HAL
open science

Poséidon en terre d'Athènes : un dieu entre séisme et fondation

Sonia Darthou

To cite this version:

Sonia Darthou. Poséidon en terre d'Athènes : un dieu entre séisme et fondation. Histoire. Ecole pratique des hautes études - EPHE PARIS, 2000. Français. NNT : . tel-00825331

HAL Id: tel-00825331

https://theses.hal.science/tel-00825331

Submitted on 23 May 2013

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.

ECOLE PRATIQUE DES HAUTES ETUDES. CINQUIEME SECTION
(SCIENCES-RELIGIEUSES)

THESE
pour l'obtention du grade de
DOCTEUR DE L'ECOLE PRATIQUE DES HAUTES ETUDES

en **Histoire ancienne**

présentée et soutenue publiquement
par

Sonia DARTHOU

POSEIDON EN TERRE D'ATHENES :

UN DIEU ENTRE SEISME

ET FONDATION

Directeur de thèse : Monsieur Marcel DETIENNE

Membres du jury : Madame Pauline SCHMITT-PANTEL
Madame Stella GEORGOUDI
Monsieur Pierre BRULE

24 juin 2000

POSEIDON EN TERRE D'ATHENES :

UN DIEU ENTRE SEISME

ET FONDATION

A la mémoire de ma mère
A mon père

A Vincent

Remerciements

En ce début de travail, je souhaite sincèrement remercier mon directeur de thèse, Marcel Detienne, pour m'avoir suivi et soutenu durant toutes ces années de recherches. Ses conseils et ses remarques ont toujours été précieux. Ma reconnaissance va également à Stella Géorgoudi avec qui j'ai partagé depuis le début les étapes de mon travail.

J'aimerai adresser un remerciement tout particulier au Centre Louis Gernet et à toutes les personnes que j'ai pu y côtoyer : plus qu'un lieu de travail, le Centre a en effet été pour moi un véritable lieu d'échanges et de convivialité. Je pense particulièrement à Jean-Louis Durand avec qui j'ai eu, pendant ces années, de conviviales et fructueuses conversations.

Je tiens enfin à associer à ces remerciements Aurélie Koch pour l'aide amicale et précieuse qu'elle m'a apportée.

INTRODUCTION

Poséidon n'est pas un inconnu des historiens des religions. Il fait en effet canoniquement partie des études sur les divinités de la Grèce depuis L.R. Farnell[1]. Son chapitre écrit au début du siècle s'avère d'ailleurs un atout précieux, puisqu'il y recense de manière détaillée les diverses épithètes et épiclèses de Poséidon, ainsi que ses pluriels lieux de cultes. C'est à F. Schachermeyr que l'on doit, en 1950[2], une monographie sur ce dieu. Cette étude liste à son tour ses différents cultes et donne la signification de ses épithètes mais ne met pas vraiment, elle non plus, Poséidon en relation avec ses compères Immortels, ni ne regarde véritablement quelle place il occupe en cité d'Athènes.

Poséidon a été souvent relégué du côté d'une nature imprévisible, cantonné dans la violence des tempêtes et la fougue des chevaux[3]. Beaucoup, aussi, se sont intéressés aux rapprochements que le dieu semblait permettre avec le monde indo-européen[4]. Cela a quelque peu enfermé Poséidon dans une image qui interdisait de lui donner un quelconque rôle "politique". On a ainsi souvent dressé de lui le portrait d'un éternel vaincu lors les compétitions engagées entre les Immortels pour enlever le titre de Poliade. "Grand dieu déchu" selon certains[5], il aurait même été exclu de citoyenneté pour se voir accorder une

---

*Les traductions données sont celles de la Collection des Universités de France (Paris, Les Belles Lettres) et de la collection Lœb (Harvard University Press), sauf indications contraires. Les éditions des autres sources sont recensées en bibliographie. Nous avons systématiquement mis des majuscules aux épithètes et épiclèses des dieux, tant dans le texte grec que dans sa traduction. Les références complètes des articles et des ouvrages cités se trouvent en bibliographie.

[1] *Cults of The Greek States.*

[2] *Poseidon*.

[3] Pour exemple, J. Bremmer, "Effigies Dei".

[4] Pour exemples, R. Bloch, "Quelques remarques sur Poséidon" et S. Littleton, "Poseidon as a Reflex of I.E. "Source of Waters" God".

[5] L. Séchan & P. Lévêque, *Les Grandes divinités*, p. 102, parlent de "grand dieu déchu" et de mythes de partage (pour Athènes, Trézène...) qui exprimeraient sa "régression religieuse". Quant à J.N. Bremmer, "Effigie Dei", p. 38, il écrit que ces mythes sont l'expression de sa "marginalité".

place excentrée dans le paysage, hors des murs de toute *polis*, pour mieux refouler sa violence[6].

Au lieu de le marginaliser, nous avons au contraire choisi de le replacer au centre de la cité[7].

Certains ont pourtant cherché à faire sortir Poséidon de ce "carcan". N. Roberston, dans une analyse des fêtes de Poséidon, a choisi de faire apparaître toute sa compétence en matière de fertilité. C. Calame, au sein de son étude sur Thésée, a lui aussi bien entrevu toutes les attributions terriennes de Poséidon[8]. Et M. Detienne qui, tout en suivant Apollon[9] ou Athéna[10], a souvent rencontré Poséidon sur sa route et l'a regardé comme un complice, un partenaire ou un adversaire de ces divinités. Depuis *Tracés de fondation*, il a mis en valeur la complémentarité qu'il pouvait y avoir entre Apollon et Poséidon[11], et a donné à ce dieu une place sur l'Acropole[12].

Restait à vraiment le découvrir en terre d'Athènes. Si Poséidon est souvent exclu des études sur la *polis* attique, c'est parce qu'Athéna prend toute la place dans sa cité homonyme et relègue les autres Immortels à des places trop souvent subalternes. Et parce que, depuis toujours dans la cité thalassocratique, Poséidon souffre d'une image par trop exclusivement maritime. Bien sûr, il est ce dieu de la mer qui, le trident à la main, secoue l'onde marine ou protège les

---

[6] C'est ce que dit J.N. Bremmer, "Effigie Dei", en conclusion, p. 39 : "by situating Poseidon's sanctuaries outside the polis, the Greeks pronounced a value judgment on the acceptability of brute force in human society." Il est même qualifié de "god of brute force and chaos (is) always subordinated to the gods of intelligence and order".

[7] Contrairement, une fois de plus, à J.N. Bremmer, "Greek Religion", p. 18, qui dit que "there was no place for Poseidon in the ordered society of the Greek city-state".

[8] *Thésée*, dans le chapitre "Poséidon entre terre et mer", pp. 348-354, le qualifie de "dieu des assises" et parle d'Athéna et de Poséidon comme les dieux "tutélaires" de la cité.

[9] Notamment dans *Apollon le couteau à la main*.

[10] Pour exemple, dans son article "Le Mors éveillé".

[11] Dans "Apollon Archégète", mais aussi dans *Apollon le couteau à la main*, à propos des différentes opérations du "fonder".

[12] Dans le chapitre "La Force des femmes".

navigateurs. C'est d'ailleurs le lot qu'il a reçu lors du partage du monde entre les trois Cronides, tirant au sort d'habiter "la blanche mer à jamais"[13].

Mais nous avons choisi de rencontrer Poséidon en d'autres lieux, car il s'avère un dieu éminemment actif sur l'élément terre. Une terre qui, au gré de ses humeurs, se fend et se disloque sous les secousses telluriques, mais sait aussi demeurer stable et droite, offrant alors aux hommes un socle inébranlable. C'est effectivement la terre d'Athènes qui a retenu notre attention. Poséidon y est particulièrement présent, même s'il échoue dans ses prétentions poliades. En ces lieux où les hommes se racontent autochthones, Poséidon occupe une place de choix sur le territoire qui a fait naître ses propres citoyens. Un dieu aux épithètes et aux épiclèses si terriennes ne pouvait que nous interpeller dans une Athènes autochthone.

Mais l'ambition de ce travail n'est pas monographique. Nous avons choisi de suivre Poséidon sur les traces des récits de fondations athéniens pour lui accorder une véritable place dans la configuration religieuse de la cité. En chemin, nous avons croisé d'autres dieux, partenaires, complémentaires ou adversaires, avec qui nous l'avons fait "réagir"[14]. C'est toute la richesse et la complexité de la configuration polythéiste grecque qui, tout en séparant les compétences des dieux, les ordonne aussi autour d'un objet commun. Même si les Grecs auraient ignoré ce mot polythéisme, déclaré absent du vocabulaire avant Philon d'Alexandrie[15], pour n'être qu'un instrument aux mains des

---

[13]*Il.*, XV.189-190 : "le monde a été partagé en trois ; chacun a eu son apanage (τριχθὰ δὲ πάντα δέδασται, ἕκαστος δ᾽ἔμμορε τιμῆς) ; j'ai obtenu pour moi après tirage au sort, d'habiter la blanche mer à jamais" (ἤτοι ἐγὼν ἔλαχον πολιὴν ἅλα ναιέμεν αἰεὶ παλλομένων).

[14]Terme dumézilien que choisit d'utiliser M. Detienne, in "Expérimenter dans le champ des polythéismes", p. 66 et note 22 pour la référence à G. Dumézil.

[15] Selon F. Schmidt, "Naissance des polythéismes", p. 77 et note 1 pour les références.

"monothéistes"[16]. Pourtant, M. Detienne fait remarquer que, dès Eschyle, la pluralité des dieux se dit πολύθεος[17]. Quoiqu'il en soit, les dieux sont partout en terre grecque. Partout et pluriels[18]. Il n'y a qu'à suivre les traces du Périégète pour s'en rendre compte, car sa route croise à tout moment des paysages investis par des agencements de divinités.

C'est dans cette polarité et cette tension que les dieux se définissent plus finement. Le monde des Immortels n'est pas statique et il n'y a finalement pas de domaine strictement réservé. La terre, comme la mer, accueillent plusieurs divinités, et c'est justement en relevant les différences que Poséidon y gagne. Le regarder avec ses acolytes de l'Olympe permet de mieux circonscrire ses pouvoirs, car c'est la notion de puissance[19] qui va présider à ce travail. Et tous les dieux n'agissent pas de concert sur la terre d'Athènes. Depuis G. Dumézil, les articulations de dieux "font sens", même si les structures élaborées s'avèrent parfois quelque peu statiques[20]. Il faut, comme le dit J.-P. Vernant, étudier "la place des dieux les uns par rapport aux autres"[21] : comme une dyade ou une triade de divinités se partagent un autel, des dieux peuvent partager un domaine d'action ou un acte de fondation. Apollon, Athéna, Hestia ou

---

[16] J. Rudhardt, "Considérations sur le polythéisme", in *Du mythe, de la religion grecque*, p. 73 et F. Schmidt, "Les Polythéismes : dégénérescence ou progrès ?". Cet aspect est repris par V. Pirenne-Delforge in "En guise de préambule...", p. 7, son introduction au colloque *Les Panthéons des cités*.
[17] Eschl., *Suppl*., 424, noté par M. Detienne, "Un Jardin polythéiste", p. 173.
[18] J. Rudhardt, "Considérations sur le polythéisme", in *Du mythe, de la religion grecque*, p. 77.
[19] J.-P. Vernant, "La Société des dieux", p. 109 indique que "les dieux grecs sont des puissances, non des personnes".
[20]C'est à G. Dumézil que l'on doit d'avoir défini un dieu de manière classificatoire et par le relevé de ses manifestations. C'est sur ses pas que les "historiens et anthropologues commencent à s'intéresser aux ensembles polythéistes eux-mêmes (...). Dumézil substitue une analyse "structurelle" tournée vers les complémentarités, les oppositions, les hiérarchies et les complexes de relations" (M. Detienne, "Pour expérimenter dans le champ des polythéismes", p. 42). Le danger classificatoire est, selon M. Detienne, *ibid*., p. 43, de mettre en place "un panthéon statique, habité par des dieux agents, classés individuellement selon un "mode d'action unique"". C'est le danger du "dieu patron" de *L'Héritage indo-européen à Rome*, p. 78, comme le dit M. Detienne, "Expérimenter dans le champ des polythéisme", p. 61.
[21] "La Société des dieux", p. 110.

Dionysos, autant de divinités qui, associées à Poséidon, en révèlent toutes les compétences.

Nous avons aussi choisi de nous échapper de notre ancrage attique pour regarder notre dieu en d'autres paysages, toujours en compagnie de ses partenaires Immortels : cela nous a permis de tisser des liens supplémentaires autour de Poséidon et de mieux comprendre toute l'étendue de ses compétences. Sans déclarer que Trézène est Athènes, sans oublier notre ancrage de recherches, on remarque néanmoins que les situations peuvent se répéter, les configurations se retrouver, les séismes se dédoubler et se ressembler, tout comme les surgissements d'eau claire. Le Péloponnèse est en effet un miroir de choix pour faire "réagir" notre Poséidon d'Athènes : Argos, Trézène, Corinthe, autant de lieux poséidoniens où le dieu a posé sa marque et montré sa puissance. Des lieux d'*eris* et de réconciliation, des lieux de colère et d'apaisement, des lieux de secousses telluriques et de sources jaillissantes, des terres ébranlées ou stabilisées par le dieu ; comme la terre d'Athènes. On fera aussi ce jeu de regards avec l'Atlantide, qui germe au milieu du IVè siècle dans l'imaginaire de Platon, car elle est finalement fort athénienne[22]. Au-delà des colonnes d'Hercule, cette fiction insulaire qui se place toute entière sous le signe du dieu, exacerbe les compétences de Poséidon, éprouve le dieu d'Athènes et s'avère un espace idéal pour approcher encore plus cet Immortel.

[22] En 1779, G. Bartoli disait déjà (in *Essai sur l'explication historique que Platon a donné de sa République et de son Atlantide*, § 155) que les Atlantes ne sont que "des Athéniens, des Athéniens toujours, des Athéniens de tous les côtés". Noté par J.-F. Pradeau dans son introduction du *Critias* aux Belles Lettres, p. X. P. Vidal-Naquet reprend cela dans son article "Athènes et l'Atlantide".

Tous ces liens autour de Poséidon ont pourtant pour convergence Athènes, dans les méandres de ses fondations : autochthonie, refondation, la cité noue sans cesse des liens avec la terre qui l'a générée. Quel rôle joue alors ce Poséidon chthonien, lui qui siège en maître dans les profondeurs de la terre ? Quelles sont ses compétences, que révèlent ses épithètes et ses épiclèses ? Quelle est sa revendication sur la cité ? Quelle place lui accorde finalement le mythe de partage en terre d'Athènes ?

S'il est souvent relégué au centre des flots hors d'une cité qui a choisi de se placer sous l'égide de la déesse de *métis*, Poséidon s'affirme pourtant dans toute sa superbe en pleine terre : loin d'être évincé par Athéna, il est au contraire invité à siéger à ses côtés sur la colline de l'Acropole pour garantir l'autofondation de la cité.

Pour faire ce cheminement, nous avons regardé les sources dans la pluralité de leur genre et de leur ancrage chronologique. Bien sûr, l'image que nous donnons de Poséidon est avant tout classique, mais l'héritage d'Homère ne pouvait être occulté, pas plus que le témoignage de Plutarque ou de Pausanias. Toutes ces sources forment une mosaïque qui nous a permis d'approcher notre thème directeur : les fondations d'Athènes, les origines de la cité, la place de Poséidon en terre d'Athènes.

Ce travail est scindé en deux parties : la première suit Poséidon au cœur de la terre, la deuxième le consacre fondateur à l'issue du partage qui s'opère avec Athéna. Pour comprendre la place de Poséidon, il fallait tisser autour de lui tout le réseau de ses compétences terriennes. On choisit donc d'étudier ses relations

contrastées avec la terre au rythme de ses épithètes et épiclèses qui jalonnent nos sources littéraires et nos inscriptions. C'est la violence de son pouvoir qui constitue la porte d'entrée de cette étude. Bien sûr, ses actions telluriques vont nous arrêter : entailler, briser, ouvrir, disloquer. Mais ce n'est pas pour retenir la violence de Poséidon, car ses accès de colère sont surtout le signe de ses compétences sur la terre. C'est bien ce même dieu qui, apaisé, se fait vouer un culte pour justement garder stable la terre des cités et tenir droites les fondations. Mais Poséidon se fait pluriel en terre d'Athènes, car il s'avère aussi générateur. Armé de son trident, on raconte qu'il sait faire jaillir l'eau de la roche et irriguer les champs des hommes. Maître de la poussée végétale en tant que *Phutalmios*, il est aussi honoré pour faire sortir le fruit de la terre ensemencée.

Stable, Teneur de terre, Fécondant, Teneur de fondation, autant d'épiclèses qui façonnent la personnalité de ce Poséidon d'Athènes[23]. Surtout dans une cité qui se fonde sur un postulat d'autochthonie. Replonger dans ces origines semblait alors nécessaire avant d'aborder la question de la fondation. Car c'est cette autochthonie initiale qui engage Athènes à toujours renouveler le lien avec sa terre : pour une cité qui n'a pas été réellement fondée mais autofondée, Poséidon est un allié de taille car, justement, il tient-soutient les fondations, offre un socle stable pour la construction, entoure de sécurité et garantit l'ancrage. C'est à la lumière de l'autofondation athénienne que les épiclèses de Poséidon prennent tout leur sens.

[23] Nous utiliserons les épiclèses comme des "instruments" pour notre enquête sur Poséidon, ainsi que les définit P. Brulé, "Le Langage des épiclèses", p. 16.

Notre deuxième partie se construit sur les vers d'Euripide. Son *Erechthée* s'avère en effet une de nos sources les plus précieuses pour comprendre la place que Poséidon occupe en terre d'Athènes. Malheureusement fragmentaire, la pièce laisse néanmoins apparaître toute la complexité des fondations athéniennes et nous fait revivre la revendication de Poséidon : arrivée tonitruante en terre d'Athènes, colère, violence, morts en cascade, puis réconciliation et intégration. Depuis le moment où il plante son trident jusqu'à l'enfouissement d'Erechthée, tout est là. Autour de 421 avant J.-C. et loin des oraisons funèbres qui délivrent aux citoyens rassemblés devant leurs morts un discours répétitif sur l'autochthonie et la gloire d'Athéna à avoir su vaincre l'adversaire Poséidon, Euripide propose aux spectateurs du théâtre de réfléchir sur leurs propres origines et choisit de "travailler" les mythes de la cité. L'autochthonie martelée dans les "discours sur la tombe" est bien différente de celle du théâtre d'Euripide, qui consacre un Poséidon fondateur, honoré désormais avec l'autochthone Erechthée qu'il a caché au cœur de la terre.

Mais pour accéder au partage de la terre d'Athènes entre Athéna et Poséidon, il faut emprunter la route de la querelle et du combat. *Eris* kékropienne, *polemos* sous Erechthée, autant d'épisodes qui vont répartir les *timai* entre les deux protagonistes, déterminer le "visage religieux" de la *polis* et poser d'autres jalons de fondation. Si le partage ne se fait pas sur le mode de l'égalité comme à Trézène où Poséidon et Athéna partagent l'avers et le revers des monnaies[24], Athènes n'en donne pas moins à notre dieu une *timé* de choix : la terre dans toute sa profondeur, l'ancrage de la cité, les clés de la durable fondation.

[24] Paus., II.30.6.

Poséidon revendique le statut de *Polieus*. Il n'aura que le *chthôn*. Est-ce pourtant à oublier ? Certainement pas, car Poséidon prend à Athènes la figure du fondateur. Gardien des origines, garant de la stabilité, il siège avec Erechthée sur l'Acropole de la cité autochthone qui, grâce au Teneur de terre, a réussi le pari de son autofondation.

PREMIERE PARTIE

POSEIDON, LA TERRE, ATHENES

I. ENTRE VIOLENCE ET STABILITE

Avant de regarder comment le dieu Poséidon intervient sur la terre d'Athènes, il faut essayer de circonscrire ce que nous traduisons par le terme "terre". Le grec propose en effet un vocabulaire multiple en jouant sur la variété des "espaces" terrestres, comme si l'on pouvait différencier plusieurs strates. Nous trouvons *chôra*, terre-territoire, qui paraît qualifier le sol comme surface dans une dimension horizontale et qui s'emploie par exemple à propos du territoire d'une cité ou d'une contrée[1]. Nous verrons que Poséidon n'est pas réellement impliqué au niveau de la *chôra* : il n'est pas un dieu qui trace, délimite ou découpe du territoire. Il laisse cela à d'autres Archégètes[2], car ses attributions sont ailleurs, essentiellement dans le *chthôn*. Ce terme semble lui désigner la terre dans sa profondeur, en comprenant l'idée d'entraille, de sous-sol, avec une dimension cette fois verticale[3]. C'est le domaine par excellence de Poséidon : il y crée des failles, y déclenche des secousses, mais y soutient aussi les fondations qui s'ancrent dans la terre. Le grec emploie aussi le terme plus générique de *gaia/gè*, à la fois surface, profondeur et Terre dans sa dimension cosmogonique[4]. Là encore, *gaia/gè*, comme *chthôn*, sert de radical aux épithètes poséidoniennes et donc de domaine d'action où Poséidon exerce sa compétence.

---

[1]Voir P. Chantraine (*Dictionnaire étymologique de la langue grecque* que nous citerons P. Chantraine suivi du vocable concerné), s.v. χώρα. Les exemples ne peuvent être que réducteurs, et c'est pourquoi nous renvoyons à ceux mentionnés dans les articles de P. Chantraine. Sur χώρα, voir M. Casevitz, "Remarques sur l'histoire de quelques mots exprimant l'espace" ; il y étudie aussi τόπος qui, là non plus, ne semble pas réellement concerner Poséidon. Un autre terme, χαμαί, contient également cette idée de surface (selon P. Chantraine, *s.v.*) mais il s'avère peu employé si ce n'est pour l'épiclèse *Chamaizèlos* étudiée cependant *infra* en Première partie, II.B.1.

[2]Notamment à Apollon dont cet aspect est étudié par M. Detienne, *Apollon le couteau à la main*, pp. 85-133.

[3]N. Loraux, *Né de la terre*, p. 14 en donne cette définition : "*chthôn* n'est pas la terre primordiale (*gê*), mais, solidement enraciné entre le ciel des dieux Olympiens et les profondeurs de l'Hadès, le sol sur lequel s'installent demeures et cités des hommes." Je donnerai plus de poids que l'auteur à la notion de profondeur et d'ancrage.

Néanmoins, si nous segmentons ici ces différentes appellations, si chaque terme a son sens propre et n'est pas employé au hasard, il ne faut pas oublier que la frontière n'est pas toujours aussi stricte, car le grec joue avec ces mots et peut parfois les intervertir, notamment pour *chthôn* et *gè*[5]. Dans la pièce où la terre est vraiment l'enjeu -l'*Erechthée* d'Euripide, Praxithéa oscille d'ailleurs entre différentes appellations pour dire combien la terre de la cité est menacée[6]. C'est pourquoi, même si tous ces vocables ne sont pas équivalents, on choisit de conserver la plasticité de la traduction "terre" que nous préciserons à chaque fois que cela est possible.

Lors du partage du monde entre les trois Cronides, la Terre -en tant que partie de l'Univers- reste un lot commun[7] sur laquelle Zeus, Hadès et Poséidon sont suceptibles d'intervenir puisqu'elle n'est la *timè* de personne en particulier. Mais sur la terre, les hommes vont s'installer et se chercher, on le verra, des divinités poliades : la terre des cités devient donc un enjeu entre les dieux qui recherchent ce titre tant convoité. Poséidon est plusieurs fois engagé dans ces compétitions pour obtenir la suprématie sur un territoire, et plus particulièrement à Athènes où s'ancre notre étude.

---

[4]Voir P. Chantraine, s.v. γαῖα, γῆ.

[5]Pour seul exemple pour le moment, on sait que les Athéniens peuvent être parfois *gègeneis* et pas exclusivement autochthones (pour Erichthonios, voir Eur., *Ion*, 20-21 et 100).

[6]Pour les fragments de l'*Erechthée*, nous utilisons la publication de C. Carrara, "Euripide. *Eretteo*" que nous citons avec le numéro du fragment suivis du vers ; les traductions sont de C. Austin, "*De nouveaux fragments*", pour le fragment 65 de la tragédie qui correspond au fragment 18 de C. Carrara. On y trouve pour désigner Athènes χθών, χώρα, τόπος, γῆ/γαῖα, mais aussi πόλις-cette fois la cité. Pour exemples, Praxithéa se lamente pour sa patrie (*fr*. 18.36 : τὰν πάτραν) ; elle en appelle à la terre (*ibid*., 47 : ἰὼ γᾶ) ; elle appelle à fuir de la terre (*ibid*., 47 : χώρας) ; le sol vacille (*ibid*., 48 : π[ό]λεος πέδον) ; elle demande à Poséidon d'éloigner son trident de la terre (*ibid*., 55 : χθόνος), de ne plus dévaster la terre (*ibid*., 56 : γῆν) ; Erechthée est engloûti (*ibid*., 59 : κατὰ χθονὸς) ; Praxithéa a sauvé la patrie (*ibid*., 63 : χθονὸς mais en *ibid*., 77 : γῆν), le désastre pour le pays est lui sur le mode de γῆ (*ibid*., 89 : γῆν).

[7]*Il*., XV, 189-193 : "le monde a été partagé en trois, chacun a eu son apanage (τριχθὰ δὲ πάντα δέδασται, ἕκαστος δ ’ἔμμορε τιμῆς). (...) La terre pour nous trois est un bien commun, ainsi que le haut Olympe" (γαῖα δ’ἔτι ξυνὴ πάντων καὶ μακρὸς’Ολυμπος).

La terre est évidemment au centre de ces récits de fondation, notamment chez les Athéniens qui cherchent toujours à renouer le lien avec leur sol. Car si aucun territoire n'est à prendre à la légère en Grèce, la terre d'Athènes fait l'objet de discours bien particuliers. Elle n'est pas qu'un socle sur lequel repose la cité : les citoyens s'y racontent autochthones, fiers d'être issus de leur propre sol. La terre d'Athènes est donc génératrice. Un dieu qui, comme Poséidon, agit si concrètement sur le *chthôn* ne peut donc que nous arrêter dans ce paysage athénien.

Pour bien comprendre combien Poséidon prend la figure du fondateur et avant de regarder les discours élaborés autour des fondations de la cité, nous devons nous attacher aux rapports que ce dieu entretient avec cet enjeu politique qu'est la terre. Ses compétences se laissent découvrir à travers les épisodes mythologiques qui nous informent sur ses interventions violentes ou stabilisatrices, mais elle s'approchent aussi par le biais de ses différentes épithètes poétiques ou cultuelles. L'épithète, ce surnom du dieu, est un terme qui, accolé à son nom[8], donne le sens de ses pouvoirs et circonscrit son action. C'est au fur et à mesure de ces appellations que les personnalités divines se façonnent et s'affinent. L'épithète permet aux hommes d'appeler une divinité pour une de ses compétences et suffit parfois même à l'identifier. Quand les Athéniens disent la Poliade, il n'y a pas de doute, il s'agit d'Athéna. Quand Homère convoque l'Ebranleur du sol, on sait qu'il pense à Poséidon. Derrière les épithètes ou les épiclèses, toute une histoire se tisse : les dieux grecs sont des puissances qui se révèlent dans des situations et ces épithètes sont comme

[8]ἐπίθετος-ajouté (ἐπιτίθημι). L'épiclèse, épithète cultuelle, a aussi ce sens de nom ajouté (ἐπίκλησις/ἐπικαλέω). P. Brulé ("Le Langage des épiclèses", p. 16) a définit le sens des épiclèses : "l'épiclèse se transforme d'objet en instrument (…) chaque épiclèse ajoute en effet à la définition de la divinité qui la porte une forme, une couleur, un parfum, autant de marqueurs qui permettent d'en brosser un portrait plus juste et plus complet".

les témoins des pouvoirs que les hommes leurs reconnaissent. Le fait qu'une appellation soit cultuelle doit nous arrêter davantage, car opérer un sacrifice à une divinité sous une facette particulière est la manière la plus significative de reconnaître son pouvoir. Mais on ne saurait éluder les épithètes dites poétiques ; elles étayent les textes littéraires et construisent tout autant la personnalité de Poséidon. Parfois, un même terme s'avère poétique et cultuel, d'autres demeurent les instruments des poètes, d'autres encore ont été choisis par les Athéniens pour figurer dans leurs cultes. Chercher le sens de ces vocables va nous permettre de déceler quel rôle Poséidon joue en terre d'Athènes.

La terre dans toute ses dimensions est donc au centre de notre étude, puisqu'elle se révèle un domaine d'action privilégié pour ce Poséidon que l'on a trop souvent cantonné en pleine mer. Les relations qu'il entretient avec la terre sont souvent inscrites sous le signe de la violence car il est perçu comme le destructeur de l'assise terrestre. Bien sûr, pluriel et contradictoire comme nombre de divinités grecques, ce dieu sait aussi garantir la stabilité et tenir droit les racines de la terre. Mais que son action soit destructrice ou positive, la terre demeure entre ses mains, à la merci de sa colère ou de son apaisement.

A. Sous le signe de la violence

C'est par leur facette violente que nous nous proposons de regarder tout d'abord les compétences terrestres de Poséidon : il est décrit comme l'Ebranleur de la terre, le dieu des secousses sismiques, mais aussi comme celui qui inonde et fait déborder les eaux marines qu'il dirige à sa guise. C'est autour de ces deux pôles que nous choisissons d'entrer dans le désordre poséidonien pour comprendre comment ce dieu applique sa colère sur les cités des hommes, combien il a le pouvoir de faire vaciller la cité attique et de ruiner son territoire de ses flots salés.

1. L'Ebranleur du sol

La Grèce, nous n'y reviendrons pas réellement ici puisque cela a déjà été abordé[9], est une région de forte sismicité où les tremblements de terre s'y avèrent fréquents, violents et destructeurs. Les historiens et les géographes nous font part de cette instabilité : Strabon y consacre les premiers chapitres de sa *Géographie*[10] et, plus tard, Pausanias témoigne des multiples séismes qui secouent les cités traversées au cours de sa *Périégèse*. La mythologie relaie cette sismicité du territoire[11] en attribuant à un dieu, Poséidon, la responsabilité de ces fléaux. Même si d'autres divinités comme Zeus ou Dionysos[12] peuvent partager avec lui ce domaine d'action et se rencontrer autour du désordre

[9]Par exemple R. Baladié, *Le Péloponnèse de Strabon*, chap. III : "Tremblements de terre et volcanisme", pp. 137-163 et B. Helly & A. Pollino (éds.), *Tremblements de terre, histoire et archéologie*.
[10]I.3.15-21 en utilisant divers témoignages.
[11]Comme l'écrit M. Detienne, *L'Ecriture d'Orphée*, p. 63 : "la mythologie informe donc certains aspects du territoire et du paysage ; en retour, pour se constituer, elle se nourrit de ce qu'elle prélève dans le monde concret qui est son milieu naturel".
[12]Athéna y est associée pour la ville de Troie (Q.Sm., XII.395 sqq.), Zeus fait vaciller la terre et ébranle l'air (Q.Sm., XII.95) et est appelé Σείσιχθων (Orph., *H. à Z.*, 15.8), Dionysos prend

sismique, elles n'appliquent pas ce pouvoir de la même manière ni surtout avec la même fréquence : c'est toute la complexité du polythéisme grec. Quand Dionysos se fait Ebranleur, il s'agit souvent d'une notion de désordre que l'on peut approcher dans le contexte bien particulier des *Bacchantes*[13]. Avec Poséidon, nous ne sommes pas que dans la métaphore, il déclenche véritablement les tremblements de terre. Quant à Zeus ou même Athéna, leurs interventions sont plus épisodiques : c'est bien à Poséidon que les Grecs réservent le plus naturellement la paternité de leurs séismes[14].

Epithètes telluriques

Ce pouvoir d'Ebranleur du sol est en effet une des facettes essentielles de Poséidon, comme l'illustre la multiplicité de ses épithètes telluriques. Certaines suffisent même parfois à l'identifier en se substituant à son nom, preuve s'il en est qu'il détient particulièrement ce pouvoir[15]. Les épithètes poséidoniennes nous éclairent sur cette compétence qui est attribuée au dieu et apparaissent comme les variations d'une traduction centrale qui pourrait être "l'Ebranleur de la terre". Nous connaissons ’Ενοσίχθων, Κρείων ’Ενοσίχθων,

---

l'épithète ’Ελελίχθων-Qui ébranle la terre (Soph., *Ant.*, 153 sq.). Pour Zeus, voir A.B. Cook, *Zeus*, III, pp. 20-29.

[13]Eur., *Bacch.*, 605 : "Bacchos ébranlait le palais de Penthée" (διατινάξαντος) et *ibid.*, 622 (ἀνετίναξ ’).

[14]DS., XV.49.4 : "c'est le dieu qui possède, dit-on, le pouvoir sur les tremblements de terre et les raz de marée" (τὸ τῶν σεισμῶν καὶ τῶν κατακλυσμῶν τοῦτον τὸν θεὸν ἔχειν διειλῆφθαι) ; c'est sûrement la raison pour laquelle on dit que le Péloponnèse, région fortement sujette à ces séismes, est la demeure de Poséidon (διὰ τὸ δοκεῖν τὸ παλαιὸν τὴν Πελοπόννησον οἰκητήριον γεγονέναι Ποσειδῶνος). Voir aussi lors de la catastrophe d'Hélikè qui ébranle la cité péloponnésienne (Str., VIII.7.2 ; DS., XV.49). On lui instaure un culte à la suite de séismes comme chez Strabon (XII.8.18) : "entre autres villes, Apamée subit plusieurs tremblements de terre (ἐσείσθη πολλάκις) (...) c'est vraisemblablement pour cette raison également que le culte de Poséidon est célébré par la cité d'Apamée (διόπερ εἰκός ἐστι καὶ τὸν Ποσειδῶ τιμᾶσθαι παρ’ αὐτοῖς), quoiqu'ils habitent à l'intérieur des terres". D'ailleurs, pour Hésychius, s.v. ’Εννοσίγαιος· κινησίγαιος· ἐπίθετον Ποσειδῶνος, l'épithète d'Ebranleur de la terre lui revient.

[15]Pour les appellations d' ’Ενοσίχθων et d"Εννοσίγαιος chez Homère, voir les occurrences chez A. Gehring, *Index Homericus*, s.v.

’Εννοσίγαιος, ’Εν(ν)οσίδας, Σεισίχθων, Γαίης Κινητήρ, ’Ελασίχθων, ’Ελελίχθων et Τινάκτωρ γαίας[16].

Les épithètes formées sur ἔνοσις[17] sont à rattacher au verbe ὠθέω qui, selon P. Chantraine[18], signifie pousser fortement, repousser dans un acte brutal. La violence est ici destinée à la terre, qu'elle soit appelée γῆ ou χθών[19]. Mais ce vocable ne s'attache pas seulement aux secousses telluriques, il est aussi relié à la notion de destruction, de désordre, de fracas[20]. Enosis peut aussi être personnifiée dans le désordre bacchique[21], alors puissance divine exhortée à faire trembler la terre. Un autre verbe, et donc une autre compétence, apparaît dans les épithètes Γαίης Κινητήρ et Κινησίγαιος : il s'agit du verbe κινέω-mouvoir, remuer, troubler, qui transmet également l'idée de violence[22]. Quand à Σεισίχθων, il faut regarder du côté de σείω-brandir, secouer, ébranler, dont la famille de mots semble s'être spécialisée dans le vocabulaire technique des tremblements de terre[23]. Deux autres verbes, ἐλελίζω (ébranler, agiter, faire vibrer, secouer) et ἐλάω/ἐλαύνω (pousser, frapper) s'attachent respectivement aux dernières appellations ’Ελελίχθων et ’Ελασίχθων. Et l'on trouve enfin τινάσσω-agiter, ébranler, pour l'épithète Τινάκτωρ γαίας. Hésychius[24], en rapprochant plusieurs de ces termes, indique combien la compétence de

---

[16]Pour ces épithètes dans l'Epopée, voir A. Gehring, *Index Homericus,* s.v. Pour ’Ελασίχθων, voir aussi Pd., *fr*. 18 et ’Ελελίχθων, Pd, *P*., VI.50. Pour Τινάκτωρ γαίας, voir Soph., *Tr*., 500 ; Cornut., *De Nat. Deor*., 22 et Nonn., *Dio*., XXI.155. Pour Κινησίγαιος, voir Hsch., s.v. ’Εννοσίγαιος.

[17]Ainsi ’Ενοσίχθων, ’Εννοσίγαιος, ’Εν(ν)οσίδας, Κρείων ’Ενοσίχθων ("Maître" Ebranleur) et Κλυτός ’Εννοσίγαιος ("Glorieux" Ebranleur).

[18]s.v. ὠθέω.

[19]Ou δᾶ-. Voir à ce propos P. Chantraine, s.v. qui indique que cette racine a été mise en équivalence avec γῆ car elle serait un ancien nom de la terre.

[20]Hés., *Th*., 681 qui nous rapporte comment, lors de la Titanomachie, tumulte et fracas se mêlent à un "lourd tremblement" (ἔνοσις) et *ibid*., 849 où Hadès lui-même frémit devant cette secousse violente.

[21]Eur., *Bacch*., 585 sqq. : ’Ενοσι Πότνια.

[22]Son *Hymne homérique* (3) transmet bien cette image : "qui met en branle la terre et la mer inlassable" (γαίης κινητῆρα καὶ ἀτρυγέτοιο θαλάσσης).

[23]Selon P. Chantraine, s.v. σείω.

Poséidon est bien avant tout d'imprimer des secousses, d'ébranler, d'agiter, de secouer la terre, bref de créer du mouvement[25] sur ce qui doit pourtant être stable pour porter les cités des hommes. L'élément qui devient un jouet entre ses mains est la terre dans sa dimension verticale (*chthôn* ou *gè*). Poséidon ne crée pas seulement des fissures sur une surface : c'est la terre dans sa profondeur et sa propension à être un ancrage qui est en jeu.

L'invoquer sous ces épithètes c'est donc, en lui reconnaissant ce pouvoir sur la terre, lui demander de déclencher ou d'éteindre ce mouvement tellurique. Car si Poséidon peut se faire l'instrument d'une colère[26], on l'honore naturellement pour apaiser son courroux et endiguer sa violence[27].

L'Ebranleur du sol est bien sûr une image circonscrite dans Homère, puisque le Poséidon des tremblements de terre emplit toute l'Epopée[28]. Si cette personnalité s'ancre dans l'*Iliade* et l'*Odyssée* qui sont ponctuées par les interventions violentes du dieu, elle ne s'arrête pas à ces vers épiques et continue de qualifier le dieu dans nos autres sources littéraires[29], attestant la

---

[24]s.v. ἐννοσίγαιε· σείων καὶ κινῶν τὴς γῆς et *ibid.*, s.v. ἔννοσις· κίνησις et *ibid.*, s.v. ἐννοσίχθων· ὁ τὴν γῆν σείων.

[25]Aristophane (*Nub.*, 566) résume parfaitement cela en appelant Poséidon le Souleveur de la terre et de la mer (γῆς τε καὶ ἁλμυρᾶς θαλάσσης ἀγριον μοχλευτήν) : μοχλείω-remuer, déplacer. La scholie (*ibid.*, 566 a) indique bien qu'il s'agit de remuer : τὸν μοχλευτὴν καὶ κινητὴν γῆς καὶ θαλάσσης.

[26]Comme celle de Dicéopolis dans Ar., *Ach.*, 510-511 : "puisse Poséidon le dieu du Ténare, dans son tremblement de terre (σείσας), ensevelir leurs demeures à tous" (ἅπασιν ἐμβάλοι τὰς οἰκίας).

[27]Philstr., *V.Ap.*, VI.41 : "les villes situées sur la rive gauche de l'Hellespont ayant été agitées par des tremblements de terre, des Egyptiens et des Chaldiens y firent des quêtes afin de recueillir une somme d'argent nécessaire pour offrir à la Terre et à Poséidon un sacrifice de dix talents (ὡς δεκαταλάντους θυσίας Γῇ καὶ Ποσειδῶνι θύσοντες) (...) éloigna d'elles le fléau sans leur imposer de lourdes charges et arrêta les tremblements de terre" (ἀπεύξατο τὴν προσβολὴν δαπάσῃ σμικρᾷ, καὶ ἡ γῆ ἔστη). La terre est alors fixée, immobilisée et non plus ébranlée.

[28]Par exemple ’Ενοσίχθων, *Il.*, VII.447 ; XIII.34, 65 et 231 ; *Od.*, I.74 ; V.339 et 366 ; VII.56, 271 et 445 ; VIII.354 ; IX.283 ; XI.252 ; XIII. 34, 65, 89, 231 et 554 ; XIV.384 ; XV.41 et 205 ; XX.13, 63, 57, 132, 291, 318, 330 et 405 ; XXI.287 et ’Εννοσίγαιος, *Il.*, XII.27 ; XIII.43 ; XV.218 ; *Od.*, III.6 ; VII.35 ; XII.107 ; XIII.125 ; IX.525.

[29]Comme chez Pd., *P.*, IV.33.173 (’Εν(ν)οσίδας), *ibid.*, VI.50 sqq. (’Ελελίχθον) et *ibid.*, *I.*, I.53 (Σεισίχθον) ; Bacchyl., 16.57 et 17.21 (Σεισίχθων) ; DH., *Ant.Rom.*, 2.31 (Σεισίχθονα) ; Orph., *Arg.*, 345 (Σεισίχθονα) ; pour le théâtre, voir pour exemples Soph., *Tr.*, 500 (Τινάκτωρ γαίας) et Ar., *Eq.*, 839.

prééminence de cette facette de son pouvoir. C'est néanmoins cette source homérique qui nous sert de repère pour appréhender ce pouvoir de Poséidon. Nous savons quelle place prépondérante tiennent les épopées du Poète dans l'imaginaire des Grecs ainsi que dans la *paideia* des futurs citoyens[30]. On sait également que, depuis le Pisistratide Hipparque, on récite les vers homériques lors des concours de rapsodes panathénaïques[31]. C'est pour cette raison que nous choisissons d'utiliser Homère en miroir tout au long de ce travail, tout en sachant qu'il ne saurait être le référent unique pour notre étude attique qui devra s'ancrer dans un paysage géographique.

Comme ses homologues Olympiens, c'est au sein du cercle de la vengeance que Poséidon applique sa destruction. Les tremblements de terre, tout comme les inondations, sont en effet ressentis comme la concrétisation du courroux explosif du dieu. On sait combien Poséidon punit les hommes dans l'Epopée homérique[32], puisque l'*Odyssée* est presque tout entier envahi par son ressentiment[33]. La *mênis*, ce thème central de l'Epopée[34], est bien le moteur des

---

[30]R. Buxton, *La Grèce de l'imaginaire*, pp. 33-56 dans le chapitre "Les mythes en action" ; W. Jaeger, *Paideia*, pp. 64-86 dans le chapitre "Homère l'éducateur" et H.-I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, pp. 27-40.

[31] Plat., *Hipp*., 228 b ; Lycurg., *Leocr.*, 102. Sur ce sujet, voir H.A. Shapiro, "Hipparchos and the Rapsodes", pp. 92-107 ainsi que *id*., "Les Rapsodes aux Panathénées", pp. 127-139.

[32]Il suffit de penser à Ulysse bien sûr, mais également aux Phéaciens (*Od*., XIII.173 sqq.) qui se verront punis et donc privés de leur tradition maritime pour avoir aidé celui que Poséidon avait pris en haine. Alkinoos se rappelle les prédictions du temps de son père : "Poséidon (...) briserait (le croiseur) de la brume des mers, puis couvrirait le bourg du grand mont qui l'encercle" (μέγα δῆμιν ὄπος πόλει ἀμφικαλύψειν). Le sacrifice au dieu en *ibid*., XIII.183 est bien intenté pour "qu'il laisse notre bourg sans l'avoir recouvert de la longue montagne" (ἀμφικαλύψῃ).

[33]*Od*., V.339 sqq., Ino s'adressant à Ulysse : "contre toi, pauvre ami, pourquoi cette fureur de l'Ebranleur du sol et les maux qu'en sa haine, te plante Poséidon ?" (Κάμμορε, τίπτέ τοι ὧδε Ποσειδάων ἐνοσίχθων ὠδύσατ' ἐκπάγλως, ὅτι τοι κακὰ πολλὰ φυτεύει).

[34]Pour l'*Iliade*, on connaît le premier mot du poème : *Il*., I.1 : "Chante, déesse, la colère d'Achille, fils de Pélée" (Μῆνιν ἄειδε, θεὰ, Πηληιάδεω Ἀχιλῆος). Sur la *mênis* comme moteur de l'*Iliade*, voir G. Nagy, *Le Meilleur des Achéens*, p. 99.

fléaux poséidonien[35]. Gare aux hommes impies qui ont fait offense à sa *timè* [36] : ils s'exposent aux foudres du dieu.

La violence imprimée sur la terre

Nonnos, dans les *Dionysiaques*, rassemble en quelques lignes tout ce qui est imputé à l'*Ennosigaios* : ce dieu frappe (ἀράσσω) et fouette (ἱμάσσω) le socle, il ébranle l'ordre (ἁρμονίην κόσμοιο) par ses tremblements de terre et l'agitation (ἀλμός) qu'il déclenche, mais il bouge aussi les fondations (μετοχλίζω / κρηπίς)[37]. Cela nous invite à regarder concrètement toutes les implications de ces secousses sismiques sur le sol des hommes. Car déclencher un séisme, c'est créer des failles, engloutir des cités, détruire les constructions, faire vaciller les fondations, anéantir le socle politique, provoquer tension, destruction et mort. Et c'est à ces différentes actions que nous allons désormais nous attacher.

Dans la cité d'Athènes, Poséidon déclenche un tremblement de terre qui nous est rapporté dans l'*Erechthée* d'Euripide : évincé dans sa revendication sur la cité et furieux de la mort de son fils Eumolpe, Poséidon s'introduit

---

[35]Plut., *Mor.*, 772 E : sécheresse (αὐχμός) et "peste" (λοιμός) sont fruits de la colère (μῆνιν) poséidonienne, une colère qui ne s'apaisera (οὐκ ἀνήσαντος) qu'avec la vengeance. Pour Hélikè (DS., XV.49.3 sq.), la colère (μηνίσαντα) de Poséidon entraîne un séisme et un raz de marée (διὰ τοῦ σεισμοῦ καὶ τοῦ κατακλυσμοῦ) ; Paus., VII.24.6 (μήνιμα) et Apd., *Bib*. II.1.4. Poséidon punit les hommes impies en laissant échapper sa colère destructrice comme pour les habitants d'Hélikè, DS., XV.49.3 sq. : "les habitants d'Hélikè (...) commettant ainsi une impiété à l'égard de la divinité (ἠσέβησαν). Voilà ce qui suscita (...) la colère (μηνίσαντα) de Poséidon qui frappa les cités impies par un tremblement de terre et ce raz de marée" (διὰ τοῦ σεισμοῦ καὶ τοῦ κατακλυσμοῦ τὰς ἀσεβούσας πόλεις λυμήνασθαι).

[36]*Od.*, XIII.128-130 ; 143-144 tout comme selon G. Nagy, *Le Meilleur des Achéens*, p. 98 : "le mot *mênis* n'est jamais utilisé pour désigner autre chose que la colère ressentie par Achille devant la diminution de son honneur (*timè*) au tout début du récit." Voir *supra* notes 81 et 82 pour l'épisode d'Hélikè : l'impiété commise par les hommes est une impiété face à la *timè* du dieu.

[37]XXXVI.97 : Zeus a peur que "l'*Ennosigaios*, frappant et fouettant le solide socle avec les secousses de ses vagues, ne fasse levier sur tout l'univers avec son trident, et bouge les fondations de l'abîme (...)" (μὴ Ἐννοσίγαιος ἀράσσων γαῖαν ἱμασσομένην ῥοθίων ἐνοσίχθονι παλμῷ ἁρμονίην κόσμοιο μετοχλίσσειε τριαίνῃ μή ποτε κινήσας χθονίων κρηπῖδα βερέθρων (...)).

violemment dans la demeure royale[38] pour y appliquer sa vengeance. Epicentre de la cité, lieu de l'action dramatique et enjeu de la lutte entre les deux protagonistes, le palais représente le lieu de pouvoir dont il faut s'emparer : c'est donc sur cette construction symbolique que notre dieu concentre son action destructrice[39]. On remarque d'ailleurs que cette demeure d'Erechthée se confond avec l'Acropole et avec la cité, comme en témoigne le discours de Praxithéa qui emploie tour à tour *polis* et *dôma*[40]. Car l'enjeu dans la pièce entre Athéna et Poséidon est, plus que le palais, la cité qu'il symbolise. Praxithéa opère également une confusion entre les différentes appellations de la terre, le véritable nœud de la tragédie, une terre-sol et profondeur à la fois, menacée par le trident du dieu[41]. Poséidon met en péril tout l'équilibre de la cité.

Les "rafales meurtrières"[42] qui déferlent sur la demeure d'Erechthée peuvent être interprétées comme l'action ravageuse de Poséidon[43] qui fait réellement vaciller le sol d'Athènes[44] : Euripide indique que la terre se met à "danser" (ὀρχέω) sous les secousses. C'est un fléau qui s'abat avec rage sur le palais[45] : le toit s'effondre[46], Praxithéa pousse un cri d'horreur[47] et, voyant la terre

---

[38]18,49 : ἐμβάλλει (jeter, lancer, envahir).

[39]Voir Apd., *Bib.*, III.15.4 : "Poséidon détruisit Erechthée et sa "maison" (τὴν οἰκίαν αὐτοῦ καταλύσαντος). Bien souvent dans les tragédies le palais est non seulement l'enjeu des pouvoirs mais également le lieu scénique où l'action se déroule. Voir à ce propos I. Chalkia, *Lieux et espace*, pp. 16-23 et pour l'étude des différentes tragédies *ibid.*, pp. 39-140.

[40]Eur., *Er.*, 18, 30 et 54 (δῶμα) ; *ibid.*, 40, 49 et 57 (πόλις) ; *ibid.*, 48 (πόλεος πέδον).

[41]18, 45, 56 et 89 (γῆ) ; *ibid.*, 55 et 63 (χθών).

[42] 18, 40 : φόνια φυσήματ'.

[43] C. Austin, *De nouveaux fragments*, p. 50 indique que ces rafales se réfèrent au tremblement de terre causé par Poséidon mais J.C. Kamerbeck, "Remarques sur les fragments de l'*Erechthée* d'Euripide", p. 122 pense qu'elles pourraient se rapporter à la foudre de Zeus. Dans la tradition d'Hygin (*Fab.*, 46), en effet, Erechthée est tué par la foudre de Zeus sous l'injonction de Poséidon.

[44]18, 48 : ὀρχεῖται δὲ π[ό]λεος πέδον σάλωι.

[45]18, 51-54 : "les peines (...) faisant rage (...)" (πόνοι πάρεισι (...) ἐν δώμασιν πάλαι βακχεύων).

[46]18, 51 : συμπίπτει στέγη.

[47]18, 44 : ἰὼ γᾶ que nous retrouvons dans plusieurs tragédies d'Euripide (*Méd.*, 1251 ; *El.*, 1177 et *Hipp.*, 672).

ébranlée, pousse le chœur à la fuite[48]. Poséidon a déjà ouvert la terre pour engloutir le roi Erechthée[49], mais la colère du dieu s'étend à toute la ville maintenant. C'est la cité toute entière qui est ici menacée et non plus seulement le palais même si, métaphoriquement, l'ébranlement de ce dernier mettait en péril la cité dans son ensemble. Athéna va sauver la *polis* en sommant Poséidon de ne plus appliquer sa colère et d'arrêter son action dévastatrice[50]. Ce sont bien les assises de la cité, les fondations ancrées dans le sol[51], qui sont ici en jeu : ébranlées par Poséidon qui menace ainsi tout l'équilibre politique, elles sont redressées par Praxithéa alors élevée au rang de prêtresse de la déesse[52]. La cité d'Athènes apparaît bien dans cette pièce symbolisée par sa terre, *gè* ou *chthôn*, et s fondations, lieux de prédilection du pouvoir de Poséidon puisqu'il ébranle, fissure, disjoint.

Les tremblements de terre se logent donc dans les fondations de la cité. Il faut donner tout son sens à cette action dévastatrice, surtout dans une cité autochthone[53] qui fait de sa naissance dans la terre son axe de fondation. Or ici, sous l'action de Poséidon, la terre dans toute sa profondeur est bouleversée[54]. Les Athéniens, "consubstantiels à la terre"[55], sont alors face à un

---

[48]18, 45 : φεύγετε.

[49]18, 39 : "ou bien mon époux qui est maintenant sous terre" (avant d'évoquer les rafales qui ravagent le palais) et *ibid.*, 18, 59-60 : "cela ne t'a-t-il pas satisfait pleinement d'avoir englouti Erechthée dans le sol (...)." Voir aussi Eur., *Er.*, 59-60 A: κατὰ χθονὸς κρύψας mais surtout Eur., *Ion*, 281-282 (πατέρα δ᾽ἀληθῆς χάσμα σὸν κρύπτει χθονός).

[50]18, 55-60 : αὐδῶ (...) μηδὲ γῆν ἀναστατοῦν πόλιν τ'ἐρείπειν τὴν ἐμὴν ἐπήρατον.

[51]18, 95 (βάθρα) et peut-être *ibid.*, 51 selon C. Austin (*De nouveaux fragments*, p. 51) βάθρων plutôt que "βροτῶν". Voir aussi *ibid.*, 10.47 : τρίαναν ὀρθὴν στᾶσαν ἐν πόλεως βάθροις. Pour le sol : *ibid.*, 18, 49 (πέδον) et la terre (γῆν) : *ibid.*, 18, 45 et 56 (plainte à la terre : ἰώ γᾶ).

[52]C'est parce qu'elle a su les redresser qu'elle devient la prêtresse d'Athéna : Eur., *Er.*, 18, 95-97 : ἡ πόλεως τῆσδ' ἐξανώρθωσας βάθρα. C'est le sacrifice de sa fille qui a donné la victoire à la ville qui lui vaut cette reconnaissance.

[53]Par exemple, Lycurg., *Leocr.*, 100 (mais nous reviendrons sur l'autochthonie athénienne *infra* Première partie, III).

[54]Eur., *Er.*, 18, 55 et 18, 63 : χθών (terre bouleversée, terre sauvée).

[55]M. Detienne, "Qu'est-ce qu'un site?", p. 4.

envahisseur[56] qui se double d'un destructeur et qui menace l'ancrage de la *polis*. Avec le séisme poséidonien, c'est bien l'*atè* qui s'est abattue sur la cité[57]. Le vocabulaire sismique sera d'ailleurs repris comme métaphore par les Tragiques pour décrire les malheurs que les dieux envoient aux hommes[58].

L'*Erechthée* d'Euripide est notre source la plus éclairante sur cette colère sismique de Poséidon dans la cité d'Athènes. On a vu le désordre entrer dans le palais, les murs s'écrouler sous le courroux poséidonien. Mais cette pièce fragmentaire appelle des parallèles pour comprendre davantage toute la violence des tremblements de terre que déclenche Poséidon. Cela nous permettra de mieux circonscrire quels sont concrètement ses pouvoirs et de déterminer où il loge précisément son action. Autant d'informations à garder en mémoire pour appréhender aussi son aspect positif sur la terre quand, apaisé, il est honoré comme l'inverse de l'*Enosichthôn*.

---

[56]Il sera en effet associé aux barbares Thraces dans sa revendication : pour exemples Isocr., *Pan.*, 68 et *ibid.*, *Panath.*, 193 (développé *infra* en Deuxième partie, II.C).

[57]18, 48 (ἀτας) mais aussi : 18, 44 (κακοῖς) ; 18, 46 et 51 (πόνοι).

[58]Comme dans l'*Antigone* de Sophocle (583 sqq.) où le chœur répond : "heureux qui dans leur vie n'ont pas goûté au malheur (κακῶν). Quand les dieux ont une fois ébranlé une maison (οἷς γὰρ ἂν σεισθῇ θεόθεν δόμος), il n'est point de désastre (ἀτας) qui n'y vienne frapper les générations tour à tour".

Désordre, destruction, anéantissement

Si le séisme de l'*Erechthée* d'Euripide est endigué par Athéna, on en connaît d'autres qui entraînent une destruction totale. En effet, si l'on regarde du côté d'Homère, Poséidon est à l'origine du grand tremblement de terre qui secoue l'Ida toute entière et les monts avoisinants[59]. Tout est ébranlé, les bases et les sommets, la cité des Troyens et la flotte des Achéens. Hadès lui-même craint que Poséidon ne fasse "éclater la terre dans les airs" (ἀναρρήγνυμι) et que le sol ne s'ouvre sur son royaume[60]. Son épithète d'Ενοσίχθων prend toute sa pertinence ici : on parle bien d'un éclatement réel, géologique, d'une terre qui n'est plus unie et qui, disloquée, ne peut alors plus porter les hommes ni les maisons.

Si l'on suit encore les vers d'Homère, on retrouve Poséidon qui s'attaque plus précisément aux constructions des hommes en détruisant leurs remparts protecteurs. Au chant VII de l'*Iliade*, le dieu s'insurge contre les Achéens qui, dans leur démesure, ont fait offense à sa *timè* en élevant un mur sans offrir aux dieux d'"illustres hécatombes"[61]. Ce mur l'irrite d'autant plus qu'il devient un rival pour celui qu'il a construit de pair avec Apollon. Le travail des dieux risque alors de tomber dans l'oubli[62]. C'est Zeus qui l'invite à violemment recouvrer ses honneurs, lui, le puissant Ebranleur de la terre ('Εννοσίγαι' εὐρυσθενές, VII.455) en brisant le mur pour faire entendre son pouvoir[63]. Le

---

[59]*Il.*, XX. 57 sq. : ἐτίναξε γαῖαν.

[60]*Il.*, XX.63 : 'Ενοσίχθων μή οἱ ὕπερθε γαῖαν ἀναρρήξειε et *ibid.*, XX.56-65 pour Hadès. ἀναρρήγνυμι-briser, ouvrir complètement.

[61]451-453 (οὐδὲ θεοῖσι δόσαν κλειτὰς ἑκατόμβας).

[62]*Il.*, VII.451-452 : "de ce mur la gloire (κλέος) ira aussi loin que s'épand l'aurore, tandis qu'on oubliera (ἐπιλήσονται) l'autre (...)." L'histoire de la construction du mur pour Laomédon est connue (*Il.*, XXI.441-457 ; Apd., *Bib.*, II.5.9) et parfois même raillée par les Anciens (Luc., *De Salt.*, 4.1).

[63]*Il.*, VII.455-463 : "brise le mur, renverse le tout entier dans la mer et, sous le sable, de nouveau, cache le rivage immense, afin qu'à ton gré soit anéanti le grand mur des Achéens" (τεῖχος ἀναρρήξας τὸ μὲν εἰς ἅλα πᾶν καταχεῦαι, αὖτις δ' ἠιόνα μεγάλην ψαμάθοισι καλύψαι, ὥς

chant XII de l'*Iliade* nous indique que sa vengeance prend la forme d'un tremblement de terre[64]. L' ’Εννοσίγαιος muni de son trident (τρίαιναν) déclenche alors le fléau sismique : s'ensuivent destruction, anéantissement du mur (τεῖχος ἀμαλδύνας), démolition (κατῃρῆσθαι) et "renversement" (καταρριφῆναι). Une fois encore, ce sont les fondations-fondements (θεμείλια) qui sont ébranlés[65]. Des fondations qui, comme le dit Pausanias, vacillent sous les secousses telluriques[66].

Mais murs et remparts ne sont pas des constructions anodines, ce sont les témoignages de la présence des hommes sur une terre[67] et les signes de leur sécurité : leur destruction efface les traces visibles de cette occupation. Si le pouvoir de Poséidon se loge dans le *chthôn*, la violence qu'il y déclenche a des répercussions sur la surface en ruinant les fondations des constructions qui s'ancrent dans la terre. Tout s'écroule dans ce paysage, mais tout se tient aussi lorsque Poséidon est apaisé. Car ce Poséidon destructeur de murs est une entrée précieuse pour comprendre son inverse, le dieu "constructeur" qui sait aussi garantir, on le verra, l'installation des hommes sur leur sol.

κέν τοι μέγα τεῖχος ἀμαλδύνηται ’Αχαιῶν). On remarque le renversement, la violence du dieu qui peut briser, cacher, anéantir à sa guise.

[64]*Il.*, XII.27-29. Selon le Pseudo-Héraclite (*Alleg. Hom.*, 38.3) Poséidon est responsable de cette destruction car c'est lui qui "préside à l'élément liquide" (38.2) et lui qui "secoue la terre" (38.3).

[65]Si Poséidon anéantit ce mur élevé par les hommes "pour leur sécurité" (τῆς ἰδίας ἀσφαλείας), on sait combien il sera invoqué pour garantir la stabilité.

[66]VII.24.11 : "le tremblement de terre plonge directement sous les maisons et secoue leurs fondations" (τὸν σεισμὸν εὐθὺ ὑποδυέσθαι τῶν οἰκοδομημάτων καὶ θεμέλια ἀναπάλλειν φασὶν αὐτὸν). ἀναπάλλειν-agiter, osciller, vaciller.

[67]On se rappelle la question d'Ulysse à Silène dans Eur., *Cycl.*, 115-116 qui demande où sont les "murs" (τείχη), les "remparts des cités", ce à quoi il lui est répondu qu'il n'y a pas d'occupation humaine dans le pays. On sait aussi que ces murs sont les premiers ancrages lors de la fondation ou de la colonisation. Voir M. Detienne, "Apollon Archégète", pp. 301-311. Or,

Après ce détour par l'Epopée, nous choisissons de porter notre regard sur quelques autres interventions violentes de Poséidon. Même si ces récits sortent de notre ancrage attique, ils constituent pour nous d'autres éclairages qui nous permettent de mieux comprendre la personnalité tellurique de Poséidon et sont autant de signes des ses pouvoirs sur la terre.

Le Tellurique en d'autres paysages

Poséidon manifeste encore ailleurs sa puissance et son courroux par des secousses imprimées sur le sol des hommes. En Thessalie, Philostrate[68] nous rapporte comment les montagnes de la vallée du Tempé se sont ouvertes (ἀναπτύσαντες) lors des tremblements de terre. Il indique que l'on perçoit bien alors les traces de rupture sur le sol : des fosses se distinguent et la forêt a été partiellement emportée.

Un autre tremblement de terre, survenu en 464, nous amène dans un autre paysage : celui de Sparte. Souvent mentionnée dans nos sources et largement commentée par les modernes[69], cette catastrophe est effectivement restée gravée dans la mémoire des Grecs[70]. Aristophane[71] rapporte comment l'Ebranleur du sol est appelé pour concrétiser la haine vengeresse de

---

justement, à cause des tremblements de terre dont la responsabilité incombe au dieu, ils se disjoignent et menacent de s'écrouler.

[68]*Imag.*, II.17.4. Voir aussi *ibid.*, II.14.7-9 : "alors Poséidon opéra une faille entre les montagnes avec son trident et ouvrit une voie pour la rivière" (ῥήξει οὖν ὁ Ποσειδῶν τῇ τριαίνῃ τὰ ὄρη καὶ πύλας τῷ ποταμῷ ἐργάσεται). C'est à ces pouvoirs qu'il faut relier le Poséidon *Pétraios* de Thessalie, ce dieu de la roche, Pd., *P.*, IV.133 et schol. *ibid.*, 246 a : παῖ Ποσειδᾶνος Πετραίου ; *EM.*, s.v. Ἵππιος ὁ Ποσειδῶν. Il coupe en deux (διατεμὼν/δια-τεμῶ/τέμνω) ; Hdt., VII.129 : "c'est Poséidon qui créa la gorge par où s'écoule le Pénée (τὸν αὐλῶνα/αὐλών : espace creux) ; et ce qu'ils disent là est vraisemblable ; quiconque estime en effet que c'est Poséidon qui ébranle la terre et que les brisures qui résultent de l'ébranlement sont l'œuvre du dieu (τὴν γῆν σείειν καὶ τὰ διεστεῶτα ὑπὸ σεισμοῦ τοῦ θεοῦ τούτου ἔργα εἶναι), peut bien dire, à la vue de ce qu'il y a en ce lieu que, de cela aussi, Poséidon est l'auteur ; car c'est bien un tremblement de terre (σεισμοῦ), à ce qu'il me paraît, qui a produit cette brisure des montagnes" (ἡ διάστασις τῶν ὀρέων).

[69]Par exemple J. Ducat, "Le Tremblement de terre de 464 et l'histoire de Sparte", pp. 73-83.

[70]Thc., I.101 ; DS., 11.63 ; Plut., *Cim.*, 16.4 ; Paus., I.29.8 ; *id.*, IV.24.6 ; *id.*, VII.25.3 ; El., *V.H.*,VI.7 ; Ar., *Lys.*, 1141-1144 ; *id.*, *Ach.*, 510-511.

Dicéopolis, car lui seul peut ensevelir les demeures (οἰκίας) des hommes dans un tremblement de terre (σείσας). Cette destruction de la cité lacédémonienne imputée à Poséidon est la concrétisation de son courroux pour la violation de son temple au Ténare. C'est en tout cas la raison largement admise dans nos sources pour comprendre cette catastrophe qui s'abat sur la cité[72].

La violence des secousses est telle qu'elle va raser la cité jusqu'aux fondations, jusqu'au fondement (ἐς ἔδαφος)[73]. Diodore mentionne lui que les maisons s'écroulent sur les citoyens[74] occasionnant de telles pertes humaines que la cité est dépeuplée[75] ; une véritable destruction se produit infligée par les foudres divines[76]. La ville est là encore ouverte par de nombreuses fissures qui apparaissent sur le pays[77]. Mais cette calamité géologique se change rapidement en véritable catastrophe politique puisque c'est à sa suite (ἐπὶ δέ) que l'on observe la révolte des hilotes. Diodore[78] aussi mentionne cette relation de cause à effet en rapportant, tout comme Plutarque[79], que la guerre eut lieu

---

[71]*Ach.* , 510-511.

[72] Thc., I.128.1 ; DS., XI.63.3 et Paus., IV.24.5-6. Pour le fléau "συμφορά", voir Paus., IV.24.6 et DS., XI.63.1 et 3. Ce sont des suppliants qui ont été massacrés et on sait par l'éclairage de la sédition cylonienne combien cela peut amener la souillure sur le territoire. Paus., VII.25.1-3 opère ce rapprochement entre les catastrophes consécutives à des actes impies et cet épisode où la colère d'un dieu peut s'appliquer à toute une cité. Pour ce récit, voir Thc., I.126 et 127.1 ainsi que les analyses de J.-L. Durand, "Formules attiques du fonder", pp. 271-287 et celles de M. Detienne ("Le Doigt d'Oreste", pp. 24 sqq.). Ici, c'est le dieu lui-même qui applique son châtiment.

[73]Thc., I.128.1 : καὶ σφίσιν ἐς ᾽έδαφος τὴν πόλιν πᾶσαν κατέβαλεν ὁ θεός. ἔδαφος-fondements (du sol ou d'une construction).

[74]XI.63.1 -2 ; Plut., *Cim.*, 16.4 lui nous transmet que la ville fut entièrement détruite et qu'il ne reste que cinq maisons effondrées. Voir également Ar., *Ach.*, 510-511.

[75]DS., XI.63.1 et XV.66.4.

[76]DS., I.63.1 : malheur (κακόν), colère (νεμεσήσαντος), colère d'une d'une divinité que Diodore n'identifie pas à l'instar de nos autres auteurs comme Poséidon (Paus., IV.24.6 : μήνιμα). Les auteurs latins répercutent également ce séisme et ses terribles conséquences d'une manière analogue, preuve que cet épisode eut un fort retentissement : Cic., *De Div.*, I.112 et Plin., *H.N.*, II.191.

[77]Plut., *Cim.*, 16.4 : ἥ τε χώρα (...) χάσμασιν ἐνώλισθε πολλοῖς. Les fissures visibles sur la *chôra* sont les signes d'un ébranlement plus profond dans les entrailles de la terre. On retrouvera ce *chasma*, cette faille, mais qui sera comme un axe de fondation, puisque c'est dans une faille que le roi Erechthée est "caché" par Poséidon (les vers d'Euripide sont cités *supra* note 49).

[78]XV.66.4 : πόλεμος (...) σεισμοῦ μεγάλου γενομένου.

[79] Lycurg., *Leocr.*, 28.12 : μετὰ τὸν μέγαν σεισμόν.

consécutivement à cette secousse sismique. Les violences telluriques appliquées par le dieu sont donc facteur de désordre politique, car ce fléau désorganise l'installation des hommes et affaiblit les cités[80].

Une autre contrée, toujours péloponnésienne, va subir le ressentiment de Poséidon. Cette colère[81] qui éclate contre les habitants de deux cités d'Achaïe est là encore la punition du dieu pour l'impiété des hommes[82]. La terre s'ébranle et le pays disparaît "sans laisser de traces pour les générations à venir"[83]. Les habitations sont renversées comme lors d'un siège de guerre[84], les secousses s'insinuent dans les édifices et atteignent même les fondations[85] et la terre, selon la métaphore du Périégète, est comme un homme oppressé de fièvre qui serait prêt à exploser[86]. Les traces de vie disparaissent au point que l'on ne peut se douter que le pays ait été habité[87]. Nous avons ailleurs mention que des villes entières peuvent en effet s'évanouir dans les failles créées par ces secousses telluriques[88]. Diodore se fait aussi l'écho de cet épisode, ajoutant au séisme un raz de marée dévastateur qui engloutit les cités[89]. Les habitations ébranlées s'écroulent sur les survivants, les morts s'amoncellent dans les

---

[80]Les désordres consécutifs aux tremblements de terre peuvent apparaître aussi sous la forme du pillage, découlant du dépeuplement de la cité, comme à Sicyme (Paus., II.7.1).

[81]Paus., VII.24.6 : μήνιμα et DS., XV.49.3 et 4 : μηνίσαντα et μῆνιν .

[82]Pour Pausanias (VII.24.6), c'est parce qu'ils avaient écarté puis tué les suppliants du sanctuaire de Poséidon ; pour DS., XV.48-49, les habitants d'Hélikè et de Bourra ayant refusé à l'ambassade ionienne les copies des autels, ils écartèrent de force les envoyés ioniens qui sacrifiaient sur l'autel du dieu. Sur les *aphidrumata*, voir I. Malkin, *Religion and Colonization*, pp. 119 sq.

[83]Paus., VII.24.6 : "un tremblement de terre frappa leur pays et le submergea sans laisser de trace pour les générations à venir, non seulement les constructions mais le site sur lequel la cité se tenait" (ἀλλὰ σεισμὸς ἐς τὴν χώραν σφίσιν αὐτίκα κατασκήψας τῶν τε οἰκοδομημάτων τὴν κατασκευὴν καὶ ὁμοῦ τῇ κατασκευῇ καὶ αὐτὸ τῆς πόλεως τὸ ἔδαφος ἀφανὲς ἐς τοὺς ἔπειτα ἐποίησε).

[84]Paus., VII.24.10 (πολιορκίαν μηχανήμασιν ὁμοίως).

[85]Paus., VII.24.11 : θεμέλια.

[86]Paus., VII.24.11.

[87]Paus., VII.24.11 : οὐδέ τοῦ οἰκισθῆναί ποτε ὑπολείπει σημεῖα ἐ τῇ γῇ.

[88]Comme la ville de Sipyle, Paus., VII.24.13 : ἀφανισθῆναι ἐς χάσμα.

[89]XV.49.3 (διὰ τοῦ σεισμοῦ καὶ τοῦ κατακλυσμοῦ). Pour Strabon (I.3.18), c'est Bourra qui est ensevelie dans un gouffre (χάσματος) et Hélikè sous les flots (κύματος). Paus., VII.24.12 nous transmet la concomitance de la secousse tellurique et du raz de marée.

décombres des maisons, et les fissures opérées dans la terre vont ensevelir les ruines qui avaient réussi à survivre à la secousse.

Pausanias revient encore une fois sur cette désertification humaine à Hélikè : c'est bien parce qu'il ne reste aucun citoyen[90] que les habitants d'Aigion peuvent alors venir occuper le territoire et opérer une refondation[91]. Là encore, le tremblement de terre a fait place au néant.

[90]Paus., VII..25.4.

[91]Pour Boura, ce sont les survivants, absents lors de la catastrophe qui deviennent les deuxième fondateurs de la ville, Paus., VII.25.9 : καὶ αὐτοὶ τῆς Βούρας οἰκισταί.

Fractures et failles

Poséidon déchire la terre. C'est pourquoi nous choisissons de regarder attentivement du côté des crevasses, des fractures et des brèches qui entaillent le sol et brise l'homogénéité du socle des cités. On parle de χάσμα[92], d'abîme béant mais aussi de rupture et de déchirure (ῥήγνυμι)[93]. Les fondations qui maintiennent la cité sur son sol sont renversées quand les villes ne sont pas littéralement englouties[94] dans les entrailles de la terre.

Cette violence tellurique de Poséidon est concentrée dans son attribut, le trident, qui incarne et symbolise sa force destructrice[95]. C'est d'ailleurs cette arme à trois pointes que la déesse Athéna refuse de voir trôner sur l'Acropole de la cité[96]. Mais le trident de Poséidon n'a pas que le pouvoir de déclencher des séismes. Quand le dieu se radicalise, son arme peut disloquer la roche et fendre le sol jusqu'à en détacher un morceau[97] : ces fragments de terre séparés du continent lors des séismes deviennent des îles[98]. L'Ebranleur du sol se fait alors créateur de nouveaux territoires, puisqu'il détient le pouvoir de séparer. Orphée aussi se fait l'écho de sa force de frappe mais surtout de sa capacité à

---

[92]Voir *supra* note 89 pour la crevasse dans laquelle est engloutie Bourra. Str., I.3.8 et Plut., *Cim.*, 16.4 (Sparte) ainsi que Paus., VII.24.13 (Sipyle).

[93]Terme qui dénote de la rupture brutale dans Homère, *Il.*, XXIII.420 et *ibid.*, XX.63 (voir *supra* note 60) ; voir aussi Strabon (I.3.20 et I.3.15) qui utilise le dérivé ῥῆγμα; et aussi Plut., *Cim.*, 16.4 : χάσμασιν ... ἀπερράγησαν (ῥήγνυμι) (Sparte) et Phil., *Imag.*, II.14.7-9 (voir *supra* note 68).

[94]Str., VIII.7.1 : καταπίνεσθαι littéralement "être avalée". El., *N.A.*, XI.19 nous transmet que, suite au tremblement de terre, la ville "glissa et une immense vague se déversa sur elle et Hélikè disparut". Revoir aussi Apd., *Bib.*, III.15.4 (voir *supra* note 39) pour le palais d'Erechthée.

[95]Sur le trident, voir Orph., *Arg.*, 1276 sqq. (voir *infra* note 99), *Il.*, XII.27-29 (voir *supra* note 64). Ps-Héraclite, *Alleg. Hom.*, 38.6-7 met en parallèle trident et tremblement de terre car il relie cette arme à trois pointes avec les trois formes que revêtent les séismes : brasmatie, chasmatie, climatie.

[96] C'est ce trident qu'Athéna lui demande de "détourner" de la cité : 18, 55-57 et qu'elle ne veut pas voir s'installer sur l'Acropole sur les fondations de la cité, Lycurg., *Leocr.*, 100 : τρίαιναν ὀρθὴν στᾶσαν ἐν πόλεως βάθροις (voir *supra* note 51).

[97]Orph., *Arg.*, 1280 sqq. : Le dieu frappe (τύπτω), disperse (κεδάννυμι-disperser, rompre).

[98]Call., *H.*, 4, 30-35, attribue la création des îles à Poséidon : "un grand dieu, frappant les monts de son trident à trois pointes (...) fit d'eux les îles de la mer" (νήσους εἰναλίας εἰργάζετο).

rompre, disjoindre et disperser[99]. Quant à Strabon, il rapporte comment Poséidon détache d'un coup de trident[100] ce morceau de Cos qui devient l'île de Nisyros. Son action divisante est symbolisée dans le préfixe *dia-* qui se rencontre souvent dans le vocabulaire sismique[101] : disjonction des murs[102], éclatement, ouvertures, son action se déline sur le mode du "deux"[103].

Mais sa violence destructrice apparaît comme un accès de colère, elle ne semble pas s'assimiler à une souilllure. Effectivement, nous n'avons pas réellement trouvé le champ du *loimos* au sein de ces discours sur les tremblements de terre[104] -un *loimos* en tout cas tel qu'on le voit apparaître usuellement dans le contexte apollinien. Si l'on choisit de faire "réagir" Poséidon avec son compère Apollon, on remarque que les deux divinités se vengent différemment, même s'ils sont atteints d'un même affront. L'exemple du mur construit pour Laomédon est à ce propos éclairant car cette construction déclenche leur double colère. Mais, selon Apollodore, Apollon envoie un *loimos* alors que son comparse produit un monstre aquatique (κῆτος) qui, sur les flots, emporte les hommes de la plaine[105]. Sans pourtant caricaturer cet exemple, nous pouvons peut-être approcher ici comment se différencient les actions respectives des deux divinités : on retrouve Apollon

---

[99]Orph., *Arg.*, 1276 sqq. : Le dieu "frappa la terre lycaonienne de son trident d'or et, brutalement, la dispersa sur les flots infinis pour en faire des îles marines qu'on nomme la Sardaigne, l'Eubée ainsi que Chypre la venteuse" (τύψε Λυκαονίην γαῖαν χρυσέηφι τριαίνῃ καὶ ῥ[α κατ]αίγδην κέδασεν κατ ᾽ ἀπείρονα πόντον νήσους εἰναλίας ἐμεναι). On retrouve les actions poséidoniennes avec les verbes τύπτω-frapper et κεδάννυμι-disperser, rompre.

[100]Strab., X.5.16 : ἀποθραύσας τῇ τριαίνῃ τρύφος τῆ Κῶ ; l'action est toujours de l'ordre du déchirer (ἀποθραύω-détacher en brisant, briser).

[101]Voir P. Chantraine, s.v. δια : originellement "en divisant" cela sert à qualifier la distinction, la différence, mais également la dispersion, la rivalité.

[102]Pour exemple, Strabon Str., XII.8.18 à propos des caractéristiques et des conséquences des tremblements de terre parle des secousses qui disjoignent les murs (διίστανται).

[103]Comme par exemple pour la Thessalie (on parle de brisures, d'ouvertures : *EM.*, s.v. Ἵππιος ὁ Ποσειδῶν) et il coupe en deux (διατεμὼν/δια-τεμῶ/τέμνω) in *schol.* Pd., P., IV.246 a et surtout Hdt., VII.129 où il est créateur d'ouvertures (τὸν αὐλῶνα) et de brisures (τὰ διεστεῶτα et ἡ διάστασις).

[104]Sauf dans quelques cas, comme celui évoqué *supra* note 35.

du côté du *loimos*, tandis que Poséidon déclenche le déchaînement des éléments. A Athènes, comme ailleurs, Poséidon n'applique pas une souillure qui nécessiterait un aller-retour à Delphes pour l'éliminer totalement. Pas d'Epiménide à l'horizon dans ces récits, mais l'instauration d'un rituel pour inverser ces fléaux, pour remettre en concorde les hommes et le dieu. Il faut le fixer avec tous les honneurs dans les cités qui l'ont offensé : c'est en recouvrant sa *timè* que le dieu s'apaise.

Car ce Poséidon Ebranleur n'est pas le Poséidon que les citoyens retiennent dans le culte. On lui préfère le positif *Asphaleios* ou son compère le *Gaièochos*, même si cela revient à s'allier le dieu *Ennosigaios* et *Enosichthôn* en le conjurant de ne pas ébranler la terre[106]. La cité victime de l'*Ennosigaios* se met sous la tutelle de l'*Asphaleios* alors politisé. Car, toutes ces compétences sur la terre -*chthôn* ou *gè*-, Poséidon apaisé les met au service de la stabilité. Les fondations que Poséidon a malmenées, il sait aussi les tenir fermement ; la terre ébranlée par l'*Ennosigaios* va se faire stable sous l'oeil vigilant du *Gaièochos*.

C'est pour cela que nous avons choisi de regarder tout d'abord ce Poséidon des tremblements de terre. Cela nous a révélé, plus que la seule violence tellurique du dieu, l'étendue de ses compétences sur la terre ; c'est bien pour ces mêmes pouvoirs que le dieu est si fortement, on le développera, attaché à la consolidation de la cité pour prendre même la figure du fondateur.

Autre domaine d'action -l'eau. Autre violence -l'inondation.

---

[105]*Bib*., II.5.9.

[106]Nous trouvons mention de serment par l'Ebranleur du sol, mais qui est aussi celui qui tient la terre dans l'*Iliade* (XXIII.584-5 : γαιήοχον ᾿Εννοσίγαιον) ainsi que des offrandes à Hélikè et Aeges (des biens nombreux et précieux : ἀνάγουσι πολλά τε καὶ χαρίεντα). Nous développerons plus tard cet aspect, mais nous pouvons déjà intégrer cela à la lumière d'un épisode où après les tremblements de terre qui bouleversèrent Théra, les Rhodiens, premier

2. Une colère inondante

Lors de la bataille qui oppose Poséidon à la déesse Athéna au sein du "mythe de partage" d'Athènes, le pouvoir de destruction du dieu se lit aussi du côté de l'inondation. Les tremblements de terre, on l'a vu, sont souvent associés aux cataclysmes[107], et le dieu se sert de son pouvoir sur les eaux pour faire jaillir les flots sur les contrées des hommes et provoquer l'inondation des villes et des terres.

Encore une fois, nous proposons de balayer plusieurs paysages en suivant le dieu et ses déversements marins pour tenter de recréer le faisceau d'informations nécessaire à la bonne compréhension de notre inondation attique.

L'Attique sous les flots

A Athènes, après le jugement statuant sur le partage de la cité, Poséidon spolié dans sa revendication inonde de colère la plaine de Thria. Apollodore[108] nous transmet la tradition de ce courroux qui laisse le pays sous les flots de la mer (ὕφαλος). On parle bien ici de flots salés (ἅλς) : c'est le signe du dieu marin[109]. Varron[110] corrobore le témoignage de ce dieu irrité (*iratus*) qui ravage

---

peuple à s'aventurer sur cette terre, construisirent un sanctuaire à Poséidon *Asphaleios* (Str., I.3.16). Nous avons remarqué combien par ailleurs la colère du dieu s'apaisait dans le culte.

[107]Pline, *H.N.*, II. LXXXVI (84), 200 : "les tremblements de terre s'accompagnent de débordements de la mer" et Sénèque, *Nat.*, VI.VI.2 : "des sources nouvelles jaillissent ordinairement dans les tremblements de terre de quelque importance." Nous connaissons également cette conjonction lors de la catastrophe d'Hélikè (voir *supra* note 35). On a vu combien le Poséidon homérique appelé l'Ebranleur du sol déclenchait les raz de marée et déchaînait l'océan (*Od.*, IX.283 sq. ; *ibid.*, VII.271 sq. ; *ibid.*, V. 366 sq.).

[108]*Bib.*, III.14.1 : Ποσειδῶν δὲ θυμῷ ὀργισθεὶς τὸ Θριάσιον πεδίον ἐπέκλυσε καὶ τὴν ᾿Αττικὴν ὕφαλον ἐποίησε. Nous connaissons aussi le témoignage de Str., IX.2.18 qui nous transmet que les villes d'Athènes et d'Eleusis, celles qui "passent pour avoir été baties par Kékrops aux temps où il règna sur la Béotie, appelée alors Ogygie" ont été "recouvertes par les eaux" et ont "ensuite disparu" (ἀφαισθῆναι δὲ ταύτας ἐπικλυσθείσας ὕστερον).

[109]Et cette colère se concrétise par une inondation : ἐπέκλυσε (ἐπικλύζω) signifie déborder sur, inonder, mais peut également être employé au figuré dans le sens où ce sont alors des troubles qui peuvent se répandre dans une ville (Eur., *Tr.*, 1328).

"de ses flots bouillonnants les terres des Athéniens". Cette source met en lumière la force destructrice de Poséidon : les terres (*terras*) sont complètement détruites (*populatus est*) par une mer déchaînée qui s'élève, s'avance avec violence en bouillonnant (*exaestuo*) sur le pays[111]. La ville d'Athènes est alors "le jouet des démons" (*ludificantibus daemonibus*) et doit apaiser la colère ravageuse du dieu. Nous avons déjà vu combien il fallait endiguer la colère de Poséidon pour contrecarrer son action violente. Par crainte des eaux divines, la cité se trouve alors dans l'obligation d'aténuer la victoire de la déesse en punissant les femmes qui l'ont élue[112]. Hygin[113] à son tour confirme ce récit et nous rapporte l'existence de cette mer qui déferle sur la terre attique en ressentiment du dieu.

Dieu furieux, dieu destructeur, c'est par les flots qu'il dirige à sa guise que Poséidon applique sa colère sur le monde des hommes[114]. Poséidon est bien le dieu du flux comme du reflux, capable d'endiguer les flots ou de les abandonner au déferlement[115]. Polybe nous rapporte comment Scipion utilise ce pouvoir poséidonien dans sa tactique militaire pour prendre la ville de

---

[110]In St.-August., *Cité*, XVIII.9 : *Tum Neptunus iratus marinis fluctibus exaestuantibus terras Atheniensium populatus est*.

[111]Selon Varron in St.-August., *Cité*, XVIII.9, des masses d'eau marine sont soulevées et répandues ; l'auteur emploie le verbe *spargere* qui signifie répandre mais aussi disperser, action "facile" pour un dieu notamment pour Poséidon, connu dans toute la Grèce pour détenir ce pouvoir.

[112]Selon Varron, in St.-August., *Cité*, XVIII.9 pour contrecarrer cette violence poséidonienne, on limite les droits des électrices athéniennes.

[113]*Fab.*, 164 : *Neptunus iratus in eam terram mare coepit irrigare uelle*.

[114]Dans Eur., *Hip.*, 1168-1250, le dieu concrétise les imprécations de son fils Thésée en faisant jaillir une vague déferlante qui vomit un taureau sauvage et apporte la mort au héros tragique broyé sous la violence de son quadrige affollé.

[115]Poséidon est bien celui qui préside aux mouvements de la mer, lui qui peut la faire reculer, et ce depuis Homère. Rappelons-nous ici cet éloquent passage de l'*Iliade* (XIII.20-30) où la mer se retire devant le char de Poséidon allant rejoindre son palais : le dieu passe librement, sans même mouiller son attelage, preuve de prodige ; voir surtout *ibid.*, 29 : "la mer en liesse lui ouvre le passage (γηθοσύνη δὲ θάλασσα διίστατο)" (δι-ίστημι-établir de côté et d'autre, séparer, se retirer). Mais le dieu fait faire également faire "demi-tour" (ἔτρεψε / τρέπω) aux fleuves lors de sa destruction du mur des Achéens en *Il.*, XII.32 sq : ποταμοὺς δ'ἔτρεψε νέεσθαι κὰρ ῥόον .

Carthagène[116]. En s'appuyant sur le phénomène naturel de la marée qui entoure quotidiennement la cité[117], le général se dit inspiré par Poséidon qui seul détient le pouvoir sur les mouvements des flots[118].

L'eau salée est aussi le signe du dieu dans la bataille divine puisque c'est bien une mer que Poséidon fait jaillir en pendant de l'olivier d'Athéna comme présent à la ville qu'il convoite[119]. Dans ce mythe de partage d'Athènes, Poséidon n'est pas le dispensateur de l'eau qui abreuve et qui irrigue comme nous le verrons à Argos ou à Lerne : il s'agit de masses d'eau salée qui inondent les champs des hommes menacés alors de stérilité.

---

[116]Pol., X.8-15.

[117]Pol., 8.7.

[118]Pol., 8.7 : on parle de retrait (ἀποχώρησις) mais aussi de reflux, *id.*, 14.2 et 7 (ἄμπωτις) ainsi que *id.*, 11.7 (ὑποδεδειχέναι τὸν Ποσειδῶνα). Il "lui avait révélé qu'il l'aiderait si manifestement, au moment même de l'action, que son intervention serait évidente pour toute l'armée" (καὶ φάναι συνεργήσειν ἐπιφανῶς κατ᾽ αὐτὸν τὸν τῆς πράξεως καιρὸν οὕτως ὥστε παντὶ τῷ στρατοπέδῳ). Sur les hypothèses émises quant à cette chute du niveau de l'eau autour de Carthagène, voir E. Foulon, "Un Miracle de Poséidon", qui conclut à une cause naturelle combinant un double effet, celui de la marée et celui du vent.

[119]Apd., *Bib.*, III.14.1 : θάλασσαν ἣν νῦν ᾽Ερεχθηίδα καλοῦσι et Hdt.,VIII.55 : θάλασσα. Nous développerons cela en Deuxième partie, I.B.

Un flot salé et stérile

Nous devons nous attacher à cette salinité de l'eau qui se déverse sur la plaine pour bien comprendre l'impact de ces flots sur la terre d'Athènes. Nous avons rapporté que la ville d'Hélikè a été complètement détruite par le tremblement de terre et son corrolaire le raz de marée. Ce fléau (πῆμα) qui a encerclé la ville toute entière s'est déversé dans les terres et a détruit le bois sacré de Poséidon pour finalement engloutir la cité et ses habitants[120]. Pausanias ne voit plus que des ruines au fond de la mer ; mais ces ruines-là sont à peine perceptibles par le Périégète, car le sel les a corrodées[121].

Bien sûr, les Anciens ont fait l'apologie du sel[122] : conservateur, produit de valeur, indispensable à l'économie de l'homme, le sel est souvent considéré comme un signe de civilisation[123]. Mais on connaît aussi sa force de corrosion et on raconte combien il est nuisible que la salure se dépose sur les terres cultivables. La terre en devient "amère", impropre à la culture et même le labour n'arrive pas à l'"adoucir"[124] : pour soigner la terre et éliminer cette substance salée (ἅλμη), il faut alors que les hommes drainent leurs champs[125].

Plutarque[126] corrobore ce témoignage. Il nous rapporte que Bellérophon, furieux de l'injuste traitement que lui réserve Iobatès, le roi de Lycie, va voir

---

[120]Paus., VII.24.12 et El., *N.A.*, XI.19 : καὶ ἐπικλύσαντος πολλοῦ κύματος ἡ Ἑλίκη ἠφανίσθη.
[121]Paus., VII.24.13 : ὑπὸ ἅλμης λελυμασμένα .
[122]Plat., *Conv.*, 177 b et Plut., *Quaest. Conv.*, 14.4.3 pour exemples.
[123]Pour certaines acceptions du sel, voir C. Perrichet-Thomas, "la Symbolique du sel dans les textes anciens" dont l'étude, qui mêle toutes les époques et balaye la chronologie de la Grèce à la Bible, ne concerne pas réellement la Grèce.
[124]Nous utilisons Virg., *G.*, II.238 : "Pour la terre salée ou comme on dit amère (les céréales n'y poussent pas, elle ne s'adoucit pas au labour et ne conserve pas à Bacchus ses qualités naturelles ni aux fruits leur renom)."
[125]Par exemple Xén., *OEc.*, 20.12 : "de même tous les soins qu'exige la terre trop humide pour les semailles, ou trop imprégnée de sel pour y planter (πρὸς τὸν σπόρον ἢ ἁλμωδεστέρα πρὸς φυτείαν) (...) comment on draine l'eau (...) comme la salure du sol est corrigée par le mélange de structures non salées, liquides ou sèches."
[126]*Sur le courage des femmes*, IX (248 A-B) : ὅθεν ἐις τὴν θάλατταν ἐμβὰς εὐξατο κατ' αὐτοῦ τῷ Ποσειδῶνι τὴν χώραν ἄκαρπον γενέσθαι καὶ ἀνόνητον · εἶθ ' ὁ μὲν ἀπῄει κατευξάμενος, κῦμα δὲ διαρθὲν ἐπέκλυζε τὴν γῆν.

son père Poséidon pour qu'il le punisse. Il lui demande de rendre le pays stérile (ἄκαρπον) et improductif (ἀνόνητον). Poséidon réalise cette prière en envoyant une vague qui, en recouvrant le pays, le réduit à la stérilité.

Les flots marins de Poséidon ont bien une action destructrice sur les champs des hommes qui ne peuvent plus tirer subsistance de leur terre cultivée[127]. Les mots employés par Plutarque nous rapprochent de notre inondation de la plaine thrasienne : c'est un flot (κῦμα) qui inonde (ἐπέκλυζε) le pays (τὴν γῆν), couvrant la plaine et ses champs. Et quand les flots se retirent, c'est la partie la plus fertile de la plaine qui glisse sous le niveau de la mer[128]. Une seconde fois, le héros renouvelle ses imprécations contre le pays de Xanthos et le dieu de la mer couvre à nouveau la contrée de ses flots salins. La conséquence se réitère, le pays est ruiné et privé de ses fruits à cause de cette déposition de sel qui rend la terre stérile[129].

Encore une fois, cette action dévastatrice provient de la colère (ὀργήν) de Poséidon que les femmes cherchent à conjurer en lui adressant des prières. Et parce qu'elles réussissent à calmer et à endiguer le courroux du dieu, il se produit l'inverse du châtiment athénien, puisque Plutarque nous rapporte que la coutume chez les habitants du pays est de porter non pas le nom du père, mais bien celui de la mère[130].

---

[127]La mer assèche même les corps des hommes, ces infortunés noyés, flêtris par la *thalassa*. S. Géorgoudi, "La Mer, la mort et le discours des épigrammes funéraires", p. 59 note le terme ἀλίβας (desséché) et μεμαραμμένος (consumé) (*AP*., 286). Cela renvoie aussi au fait que ces morts ne reçoivent pas de rituels funéraires, de libations : le dessêchement devient alors métaphorique.

[128]Plut., 248 A-B : τοῦ πεδίου τὸ πιότατον ὑποκεῖσθαι τῇ θαλάττῃ ταπεινότερον.

[129]Plut., 248 D : πᾶν τὸ πεδίον ἐξήνθησεν ἁλμυρίδα καὶ διέφθαρτο παντάπασι τῆς γῆς πικρᾶς γενομένης.

[130]Selon Varron, in St.-August., *Cité*, XVIII, 9 : "aucun de leurs enfants ne porteraient leur nom et on ne les appellerait plus Athéniennes."

Bien sûr, la mer est aussi plurielle, et donc parfois fertile[131], mais nous avons le plus souvent mention du caractère infécond de l'étendue marine[132].

Intermède péloponnésien

Pour approfondir ces données, nous avons dû encore quitter notre terre athénienne et regarder vers le Péloponnèse pour enrichir notre dossier sur ces productions d'eau salée qui se déversent sur le territoire des hommes. A Trézène aussi, le dieu sévit sur le pays par les flots (ἅλμης) : envahi d'une colère comparable à son homologue attique (μηνίσαντα), il frappe le sol de son trident, libère l'eau salée qui submerge ainsi la terre et atteint les germes et les racines mêmes des plantes (ῥίζας) en rendant encore une fois le pays stérile (ἄκαρπον) pour les hommes[133]. Les racines, ces ancrages des plantes dans la terre qui nous rappellent les fondations des constructions, sont détruites sous l'action du dieu. Le dieu applique encore son courroux dans les profondeurs de la terre. Mais, pourtant, c'est le Poséidon Fécondant (Φυτάλμιος) qui, apaisé par des sacrifices, est honoré ici, appelé Celui qui fait croître et qui nourrit[134]. C'est encore par la porte de ses fléaux que l'on peut approcher le plus totalement Poséidon pour découvrir ses compétences et comprendre pourquoi les hommes cherchent à se l'allier.

---

[131]Pour la mer métaphore d'un champ et les associations entre mer et fécondité, voir A. Serghidou, "La Mer et les femmes dans l'imaginaire tragique", note 128.

[132]Par exemple Hés., *Th.*, 696 : πόντος τ'ἀτρύγετος (où l'on ne peut rien récolter, stérile) et *Il.*, 1.316 ; *Od.*, 1.72 (ἅλς) ; *Il.*, 14. 204 ; Hés., *Th.*, 413 (θάλασσα).

[133]Paus., II.32.8 : μηνίσαντα γάρ σφισι τὸν Ποσειδῶνα ποιεῖν φασιν ἄκαρπον τὴν χώραν ἅλμης ἐς τὰ σπέρματα καὶ τῶν φυτῶν τὰς ῥίζας καθικνουμένης. C'est une crainte que nous retrouvons dans la tragédie (Esch., *Eum.*, 801) : après le jugement d'Oreste, Athéna invoque les Erynies pour qu'elles ne rendent pas le pays stérile (ἀκαρπίαν).

[134]Paus., II.32.8 : Ποσειδῶνος ἱερὸν Φυταλμίου.

Nous retrouvons à Argos une situation conflictuelle entre Poséidon et une déesse, cette fois Héra. Là encore, le dieu est évincé par le jugement des fleuves, là encore le dieu concrétise sa colère par une inondation : on l'appelle le *Prosklustios*, celui qui brise ses flots, car il submerge la plus grande partie du territoire sous ses vagues avides de vengeance. Le vocable employé est toujours ἐπικλύζω, mais nous savons que ce sont des flots salés qui se sont déversés, puisqu'Héra lui intime de retirer la mer du pays (θάλασσα). Le pays atteint sur sa terre par le dieu vengeur devient encore, on le remarque dans nos textes, ἄκαρπον : englouties sous l'eau salée, les plantes, du germe à la racine et à la pousse sont brûlées par ce dépôt marin. On retrouve toujours ce Poséidon qui crée le désordre et bouleverse l'équilibre.

Pour marquer l'endroit où les flots (κῦμα) se sont retirés et pour symboliser le moment où Poséidon, oublieux de son courroux, a choisi de renvoyer la mer hors du monde terrestre, les Argiens vont élever un sanctuaire[135]. On doit noter ce besoin de construire là où la colère s'arrête, là où le dieu retire ses fléaux, flot marin ou secousse sismique. Après le désordre poséidonien, les hommes s'attachent à élever des lieux de cultes pour commémorer l'arrêt de la colère et marquer l'apaisement du dieu. On se place alors sous la protection de Poséidon et, en lui attribuant une place, on le fixe. Ses compétences deviennent alors des alliées pour les citoyens qui l'honorent.

Nous avons un exemple supplémentaire d'une mer qui jaillit sous la colère du dieu et qui porte également en elle violence et destruction. Encore une localisation péloponnésienne, mais ne raconte-t-on pas que cette contrée est la demeure du dieu[136] ? Nous sommes à Mantinée[137], au temple de Poséidon construit par Agamède et Trophonios. Un temple inviolable protégé symboliquement par un fil de laine. C'est Aipytos qui va opérer le sacrilège en coupant le fil protecteur. Geste impie et fatal, car le dieu va se venger de cet affront : la punition est marine et la vague jaillissante (κῦμα) qui s'abat sur les yeux de l'impie l'aveugle et entraîne sa mort. Pausanias ajoute qu'il existe en effet une ancienne légende rapportant qu'un flot d'eau salée (θαλάσσης κῦμα) est apparu dans le sanctuaire du dieu. Ce qui nous intéresse ici, c'est que le Périégète relie ce récit à notre information proprement athénienne qui raconte qu'une vague est apparue sur l'Acropole[138]. Il pense à cette mer érechthéide qui est le don offert par Poséidon à la ville qu'il convoite.

Il s'agit bien pour l'auteur d'eau salée (θάλασσα), puisqu'il rapproche ce jaillissement avec la distance qui sépare la mer de la cité de Mantinée, ainsi que le Phalère de la ville d'Athènes. Il en arrive de surcroît à la conclusion que, pour Athènes, la distance étant faible, on peut tout à fait admettre que la vague vienne de la mer ; mais pour la cité péloponnésienne, plus éloignée des flots, cette apparition est une preuve supplémentaire de la présence et de la volonté (γνώμη) de Poséidon[139]. C'est bien le dieu qui a le pouvoir de faire surgir la mer au milieu de la terre. La mer n'est pas cette fois porteuse de

---

[135]Paus., II.22.4.Voir P. Sauzeau, *Les Partages d'Argos* et par exemple *Polydipsion Argos*.
[136]DS., XV.49.4, voir *supra* note 14.
[137]Paus., VIII.10.3-4.
[138]Paus., VIII.10.4.
[139]Comme pour l'armée de Scipion qui, voyant les flots se retirer puis affluer, y voit "manifestement" un signe de Poséidon (Pol., X.11.7 : ἐπιφανῶς, voir *supra* note 118).

stérilité mais de mort ; elle demeure toujours l'instrument favori du dieu marin pour punir les hommes qui offensent sa *timè*.

Désordre, mort, déséquilibre

Pour bien analyser ces débordements marins, nous devons aussi nous attacher à la vision grecque de la mer. On sait combien les auteurs affectionnent les métaphores maritimes pour dire le nombre et la démesure, mais aussi les maux irrépressibles qui se déversent sur une cité[140]. Les tragédies surtout regorgent de ces images où la mer déchaînée fait écho à la guerre dévastatrice ou au flot des envahisseurs barbares. Outre la multitude, ces formules marines sont aussi des métaphores du désordre, comme celui si caractéristique de l'armée Perse. *Les Perses* d'Eschyle[141] utilise abondamment ces images, et c'est aussi la mer qui, à la fin de la pièce, traduit l'image du désastre de Salamine. La même métaphore, inversée, est non plus au service de la puissance barbare, mais devient l'image du flot de malheur qui s'abat sur l'armée ennemie[142].

C'est à nouveau l'image de la vague qui symbolise souvent le déversement de la guerre[143] sur une cité sans qu'elle puisse y faire face, tout comme lors des

---

[140]Eschl., *Pers.*, 90 : (ἀμαχον κῦμα θαλλάσσας) mis en relation avec le caractère irrésistible, dont on ne peut supporter le choc (ἀπρόσοιστος).

[141] S. Saïd a regroupé ces métaphores dans "Tragédie et renversement", pp. 321-341. Par exemple, Eschl., *Pers.*, 88 : "qui serait capable de tenir tête à ce large flux (ῥεύματι) humain ? Autant vouloir, par de puissantes digues, contenir l'invincible houle des mers."

[142]Eschl., *Pers.*, 433 (κακῶν δὴ πέλαγος) ; 599 (κλύδων κακῶν) ; ils sont engloutis dans un abîme de maux 465, 712 (κακῶν βάθος) ; voir aussi Eschl., *Sept.*, 758-761 : "et maintenant une mer (θάλασσα) de maux vers nous pousse ses lames. Si l'une s'écroule, elle en soulève une autre, trois fois plus puissante, qui gronde et bouillonne autour de la poupe de notre cité."

[143]Eschl., *Sept.* 112-115 : "autour de leur cité bouillonne une vague (κῦμα) guerrière aux casques frémissants soulevée par les vents d'Arès" et *ibid.*, 61 : "déjà gronde la houle de terre aux flots (κῦμα) guerriers."

cataclysmes et des inondations. Pensée parfois comme un fléau (κακόν)[144], la mer est un puit de métaphores largement utilisé par les Tragiques pour transcrire les maux qui s'abattent sur la terre[145]. La mer est aussi une image clé de l'Epopée quand Poséidon s'acharne sur Ulysse en le submergeant de malheurs[146].

Elle est également porteuse de mort[147]. On connait les images de la mort en mer, la plus anonyme des morts puisque le corps est destructuré, balloté et qu'il ne reçoit pas la sépulture de la terre. Mais les métaphores abondent aussi entre mort et mer, qualifiée de "vague d'Hadès"[148]. On retrouve dans les épigrammes funéraires la mer qui engloutit, bouillonne, cache et recouvre[149] :

---

[144]Men., *fr*. 231 (Meineke) : θάλασσα (...) κακόν, associée à deux autres maux, le feu (πῦρ) et la femme (γυνή), noté par A. Serghidou, "La Mer et les femmes dans l'imaginaire tragique", p. 63.

[145]Surtout chez Eschyle où l'on trouve souvent ces associations mer/malheur. Voir A. Moreau, *Eschyle, la violence et le chaos*, p. 228, note 102.

[146]*Od*., VII.270 sqq. "mais dans mon triste sort, je devais rencontrer encore tant de misères que l'Ebranleur du sol allait me susciter (ὀιζυῖ πολλῇ τήν μοι ἐπῶρσε Ποσειδάων 'Ενοσίχθων) ! jetant sur moi les vents pour me fermer la route, Poséidon souleva une mer infernale. J'eus beau gémir, crier ! la vague m'enleva du radeau, la vague en dispersa les poutres (ὅς μοι ἐφορμήσας ἀνέμους κατέδησε κέλευθον, ὠρινεν δὲ θάλασσαν ἀθέσφατον, οὐδέ τι κῦμα εἶα ἐπὶ σχεδίης ἀδινὰ στενάχοντα φέρεσθαι. τὴν μὲν ἔπειτα θύελλα διεσκέδασ') (...) la vague me lanca contre la grande roche. Puis la mer me reprit" ; *ibid*., V. 375 sqq. et *ibid*., V.366 sq. : "l'Ebranleur du sol souleva contre lui une vague terrible, dont la voûte de mort vint lui crouler dessus" (ὦρσε δ'ἐπὶ μέγα κῦμα Ποσειδάων 'Ενοσίχθων, δεινόν τ' ἀργαλέον τε, κατηρεφές, ἤλασε δ'αὐτόν). On voit bien ici l'image de recouvrement (κατηρεφές).

[147]La mer "meurtrière" apparaît par exemple dans *AP*, VII.268 (κτείνασα θάλασσα), destructrice, dévorante : pour ces associations, voir S. Géorgoudi, "La mer, la mort et le discours des épigrammes funéraires" (notamment, pp. 55-56).

[148]Pd., *N*., VIII.30-33 (κῦμι 'Αίδα) et Esch., *Ag*., 667 (αἰδης πόντιος) ou "l'égale de d'Hadès" (*AP*, VII.630 : ἴσος 'Αιδι πόντος).

[149]S. Géorgoudi recense ces expressions dans "La Mer, la mort et le discours des épigrammes funéraires", p. 55 : "submerge" (*katakluzô* (*AP*, VII.293), "enveloppe", "recouvre" (*katuptô*, *AP*, VII.392, 592), "fait enfoncer" (*kataluô*, *AP*., VII.294, 534), "cache" (*kruptô*, *AP*, VII. 374, 495, 592). Ces vocables, nous les avons croisés dans le vocabulaire poséidonien, comme pour exemples : *Od*., XIII.183 (ἀμφικαλύψειν, cité *supra* note 32) ; Apd., *Bib*., III.15.4 (καταλύσαντος, cité *supra* note 39), *Il*., VII.460 (καλύψαι, cité *supra* note 63) ; Str., VIII.7.1 (καταπίνεσθαι-être avalé, cité *supra* note 94) et les nombreuses occurrences d'ἐπικλύζω. Bien souvent là aussi, ce sont des disparitions qui s'ensuivent (pour exemple, El., *N.A*., XI.19 (ἠφανίσθη, cité *supra* note 120). On citera encore *Od*., V. 366 (κατηρεφές) (cité *infra* note 146).

cette mer assassine nous rapproche de la *thalassa* déchaînée par Poséidon, apportant mort et stérilité dans les cités des hommes[150].

Violente, irrésistible et incontrôlable, la mer est surtout, quand de colère elle vient s'étendre sur la terre des hommes, un danger pour les champs. En submergeant les contrées de ses flots salés, le dieu détruit plantes et racines, sale la terre cultivable et rend infertiles les champs des hommes. On est alors du côté de la catastrophe, du fléau et Pindare dans un de ses *Péans*[151] associe même le "débordement de la mer" (ἢ πόντου κενέωσιν ἁμ πέδον) qui se vide sur les plaines avec l'annonce d'une guerre (πόλεμος), la ruine des récoltes, une tempête de neige, le gel du sol et les averses dévastatrices, mais surtout avec une sédition funeste, une *stasis*. Tous ces fléaux qui s'abattent brutalement sur les cités et leurs citoyens sont assimilés à une vague irrépressible venue de la mer qui déferle sur un territoire[152]. Ils bousculent l'équilibre, ce qui est bien le signe de Poséidon. Parce que le dieu est indissociable de cet élément qu'il a reçu en partage[153], il représente un danger pour les cités qui réveillent son courroux.

On sait combien la fertilité du sol en Grèce est reliée à la fécondité humaine et à la prospérité de la cité[154] et là encore ce Poséidon Inondant rejoint le

---

[150]Notons tout de même qu'en temps de guerre, la mer mortelle peut être alors vécue comme une bénédiction, si l'on est bien sûr du côté des vainqueurs, et non des vaincus engloûtis. C'est ce que nous raconte Athénée (*Deipn.*, VIII.333 c-d où Poséidon est honoré comme *Tropaios* (ἔθυσαν Ποσειδῶνι Τροπαίῳ) car il apporte abondance de poisson et qu'il a surtout donné la victoire grâce à sa vague meurtrière.

[151]IX.11 sqq. : péans adressés à Apollon à propos d'une éclipse.

[152]N. Loraux a noté ce rapprochement effectué par Pindare dans "La Guerre civile grecque", p. 304 et "La Cité grecque pense l'Un et le Deux", p. 288.

[153]*Il.*, XV.189-190.

[154]Les anathèmes qui accompagnent les serments contiennent ces trois fléaux qui menacent les hommes parjures. Athéna dans les *Euménides* d'Eschyle (903-910) prie pour que la fécondité des troupeaux et des hommes soit protégée. L'injustice et la démesure amène chez Hésiode (*Op.*,

perturbateur sismique. Sa colère marine déséquilibre la cité en provoquant une rupture dans le rythme agricole à l'image des tremblements de terre qui insèrent une faille dans le territoire. La vocation de la terre, donner des fruits, est anéantie par les inondations du dieu.

Mais si Poséidon peut par son pouvoir sur l'élément liquide opérer la ruine des champs, c'est aussi le dieu plus calme qui partage, on le verra, avec Dionysos le "principe humide et fécond"[155] en tant que *Phutalmios*. Maître positif quand il libère l'eau douce d'une faille creusée par son trident dans la terre assoiffée, mais dévastateur quand, imprimant sa colère sur le sol des hommes qui l'ont trahi ou irrité, il fait déborder les vagues de la mer.

A travers cette étude, nous avons pu appréhender combien Poséidon pouvait entailler le sol de la cité athénienne et quels risques comprenait sa revendication. Les séismes provoqués par le dieu ont mis au jour des failles et des divisions dans la terre attique. Un autre danger menace également la cité si elle réveille la colère du dieu de la mer qui peut, on l'a vu, faire déborder ses flots et déverser la salinité sur les terres arables qui deviennent alors stériles. Ce pouvoir, les Athéniens chercheront à le contrecarrer en accordant une place à Poséidon pour qu'il s'attache à délivrer son pouvoir sur les profondeurs d'une manière plus positive, plus fécondante et plus stable.

C'est dans la position du protagoniste évincé que Poséidon réveille la violence des éléments, mais c'est également autour de cette violence que le

---

243-247) cette catastrophe plurielle (λοιμός et λιμός) envoyée par Zeus ; voir *Od.*, XIX.109, 114 ; Esch., *Suppl.*, 625-709 ; Hdt. III.65 ; VI.139.
[155]Plut., *Quaest. Conv.*, V.3.1.

mythe de partage d'Athènes se construit. Car ce même Poséidon, politisé va s'attacher à garantir la stabilité et l'ancrage des fondations qu'il a tant malmenées, ainsi que la fertilité de la terre. Fixé dans la cité avec tous les honneurs, il devient le meilleur allié de la cité autochthone.

B. Le garant de la stabilité

Toutes ses compétences sur la terre, entailler, ébranler, disloquer, Poséidon peut aussi les inverser : il devient alors le garant de la stabilité et le gardien des fondations. Ses pouvoirs sont toujours sur la terre *-chthôn* ou *gè-* mais sa violence endiguée laisse apparaître des pouvoirs stabilisateurs. Ses épithètes se muent alors en épiclèses et les hommes lui vouent un culte pour qu'il n'oublie pas de tenir fermement les assises de la terre.

1. Poséidon *Gaièochos* : le Teneur de terre

Attestée dans nos sources littéraires depuis Homère, l'épithète poséidonienne Γαιήοχος[156] qualifie fréquemment le dieu sous la plume du Poète et, comme pour ses homologues telluriques, devient une invocation tellement usuelle qu'elle suffit à l'identifier[157]. C'est une appellation qui a suscité de nombreuses et contradictoires interprétations : les commentateurs, en effet, oscillent entre plusieurs racines étymologiques pour y voir le dieu "qui conduit un char sous la terre"[158] ou un comparse de l'Ebranleur du sol[159]. On

---

[156]Pour Poséidon Γαιήοχος, voir *H.H.P.*, 6 ; *Il.*, XX.34 ; *Od.*, I.68 ; *ibid.*, III.55 ; *ibid.*, VIII.322, 350 ; *ibid.*, IX.528 sq.

[157]Par exemple *Il.*, XIII.59 et 83 ; *ibid.*, IX.183 ; *ibid.*, XV.174.

[158]En rattachant le *Gaiawochos* avec un *digamma* à la racine *wegh- qui correspondrait au latin *veho*-porter, transporter et à -οχος/ὀχέω : porter, diriger, comme S. Wide, *Lakonische Kults*, p. 38 en rapprochant l'inscription *IG* V^1 213 (*Gaiawochos*). Cette traduction est acceptée par P. Chantraine. Voir aussi Hes., s.v. Γαιήοχος· ὁ τὴν γῆν συνέχων, ἢ ἐπὶ τῆς γῆς ὀχούμενος qui lie la notion de "contenir, maintenir" (συνέχω) et "voiturer, conduire" (ὀχέω). L.R. Farnell, *Cults*, IV, p. 8 note b dénonce lui le contresens de S. Wide, *ibid.*, p. 38 même s'il relie l'épithète avec l'*Ennosigaios*, car il en fait un dieu qui secoue les entrailles de la terre en passant sur son char. Selon L.R. Farnell, *ibid.*, ce contresens fut effectué avec l'essor de la charrerie dès l'époque mycénienne ; par l'apparition du char, naturellement voué à Poséidon, l'interprétation de cette épithète a repris cette attribution pour en faire une divinité qui conduit son char sous la terre. On a pensé également à une traduction en "qui aime les chars", en décomposant *Gaièochos* en γαίειν (se réjouir) et ὀχοις/ὀχος mais elle est largement rejettée.

[159]On rapproche en effet également ce vocable d'une racine homonyme *wex* rapportée cette fois au latin *vexo*-secouer, ébranler. Voir à ce propos E. Boisacq, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, s.v. γαιήοχος ; E. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, s.v. γαιήοχος

peut plus vraisemblablement décomposer cette épithète en γῆ-ὀχός/γῆ-ἔχω, désignant le "possesseur" de la terre, celui qui la tient, la détient[160], la protège donc. Si Hérodote emploie le verbe γηοχέω pour signifier la possession de la terre au sens humain et agricole[161], on préfère lire l'épithète poséidonienne comme révélatrice d'une protection du dieu plutôt que d'une réelle "possession". La terre n'appartient pas à Poséidon en propre, mais elle lui est "confiée", elle est sous sa protection car il a le pouvoir d'intervenir sur cet élément. Nous ne sommes pas dans le cadre de cette épithète dans un contexte de propriété mais toujours dans la définition d'un domaine d'action. La terre est cette fois *gaia* /*gè* et non plus *chthôn*, mais nous n'excluerons pas néanmoins la notion de profondeur.

L'Ebranleur de la terre constitue évidemment une entrée naturelle pour la compréhension de cette épithète. Nous avons en effet déjà remarqué que l'*Ennosigaios* était souvent rapproché du *Gaièochos*[162]. Nous retrouvons dans ces

---

abonde dans ce sens car cette explication conviendrait mieux au Γαίης Κινητήρ de l'*H.H.Pos.*, 6. Celle-ci est qualifiée de "satisfaisante, ou même davantage" par P. Chantraine, s.v. γῆ.

[160] ὀχος / ἔχω a ce sens de tenir, retenir, detenir. Sud., s.v. Γαιήοχος. ὁ Ποσειδῶν. Γεοῦχος δέ. et *ibid.*, s.v. Γεοῦχος. ὁ Ποσειδῶν. ὁ τὴν γῆν ἔχων. Γαιήοχος δέ. Voir aussi Hes., s.v. γαιήοχος· ὁ τὴν γῆν συνέχων. On retrouve ce double sens de tenir et secouer en *ibid.*, s.v. γαινόχῳ· τῷ τὴν γῆν ὀχοῦντι, καὶ συνέχοντι. Voir aussi *EM.*, s.v. Γαιήοχος· ἀπὸ τοῦ τὴν γαῖαν ἔχειν γίνεται γαίοχος, καὶ πλεονασμῷ τοῦ, γαιήοχος, ὁ ἐπὶ τῆς γῆς ὀχούμενος. A propos des *Consualia*, Denys d'Halicarnasse mentionne le dieu *Seisichthôn*-Celui qui ébranle le sol, honoré également parce qu'il "tient la terre", 2.31 : ὅτι τὴν γὴν ὁ θεὸς οὗτος ἔχει. Dans une inscription de Ténos (*S.E.G.* XXX (1980), 1065, 5-7) Poséidon et Amphitrite sont les dieux qui tiennent fortement le pays et la ville (τοῖς κατέ]χουσι θεοῖ[ς] τὴν χώραν καὶ τὴν πόλιν τὴν ἡμετέραν). κατέχω-tenir fortement, retenir, contenir. C'est une formation similaire que nous retrouvons dans Αἰγίοχος (αἰγίς/ἔχω)-Qui tient l'égide, épithète de Zeus (*Il.*, II.375 ; *Od.*, IX.275) et Ῥιζοῦχος-Qui tient les racines (épithète poséidonienne étudiée *infra*). Nous pouvons également opérer un rapprochement avec l'étymologie la plus admise du dieu. P. Chantraine, s.v. Ποσειδῶν indique qu'il est "tentant de voir dans ce théonyme un juxtaposé d'un vocatif *Ποτει (cf. πόσις) et Δᾶς, vieux nom de la terre". Le dieu serait alors l'époux de la terre. Voir les analyses de C.J. Ruijgh, "Sur le nom de Poséidon". A. Bonnafé donne une bonne traduction du *Gaièochos* comme "Support de la terre" dans son édition d'Hésiode (*Theog.*, 15).

[161]VII.190 (γηοχέοντι) : seule forme connue selon P. Chantraine, s.v. γῆ.

[162]Nous avons vu la fluctuation de cette épithète, entre Ebranleur ou Teneur de terre (voir aussi DH, 2.31, cité *supra* note 160) ; voir Orph., *Arg.*, 1367 où on invoque "le Maître de la terre et

deux appellations les pouvoirs chthoniens contradictoires du dieu, déclencheur d'ondes souterraines sismiques ou stabilisateur de l'écorce terrestre. C'est en effet lorsque tout mouvement tellurique est endigué que se construit sa personnalité "stable", alors invoqué comme *Gaièochos* et bien sûr *Asphalios*[163]. Apaisé, il est au service de l'acalmie[164]. D'ailleurs, dans son *Hymne* orphique, Poséidon invoqué comme *Gaièochos*[165] est appelé pour sauver les assises de la terre (ἕδρανα γῆς σώζοις)[166]. Cela éclaire parfaitement le pouvoir stabilisateur qu'a le dieu sur les profondeurs.

Un protecteur politique ?

Le *Gaièochos* ne se réduit pourtant pas simplement au positif de l'*Enosichthôn*. En effet, quand cette appellation qualifie Zeus[167] et Artémis[168] dans la tragédie, le scholiaste en fait une épithète politique en assimilant ces deux divinités *Gaièochoi* à des *Poliouchoi*. L'épithète aurait subi selon J. Bollack chez les

---

l'Ebranleur du sol" (Γαιήοχον Εἰνοσίγαιον) ; Hés., *Théog*., 15 et *Il*., XIII.43, 59 (Poséidon Γαιήοχος Ἐννοσίγαιος). On trouve parfois au sein d'un même discours alternance de dénomination pour Poséidon, comme en *Il*., XIII. 83 (Γαιήοχος) et en *ibid*., 89 (Ἐνοσίχθων) ou en *ibid*., 173 (Γαιήοχος) et *ibid*., 174 (Ἐννοσίγαιος), ou en *Od*., VIII.350 (Γαιήοχος) et *ibid*., 354 (Ἐνοσίχθων).

[163]Le fait qu'il soit fortement honoré dans le Péloponnèse -contrée éminemment sujette aux tremblements de terre- sous cet aspect, ne peut que corroborer cet axe de lecture du *Gaièochos*. Pour exemples, à Thérapné : Paus., III.20.2 (ἱερόν) ; Xen., *Hell*., VI.5.30 ; à Gythéion : Paus., III.21.8 (ἄγαλμα) ; à Corinthe : Pd., *Ol*., XIII.115. Nous le trouvons également en Béotie à Onchestos : *H.H.H*., 186.

[164]Si cette épithète renvoie à l'apaisement des tremblements de terre, elle peut être la métaphore d'autre apaisements, invoquée par exemple chez Pindare par un vainqueur au pancrace, associée au calme après la tempête, Pd., *I*., VII.38 : "aujourd'hui le dieu *Gaièochos* m'a rendu la sérénité après la tempête" (ἀλλὰ νῦν μοι Γαιάοχος εὐδίαν ὀπασσεν ἐκ χειμῶνος). C'est le calme de l'après combat qui est contenu dans cette métaphore à la fois terrestre et maritime autour de Poséidon.

[165]Orph., *H*., 17.1 : "Entends-moi, Poséidon, aux cheveux noirs, Qui tient la terre" (Ποσείδαον Γαιήοχε, κυανοχαῖτα) et *ibid*., 3 : celui qui "habite les fondations de la mer au sein profond" (ὅς ναίεις πόντοιο βαθυστέρνοιο θέμεθλα). C'est le dieu qui "du sort reçut la troisième part, l'eau insondable de la mer" (*ibid*., 7), mais aussi *ibid*., 4 en Ἐννοσίγαιε.

[166]Orph., *H*., 17.9-10.

[167]Esch., *Suppl*., 816.

[168]Soph., *O.R*., 160. S'il partage cette épithète comme ici, pourtant pour Sud., s.v. Γαιήοχος, le *Gaièochos*, c'est Poséidon.

Tragiques "une double réfection"[169] pour revêtir cette connotation poliade ; le premier terme *gaia-* ne s'applique plus exclusivement à la terre-territoire mais désigne la terre-cité, la terre-patrie. On sait combien les grecs jouent avec les différents termes qui expriment la terre et *gaia/gè* peut recouvrir parfois le même sens que *polis*, comme on l'a vu dans la pièce d'Euripide l'*Erechthée*[170].

C'est en tout cas une porte de lecture qui fait se colorer de "politique" les divinités *Gaièochoi*, associées alors aux dieux poliades, ceux qui représentent et protègent la cité. Prendre γῆ du côté de la terre politique et la terre comme métaphore de la cité n'étonnera pas, car on connaît l'étroite relation que les Athéniens entretiennent avec la terre. Une relation qui se résume en un seul mot : autochthonie[171]. Tenir la terre, garantir la stabilité du territoire politique, voilà bien des fonctions cardinales dans une cité sans réelle fondation. C'est pour cela que nous ne réduisons pas le *Gaièochos* d'Athènes à un simple dieu de la stabilité géologique. Si Poséidon n'enlève pas le titre tant convoité de *Polieus*, il est bien, et nous le développerons tout au long de ce travail, un dieu protecteur qui, installé sur l'Acropole, est honoré pour ses fonctions de stabilisateur et de fondateur.

C'est aussi ce sens plus "politique" que nous avons envie de retenir pour le Poséidon *Gaièochos* qui, dans les inscriptions, est accolé à Erechthée[172]. La terre

---

[169]in L'*Oedipe Roi* de Sophocle, v. 160 sq., p. 98 : "γαια- est appliqué au territoire et le second terme est rapproché de ἔχω". Voir la scholie : γαιάοχον δὲ ἀντὶ τὴν γὴν πολιοῦχον ὥσθε τὴν γὴν τῆς πόλεως εἴληφεν ainsi que la scholie *O.R.* , 151 : τὴν συνέχουσαν τήνδε τὴν γῆν. Voir aussi le commentaire de H. Friis Johansen & E.W. Whittle, *Aeschylus. The Suppliants*, vers 815-6, p. 165 qui donnent aussi ce sens de πολιοῦχος à γαιήοχος .

[170]Voir *supra* notes 40 et 41.

[171]Nous avons vu que *chthôn* et *gaia/gè* se recouvraient parfois et que les autochthones s'appellent aussi *gègeneis* (cité *supra* note 5).

[172]Inscriptions recensées par M. Lacore, "Euripide et le culte de Poséidon Erechthée" : *IG* II^2 5058 (siège du prêtre de Poséidon *Gaièochos* et Erechthée au théatre de Dionysos, IIème av. J.-C.

est à la fois le lieu du premier et du dernier ancrage d'Erechthée, cet autochthone qui est engloûti par Poséidon dans une faille de l'Acropole[173]. Cet épisode essentiel[174] qui clotûre la refondation d'Athènes met pleinement la terre de la cité entre leurs mains : une terre désormais stabilisée car elle est confiée au Teneur de terre. Poséidon devient, aux côtés d'Erechthée, comme le gardien de la terre civique.

Parce que les Athéniens jouent entre *gè*, *chthôn* et *polis*, parce que le *Gaièochos* est honoré avec le héros autochthone par excellence, le Poséidon Teneur de terre peut ainsi recouvrir une acception plus politique à la lumière des Zeus et Artémis tragiques[175]. S'il n'est pas Poliade dans la cité qui a préféré accorder cette appelation à sa déesse homonyme, il apparaît néanmoins politique dans cette fonction de Teneur de terre. Un pas de plus pour voir en Poséidon un dieu fondateur, un dieu qui ancre fermement la cité sur la terre qu'elle s'est choisie comme socle.

Autre contexte du *Gaièochos* : Colone. Nous le retrouvons dans le chœur de l'*Oedipe à Colone* où la troupe montée qui s'élance dans la guerre honore à la fois Athéna *Hippia* et le dieu *Gaièochos*[176]. Dans un contexte de cavalerie et de guerre, Poséidon semble tout à fait à sa place[177], d'autant plus que Sophocle

---

; *IG* II^2 3538 (prêtre de Poséidon Erechthée *Gaièochos*) ainsi que les inscriptions qui accolent Poséidon et Erechthée. Nous étudierons cela surtout en Deuxième partie, III.B.2

[173]Eur., *Er.*, 18. 59-60 : "d'avoir engloûti Erechthée dans le sol" (κατὰ χθονὸς κρύψας Ἐρεχθέα) et Eur., *Ion*, 281-282 : "ton père est vraiment engloûti dans le sol ?" (πατέρα δ' ἀληθῶς χάσμα σὸν κρύπτες χθονός ;) développé *infra* en Deuxième partie, III.A.

[174]Sur lequel nous reviendrons évidemment, car il affiche parfaitement combien Poséidon est fondateur à Athènes.

[175]En d'autres paysages Poséidon peut être vraiment "Poliade", comme à Trézène, où il porte le nom de *Poliouchos* (Plut., *Th.*, 6). Ici on dit vraiment sa relation avec la cité : πόλις.

[176]1072 : τιμῶσιν (...) τὸν πόντιον γαιάοχον. Ce Poséidon est une divinité à la fois terrestre et maritime.

[177]Poséidon est souvent *Hippios* comme à Colone, Paus., I.30.4.

auparavant insiste sur le mors, domaine fortement poséidonien[178] : là encore, nous sommes dans un contexte de maîtrise, puisque le mors a pour vocation d'endiguer la fougue des chevaux. Mais cette invocation spécifique au dieu "Qui tient la terre" pourrait aussi révéler un autre aspect de Poséidon, car on l'invoque comme *Gaièochos* dans un contexte de défense du territoire[179]. La terre civique menacée dans cet épisode explique peut-être alors pourquoi les défenseurs armés d'Athènes se mettent sous la protection du Teneur de terre ; dieu naturellement invoqué par les cavaliers athéniens, il est également possible qu'il soit ici appelé *Gaièochos* en raison de l'enjeu de la menace : la terre attique.

Poséidon serait alors assimilé à un dieu défenseur de la terre civique. Teneur de terre au sens géologique, il se mue peut-être ici en gardien de l'intégrité du territoire. On verra que Poséidon sait encercler, enfermer et clôturer, que ce soit autour de la *polis* troyenne ou sur les hauteurs de l'Atlantide. C'est un autre moyen de faire jouer les métaphores autour de ce *Gaièochos*. Tenir immobile, mais aussi tenir identique, en protégeant la terre civique des invasions. Un pas de plus pour voir dans Poséidon comme un gardien de la contrée.

---

[178]*O.C.*, 1072. Sur ce sujet, voir M. Detienne, "Le Mors éveillé", p. 179 et 199 et E. Villari, "Posidone e l'invenzione del morso".

[179]Le chœur invoque plus avant (Soph., *O.C.*, 1095) la protection d'autres divinités, Zeus, Athéna, Apollon et Artémis pour porter secours "à ce pays et à ses citoyens" (ἀρωγὰς μολεῖν γᾷ τᾷδε καὶ πολίταις) : c'est la terre (γῆ) qui est en jeu dans ce passage.

Maîtrise, protection, propriété

L'*Hymne homérique à Hermès* nous renvoie, lui, du côté de la maîtrise du sol et de la notion de "propriété"[180] sur la terre : il nous transmet la mention d'un *alsos*[181] attaché à ce dieu à Onchestos, domaine fortement poséidonien par lequel Apollon passe lors de son long parcours pour atteindre Delphes[182]. C'est le dieu qui "tient, maîtrise" la terre qu'Apollon rencontre dans cette contrée : Poséidon est bien ici en quelque sorte le "propriétaire" du territoire, la première divinité qu'il croise. C'est encore une manière d'approcher ce Teneur de terre. Il est "déjà là" quand Apollon survient et la terre d'Onchestos est alors imprenable au sens strict du terme. Apollon ne peut s'en emparer, ne peut y développer son culte et y apposer sa marque. D'autres ont voulu lire cette "antériorité poséidonienne" comme oraculaire[183]. Certes Apollon se cherche un ancrage pour y délivrer sa parole, mais il semble que ce Poséidon-là soit plus du côté de la maîtrise du cheval[184] et de la terre que de l'oraculaire[185]. Poséidon occupe le

---

[180]C'est-à-dire de protection bénéfique mais qui révèle aussi une occupation "première" sur un territoire.

[181]La source ne mentionne pas de construction humaine, ni même d'installation et cela peut renforcer l'aspect "premier" du Poséidon *Gaièochos* d'Onchestos.

[182]185 sqq. : "Apollon cependant atteignait dans sa marche Onchestos, ce bois charmant consacré au dieu retentissant *Gaièochos*" (πολυήρατον ἄλσος ἁγνὸν ἐρισφαράγου Γαιηόχου). Sur Poséidon à Onchestos, voir *Il.*, II. 506 et A. Schachter, *Cults of Boiotia* II, pp. 208-222.

[183]Sur les différentes et nombreuses interprétations, voir G. Roux, "Sur deux passages de l'Hymne homérique à Apollon", pp. 8 et 9 qui recense cinq thèses qu'il critique avec justesse.

[184]M. Detienne, "Le Mors éveillé", pp. 193 sq. et *id.*, *Apollon le couteau à la main*, p. 23. Voir aussi les conclusions de G. Roux, "Sur deux passages de l'Hymne homérique à Apollon", p. 10 sur le fait qu'"il y a partage entre le conducteur du char et le dieu" et *ibid.*, pp. 21-22 sur ce Poséidon du dressage et protecteur des chevaux.

[185]Le rite est le suivant : lorsque le conducteur traverse le domaine de Poséidon, c'est le cheval qui doit seul guider le char ; en cas de renversement, le char était déposé en offrande dans le sanctuaire. A. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, II, p. 368 y voit comme une alternative laissée au dieu, comme une "sorte de consultation officielle qui fixait pour un temps la "destinée" des adorateurs de Poséidon et qui assimilait son "bois sacré" à un véritable oracle". F. Bonnechère, "Les Oracles de Béotie", p. 58 préfère parler de "procédé divinatoire au sens large", dans le sens où il y a manifestation de la volonté de Poséidon. Je ne parlerais pas d'un Poséidon oraculaire, dans le sens où il n'existe pas vraiment de couple question-réponse dans ce rituel qui semble plus rendre au dieu sa maîtrise sur l'animal. Poséidon ne semble pas être un dieu oraculaire, et ce rite montre plus sa compétence dans le *chalinos*, car c'est un "test" sur le "conduire droit", sur la maîtrise du poulain. A noter tout de même que nous avons

sol, comme *Gaièochos*, plus que comme rival mantique d'Apollon qui n'a plus qu'à reprendre sa quête de territoire[186]. Le *Gaièochos* d'Onchestos nous porterait alors du côté de l'antériorité, de la protection/possession d'un territoire qui serait confié au patronage du dieu.

Avançons encore un peu en compagnie de ce Poséidon.

Très populaire chez Pindare, ce dieu s'y retrouve souvent accolé de cette épithète[187], notamment dans la quatrième *Pythique* qui nous rapporte l'épisode théréen : Poséidon *Gaiaochos* y est invoqué par son fils Eurypyle, celui qui a offert à Euphémos[188] la fameuse motte de terre qui s'est malencontreusement abîmée dans la mer. Dans la terre fraîchement établie de Théra, dont le complexe processus de fondation-colonisation a été étudié par C. Calame[189], Poséidon porte aussi la même épiclèse[190]. Nous avons vu combien le dieu avait le pouvoir d'enraciner les îles[191], ses créations, nées d'un éclatement tout poséidonien[192]. Ces territoires insulaires rassemblent parfaitement les deux domaines de Poséidon, toujours entre terre et mer[193], mais donnent aussi toute

---

mention d'un Poséidon Πρόφαντος à Thourion chez Lycophron (*Alex.*, 522) (Teubner). Il est appelé "Celui qui voit au loin", dont le sens mantique apparaît chez Hdt., IX. 93 (πρόφαντα-au sens de prédiction à Dodone et à Delphes) mais nous ne trouvons pas réellement trace de parole oraculaire.

[186]*H.H.Ap.*, 239.

[187]*Ol.*, I.25-26 (μεγασθενὴς ... Γαιάοχος Ποσειδάν) ; *P.*, IV. 33 (Γαιάοχου ... 'Εννοσίδα) et schol. *P.* , IV.35 (Γαιηόχῳ 'Εννοσιγαίῳ).

[188]Sur Eurypyle et Euphémos, voir C. Calame, *Mythe et histoire*, p. 72 note 18.

[189]in *Mythe et histoire.*

[190]*IG* XII, 3 *suppl.* 1371 et C. Calame, *Mythe et histoire*, p. 94.

[191]Call., *H.Délos*, 30 sqq. : "comment, extirpées de leurs fondements, il les précipita dans les flots et les enracina par le fond de l'abîme" (νέρθε δὲ πάσας ἐκ νεάτων ὤχλισσε, καὶ εἰσεκύλισε θαλάσσῃ, καὶ τὰς μὲν κατὰ βυσσόν (...) πρυμνόθεν ἐρρίζωσε). On notera le vocabulaire de la violence poséidonienne : ὀχλίζω-soulever, mouvoir avec violence, εἰσκυλίω-faire rouler, précipiter, mais aussi de l'enracinement : βυσσός-fond de la mer, et ῥιζόω-enraciner, racine que nous retrouverons dans son épithète *Rizouchos* et dans *Od.*, XIII.163 quand Poséidon enracine le navire des Phéaciens (voir *infra* note 266).

[192]Orph., *Arg.*, 1278 sqq. (cité *supra* notes 98-100).

[193]Un fragment d'Arion le loue comme le plus grand des dieux, marin et terrien à la fois, dieu

l'ambiguïté de son pouvoir chthonien puisque l'île est une terre brisée et enracinée à la fois. Teneur de terre, Poséidon est dans ce contexte de colonisation un dieu ancreur qui assure les fondements de cette nouvelle localisation conjointement à Zeus et Apollon, pour constituer une "triade des dieux fondateurs"[194]. A Poséidon le socle, à Apollon les jalons de la fondation, nous retrouverons cela à Delphes.

Le Teneur de terre permet ainsi de rencontrer Poséidon du côté de la maîtrise, de la protection et de l'ancrage ; quant à la stabilité, elle a son vocable propre : *Asphalios*.

2. L'*Asphalios* : le Stable

Le *Gaièochos* fait écho à l'*Asphalios*, car les deux épithètes se rejoignent pour qualifier une terre non ébranlée, stable et sûre pour les hommes. Bien souvent lui aussi associé à l'Ebranleur de la terre[195], le Poséidon qui assure la stabilité s'avère très populaire[196], honoré dans maintes localisations grecques[197].

Quelle stabilité pour Poséidon ?

---

au trident d'or qui tient la terre : *Lyra Graeca* 123A (Bergk 3 p. 80) : Ὕψιστε θεῶν Πόντιε χρυσοτρίαινα Πόσειδον, Γαιάοχ' ἐγκύμον' ἀν' ἅλμαν.

[194]C. Calame, *Mythe et histoire*, p. 94.

[195]Voir les occurrences homériques *supra* note 162 ; voir aussi Hés., *Th.*, 15 (Ποσειδάωνα Γαιήοχον Ἐννοσίγαιον), Pd., *P.*, IV.35 et schol. et Macrobe, *Saturnales*, I.17.22 : *Neptunum quem alias* Ἐνοσίχθονα *id est terram moventam, alias* Ἀσφαλίωνα *id est stabilientem vocant*.

[196]Paus., VII.21.7 indique qu'on lui donne partout cette épiclèse (τοσαίδε ἐς ἅπαντας γαγόνασιν ἐπικλήσεις αὐτῷ, καὶ Πελαγαῖος καὶ Ἀσφάλιός τε καὶ Ἵππιος).

[197]Pour Ténare (schol. Ar., *Ach.*, 510 a et b) ; Syros (*IG* XII^5, 671) ; Rhodes (Str., I.3.16) ; Théra (*IG*. XII^3, Suppl. 1371 : inscription de la seule épithète, voir R. Etienne, *Ténos*, p. 183) ; Epidaure (*IG*.IV^{1}1063.4) et Syll.^{3}799 ; Patra : *JHS* X (1889), Laconie (*IG*.V^{1}559,14) ; Mytilène (*IG* XII supp. 30) (Πανασφάλιος) et Mégalopolis (*IG*.V^{2}454).

Cette épithète qui est aussi cultuelle honore la divinité comme Celui qui littéralement empêche de tomber (α-σφάλλω[198]) : sa compétence est plus largement de stabiliser et de fixer, de permettre d'être stable et ferme dans son assise[199]. Là encore, l'éclairage sismique nous invite à lire cette épithète à travers le domaine terrestre : c'est sur la terre, l'élément sur lequel il exerce son pouvoir, que Poséidon peut garantir la stabilité.

Les deux épithètes *Asphalios* et *Gaièochos* sont d'ailleurs associées par Plutarque[200] qui met bien en valeur leur signification de fixité (μόνιμον) et de stabilité (δυσκίνητον)[201]. La stabilité, on le voit, découle en négatif de ce qui n'est pas en proie au mouvement caractérisé par le verbe κινέω sur lequel se forme l'épithète homérique de Poséidon, le Γαῖης Κινητήρ. Depuis Hésiode, la terre est définie par sa stabilité : elle est l'"assise sûre à jamais" (ἕδος ἀσφαλὲς αἰεί)[202], la terre "aux larges flancs"[203], la mère de toute chose "aux solides assises"[204]. La terre se doit en effet d'être stable pour accueillir les hommes car elle est le siège des fondations, le lieu de l'installation[205]. C'est bien pourquoi ce Poséidon *Asphalios* est si souvent invoqué. Le cube est aussi chez Plutarque

---

198σφάλλω : faire tomber, faire vasciller (chavirer pour un navire), renverser.

199*E.T.*, s.v. ἀσφαλής·Ἑδραῖος· ἀπὸ τοῦ σφάλλω.

200Dans une interprétation tributaire de l'arithmologie pythagoricienne : *Thes.*, 36.6 : "on honore Poséidon le huit de chaque mois ; c'est que le nombre huit étant le premier cube du premier nombre pair et le double du premier carré, représente de la manière la plus adéquate la stabilité et la solidité de la puissance de ce dieu que nous appelons *Asphalios* et *Gaièochos*" (τὸ μόνιμον καὶ δυσκίνητον οἰκεῖον ἔχει τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως ὃν Ἀσφάλιον καὶ Γαιῆοχον προσονομάζομεν). Voir les remarques de R. Flacelière, "Pourquoi Thésée était honoré le huit du mois", pp. 84-85. Poséidon est appelé "le premier cube" dans Plut., *I. et O.*, 10.

201δυσκίνητον/δυσ-κινέω-difficile à mouvoir.

202*Théog.*, 117 : "donc avant tout fut Abîme (Χάος) puis Terre aux larges flancs, assise sûre à jamais offerte aux vivants" (Γαῖ' εὐρύστερνος, μάντων ἕδος ἀσφαλὲς αἰεί) et peut-être aussi en *ibid.*, 128 (voir le commentaire de M.L. West, *Hesiod. Theogony*).

203εὐρύστερνος qui est l'épithète de Gaia (Hes., *Th.*, 117), notamment en Achaïe Paus.,VII.25.13.

204*H.H. Gè*, 1 : Γαῖαν παμμήτειραν (...) ἠυθέμεθλον.

205Elle est ἕδος (siège) ou ἕδρασμα (base, soutien), voir schol. Hes., *Theog.*, 117-118.

l'image de la cohésion, qualité essentielle pour cette terre[206] à vocation politique. C'est encore Poséidon qui sait prémunir le sol des fissures et des brèches quand il revêt son habit de *Gaièochos* et d'*Asphalios*.

Le Stable est un dieu qui, fixé par les hommes qui l'honorent, ne libère pas son courroux sismique ; la terre tenue/contenue par Poséidon *Gaièochos* demeure parfaitement stable sous le signe de l'*Asphalios* offrant aux hommes un socle immuable.

Mais l'Olympe reçoit également cette appellation[207]. C'est d'ailleurs dans cet espace "stable" que les dieux fuient des fléaux que l'on a vus parfois imputés à Poséidon -secousse sismique, déchaînement des vents et inondation. L'Olympe hors d'atteinte permet aux dieux de se fixer. La stabilité de la terre (ἕδος ἀσφαλές) semble donc s'appliquer à ce qui n'est ni ébranlé, ni perturbé : c'est la condition de l'installation, mais nous y reviendrons à la lumière de Délos et de Delphes.

Il faut évidemment regarder cette épiclèse comme apotropaïque[208], car appeler Poséidon sous ce jour positif est le plus sûr moyen de contrecarrer son réveil tellurique. On sait que les Rhodiens, au moment de l'éruption qui

---

[206]Plut., *Mor.* , 954 D-E : "l'élément de la terre n'est pas tranchant ou mobile ou mince ou pointu ou doux ou maléable, mais solide et compact comme un cube" (καὶ γὰρ τὸ στοιχεῖον αὐτῆς οὐ τμητικὸν οὐδὲ κινητικὸν οὐδὲ λεπτὸν οὐδ᾽ ἔχον ὀξύτητας οὐδὲ μαλθακὸν οὐδ᾽ εὐπερίχυτον γέγονεν, ἀλλ᾽ ἕδρατον ὡ ὁ κύβος καὶ συνερειστικόν).

[207]*Od.*, VI.42 : "Olympe, où l'on dit que les dieux, loin de toute secousse, ont leur siège éternel : ni les vents ne battent, ni les pluies ne l'inondent" (Οὔλυμπον δ᾽ ὅθι φασὶ θεῶν ἕδος ἀσφαλὲς αἰεὶ ἔμμεναι· οὔτ᾽ ἀνέμοισι τινάσσεται, οὔτε ποτ᾽ ὄμβρῳ δεύεται) et *Il.*, V.360, *ibid.*, 367, *ibid.*, 868 (θεῶν ἕδος).

[208]C'est également une des approches du *Gaièochos*. Nous avons en effet mention d'un témoignage de Xénophon (*Hell.*, IV.7.4) qui nous rapporte que les Lacédémoniens "entonnèrent un péan en l'honneur de Poséidon", le dieu ayant fait trembler la terre (ἔσεισεν ὁ θεός). Les avis sont partagés : on préconise de partir (comme avait fait Agis en *ibid.*, III.2.24, interprété comme signe de colère) ou de rester car, comme on est entré dans le territoire, ce signe peut s'apparenter à un encouragement du dieu. On effectue donc un sacrifice à Poséidon pour se l'allier plus sûrement dans le culte avant de reprendre la route (Xen., *Hell.*, IV.7.4.). Sur la signification des péans, voir R. Lonis, *Guerre et religion*, pp. 117-124. A Mégalopolis il reçoit une dédicace comme *Asphalios*, que M. Jost, *Sanctuaires et cultes d'Arcadie*, p. 293 analyse comme appartenant à un contexte tellurique, le dédicant ayant peut-être subi un tremblement de terre

survient à Théra, établissent dès l'arrêt du séisme un sanctuaire à ce Poséidon *Asphaleios*[209]. C'est au moment où le mouvement tellurique violent cesse[210] que l'on choisit de bâtir un temple au dieu apaisé. Etant les premiers à atteindre ce sol si instable, Strabon commente que c'est bien évidemment pour cette fonction de stabilité que le dieu est invoqué. Là encore, l'immobilité semble découler de l'arrêt d'un mouvement. Pour conserver cette stabilité, il faut donc s'allier l'*Asphalios*.

C'est dans cette même optique "apotropaïque" que les hommes l'appellent pour garantir le calme des éléments qu'il peut déchaîner à sa guise. On sait que, dans l'*Iliade*, on implore justement l'Ebranleur de la terre de ne pas agiter les flots et d'accorder une bonne traversée[211]. Poséidon est le dieu qui, par ses nombreuses attributions marines, peut le plus logiquement préserver les hommes des épreuves de la mer[212]. Maître de tout mouvement, le dieu est appelé à revêtir sa face d'*Asphalios* pour assurer la stabilité des conditions climatiques et par là même garantir la sécurité de tout voyage sur mer[213].

---

et alors dédié un ex-voto au dieu de la stabilité.

[209]Str., I.3.16 : Ποσειδῶνος Ἀσφαλίου ἱερὸν ἱδρύσασθαι κατὰ τὴν νῆσον.

[210]Str., I.3.16 : Μετὰ δὲ τὴν παῦλαν τοῦ πάθους ἐθάρρησα.

[211]IX.362 : "si l'illustre Ebranleur de la terre nous accorde une bonne traversée" (εἰ δέ κεν εὐπλοίην δώῃ κλυτὸς Ἐννοσίγαιος). Mais c'est aussi sous une autre attribution -le *Gaièochos*- que Pindare l'associe métaphoriquement, nous l'avons vu, à la tempête et au calme (voir *supra* note 164).

[212]Pd., *O.*, VI.103 : "A ces deux cités, pareillement, puisse la divinité amie assurer un sort glorieux ! Maître de la mer, rends prompte la traversée, préserve-la de toute épreuve" (Δέσποτα ποντομέδων, εὐθὺν δὲ πλόον καμάτων ἐκτὸς εὸτα δίδοι). Voir aussi Hés., *O.*, 667 : "Alors tu ne briseras pas tes vaisseaux et la mer ne prendra pas tes équipages, à moins que Poséidon qui ébranle la terre (Ἐνοσίχθων) ou Zeus roi des immortels, ne soient décidés à les perdre, car c'est en eux que résident en somme tous biens et tous maux à la fois" (ἐν τοῖς γὰρ τέλος ἐστὶν ὁμῶς ἀγαθῶν τε κακῶν τε).

[213]On sait combien l'errance d'Ulysse est imputée à Poséidon qui déchaîne la mer pour repousser son retour. Voir Héliod., VI.7.1 : on prie pour une mer facile, un bon vent, des ports accueillants en invoquant Hermès Κερδῷος (Qui préside aux grains, le "Marchand") et Poséidon Ἀσφάλιος. Voir aussi Théognis, I.691-692 pour son souhait de bonne traversée : "adieu, fais par la vaste mer heureuse traversée, et que Poséidon te conduise pour le plaisir de tes amis" (καὶ σε Ποσειδᾶων χάρμα φίλοις ἀγάγοι).

C'est encore le Poséidon *Asphalios* que nous retrouvons dans le "prétendu décret de Thémistocle"[214]. Nous ne reviendrons pas ici sur l'authenticité de ce décret, ni sur son attribution à Thémistocle, mais sur les dieux honorés lors du sacrifice "propitiatoire" (ἀρεστήριον) effectué par les stratèges lors de l'embarquement[215]. Nous pouvons bien entendu y retrouver le dieu qui préside à la stabilité des éléments marins, puisque nous sommes dans un contexte de départ en mer. C'est la clémence du dieu de la mer, plus que du tellurique, qui semble être invoqué ici[216]. Nous sommes dans un contexte propitiatoire comme lors des péans ou des sacrifices avant les batailles[217]. Peut-être faut-il prendre aussi en compte que la destination de cette expédition est Trézène[218], localité où Poséidon est fortement honoré[219]. Sa présence ne peut en être que plus requise. Mais l'épithète *Asphalios* peut également prendre une connotation plus large, si l'on prend en compte que l'opération mentionnée concerne à la fois un déplacement et une installation de population : Hérodote[220] parle bien de "mettre à l'abri la population", d'en assurer la "sécurité". Si Poséidon est celui qui est le plus à même de contrecarrer les risques de naufrages, l'*Asphalios* est peut-être ici plus qu'un dieu marin favorable : il est celui qui peut le mieux, par

---

[214]J'emprunte cette appellation à J.-M. Bertrand, *Inscriptions historiques grecques*, 17. L'inscription est reproduite en *S.E.G.* 22, 274 et largement commentée : par exemple M.H. Jameson, "A Decree of Themistokles From Troizen", et N.G.L. Hammond, "The Narrative of Herodotes VII and the Decree of Themistocles at Trezen", pp. 74-93 et les réserves de J. et L. Robert, *B.E.* 1961, 320.

[215]ll.38-40 : καὶ τ[ο]ὺ στρατηγοὺ[ς θύ]σαντας ἀρεστήριον τῶι Παγκρατεῖ καὶ τῆι ᾿Αθηνᾶι καὶ τῆι Νίκηι καὶ τῶι Ποσειδῶνι τῶι ᾿Ασφα[λ]είωι.

[216]Selon l'analyse de M.H. Jameson, "A Decree of Themistokles From Troizen", p. 220.

[217]Sur le péan voir par exemple R. Lonis, *Guerre et religion*, pp. 117-128.

[218]Ainsi que le lieu où l'inscription a été retrouvée.

[219]Il y est *Phutalmios* (Paus., II.32.8), *Basileus* (Paus., II.30.5-6) et *Poliouchos* (Plut., *Thes.* 6.1).

[220]VIII.41 : "après leur arrivée, ils firent proclamer que chacun à Athènes eût à pourvoir comme il le pourrait à la sécurité de ses enfants et des gens de sa maison (᾿Αθηναίων τῇ τις δύναται σῳζειν τὰ τέκνα τε καὶ τοὺς οἰκέτας) (...) ils se hâtaient de les mettre à l'abri hors de l'Attique dans l'intention d'obéir à un oracle" (᾿Εσπευσαν δὲ ταῦτα ὑπεκθέσθαι τῷ χρηστηρίῳ βουλόμενοι ὑπηρετέειν).

ses doubles attributions maritimes et terrestres, présider à la stabilité et à la sécurité de cette expédition de prime abord nautique, puis terrestre.

Mais l'*Asphalios* n'a pas épuisé toutes ses acceptions. Le Périégète conjecture lui que cette épithète peut être analysée comme "hippique" en considérant Poséidon comme l'inventeur de la technique équestre[221]. Il se réfère au serment de Ménélas qui jure la main sur les chevaux tout en tenant le fouet[222]. On sait que, selon Homère, le conducteur doit garder les chevaux fermement en main, d'une manière sûre[223]. L'*Asphalios* serait alors peut-être le dieu qui peut calmer la violence potentielle et l'impétuosité du cheval par le *chalinos*[224]. Il ne faut pas oublier l'aspect plus furieux de ce Poséidon hippique, car on l'appelle aussi le *Taraxippos*, l'Effrayeur des chevaux, celui qui sème la panique lors des courses à Olympie. Son épithète, là encore, affiche parfaitement le mouvement désordonné (ταράσσω-agiter, troubler) et l'écart de panique qui apporte la mort aux concurrents pris au piège de leurs chevaux[225]. Nous retrouvons à nouveau les deux aspects -déchaîné et stable- de la divinité, cette fois dans le domaine du cheval.

---

[221]Soph., *O.C.*, 707 sqq. Poséidon y est célébré comme l'inventeur du mors et de la rame. On attribue ailleurs cette *hipposunè* à Poséidon (*Il.*, XXIII.307) puisque ce sont Zeus et Poséidon qui ont appris à Antiloque l'art équestre (ἱπποσύνας). Voir les analyses de E. Delebecque, *Le Cheval dans l'Iliade*, pp. 66 sqq. ; de même on précipite en son hommage des chevaux harnachés dans le tourbillon de Dinè en Argolide, Paus., VIII.7.2 (κεκοσμημένοι χαλινοῖς). Pour ces aspects, voir M. Detienne, "Le Mors éveillé", pp. 178-202 et surtout note 92 pour ce passage de l'*Oedipe à Colone* qui véhicule une tradition proprement athénienne ainsi que E. Villari, "Posidone e l'invenzione del morso".

[222]*Il.*, XXIII.581-585 : "et, comme il est de règle, debout, en face de tes chevaux, et de ton char, portant le souple fouet avec lequel tu menais tout à l'heure, la main sur les chevaux, jure donc le Maître de la terre et l'Ebranleur du sol que tu n'as pas..." (ἥ θέμις ἐστί, στάς ἵππων προπάποιθε καὶ ἅρματος, αὐτὰρ ἱμάσθλην χερσὶν ἔχε ῥαδινήν, ᾗ περ τὸ πρόσθεν ἔλαυνες, ἵππων ἁψάμενος Γαιήοχον Ἐννοσίγαιον ὄμνυθι μὴ μέν...), ainsi que *H.H. Pos.* 4, où il est invoqué comme "dompteur de chevaux et sauveur de navires".

[223]*Il.*, XXIII.325 : ἔχει ἀσφαλέως.

[224]On l'a déjà rencontré dans ce domaine à Onchestos (voir *supra* notes 184 et 185).

[225]Par exemple Soph., *El.*, 735 ; Paus., VI.20.15-19 ; Dio. Chr., XXXII.76.

Car la stabilité poséidonienne se déploie bien sur le mode pluriel : stabilité de la terre, calme des flots, bon déroulement d'une entreprise ou maîtrise de la fougue chevaline. La stabilité accordée par Poséidon dépasse le seul domaine chthonien pour être plus génériquement l'expression de la sécurité[226].

Mais le Poséidon *Asphalios* peut aussi plus concrètement réellement empêcher de tomber, et c'est ainsi que nous le retrouvons chez Aristophane, où il est le meilleur soutien des citoyens d'Athènes.

Un soutien pour Athènes ?

Le Poséidon *Asphalios* des *Acharniens* est en effet assimilé au bâton des vieillards athéniens[227]. Les scholiastes ne voient en Poséidon qu'un dieu qui garantit la bonne navigation et le calme des flots[228] en rapprochant son trident du bâton des vieillards[229]. Même si c'est pourtant ce même trident qui, on l'a vu, est l'instrument dont se sert Poséidon pour mettre en branle la terre et la mer[230]. Nous sommes évidemment tentés de suivre J. Taillardat[231] dans sa volonté de nuancer cette analyse pour éviter de réduire les compétences de Poséidon : pour lui, l'*Asphalios* est "le dieu qui assure la solidité de tout bâtiment". Si on ne saurait complètement gommer combien Poséidon est appelé

---

[226]Le verbe sur lequel elle est formée s'applique autant à un bâtiment (une maison, un navire), qu'à une ville entière ou même une race : Eur., *Hipp.*, 6 ; *id.*, *fr.* 256 ; *id.*, *Med.*, 196 ; Thc., III.37, *id.*, V.16.

[227]682 : "Nous autres, vieillards, dont le bâton est Poséidon *Asphaleios*" (οἷς Ποσειδῶν ᾽Ασφάλειός ἐστιν ἡ βακτηρία).

[228]a et c : τιμᾶται δὲ Ποσειδῶν ᾽Ασφάλειος παρ᾽αὐτοῖς ἵνα ἀσφαλῶς πλέωσιν. πλέω-naviguer, voguer. Il peut aussi garantir la sécurité du pilotage, si l'on regarde Schol. Ar., *Ach.*, 82 b : on honore Poséidon *Asphaleios* "ὡς ἂν ὑπ᾽αὐτοῦ κυβερνώμενοι ἀσφαλῶς πλέωσιν".

[229]Schol. Ar., *Eq.*, 682 a.

[230]Tournure humoristique, il y a aussi peut-être un jeu de mot avec le nom de Poséidon : le bâton est le plus sûr soutien des pieds (πούς/ποσί) des vieillards en les empêchant de tomber (σφάλλω). Voir le commentaire de Alan H. Sommerstein, *The Comedies of Aristophanes*, *vol.I. Acharnians*, p. 490 v. 682.

[231]*Les Images d'Aristophane* (à propos du v. 682).

pour garantir la stabilité (c'est-à-dire le calme) des éléments marins, c'est la notion de solidité et de sécurité qui semble ressortir de cette image. Mais il a surtout dans ces vers, nous semble t-il, une fonction de soutien.

La comparaison entre Poséidon *Asphalios* et le bâton des vieillards nous porte peut-être ainsi vers une autre voie interprétative. Assimilé à ce bâton qui est le symbole du citoyen en iconographie[232] et du juge chez Aristote[233], Poséidon est mis en scène dans la pièce comme un véritable soutien physique pour les hommes d'Athènes. Raillés par le comique, les vieillards sont assimilés à des ruines trébuchantes dont la seule béquille est leur bâton qui les empêche de tomber (σφάλλεσθαι). Poséidon serait-il alors, en reprenant la métaphore d'Aristophane, un "soutien" pour les Athéniens qui l'honorent, en assurant la stabilité de leur ville comme le bâton assure celle des vieillards et leur permet de se tenir debout, fixés dans une verticalité toute poséidonienne[234] ? C'est un parfait jeu de mot pour ce comique qui associe ces vieillards branlant sans leur canne, l'épithète *Asphaleios* de Poséidon et la personnalité sismique du dieu qui, justement, ébranle la terre et ses habitants. Poséidon est bien un dieu qui permet à la cité de se tenir droite et ferme dans ses assises et de ne pas s'écrouler ou de se déliter dans les failles telluriques. Ses épithètes d'*Asphalios*, mais aussi celles d'*Orthôsios* ou de *Themeliouchos*[235] affichent parfaitement ces compétences. Il est bien le garant de la stabilité d'Athènes, le gardien de son assise.

---

[232]S. Couvret, "L'Homme au bâton", p. 257. Elle étudie surtout le bâton comme point d'appui, élément de statique en iconographie et signe de verticalité (*ibid.*, pp. 259-260). Ce bâton qui rend les hommes droit est en parfaite adéquation avec le "bâton" Poséidon des *Acharniens*. On sait que Poséidon est honoré comme *Orthôsios* à Délos (voir *infra* note 247).
[233]*Ath.*, LXV.1 et aussi par exemple Dém., *Sur la couronne*, 210 (τὸ βακτήριον).
[234]On se rappelle *E.T.*, s.v. ἀσφαλής· Ἑδραῖος· ἀπὸ τοῦ σφάλλω.

Le gardien de la terre

On l'a vu appelé pour sauver les assises de la terre (ἕδρανα γῆς). Nous connaissons par ailleurs une inscription qui honore Poséidon *Asphalios* et *Gè Edraia*[236] ; lui-même peut être *Edraios*[237], une épithète qui renvoie bien à la fixité et à la terre[238]. On sait par ailleurs que la stabilité se conjugue sur le mode du "tenir ferme"[239]. Poséidon est donc le dieu du tenir droit. Un fragment de Callimaque mentionne d'ailleurs un Poséidon Ῥιζοῦχος[240], c'est-à-dire un dieu qui tient les racines (du sol). On peut naturellement mettre cette information en parallèle avec un passage des *Halieutica* d'Oppien où Poséidon *Asphalios* veille sur les fondements terrestres, invoqué pour ne pas secouer les racines de la terre[241]. On retrouve dans cette prière la peur du tremblement de terre, du mouvement et du déracinement. Ce sont bien les assises de la terre, ces racines qui s'ancrent dans les profondeurs que le Poséidon Stable doit garder immobiles. Quand il est apaisé, Poséidon devient *Asphalios* le gardien (φυλάσσων) de la terre[242]. Seul ce dieu garantit l'immobilité des fondements, des

---

[235]Voir *infra* note 247.

[236]Les assises de la terres (ἕδρανα γῆς) font écho en effet à une inscription qui mentionne Zeus *Sôter*, Poséidon *Asphalios* et *Gè Edraia* (*S.E.G.* XII, 513, inscription de Cilicie) : Διὶ Σωτῆρι, Ποσιδῶνος Ἀσφαλείω, Γῆς Ἑδραίας, Μηνόφιλος ὑπὲρ τῆς γιτνίας.

[237]En Lycie. Publié par E.L. Hicks, "Inscriptions From Casarea, Lydae, Patara, Myra", p. 81 : il est honoré à Patara dans une dédicace retrouvée sur une base de colonne avec la divinité *Sôter Edraios Asphalios* et Apollon, proximité que l'on retrouvera plus tard : θεοῦ Σωτῆρος Ἑδραίου Ἀσφαλοῦς καὶ Ποσειδῶνος Ἑδραίου καὶ Ἡλίο Ἀπόλλωνος·

[238]Voir P. Chantraine, s.v. ἕξομαι, B.2. Ἕδρα : "siège, séjour, emplacement" dont le dérivé nominal, ἑδραῖος signifie "sédentaire, fixe, ferme". On se rappelle ici l'*Orthôsios* de Délos qui nous porte vers une même lecture, le droit étant celui qui se tient ferme dans ses assises. Plat., *Tim.*, 59 d : à propos de l'eau qui est dite liquide, "en outre, elle est molle, parce que ses bases, moins stables que celles de la terre, cèdent facilement" (μαλακόν τε αὖ τῷ τὰς βάσεις ἧττον ἑδραίους οὖσας ἢ τὰς γῆς ὑπείκεν).

[239]Voir *supra* note 234.

[240]285 (623 Pfeiffer) : ἕξεσθαι θερμότατον ῥιζοῦχε Ποσειδῶν. Cela peut être relié à l'idée que la Terre est la racine de toute chose (ὥστε ῥίζα παύτων καὶ βάσις τῶν ἄλλων ἁ γᾶ, καὶ ἐρήρεισται ἐπὶ τᾶς αὐτᾶς ῥοπᾶς) (Tim. Locr., 97 E).

[241]*H.*, V.678 sqq. : γαίης δ'ἀστυφέλικτα Ποσειδάων ἐρύοιτο Ἀσφάλιος ῥιζοῦχα θεμείλια νέρθε φυλάσσων = Sud., s.v. ἀσφάλιος·

[242]Voir Sud., s.v. Ἀσφάλισαι· φύλαξαι σαυτόν· Ἀσφαλίζω γὰρ τὸ φυλάττω·

racines du sol (ῥιζοῦχα θεμείλια)[243] et sait garder la terre inébranlable (ἀστυφέλικτα). L'*Asphalio*s s'inscrit lui aussi dans la verticalité.

Faisons un pas de plus en choisissant de le retrouver en terre de Délos.

Délos l'immobile

Nous savons que Poséidon est fortement honoré dans le monde insulaire[244] et regarder les discours sur la fixation de Délos[245] s'avère particulièrement éclairant[246]. Nous y retrouvons notre *Asphalios* qui se diversifie en dieu *Orthôsios*-le Droit et *Themeliouchos*-Qui soutient les fondements de la terre, autant de variations sur ses compétences en matière de stabilité[247].

Ile errante au milieu des flots[248], Délos dut en effet attendre une intervention divine pour être fixée[249]. Nous choisissons de gommer quelque peu la marque apollinienne sur Délos[250] pour revaloriser le texte qui attribue cette fixation de l'île à Poséidon[251]. Le dieu est en effet appelé pour concrétiser la requête d'Iris à

---

[243]Les racines de la terre ce sont les fondations qui tiennent la terre des hommes. ῥίζα peut être employé au figuré pour l'"origine la fondation" (voir P. Chantraine, s.v. ῥίζα). Nous retrouverons cet aspect dans le *Themeliouchos*.

[244]Pour un aperçu du culte de Poséidon dans les Cyclades, voir R. Etienne, *Ténos* I, pp. 182 sqq. Le dieu qui a le pouvoir d'ébranler les fondements de la terre applique aussi son pouvoir sur les îles, voir Stace, *Théb.*, III.437 : "Neptune pousse devant lui les vents", "les cyclades ébranlées dans leur fondements" (*dubiae motis radicibus obstant cyclades*). Pour le Poséidon créateur des îles, voir *supra* notes 98-100.

[245]Voir les études de H. Gallet de Santerre, *Délos primitive et archaïque*, pp. 158-161 et P. Bruneau, *Recherches sur les cultes de Délos*, pp. 257-267.

[246]Délos qui, selon une tradition, fut échangée contre Calaurie entre Léto et Poséidon (Str., VIII.6.14 ; Paus., II.33.2), nous y renviendrons quand nous regarderons le mode sur lequel se racontent les revendications de Poséidon sur les différents territoires en Deuxième partie, I.B

[247]Sur Poséidon à Délos, voir P. Bruneau, *Recherches sur les cultes de Délos*, chap.V, pp. 257-267. Pour Poséidon *Asphalios* et *Orthôsios*, voir *ID* 406, 440, 445, 464. Pour Poséidon *Themeliouchos*, voir *ID* 290.116.

[248]Pd., *fr.* 58 ; Call., *H.*IV.35 sq. ; *H.H Ap.Dél.*, I.73.

[249]Nous trouvons une triade divine, Zeus, Apollon et Poséidon.

[250]Pour cela voir M. Detienne, *Apollon le couteau à la main*, pp. 19 sq., 27 sqq.

[251]Luc., *Dial.mar.*, 9 : "cette île errante, Poséidon, qui a été détachée de la Sicile, et qui nage libre sous les flots, Zeus dit que tu dois la faire s'arrêter, et la faire apparaître.Tu dois la fixer de manière sûre, et la faire se tenir droite, de manière visible au milieu de l'Egée. Il en a besoin pour quelque chose" (τὴν νῆσον τὴν πλανωμένην, ὦ Πόσειδον, ἣν ἀποσπασθεῖσαν τῆς

la recherche d'une terre pour que Léto puisse enfanter. Délos est en train de flotter[252] et Iris demande alors à Poséidon d'arrêter sa course[253], de fixer la terre insulaire d'une manière sûre et de la faire se tenir fermement[254]. Nous voyons déjà apparaître un vocable de la famille de l'épithète poséidonienne : ἀσφαλῶς- de manière sûre. Le dieu intime alors à cette terre insulaire de rester dans une position fixe (βαβαίως). Délos est invitée à stopper sa route (στῆθι, ὦ νῆσε), les éléments sont calmés (γαληνὰ ἅπαντα ἔστω), l'île est désormais droite sur ses assises (ἕστηκεν ἡ Δῆλος). On remarque la récurrence des termes de la famille d'ἵστημι pour dire cet arrêt de l'île qui, stable et entourée de calme, peut alors accueillir Léto[255].

Le dieu a donc le pouvoir d'enfoncer, d'enraciner, de fixer un territoire et le plus instable qui soit : une île qui vogue sur les flots, une terre qui est non seulement errante, mais qui ne plonge pas ses racines dans la terre puisqu'elle flotte à la surface de la mer, élément mouvant par excellence. Cette terre errante qui, selon Callimaque[256], a trouvé ses racines[257] va honorer Poséidon comme le

---

Σικελίας ὖφαλον ἔτι νήχεσθαι συμβέβηκεν, ταύτην, φησὶν ὁ Ζεύς, στῆσον ἤδη καὶ ἀνάφηνον καὶ ποίησον ἤδη δῆλον ἐν τῷ Αἰγαίῳ μέσῳ βεβαίως μένειν στηρίξας πάνυ ἀσφαλῶς· δεῖται γάρ τι αὐτῆς). Selon Virg., *Aen.*, III.73-74 Délos est "chère entre toutes à la mère des Néréides et à Neptune Egéen" (*Neptuno Aegeo*) sans pourtant évoquer la fixation. Le texte d'Hygin (*Fab.*, 140) s'avère plus elliptique quand à l'action poséidonienne.

[252]Luc., *Dial. mar.*, 9 : πλανωμένην ; Pd., *Prosodies*, I.13-15 : "car auparavant elle était emportée par les vagues et le souffle des vents de toute sorte" (Ἦν γὰρ τὸ πάροιθε φορητὰ κυμάτεσσιν παντοδαπῶν τ᾽ἀνέμων ῥιπαῖσιν).

[253]Luc., *Dia.mar.*, 9 : στῆσον ἤδη.

[254]Luc., *Dia.mar.*, 9 : στηρίξας πάνυ ἀσφαλῶς (στηρίζω-enfoncer solidement, fixer, consolider).

[255]Pd., *Prosodies*, I.3-4 ne nomme pas le dieu qui immobilise l'île mais elle devient "sans mouvement" (ἀκίνητον).

[256]*H.Délos.*, 190-213 : "errant sur les mers" (πλαζομένη πελάγεσσι), "point de racines qui la fixent" (πόδες δέ οἱ οὐχ ἑνὶ χώρῳ), "elle vogue au gré du courant" et "flotte sur les flots" (νῆσος ἐπιπλώουσα θαλάσσῃ).

[257]Si Callimaque n'attribue pas à Poséidon la fixation de Délos, nous pouvons nous inspirer de son hymne pour comprendre le mythe, *H.Délos*, 53-55 : "tu ne voguais plus sur les eaux, insaisissable au regard ; tu avais pris racine dans les flots de la mer Egéenne" (ἀλλ᾽ἐνὶ πόντου κύμασιν Αἰγαίοι ποδῶν ἐνεθήκαο ῥίζας). On remarque que la fixation passe par l'enracinement, que nous avons déjà souvent relié au dieu. Pindare (*Prosodies*, I.15 sqq.), toujours sans nommer

Stable[258]. Il est le plus sûr garant de son nouvel ancrage, car la terre est "droite" (ὀρθαί), soutenue par des colonnes qui s'ancrent comme des souches (πρέμνων) dans la terre ; ce n'est pas sans nous rappeler les bâtons des vieillards d'Athènes. La terre stable est celle qui se tient droite et qui, sans failles, assure un sol propre à l'établissement des hommes : Léto va ainsi pouvoir accoucher[259]. La terre n'est plus rebelle à l'installation, car Poséidon en fait une terre ferme et donc accueillante. La stabilisation apparaît ici comme la condition de l'installation. Une association à retenir pour notre Poséidon d'Athènes, d'autant plus que la stabilisation de Délos est rapprochée par Pindare d'un processus végétal[260], comme si elle devenait une autochthone maritime. On retrouve dans l'*Orthôsios*[261] cette rectitude géologique qui permet à l'île de se tenir droite et solide sur ses nouvelles assises.

Stabilité, sécurité, ancrage et racine, autant de compétences poséidoniennes requises en terre de Délos. L'*Asphalios* prend toute sa dimension dans le contexte insulaire : préserver contre les secousses sismique et fixer le territoire. L'île est d'ailleurs qualifiée d'"inébranlable"[262], réputée pour être fort peu sujette

---

Poséidon, dit qu'au moment d'accoucher, "quatre racines de la terre" surgirent à Délos, "droites", "pour soutenir le roc sous leurs châpiteaux, chaussées d'acier, des colonnes" (δὴ τότε τέσσαρες ὀρθαὶ πρέμνων ἀπώρουσαν χθονίων ἀν δ' ἐπικράνοις σχέθον πέτραν ἀδαμαντοπέδιλοι κίονες).

[258]Voir *supra* note 247. C'est bien Poséidon qui a le pouvoir d'enraciner (ἐρρίζωσε) les îles (Call., *H.Délos*, 30-35), évocation qui se situe juste avant le récit de la fixation de Délos. Néanmoins, il faut bien reconnaître que le dieu "inébranlable" (ἀστυφέλικτος) de Délos et son "rempart le plus puissant" (τί δὲ στιβαρώτερον ἕρκος) pour Callimaque (*H. Délos*, 26), c'est Apollon.

[259]Luc., *Dia.mar.*, 9.

[260] Pd., *Prosodies*, I. 1-2 (ἔρνος), comme le processus de la naissance du premier autochthone à Athènes que nous développerons plus avant en Première partie, III.

[261]Epithète qu'il partage avec Artémis (Pd., *Ol.*, III.30 ; Hdt., IV.87). Il est honoré sous ces vocables *Orthôsios* et *Asphalios* durant la fête civique des *Poséidéia* (inscriptions déjà citées *ID* 440, 406, 445, 464). Ce qui nous rappelle la *Prodosie* (I.15) de Pindare où les colonnes ancreuses sont dites ὀρθαί.

[262]Hdt., VI.98 (ἀκίνητος) : c'est le négatif de l'action tellurique du *Gaiès Kinètèr.*

aux tremblements de terre[263]. Grâce à Poséidon, Délos l'errante s'arrête, pour devenir la bien fondée[264], l'assise du dieu Apollon et le socle de son culte : stabilisée, la terre inféconde va devenir fertile de ses sacrifices[265].

Ce vocabulaire de l'enracinement et de l'immobilisation se rencontre ailleurs dans le sillage de Poséidon : on connaît dans l'Epopée ce navire des Phéaciens que le dieu enracine au fond des mers[266]. Poséidon a aussi immobilisé Alcathoos[267] : il le dompte (ἐδάμασσε), le fixe, l'entrave (πέδησε), comme une stèle ou un arbre. Fixer, enraciner, stabiliser, autant de compétences à mettre en valeur pour une cité qui, comme Athènes, multiplie ses fondations.

La configuration de cette cité ne doit pas s'assimiler bien entendu au contexte insulaire délien et on ne saurait épuiser le champ lexical de l'*Asphalios* : on aura essayé de repérer ses contextes pour circonscrire les domaines d'intervention de Poséidon. Les récits ont semblé nous porter du côté de l'origine, de la stabilité, qu'elle soit purement géologique ou plus politique. A

---

263 Hdt., VI.98 : "secouée par un tremblement de terre aux dires des Déliens, pour la première et la dernière fois jusqu'à mon temps". Sa réputation fait que les séismes seront assimilés à des prodiges exceptionnels ; *ibid.*, "dans ces conditions, rien d'étrange que Délos ait été ébranlée, elle qui auparavant était inébranlable (Dans un oracle aussi il était écrit au sujet de Délos : "j'ébranlerai Délos même, alors qu'inébranlable)" (οὕτως οὐδεν ἢ ἀεικὲς κινηθῆναι Δῆλον τὸ πρὶν ἐοῦσαν ἀκίνητον [καὶ ἐν χρησμῷ ἦν γεγραμμένον περὶ αὐτῆς ὧδε· κινήσω καὶ Δῆλον ἀκίνητόν περ ἐοῦσαν]) ; voir P. Bruneau, *Recherches sur les cultes de Délos*, p. 267 note 4 pour les autres textes et les différentes interprétations.

264*H.H.Ap.*, 102 : εὐκτιμένης.

265*H.H.Ap.*, 60.

266*Od.*, XIII. 161 sqq. : "le croiseur, arrivant du large, était tout proche ; il passait en vitesse (ῥίμφα) : l'Ebranleur de la terre fit un pas, étendit la main et, le frappant, l'enracina au fond des eaux comme une roche" (ὃς μιν λᾶαν ἔθηκε καὶ ἐρρίζωσεν ἐνερθεν χειρὶ καταπρηνεῖ ἐλάσας).

267*Il.*, XIII. 434 sqq. : "Poséidon en ce jour le dompte sous Idoméné. Il jette un sortilège sur ses yeux brillants : il entrave ses membres éclatants ; l'homme ne peut plus se retourner et fuir - et pas davantage esquiver les coups. Il reste planté là, immobile, comme une stèle, tel un arbre au haut feuillage" (τὸν τόθ' ὑπ' Ἰδομενῆι Ποσειδάων ἐδάμασσε θέλξας ὀσσε φαεινά, πέδησε δὲ φαίδιμα γυῖα· οὔτε γὰρ ἐξοπίσω φυγέειν δύνατ' οὔτ' ἀλέασθαι, ἀλλ' ὥς τε στήλην ἢ δένδρεον ὑψιπέτηλον ἀτρέμας ἑσταότα). Le vocabulaire est ici en partie hippique, nous rappelant encore combien Poséidon intervient sur le mors et le domptage des chevaux.

Athènes, le sol a tremblé, Poséidon a imprimé un mouvement sur l'Acropole mais ce mouvement s'est figé dans le culte pour laisser place à un partage sous le signe de la stabilité. Délos stabilisée peut recevoir l'enfantement de Léto, et c'est au Poséidon *Asphalios*, *Themeliouchos* et *Orthôsios* que les Déliens vont consacrer des cultes maintenant, comme les Athéniens vont également choisir de l'honorer sous ces deux premières épiclèses en lui confiant les profondeurs de leur terre. Car si la stabilité de la mer est nécessaire pour effectuer une bonne traversée, celle de la terre s'avère indispensable pour l'installation des hommes qui ancrent eux aussi, comme les Immortels, leurs fondations dans un sol sans secousse[268]. C'est grâce à l'*Asphalios* que la terre d'Athènes peut devenir le socle requis au durable établissement de la cité.

Mais le Stable est également, et c'est ce qui nous intéressera désormais, un dieu plus "politique" qui assure la solidité d'une ville, de ses murs ou d'un acte de refondation.

[268]*Od.*, VI.42, voir *supra* note 207.

Vers la fondation ?

Autre paysage : Delphes, qui nous permet de poser un nouveau jalon. C'est en effet Poséidon qui, dans un *Péan* d'Aristonoos, offre à Apollon le socle pur et stable qui lui permettra de fonder en toute sécurité[269]. Poséidon est le dieu de la surface solide (δαπέδοις) qui permet l'installation, la construction, la fondation. Ce n'est pas un Poséidon *Asphalios* que nous approchons ici, mais il demeure encore une fois relié à la stabilité de la terre. Le socle est bien le premier jalon de la fondation et sa stabilité garantit l'installation durable.

Si nous avançons encore un peu, nous retrouvons ce Poséidon *Asphalios* dans un contexte non plus seulement d'installation, mais de refondation. Il s'agit d'une inscription de Colophon[270]. Elle concerne l'agrandissement de la cité qui procède à une nouvelle fondation des autels (καὶ βωμοὺς ἱδρυσάμενοι) ainsi qu'à l'érection de temples (κτίσαντες ἐκεῖνοι καὶ ναοὺς). Nous ne sommes pas dans un contexte de colonisation comme le remarque I. Malkin[271], mais de refondation d'une cité.

L'inscription mentionne qu'il faut :

"se rendre à l'agora (...) et prier sur les autels des dieux que les ancêtres ont transmis, à Zeus *Sôter* et à Poséidon *Asphaleios* et à Apollon *Klarios*, Mètèr que l'on invoque en suppliant, Athéna *Polias* et les autres dieux et déesses et aux héros qui occupent la cité et le territoire, pour que nous jouissions d'une prospérité complète, de faire une procession solennelle et de sacrifier de la manière que le peuple décide"[272]

---

[269]33-34 (Powell) : Δωροῦνται] δέ σ ' ἀθάνατοι, Ποσειδῶν ἁγνοῖς δαπέδοις, Νύμφαι Κωρυκίοισιν ἀντροις. Pour la bibliographie, voir M. Detienne, *Apollon le couteau à la main*, p. 163, note 191.

[270]Voir I. Malkin, *Religion and Colonization*, pp. 151 sq. ; B.D Meritt, "Inscription of Colophon", pp. 358-397 et le commentaire de L. Robert, "Etudes d'épigraphie grecque XLVI. Décrets de Kolophon", pp. 158-168 qui la date de 311/306 avant J.-C.

[271]*Religion and Colonization*, p. 152.

[272]ll. 15-20 : εἰς τὴμ παλαιὰν ἀγορὰν (...) [ἐπι] (16) τοὺς βωμοὺς τῶν θεῶν οὓς ἡμῖν οἱ πρόγονοι κατέλιπον εὐξασθαι τῶι Διὶ τῶι (17) Σωτῆρι καὶ τῶι Ποσειδῶνι τῶι 'Ασφαλείωι

Ce sont les dieux de la cité, ancestraux et fortement reliés au sol[273], qui sont honorés ici par la procession et le sacrifice : ces rituels de refondation ancrent à nouveau la cité dans le territoire et garantissent la concorde avec les dieux. Pour que les hommes puissent accéder à la prospérité (l. 20 : τῶν ἀγαθῶν), il faut honorer les dieux installés sur ce territoire. Il est intéressant de voir ici Poséidon *Asphaleios* relié à ce contexte de refondation (τήν παλαιάν πόλιν ... κτίσαντες) qui met en scène l'agrandissement d'une ville, parle de murs, d'enceinte et de prospérité par un sacrifice propitiatoire. Le lien entre les dieux et la terre est fortement mis en valeur ici, et Poséidon *Asphalios* peut alors se comprendre comme un dieu de la stabilité et de la sécurité qui opère sur plusieurs niveaux. Stabilité de la "nouvelle cité" sur son nouveau territoire, stabilité des murs[274], stabilité de la terre qui accueille la refondation enfin, sans pourtant y voir une quelconque connexion avec un risque tellurique. Il est alors une divinité pleinement favorable, garant de la nouvelle installation matérielle et politique.

Un extrait de Cornutus[275] va nous aider encore à mieux analyser ce Poséidon stable dans un contexte de "fondation-refondation". L'auteur met en rapport le dieu *Asphaleios*, avec le *Gaièochos* et le *Themeliouchos*. On l'honore sous ces trois

---

καὶ τῶι ᾿Απόλλωνι τῶι Κλαρίωι καὶ (18) τῆι Μητρὶ τῆι ᾿Ανταίηι καὶ τῆι ᾿Αθηνᾶι τῆι Πολιάδι καὶ τοῖς ἄλλοις θεοῖς (19) πᾶσι καὶ πάσαις καὶ τοῖς ἥρωσιν οἱ κατέχουσιν ἡμῶν τήν τε πόλιν καὶ τὴν (20) χώραν ἐπιτελῶγ γενομένων τῶν ἀγαθῶν πρόσοδον ποιήσεσθαι καὶ θυσίαν (21) καθότι ἂν τῶι δήμωι δόξηι.

[273]l.19 : οἱ κατέχουσιν ἡμῶν τήν τε πόλιν καὶ τὴν χώραν ll.10-11 : τῶν θεῶν παραδόντων τοῖς προγόνοις ἡμῶν et 16-19 : τοὺς βωμοὺς τῶν θεῶν οὓς ἡμῖν οἱ πρόγονοι κατέλιπον εὔξασθαι. I. Malkin, *Religion and Colonization*, p. 152 parle de "connection" entre les dieux et le site exprimée par "les autels et les temples construits par les ancêtres". Mais on retrouve un vocabulaire tout poséidonien dans la description de ces dieux et héros ancestraux : ce sont ceux qui tiennent le sol et la cité fermement (inscription de Ténos, *S.E.G.* XXX (1980), 1065, 5-7, voir supra note 160).

[274]Nous savons qu'il érige des murailles comme celles de Troie avec Apollon (développé *infra* en Première partie II.A).

épithètes, mais on lui sacrifie en tant qu'*Asphaleios* pour que les maisons se tiennent d'une manière stable sur la terre[276]. L'auteur parle d'immobilité (κειμένου/κεῖμαι), emploie comme on l'a déjà remarqué le verbe ἵστημι pour ces maisons (τὰ οἰκήματα) stables grâce au dieu *Asphaleios*. Le contexte se répète, mais cette fois la stabilité poséidonienne s'applique aux maisons des hommes. Il est ici appelé et honoré dans le sacrifice pour garder stable le signe même de l'installation.

Une autre inscription, cette fois d'Erythrées[277], mentionne plusieurs fois ce dieu *Asphaleios*[278] dans un contexte intéressant. Ces fragments nous transmettent les listes des dépenses pour les cultes publics de la cité. Poséidon est invoqué conjointement à Apollon *Apotropaios* (ll. 1-2), et Zeus *Boulaios* (ll. 41-42) et semble faire partie des dieux "ἐν τῶι πυλῶνι" (ll. 7 et 84)[279]. Nous n'avons pas réellement d'indications sur les honneurs rendus à ces divinités, même si on peut supposer qu'elles ont eu leur culte "dans une porte de la ville"[280]. Nous connaissons des dieux *Propulaioi*[281] et Poséidon lui-même nous apparaît comme Ἐμπυλῆος[282] et Κραναῖος Πυλαῖος[283]. Le dieu Stable logerait alors dans le lieu

---

275*De Natura Deorum,* 22.

276καὶ θύουσιν αὐτῷ Ἀσφαλέιῳ Ποσειδῶνι πολλαχοῦ ὡσὰν ἐπ αὐτῷ κειμένου τοῦ ἀσφαλῶς ἐστάναι τὰ οἰκήματα ἐπὶ τῆς γῆς.

277*L.S.A.* , 26. Dépenses sacrées, première moitié du IIè s. av. J.-C.

278*L.S.A.* , 26. 5-6 ; *ibid.*, 40-41 ; *ibid.*, 42-43 ; *ibid.*, 83-84. Le dieu dans cette inscription est aussi Ἵππιος (*ibid.*, ll.3-4).

279ll. 2-7 : Ἀπόλλονι Ἀπ[ο-] [τρο]παίωι, Ἑρμεῖ [Ἱ]ππίωι, γ[αλα-] [θηνῶν δύο **IC**, Ποσειδῶν(ι] Ἱππίωι τελείου **ΚΔ**, Ἡρακλεῖ Καλλινίκωι, Ποσειδῶνι Ἀσφαλείωι, Ἀπόλλωνι, Ἀρτέμιδι, τοῖς ἐν τῶι πυλῶνι, ll.83-85 (restitution partielle) : Ἡρακλεῖ Καλλινίκ]ωι, Ποσειδῶνι Ἀσ-[φαλείωι, Ἀπόλλωνι, Ἀρτέμιδι, τοῖς ἐν τῶι πυλῶνι (...).

280Interprétation de F. Sokolowski, *L.S.A.*, p. 79 qui écrit que les dieux "ἐν τῷ πυλῶνι" ont eu, peut-être, leur culte dans une porte de la ville.

281 Voir G. Pugliese Carratelli, "ΘΕΟΙ ΠΡΟΠΥΛΑΙΟΙ" qui parle de dieux *Propulaioi* et *Pulaioi* sans évoquer Poséidon.

282*IG* VII 2465 : Θεοκκὼ ἑρμαῖω τάρει[α] /Ποτειδάονι Ἐμπυλήο[ι]. A. Schachter, *Cults of Boiotia* II, p. 217-218 .

même qui symbolise l'existence et l'ancrage territorial de la ville : les portes, qui permettent d'entrer dans le territoire proprement civique, mais qui ferment aussi la cité. C'est un lieu de passage et un lieu de limite, comme les murs d'enceinte de la cité de Colophon. Ces constructions requièrent de la stabilité pour que la cité soit bien ancrée dans la terre et reste inamovible sur son territoire politique délimité par les portes. Même si nous ne pouvons garantir par cette inscription fragmentaire la localisation d'un culte réel de Poséidon *Asphalios* dans les portes de la ville, il est incontestablement par deux fois relié à ces lieux symboliques.

Mais Poséidon n'est pas seul dans ce polythéisme grec qui aime croiser plusieurs divinités autour d'un même domaine d'action. On ne saurait néanmoins le confondre avec la divinité de l'immobilité et de la fixité[284] : Hestia. Cette déesse qui siège immobile au centre de l'*oikos*[285], représente l'ancrage domestique ou plus politique quand il s'agit du feu du Prytanée[286]. Elle forme avec Hermès un couple en tension qui rassemble les notions antithétiques d'immobilité et de mouvement[287]. Nous lui connaissons d'ailleurs peu d'épisodes mythologiques si ce n'est sa naissance cronide et la rivalité amoureuse qu'elle déclenche entre Apollon et Poséidon dont elle refuse

---

[283]*S.E.G* XV 377 (IVè s. av. J.-C.). Dédicace de Larisa : Ποτειδῶνι Κραναίωι Πυλαίωι.

[284]Eur., *fr*. 944 : "les Sages apellent la Terre mère Hestia parce qu'elle siège immobile au centre de l'Ether" (καὶ Γαῖα μῆτερ Ἑστίαν δέ σ' οἱ σοφοὶ βροτῶν καλοῦσιν ἡμένην ἐν αἰθέρι) et Macrobe, *Sat*., I.23.8 : "*haec sola* (Ἑστία), *quam terram immobilis esse accipimus, manet immobilis intra domum deorum, id est intra mundum, ut ait Euripides* "ἐν-αἰθέρι"". Voir également *H.H.Hestia* (I), 1 comme "assise immobile" (ἕδρην αἴδιον). Sur Hestia voir W. Fauth, *R.E*., s.v. *Hestia* ; J.-P. Vernant, "Hestia-Hermès" ; M. Detienne, "La Cité en son autonomie. Autour d'Hestia" ; et L. Gernet, "Sur le symbolisme politique en Grèce ancienne, le foyer commun".

[285]*H.H.Aphrodite*, (I).30 (τε μέσῳ οἴκῳ).

[286]Même si cette fixité peut se déplacer. Voir L. Gernet, "Sur le symbolisme politique en Grèce ancienne, le foyer commun", p. 401 : "le centre est arbitraire, voire théorique ; un Foyer se déplace à volonté et dans la légende même (...)".

fermement les avances[288]. On la retrouve naturellement dans les récits et les inscriptions des premières démocraties grecques[289] qui se mettent sous son patronage : commencement, instauration du sacrifice commun de la communauté, besoin aussi d'ancrage dans l'espace politique nouvellement créé. C'est pourquoi on la croise au Prytanée d'Athènes, là où les lois de Solon, ces *thesmoi* solidement établis, sont affichés aux yeux de tous[290].

Si elle est associée aux notions de la centralité, de convergence et d'immobilité, si elle est elle-même immobile, elle ne semble néanmoins pas active dans ce domaine. On ne la connaît pas réellement comme stabilisatrice. Hestia est de plus circonscrite dans un lieu précis, même s'il est mouvant et recréable à l'infini. C'est en polarité avec Hestia que Poséidon révèle toute sa compétence en matière de stabilité : il est le dieu des profondeurs terrestres et de la verticalité, le dieu qui préside à la stabilisation plus qu'à l'immobilité, le dieu des bonnes fondations dans une terre qu'il tient fermement entre ses mains. C'est de cette stabilité chthonienne que découle la stabilité plus politique -fondation ou refondation- que semble garantir Poséidon.

Nous remarquons combien se précise, tout en se diversifiant, le champ d'action de Poséidon *Asphalios*, même s'il s'inscrit toujours dans la verticalité. Les surnoms de ce chantre de la stabilité se font, on le voit, cultuels,

---

[287]Par exemple *H.H.Hestia*, 29 ; Paus., I.34.3 ; voir J.-P. Vernant, "Hestia-Hermès".

[288]*H.H.Aphrodite* I, 20 sq. : "Hestia, la noble déesse que recherchaient Poséidon et Apollon", "loin d'y consentir, elle refusa avec fermeté et jura le grand serment à jamais tenu (...)" (ἀλλὰ στερεῶς ἀπέειπεν).

[289]M. Detienne, "Hestia misogyne", p. 91 qui se réfère à J. Labarbe, "Les Premières démocraties de la Grèce antique", pp. 223-254.

[290]Paus., I.18.3 : "tout près, il y a le Prytanée, où sont inscrites les lois de Solon (ἐν ᾧ νόμοι τε οἱ Σόλωνός εἰσι γεγραμμένοι) où se trouvent aussi les statues des divinités Eirènè et Hestia".

contrairement aux épithètes telluriques qui demeurent les instruments des poètes. Mais le Poséidon *Gaièochos* et l'*Asphalios*, loin de représenter exclusivement les facettes positives de l'Ebranleur du sol, se détachent d'un contexte proprement sismique pour s'immiscer par leurs interventions respectives dans des domaines qui nous ont semblé politiques. Le Teneur de terre, déjà là, préside à cet élément qu'il maîtrise, qu'il tient/détient et sur lequel il peut imprimer son pouvoir, violent ou apaisant. L'*Asphalios* garde stable les assises, les murs des villes, s'immisce dans les portes des cités, garantit les installations et prépare la terre à l'établissement des hommes qui peuvent alors, sur le sol stabilisé, construire sanctuaires et maisons, et s'attacher à la culture de la terre. Poséidon est bien attaché à toutes les "racines", à tous les ancrages. Garantir la stabilité de la terre athénienne, c'est métaphoriquement assurer le solide établissement du corps civique sur leur terre autochthone, c'est assurer la légitimité des habitants sur la terre qu'ils habitent de façon immémoriale.

Mais la stabilité poséidonienne est peut-être aussi plus métaphorique, quand ce dieu devient le garant de la permanence de la parole sermentaire. A la fin de cet excursus sur le Poséidon délivreur de fléaux ou de stabilité, essayons de regarder plus encore Poséidon par la porte du politique.

Voir aussi Artém., *Onirocrit*., II.37 et Pd., *N*., XI., 1-10.

Entre anathème et stabilité : Poséidon et les serments

Poséidon pourrait-il garantir une stabilité plus politique, et peut-être celle du fonctionnement politique ? Si Poséidon est un dieu politique dans le sens où il s'avère indispensable à la fondation et à l'installation de la cité, il ne semble pas être un dieu du politique : il n'est pas une divinité de la parole politique, des lieux du politique, il n'est ni *Agoraios*, ni *Boulaios*. En revanche, nous le croisons souvent dans la sphère de la Justice et au niveau des serments. Si l'*Asphalios* n'y apparaît pas réellement, c'est pourtant dans ce chapitre que nous choisissons d'évoquer ce Poséidon plus politique : le Poséidon des serments nous semble en effet au croisement de nos deux recherches, entre Terrible et Stable. Car il semble être à la fois un dieu garant de la permanence de la parole énoncée, un témoin de l'engagement et peut-être également un dieu vengeur des imprécations.

C'est aussi parce que l'on retrouve dans le cadre des serments le champ lexical de son épithète que nous choisissons de regarder les paroles juratoires sous le signe de l'*Asphalios*.

Le serment, cet acte qui fixe la parole et scelle l'engagement, nous paraît naturellement se penser sur le mode de la stabilité, ce que semblent d'ailleurs corroborrer quelques textes. Pour Proclus, en effet, le serment assure la sécurité (ἀσφάλεια) au jureur qui prend les dieux à témoins[291]. On retrouve la notion de maintien, de tenir fermement (κατέχω) qui appartient bien au Poséidon stable[292]. Le serment est aussi perçu comme un acte qui assure la sécurité sous

[291]Procl., *In Plat. Alc*. I, 234-.22 sqq. : "car si le serment est une sorte de garde, de maintien et de sécurité qui vient sur celui qui jure de la part du divin" (εἰ γὰρ ἐστιν ὁ ὅρκος φρουρά τις ἀπὸ τοῦ θείου καθήκουσα τῷ ὀμνύντι καὶ συνοχὴ καὶ ἀσφάλεια).
[292]Voir *supra* note 160.

la plume de Denys d'Halicarnasse[293]. Et par deux fois Appien, à son tour, met en rapport la procédure du serment et l'assurance de la paix[294]. Le serment, gage de sécurité sur le mode de l'*Asphaleia*, se rencontre on le voit aux détours des sources ; serment garantie de la paix, serment gage de sûreté et de sécurité pour le jureur, personne individuelle ou faction guerrière.

Regardons alors plus près du côté de ces serments[295]. Parole juratoire prononcée par les hommes et souvent placée sous la garantie de puissances divines, le serment est une véritable institution[296]. C'est une parole performative[297] en tension entre l'avenir (la permanence de la parole donnée) et le présent (l'énonciation de la formule). Serment est même personnifié, mais *Horkos* est alors du côté du Terrible, fléau pour les éventuels parjures[298].

Les dieux bien sûr, eux-mêmes jureurs, sont éminemment associés aux serments, comme témoins[299] (ils ont connaissance du serment engagé[300]) et

---

[293]VIII.3.2 : (à propos d'une information secrète) "lie les consuls par des serments, pas seulement pour assurer sa propre sécurité (...)" (ὅρκοις καταλαμβάνεται τοὺς ὑπάτους ὑπὲρ ἀσφαλείας τε τῆς αὐτὸς αὑτοῦ).

[294]*Civ.*, II.18.131 : "à quelle sorte de paix (εἰρήνην) pensez vous ?", " Par quelles sortes de serments sera t-elle assurée ?" (ἢ ποίοις ὅρκοις ἀσφαλὴς ἔσται ;) et *ibid.*, II.19.139 : "mais quelle sorte de serment après cela amèneront-ils la garantie de la paix ?" (᾽αλλὰ τίς, φασίν, ἔτι ὅρκος ἐς ἀσφάλειαν εἰρήνης ἂν γένοιτο ;).

[295]Il ne s'agit pas ici de reprendre en entier le dossier "serment" déjà éminemment traité ; voir R. Verdier (ed.), *Le Serment* I et II, J. Rudhardt, *Notions fondamentales*, pp. 202-212 et pour les indications bibliographiques, D. Aubriot, "Formulations possibles du serment", note 1.

[296]Pour l'importance des serments dans les inscriptions (notamment juridiques), voir H. Van Effenterre & F. Ruzé, *Nomima* I, s.v. *horkos* et plus particulièrement *ibid.*, II, pp. 55-70.

[297]Sur ὀμνυμι comme verbe performatif, voir F. Letoublon, "Le Serment fondateur", pp. 102 sq.

[298]Hés., *Théog.*, 231-232 : "Serment enfin le pire des fléaux (πλεῖστον (...) πημαίνει) pour tout mortel d'ici-bas qui de propos délibéré aura commis un parjure" (ἐπίορκον) et *id.*, *Op.*, 804 (enfanté par Eris), *ibid.*, 219 : "Serment est là, courant sur la trace des sentences torses" (Αὐτίκα γὰρ τρέχει Ὅρκος ἅμα σκολιῇσι δίκῃσιν). Sur la figure d'Horkos, voir N. Loraux, "Serment, fils de Discorde".

[299]Dieux μάρτυροι et ἐπιμάρτυρος (*Il.*, III.280, VII.76). Ils sont aussi invoqués dans les "jurons" que l'on doit dissocier des réels serments, voir D. Aubriot, "Serment et conception religieuse", p. 95. Sur les dieux des serments dans l'Epopée, voir J. Fontenrose, "The Gods Invoked in Epic Oath", qui ne mentionne pas Poséidon. Pour Poséidon comme dieu des "jurons", on regardera surtout Ar., *Nub.*, 83, *id.*, *Eccl.*, 339, 392, 568 et *id. Vesp.*, 162-163.

[300]*Il.*, XIX.258 et *ibid.*, X.329 : on prête serment pour que Zeus (et les autres dieux) sachent (Ἴστω). Ils sont aussi ἴστορες (Lyc., *Leocr.*, 77). Sur le dieu garant et témoin, voir les réferences bibliographiques de D. Aubriot, "Serment et conception religieuse", p. 97 note 14. Se rappeler de

comme garants (ils garantissent l'immutabilité de la parole et, par les imprécations finales, sont les plus à même de punir les parjures). L'invocation tisse une telle solidarité entre le jureur et les divinités garantes de sa parole que le serment se mue en rituel puisque le parjure se décline sur le mode de l'impiété[301]. Or, Poséidon apparaît comme un protecteur pour ces engagements[302] et un dieu qui peut poursuivre les parjures[303]. Qui défie les dieux et commet l'*asèbeia* encourre le risque de leur colère : or, on sait combien Poséidon peut s'avérer destructeur quand il revêt sa facette d'Ebranleur du sol[304].

Mais de quels serments Poséidon est-il le témoin dans la cité ?

C'est au cœur du fonctionnement de la Justice que nous le rencontrons, non pas en dieu qui juge, mais en dieu qui reçoit et garantit la parole des juges[305]. Une scholie à l'*Iliade* ferait remonter l'usage de jurer par Zeus, Poséidon et Athéna au temps de Dracon[306]. Au moment de l'élaboration d'un premier code

---

Soph., *O.R.*, 647 : "respecte ta parole, les dieux en sont témoins" (ὅρκον αἰδεσθεὶς θεῶν) et J. Bollack, *L'Oedipe Roi de Sophocle* , v. 646-648 : αἰδέομαι ὅρκον-respecter un serment.

[301]Isocr., *Dem.*, 13 : "sois en conformité avec les dieux, non seulement en sacrifiant, mais en demeurant fidèle à tes serments" (εὐσέβει τὰ πρὸς τοὺς θεοὺς μὴ μόνον θύων ἀλλὰ καὶ ὅρκοις ἐμμένων) et Lyc., *Leocr.*, 76 (εἰς τὸ θεῖον ἠσέβηκεν). Ant., *Choreute*, 33 (ἀσεβεστάτους) et 48 (ἀνοσιωτάτους), et Xen., *Hell.*, V.4.1 (ἀνόσιος). Même un dieu ne peut échapper à son parjure (Hes., *Theog.*, 793-803).

[302]Dans Orph., *Arg.*, 345 sq., il est le dieu qui protège, garantit les serments : "et le Cronide en personne, l'Ebranleur du sol à la coiffe d'azur : que, sorti de l'onde, il vienne se porter garant de nos serments" (κύματος ἐκπροθορόντα μολεῖν ἐπιτάρροθον ὅρκων). Il est ἐπιτάρροθος, protecteur, garant des paroles du serment.

[303]Paus., II.2.1 à l'Isthme, on trouve un temple de Palaimon qui recelle des "représentations" (ἀγάλματα) de Poséidon et Leutothéa et Palaimon lui-même. Et "quand un Corinthien ou un étranger se parjure ici, il ne peut par aucun moyen s'échapper de son serment" (ἢ Κορινθίων ἢ ξένος ἐπίορκα ὀμόσῃ, οὐδεμία ἐστίν οἱ μηχανὴ διαφυγεῖν τοῦ ὅρκου). Est-ce la présence de Poséidon qui garantit la parole ?

[304]Il suffit de se rappeler l'épisode d'Hélikè (DS., XV.39.3 sq.) dont les habitants ayant commis une impiété à l'égard de la divinté (ἠσέβησάν) déclenchèrent la colère (μηνίσαντα) de Poséidon qui déclencha ce tremblement de terre et ce raz de marée (διὰ τοῦ σεισμοῦ καὶ τοῦ κατακλυσμοῦ) (voir *supra* note 35).

[305]La Justice est elle-même véhiculée comme "inébranlable" et stable : Pd., *Ol.*, XIII.6 (ἀσφαλὴς Δίκα) et Soph., *Phèdre*, fr. 683.

[306]*Il.*, XV.36-37 mentionne comme témoins de serment la Terre, le Ciel et les ondes du Styx, ce que commente ainsi la scholie: διὰ τριῶν ἦν γὰρ ἔθος ὀμνύειν, ὡς Δράκων ἔταξε, Δία

de loi juridique où l'on définit le statut du meurtrier et où l'on essaie de réguler la vengeance ainsi que la vendetta, en ces temps où l'on évalue faute et sanction, il est éclairant de trouver déjà le dieu dans les *Theoi Horkioi*. Plus tard, on connaît l'importance du serment dans le règlement de la Justice, notamment au tribunal de l'Aréopage[307], même si on ne fait pas souvent mention de divinité. Cet usage du serment pour le témoin ou l'accusateur semble en effet courant dans le règlement de la Justice[308].

Mais Poséidon se retrouve surtout dans la formule d'engagement du serment des Héliastes, invoqué de pair avec Zeus et Déméter[309]. Ce serment des juges est bien particulier : on jure le respect aux lois de la cité, on jure de garantir la démocratie en ne votant ni la tyrannie, ni l'oligarchie[310]. On sait que ce serment conférait aux jugements du tribunal une validité prédominante et Démosthène lui-même nous transmet la valeur de la décision prise par un juré assermenté[311]. On connaît aussi toute l'importance politique du serment en Grèce, "lien qui maintient les démocraties"[312], engagement formulaire qui

---

Ποσειδῶν Ἀθηνᾶν οἱ δὲ Δία Ποσειδῶν Δήμητραν, ὡς Δημοσθένης ἐν τῷ Κατὰ Τιμοκράτους.

[307]Dem., *Arist*., 67-68.

[308]Voir à ce propos Antiphn., V.11-12 qui indique clairement que pour les accusations graves (ici de meurtre) le serment (avec imprécations contre soi, ses enfants, sa maison) est requis. Sinon on est passible d'illégalité (*ibid*, 12 : παρανομίαν).

[309]Serment qui nous est transmis par Dem., *Timocr*., 149-151 : "l'héliaste jure ensuite par Zeus, par Poséidon, par Déméter, appelant sur soi-même et sur sa maison l'extermination au cas où il violerait ces engagements, et au contraire toutes les prospérités, s'il tient son serment" (Ἐπομνύναι Δία, Ποσειδῶ, Δήμητρα, καὶ ἐπαρᾶσθαι ἐξώλειαν ἑαυτῷ καὶ οἰκίᾳ τῇ ἑαυτοῦ, εἴ τι τούτων παραβαίνοι, εὐορκοῦντι δὲ πολλὰ κἀγαθὰ εἶναι). On ne doit pas s'étonner ici contrairement à C. Mossé, "Le Serment des Héliastes", p. 399-400 de "ne pas trouver la déesse Poliade", ce qui est alors compris comme une "anomalie" (la déesse Poliade n'est pas toujours présente dans l'invocation et elle peut de plus l'être sur le relief sculpté qui surplombe l'inscription, ainsi dans l'alliance entre Athènes et Corcyre (*IG* II^2.97)).

[310]Dem., *Timocr*., 149.

[311]Dem., *Timocr*., 78 face aux décisions de l'Assemblée.

[312]Lyc., *Leocr*., 79 : "sachez-le bien aussi, Athéniens : le serment est le lien qui maintient les démocraties (ὅτι τὸ συνέχον τὴν δημοκρατίαν ὅρκος ἐστί). Il y a trois classes de citoyens qui constituent la πολιτεία : les magistrats, les juges, les particuliers ; de chacune on exige un serment comme garantie (τούτων τοίνυν ἕκαστος ταύτην πίστιν δίδωσιν, on demande la confiance plutôt). Et c'est avec raison". Serment que l'on n'hésite pas à rappeler aux jurés sur le point de voter (Hyp., *Eux*., 40).

autentifie réellement un acte ou une accusation. Ce serment garantit l'impartialité du jugement, donc le triomphe de la vérité[313]. Cet aspect se retrouve évidemment dans les autres serments, car si les hommes jurent par les dieux et notamment par Poséidon, c'est aussi pour convaincre leurs interlocuteurs de la véracité de leurs propos[314]. La formule finale d'un serment du dème attique d'Axioné rend particulièrement lisible ces liens : la vérité y est en effet garantie par l'invocation de la triade Zeus, Poséidon et Déméter[315].

Mais revenons au serment des Héliastes qui, loin d'être anodin, est au contraire une des clés de voûte du système judiciaire athénien. Car Poséidon est ici associé au serment qui garantit la stabilité de la démocratie, l'égalité, la probité et qui a surtout pour but de garantir le bon fonctionnement de cette institution. Un serment d'ordre donc. Ce n'est pas Poséidon qui dicte la parole formulaire ou qui délivre un verdict, mais c'est par lui que l'on jure : il est associé, témoin.

Bien sûr, il n'est pas seul, car l'engagement est souvent pris devant une triade[316] qui, à Poséidon, associent ici Zeus[317] et Déméter. Si cette triade se retrouve souvent dans les formules finales, c'est que ces divinités sont évidemment essentielles dans la cité, elles sont les divinités "nationales"[318] ;

---

[313]Dem., *Tim.*, 151.

[314]Ar., *Plu.*, 394-6 (λέγεις ἀληθῆ (...) Νὴ τὸν Ποσειδῶ), et *id.*, *Nub.*, 1232 sqq.

[315]*IG* II^2 1196 (326/5) = *S.E.G.* XXXII.142 = *S.E.G.* XL.287 : ἀληθῆ ταῦτα [ν]ὴ τὸν Δία, νὴ τὸν Πο(σε]ιδῶ, νὴ τὴν Δήμητ[ρα] εὐορκοῦντι μέμ [μοι] εἶναι πολλὰ καὶ [ἀγαθ]ά, εἰ δ ' ἐπιορκοί[ην, τὰ ἐν]αντία. Le serment juré par les dieux apportera, de manière conventionnelle, bienfaits aux hommes qui les respectent et le contraire (ἐναντίος) aux parjures.

[316]On a l'habitude de jurer par trois divinités depuis Solon selon Poll., VIII.142.

[317]Qui lui est *Horkios* (pour exemples, voir Paus., V.24.9 ; Soph., *Philoct.*, 1324 ; Eur., *Hipp.*, 1025).

[318]On jure par les divinités présentes dans le panthéon de la cité, les "nationales" (Thc., II.71 : ἐγχωρίους) et Din., *C. Dem.*, 64 : "je prends à témoin, Athéniens, la secourable déesse (...) et ceux des autres dieux qui ont obtenu pour séjour cette cité et son territoire" (μαρτύρομαι τὰς σεμνὰς

mais elles sont également présentes à notre avis parce qu'elles se déploient à la fois dans la sphère de la Justice, dans celle de la prospérité et aussi dans les fléaux[319]. Les dieux grecs, bienfaiteurs et vengeurs, sont justement chantés pour leur fonctions duelles comme nous le rappelle Hésiode à propos de Zeus et de Poséidon[320].

Pourtant, la plupart des commentateurs mettent en avant la dimension "cosmique" de cette triade sermentaire. Bien sûr, Poséidon est associé à l'eau, rappelant en cela les anciens serments homériques par Terre, Ciel et Fleuves[321], mais il y a plus que cela semble t-il dans la présence des dieux au sein des formules finales. On préfère ne pas seulement voir Poséidon comme le doublet de Styx et réduire les invocations divines à une prise de témoin "cosmique"[322]. Poséidon n'est pas seulement un grand dieu de la cité ni même le "dieu de la mer sur laquelle règne Athènes"[323] mais un dieu colérique, vengeur et stabilisateur, un dieu à sa place dans un serment aux imprécations funestes.

θεὰς (...) καὶ τοὺς ἄλλους θεοὺς οἳ τὴν χώραν καὶ τὴν πόλιν ἡμῶν εἰλήχασιν).

[319]Zeus et Déméter ne sont bien sûr pas seulement des divinités respectivement attachées à la Justice ou à la prospérité de la terre (comme l'écrit C. Mossé, "Le Serment des Héliastes", p. 399 : Zeus "dispensateur de *diké*", "Déméter (...) qui a fait don aux Athéniens du blé") mais déversent elles aussi des vengeances terribles. Zeus garant de la Justice est aussi celui qui punit et Déméter sait laisser la terre stérile autant que délivrer les fruits.

[320]Hés., *O.*, 667 : "Alors tu ne briseras pas tes vaisseaux et la mer ne prendra pas tes équipages, à moins que Poséidon qui ébranle la terre (Ἐνοσίχθων) ou Zeus rois des Immortels, ne soient décidés à les perdre, car c'est en eux que résident en somme tous biens et tous maux à la fois" (ἐν τοῖς γὰρ τέλος ἐστὶν ὁμῶς ἀγαθῶν τε κακῶν τε).

[321]*Il.*, III.277 ("Fleuves"/Ποταμοί), XIX.258 et par Terre, Ciel et Styx (*Il.*, XV.36 sq. et schol., voir *supra* note 306) et *HHAp. Del.*, 84 sq. .

[322]Comme le font J. Bollack, "Styx et serment" et R. Lonis, "La Valeur du serment dans les accords internationaux", p. 273 qui voit dans la triade Zeus-Poséidon-Déméter l'équivalent de la triade cosmique Ciel, Styx, Terre, "le Styx, l'élément humide étant ici remplacé par Poséidon".

[323]C. Mossé, "Le Serment des Héliastes", p. 399 qui nous semble réduire la présence de Poséidon.

Nous l'avons vu poursuivre de sa colère Ulysse et les mortels ou héros qui l'ont offensé ou qui ont contrecarré ses intentions. Il nous semble particulièrement lisible dans ce serment κατ' ἐξώλειαν[324], pris à témoin de l'engagement ou du parjure de l'Héliaste. Le non respect de cet engagement déclenche la vengeance divine et laisse présager des malheurs[325] qui s'abattront sur le jureur infidèle[326]. Dans la colère, dans la vengeance et la punition, Poséidon se déploie parfaitement au sein de l'imprécation. Or, c'est cette imprécation qui rend le serment opératoire.

Le serment d'Antiloque qui jure par Poséidon *Gaièochos Ennosigaios*[327] est peut-être le signe de sa double compétence dans les serments. Cette double appellation se retrouve évidemment ailleurs dans Homère[328], mais jurer en même temps par le Stable et par le Tellurique rappelle combien le serment est une parole qui se doit de demeurer immobile[329] et dont la garantie est la punition divine. Poséidon est un vengeur de taille pour les hommes parjures[330].

---

[324]On retrouve ailleurs ces serments particuliers qui engagent le jureur mais aussi sa descendance, sa maison, sa vie comme nous le rapporte Dem., *Arist.*, 67 : à l'Aréopage, "où la loi permet et ordonne que le meurtre soit jugé, d'abord celui qui accuse quelqu'un d'un pareil crime prêtra serment avec imprécation contre lui-même, sa descendance et sa maison" (κατ' ἐξωλείας αὑτοῦ καὶ γένους καὶ οἰκίας ὃ τὸν τυχόντα τιν' ὄρκον) et aussi Lys., *Erat.*, 10 : "il jura sur la tête de ses enfants et sur la sienne" (ἐξώλειαν ἑαυτῷ καὶ τοῖς παισὶν).

[325]Sur la malédiction, voir D. Aubriot, *Prières et conceptions religieuses en Grèce ancienne*, pp. 374-401 dans un sous-chapitre intitulé "Les rapports de l'ἀρά et du serment".

[326]Quand on les trahit, on devient *adikos* (Dem, *Olymp.*, 52). La gravité du serment κατ' ἐξώλειαν se voit parfaitement dans sa présence à l'Aréopage, car c'est cette forme de serment que prêtait l'accusateur d'un meurtre (voir note 324, Dem., *Arist.*, 67). Lyc., *Leocr*, 179 dit bien que "un parjure ne se dérobe pas à l'œil des dieux et n'élude pas leur châtiment : si ce n'est pas lui, ce sont ses enfants, c'est toute la race du parjure qui sont voués aux plus grands malheurs". (τοὺς δὲ θεοὺς οὔτ' ἂν ἐπιορκήσας τις λάθοι, οὔτ' ἂν ἐκφύγοι τὴν ἀπ' αὐτῶν τιμωρίαν, ἀλλ' εἰ μὴ αὐτός, οἱ παῖδές γε καὶ τὸ γένος ἅπαν τὸ τοῦ ἐπιορκήσαντος μεγάλοις ἀτυχήμασι περιπίπτει). Xen., *An.*, II.5.21 : il faut être misérable pour se parjurer devant les dieux (ἀπιστίας πρὸς θεούς). Sur le parjure, voir C. Callaway, "Perjury and the Unsworn Oath".

[327]*Il.*, XXIII.581-585 : "jure donc le Maître de la terre et l'Ebranleur du sol (Γαιήοχον Ἐννοσίγαιον ὄμνυθι) que tu n'as pas, par traîtrise, gêné la marche de mon char."

[328]Voir *Il.*, XIII.43, *ibid.*, IX.183.

[329]Même si on sait que l'on doit parfois réitérer, renouveler (ἀνανεοῦσθαι) les serments (Thc., V.18.9) et *ibid.*, 47.10 .

[330]C'est la colère des dieux que le parjure doit craindre. Colère sous-jacente et qui n'a pas besoin d'être mentionnée comme dans cette inscription de Dréros (Syll^3 527, II.75 sqq.) où les

On n'exprime pas en Grèce la permanence, la stabilité du serment mais en revanche on définit, on règlemente sur le non respect de la parole et sur la trahison. La présence de Poséidon serait-elle, comme ces figurines de cire du serment de Cyrène[331], l'image même des conséquences du parjure ? Serait-elle le moyen d'énoncer le sort terrible qui attend les hommes infidèles ?

La définition du serment n'est-elle pas alors toute poséidonienne, entre stabilité de l'engagement et anathème[332] contre le contrevenant ? Si la stabilité de la parole demeure certes métaphorique, ce dieu des serments nous semble vraiment positionné entre *Enosichthôn* et *Asphalios*, entre violent ou apaisé, associé à cette parole droite qui garantit un ordre tout poséidonien : un ordre dans la cité, mais également un ordre entre cités quand il s'agit des serment internationaux.

On retrouve en effet Poséidon au sein de ces alliances ou traités qui lient les villes entre elles. Les alliances régulent et fixent les relations internationales, affichées dans les cités concernées. Elles revêtent une importance primordiale pour la politique extérieure et leur respect dépend non seulement de leur publicité mais aussi des serments qui les valident et engagent les populations à les respecter.

Là encore, Poséidon est présent comme dieu du panthéon d'Athènes[333] et sa récurrence au sein des serments athéniens atteste (s'il en est besoin) de sa place

---

dieux sont ἐμμάνιας/ἐμμαίνομαι (cité par N. Loraux, "Serment, fils de Discorde", p. 131 note 5). Or, nous avons vu combien Poséidon pouvait être submergé de μῆνις.

[331]F. Letoublon, "Le Serment fondateur", pp. 109 et 111 : "des siècles après la fondation, le serment initial continue de maintenir la cohésion sociale de Cyrène parce que l'inscription rappelle l'image des *kolossoi* fondus, antithèse parfaite de cette stabilité."

[332]Pour l'imprécation dans les serments entre états, voir D. Aubriot, "Formulation possibles du serment", p. 101 note 31.

[333]Les dieux invoqués dans les serments sont les dieux nationaux, Thc., II.71.4 (καὶ ἡμετέρους

essentielle dans la cité ; mais il nous semble encore une fois parfaitement à sa place dans ces engagements.

S'il peut apparaître dans des serment d'alliance qui ne sont pas athéniens[334], c'est dans les actes d'Athènes qu'on le trouve plus souvent. Il est mentionné dans différents contextes, qui lient le plus souvent des villes et des peuples, comme lors du serment engagé par les participants à la Ligue de Corinthe[335]. Ailleurs, on rencontre la triade Zeus-Poséidon-Déméter à l'époque classique au sein du traité entre Athènes et Céos[336]. Poséidon se retrouve encore lors du traité d'alliance avec Sparte[337], mais aussi avec Cétripolis en 356[338] et avec Amorgos[339].

ἐγχωρίους).

[334]Pour exemple, l'alliance entre Philippe II et les Chalcidiens en 356 av. J.-C. (M.N. Tod, *Greek Historical Inscriptions*, 158.5-7). Il s'agit d'un serment avec imprécation.

[335]Il est le serment du texte accepté en 338/7 av. J.-C. lors du processus de paix avec Philippe de Macédoine : *IG* II^2 236 = M.N. Tod, *Greek Historical Inscriptions*, 177.1-2 : Ὅρκος Ὀμνύω Δία Γῆν Ἥλιον Ποσε]ιδῶ Ἀ[θηνᾶ]ν Ἄρη θεοὺς πάντας καὶ πάσα]ς ἐμμενῶ [ἐν τῇ]· εἰρήνηι καὶ οὐ λύσω τὰς σ]υνθήκας τὰ[ς πρὸς Φίλιππον Μακεδόνα ("Serment. Je jure par Zeus, Gè, Hélios, Poséidon, Athéna, Arès, tous les dieux et déesses, je resterai dans la paix et ne détruirai pas les traités conclus avec Philippe de Macédoine") (trad. J.-M. Bertrand, *Inscriptions historiques grecques*, 66).

[336]En 362 av. J.-C. au moment où les membres de la Confédération sont tentés de se rebeller, ce traité sanctionne la défaite de la rebellion de Céos en 365 = *IG* II^2 111 = *S.E.G.* XIV.48, *ibid.*, XXI.61, 71, *ibid.*, XXXII.60, *ibid.*, XXXIV.259 = M.N. Tod, *Greek Historical Inscriptions*, 142.
ταῦτα ἐμπ]εδορκήσω ν[ὴ τὸν Δία, νὴ τὴν Ἀθανάαν, νὴ τὸν Ποσειδῶ, νὴ τὴν Δ]ήμητρα· εὐ[ορκοῦντι μὲν πόλλ' ἀγαθὰ εἶναι, ἐπιορκοῦντι δὲ κα]κά ("je le jure par Zeus, par Athéna, par Poséidon et par Déméter. Si je respecte mon serment, qu'il m'arrive beaucoup de bonheur et si je le transgresse, beaucoup de malheur") (trad. R. Lonis, "La Valeur du serment dans les accords internationaux", p. 273).

[337]En 266 av. J.-C. = *IG* II^2 687 = *S.E.G.* XXI.91, 272, *ibid.*, XXXIII.112; *ibid.*, XXXIV.84, *ibid.*, XXXV.89, 1775 : ὀμ]νύω Δία Γ[ῆ]ν Ἥλιον Ἄρη Ἀθηνᾶν Ἀρε[ίαν Ποσειδῶ Δήμητραν ἐ]μ[μ]ενεῖν ἐν τεῖ συμμαχίαι τεῖ γεγ[ενημένηι. εὐορκοῦσιν μέν] πολλ[ὰ κἀ]γαθά, ἐπιορκοῦσι δὲ τἀνα[τία.

[338]Serment qui date de 356 av. J.-C. et qui est alliance avec le roi thrace Cétripolis et ses frères *IG* II^2 127 = M.N. Tod, *Greek Historical Inscriptions*, 157.38-39: [ὀμνύω Δία καὶ Γῆν] καὶ Ἥλιον καὶ Ποσει[δ]ῶ και Ἀθηνᾶν καὶ [Ἄρην

[339]*IG* XII^7 515.90 : serment : ὀμνούμεν Δία Ποσειδῶ Δήμητρα. Il est un dieu honoré à Amorgos, car on connaît son prêtre par *IG* XII,7, 438.

Bien sûr, Poséidon est invoqué comme dieu de la cité d'Athènes, représentant avec les autres divinités le panthéon attique et affichant ainsi l'identité religieuse de la cité. Mais, là encore, attaché à la fixité, tout comme à la colère, il est dans la logique sermentaire entre stabilité, solidité des liens entre deux partenaires et foudres de l'imprécation.

Poséidon nous semble alors un dieu clé dans cet engagement, entre fléaux ou bienfaits, stérilité ou fertilité, eau fraîche et irrigante ou flots marins dévastateurs. Gare aux parjures qui tomberont sous la colère de Poséidon, car il est par excellence attaché aux pires anathèmes. Stabilité, déchaînement, colère : ces mots et ces maux poséidoniens nous ont semblés étroitement associés aux serments. C'est peut-être la raison de sa plurielle présence au sein de ces engagements, appelé tant pour garantir la pérénité d'une parole que pour punir les contrevenants.

Le lien entre toutes ces positions de Poséidon se trouve peut-être encore de l'autre côté des colonnes d'Hercule.

En effet, nous le trouvons cette fois au centre du politique en Atlantide, car il est le régulateur divin de la contrée. Là-bas, l'*archè* entre les rois, la régulation des rapports de pouvoir dans la communauté se gère selon la loi de Poséidon[340]. On ne gomme ni le terme *nomos*, ni même celui de *koinônia*, mais,

[340]*Crit.*, 119 c-d : "mais l'autorité des rois les uns sur les autres et leurs rapports étaient règlés d'après les décrets de Poséidon. La tradition le leur prescrivait, ainsi qu'une inscription gravée par les premiers rois sur une colonne d'orichalque, qui se trouvait au centre de l'île, dans le temple de Poséidon" (ἡ δὲ ἐν ἀλλήλοις ἀρχὴ καὶ κοινωνία κατὰ ἐπιστολὰς ἦν τὰς τοῦ Ποσειδῶνος, ὡς ὁ νόμος αὐτοῖς παρέδωκεν καὶ γράμματα ὑπὸ τῶν πρώτων ἐν στήλῃ γεγραμμένα ὀρειχαλκίνῃ, ἡ κατὰ μέσην τὴν νῆσον ἐκειτ᾽ ἐν ἱερῷ Ποσειδῶνος). Pour les lois

là encore, il n'y pas pas vraiment de vote ou d'assemblée sous l'égide du dieu. Certes, le lieu de la publicité et de la mémoire de la loi est son sanctuaire, mais les décisions sont royales et Poséidon règle plus l'*archè* que la mise en place du *nomos*. Il incarne l'autorité[341], l'ancêtre[342], mais les charges publiques, l'élaboration des lois[343], ainsi que la gestion des affaires communes et la Justice appartiennent aux rois[344].

On le rencontre pourtant au cœur du cérémonial complexe[345] qui tend à règler tous les conflits internes de cette organisation "oligarchique". Une Justice[346] qui repose sur un serment aux terribles anathèmes. Sur la colonne qui porte l'inscription régulatrice de l'*archè* entre les rois, la loi de Poséidon est accompagnée d'un serment qui se veut inviolable, punissant de manière terribles les potentiels contrevenants[347]. Nous sommes loin bien sûr, avec ce

---

(νόμοις) inscrites sur la colonne, voir *ibid.*, 119 e et 120 a. Des lois spéciales empêchaient les rois de s'approprier trop de pouvoir personnellement, comme s'arroger le droit de vie et de mort dans chaque contrée (*ibid.*,120 c-d), puisque le principe de délibération devait règner partout, à la majorité des dix rois (*ibid.*, 120d).

[341]*Crit.*, 120 b : les rois jurent "de ne commander et de n'obéir que conformément aux lois de leur père" (μηδὲ ἄρξειν μηδὲ ἄρχοντι πείσεσθαι πλὴν κατὰ τοὺς τοῦ πατρὸς ἐπιτάττοντι νόμους). Mais il existe de surcroît d'autres lois (*ibid.*, 120 c).

[342]Poséidon père des rois, ancêtre de l'île Atlantide (*Crit.*, 113 c, e ; *ibid.*, 114 a-d, pour l'établissement des rois) et *ibid.*, 120 b.

[343]*Crit.*, 119 c : "en ce qui concerne l'autorité et les charges publiques (τὰ δὲ τῶν ἀρχῶν καὶ τιμῶν) (...). Des dix rois, chacun exerçait le pouvoir dans la partie qui lui revenait et dans sa cité commandait aux citoyens, faisait la plupart des lois, pouvait châtier et mettre à mort qui il voulait" (κατὰ τὴν αὑτοῦ πόλιν τῶν ἀνδρῶν καὶ τῶν πλείστων νόμων ἦρχεν, κολάζων καὶ ἀποκτεινὺς ὅντιν' ἐθελήσειεν).

[344]*Crit.*, 119 d : "les rois se réunissaient (...). Dans cette réunion, ils délibéraient des affaires communes (περὶ τῶν κοινῶν ἐβουλεύοντο), ils décidaient si quelqu'un d'entre eux avait commis quelque infraction et ils jugeaient" (καὶ ἐξήταζον εἴτίς τι παραβαίνοι, καὶ ἐδίκαζον). Il n'y est pas *Dikaios*, car c'est Zeus qui revêt cette personnalité et c'est ce dernier, "dieu des dieux qui règne sur les lois" (*Crit.*, 121 c : Ζεὺς ἐν νόμοις βασιλεύων) qui prendra la décision finale, détenteur de la souveraineté sur les lois et applicateur des peines.

[345]C'est dans son temple que les rois se réunissent (*Crit.*, 119 d).

[346]*Crit.*, 119 d (δικάζειν).

[347]*Crit.*, 119 d-f : "lorsqu'ils devaient rendre la Justice (δικάζειν) (...). On lâchait des taureaux dans l'enclos sacré de Poséidon (...). Celui des taureaux qu'ils prenaient, ils le menaient à la colonne et l'égorgeaient à son sommet, comme il était prescrit. Sur la colonne, outre les lois, il y avait, gravé, le texte d'un serment qui proférait les anathèmes les plus terribles contre qui le

rituel d'aspersion de sang, de notre serment des Héliastes. Néanmoins, l'ancrage est toujours la sphère de la Justice[348] et on prête serment sur le respect des lois[349] ; de surcroît, ce serment est lui aussi garanti par une imprécation funeste qui dépasse le jureur[350] pour se prolonger dans le temps.

C'est peut-être là sa position dans le serment : stable, du côté de l'*Asphalios* qui assure l'installation des hommes, il garantit alors le bon fonctionnement d'institutions aussi essentielles que la Justice. S'il est surdimensionné en Atlantide, ne le retrouvons-nous pas aussi dans le Tribunal populaire d'Athènes ? Dans les deux localisations que l'on mettra souvent en miroir, Poséidon n'est pas un dieu *Dikaios*, mais il est associé à la régulation de la contrée par le serment. Où est alors son éviction d'Athènes lors de la bataille divine comme certains se complaisent à le dire ? Athènes ne peut pas à la fois exclure une divinité, l'associer à sa Justice et le positionner garant des alliances internationales. Invoqué au cœur des institutions, dans leur garantie et leur permancence, Poséidon est bien un dieu Stable essentiel dans la cité.

Là où Apollon trace, Poséidon pose, tient, ancre, garde. Protecteur et solide, il assure l'installation, garantit la sécurité, l'imutabilité même si sous ce jour secourable se cache toujours l'Ebranleur de la terre que réveillent les hommes impies ou parjures. Garantie, sécurité, stabilité, permanence, anathème et imprécation, tel est le vocabulaire poséidonien.

---

violerait" (ἐν δὲ τῇ στήλῃ πρὸς τοῖς νόμοις ὅρκος ἦν μεγάλας ἀρὰς ἐπευχόμενος τοῖς ἀπειθοῦσιν).

[348]Pour *Crit.*, 119 d et 120 c et on connaît la fonction de tribunal de l'Héliée.

[349]On vote κατὰ τοὺς νόμους (Dem., *Tim.*, 149 pour le serment des Héliastes et *Crit.*, 120 a).

[350]Sur soi et sa descendance pour Dem., *Tim.*, 151 et sur soi et sa descendance pour *Crit.*, 120 b.

C'est sous ce double jour qu'il peut ainsi être comme un gardien toujours en éveil pour la cité d'Athènes. Un dieu terrible et stable au cœur du politique.

II. EN COMPAGNIE DE POSEIDON DANS LES ENTRAILLES DE LA TERRE : ANCRAGE, FONDATION, FERTILITE

Si l'on suit le dieu dans les profondeurs de la terre, on remarque encore que les épithètes de Poséidon se déploient autour du mouvement et de la stabilité. Du Stable, du Teneur de terre, nous nous tournons vers le *Themeliouchos*-Celui qui tient/soutient (ἔχω) les fondements/fondations (θεμέλιος/θεμείλια) et qui semble détenir des fonctions proches de celles de l'*Asphalios* et du *Gaièochos*. Ces épithètes sont d'ailleurs parfois citées ensemble, notamment par Cornutus[1] on s'en souvient, mais aussi dans la scholie à l'*Iliade* qui commente la construction du mur de Troie par Poséidon[2].

On ne saurait néanmoins confondre ces trois appellations, même si elles peuvent se lire de manière graduelle : le *Gaièochos* éclaire le pouvoir de souveraineté que Poséidon détient sur l'élément terrestre, tout en induisant une dimension de stabilité si l'on choisit de comprendre *echô* au sens de "tenir" ; l'*Asphalios* qualifie quant à lui clairement Poséidon de Stable tandis qu'avec le *Themeliouchos*, on s'installe dans les profondeurs pour rejoindre les fondements/fondations que les hommes enterrent dans la terre. On se rappelle aussi que Poséidon est invoqué chez Cornutus pour soutenir les maisons et les garder stables dans leur assise ; encore une compétence requise pour les Athéniens en mal de fondation. Poséidon s'inscrit toujours, on le voit, dans la verticalité.

---

[1]*De Nat.Deor.*, 20-22 : καὶ θύουσιν αὐτῷ Ἀσφαλέιῳ Ποσειδῶνι πολλαχοῦ ὡσὰν ἐπ' αὐτῷ κειμένου τοῦ ἀσφαλῶς ἑστάναι τὰ οἰκήματα ἐπὶ τῆς γῆς.
[2]Schol. *Il.*, XXI.447 b (cité *infra* note 34) ; voir aussi Apoll., *ΠΕΡΙ ΘΕΩΝ* (cité *infra* note 34) et

A. Le dieu des fondements et des fondations

Nous avons croisé Poséidon invoqué pour sauver les "fondements de la terre"[3] et veiller sur les fondations en ne les ébranlant pas[4] : comme toujours, Poséidon oscille constamment entre Gardien et Ebranleur. Nous ne nous étonnerons pas de croiser cette épithète de *Themeliouchos* sur la terre insulaire de Délos, errante puis stabilisée sur l'onde marine et où Poséidon est le Stable mais aussi le Droit-*Orthôsios*, trois appellations qui déclinent l'éventail de la stabilité poséidonienne : immobilité, stabilité, ancrage, assises. Mais cette épithète, qui est une épiclèse, se rencontre aussi en terre attique.

Soutenir les fondations : le Themeliouchos

En Attique, nous retrouvons le Poséidon *Themeliouchos* honoré de pair avec le *Prosbatèrios* au sein d'un décret daté de la fin du premier siècle après J.-C.[5] qui honore le dadouque des Kérykès, Thémistocle. Malgré la datation tardive de cette inscription, nous devons chercher quelles sont les implications de ce Poséidon *Themeliouchos* en pays d'Athènes. Là encore, nous croiserons cette information épigraphique avec nos sources littéraires pour recréer tout le sens de cette épiclèse.

également *Tragica Adespota* F 721.28-38 (R. Kannicht & B. Snell) (cité *infra* note 35).

[3]Orph., *H.*, VII.9 : ἕδρανα γῆς. P. Chantraine, s.v. ἕδρα : "pour exprimer les notions de siège, le grec use de diverses formations archaïques, mais dont le rapport étymologique avec ἕζομαι devait être senti, notamment ἕδρα : "siège, séjour, emplacement, immobilité, fondement".

[4]Opp., *H.*, V.678 sqq. : γαίης δ'ἀστυφέλικτα Ποσειδάων ἐρύοιτο 'Ασφάλιος ῥιζοῦχα θεμείλια νέρθε φυλάσσων = Sud., s.v.'Ασφάλιος.

[5] l.17 sq. : ἱερέως Διός 'Ορίου καὶ 'Αθηνᾶς 'Ορίας καὶ Ποσειδῶνος Προσ[β]a[σ]τηρίου καὶ Ποσειδῶνος Θεμελιούχου. Publiée par K. Clinton, "The Sacred Officials of The Eleusinians Mysteries ", pp. 50-52, 17 = *SEG* XXXIX (1989), 142 qui rassemble des études sur l'âge, les qualifications des dadouques, ainsi que la famille de Thémistocle = *SEG* XLI (1991) et *SEG* XLII (92), 110 qui s'attachent à des études sur la prosopographie et la chronologie des dadouques.

Composés sur le verbe *tithenai*[6] qui s'attache à décrire l'établissement dans la durée[7], les différents vocables qui en découlent, *themethla*, *themeilia* et bien sûr *themeliouchos* sont tous reliés à cette idée de fondation, de racine même si l'on en croit Hésychius[8]. Poséidon est-il un dieu qui soutient les racines des plantes, les fondations des maisons, l'établissement des cités ? On le croisera dans tous ces domaines où la stabilité de l'ancrage est nécessaire.

Dans ce décret éleusinien, il est aussi honoré en tant que *Prosbatèrios*, dont la lisibilité est moins apparente. C'est R. Vallois qui, dans une note de 1933[9], reprend l'identification de ces épiclèses poséidoniennes en les corrigeant comme "ΠΡΟΣΒΑΤΗΡΙΟΣ et *Themeliouchos*"[10]. La première appellation semble être un *hapax* : il la rattache à προσβαίνω, ce verbe de l'approche[11], mais son sens divise les commentateurs. Selon R. Vallois, on serait dans un contexte hippique, en accord avec la personnalité fort diffusée du Poséidon *Hippios*[12]. Le dieu *Prosbatèrios* serait celui qui aide le cavalier au moment où ce dernier, positionné sur une borne, s'approche de l'animal qu'il va monter et s'apprête à enfourcher le cheval[13]. On ne saurait ici réellement retenir cette consonance hippique, car la configuration cultuelle de ce décret nous porte à privilégier

---

[6]P. Chantraine, s.v. τίθημι : poser quelque chose qui est destiné à durer, établir, fonder.

[7]P. Chantraine, s.v. θεμός : c'est sur le thème θεμο- qu'ont été formés θέμεθλα (base, fondation) et θεμείλια (fondation) ainsi que le verbe θεμελιόω (établir des fondations) et le composé θεμελιοῦχος.

[8]s.v. θέμεθλα· ἕδραι· βάθρα· θεμέλια· ῥίζαι et s.v. θεμείλια· θεμέλιοι et s.v. θεμελιωθέντα· ἐκ ῥιζῶν ἀποθέντα.

[9]"Note sur le décret honorant le dadouque Thémistocle", pp. 228-229.

[10]K. Clinton, "The Sacred Officials of The Eleusinians Mysteries", p. 52 lit comme R. Vallois (cité note précédente) Προσβατήριος.

[11]P. Chantraine, s.v. βαίνω : "mettre le pied contre, s'avancer, monter vers, parvenir jusqu'à" et ses dérivés en -τήρ comme βατήρ-seuil, base de statue. On peut rattacher l'épithète Προσβατήριος à προσβαίνω comme "ἐπιβατήριος à ἐπιβαίνω" selon B. Vallois, "Note sur le décret honorant le dadouque Thémistocle", p. 228. Une glose d'Hésychius corrobore ce sens d'approche puisque sous le vocable προσβαίνει nous trouvons ἐγγίζει d' ἐγγίζω approcher, s'approcher de.

[12]Pour une étude du Poséidon *Hippios*, voir M. Detienne, "Le Mors éveillé".

[13]L'auteur s'appuie sur le témoignage de Plut., *C. Gracch.*, 7.4 : "il fit placer enfin aux deux bords de la route d'autres pierres (ἄλλους δὲ λίθους) (...) pour permettre aux cavaliers d'enfourcher

d'autres significations. P. Roussel[14], qui a également étudié cette inscription, reprend les lectures avancées et corrige l'interprétation pourtant qualifiée d'ingénieuse de R. Vallois[15]. Il préfère entrevoir dans ce Poséidon un dieu honoré avant d'entrer dans le sanctuaire[16] et ainsi qualifié de "dieu de l'entrée"[17]. Si nous avons vu qu'il peut être honoré dans les portes de la cité, il n'est pas réellement *Propulaios*[18] et on ne saurait trop le caractériser ainsi.

N. Robertson[19] propose encore une autre interprétation dans son analyse et ses reconstructions des fêtes qui se tiennent en hiver au mois de Posidéon : il y recense les différentes célébrations en l'honneur du dieu ainsi que les épithètes qu'il revêt autour du solstice d'hiver. C'est effectivement dans cette perspective qu'il s'attache à notre inscription du dadouque Thémistocle : il la relie avec la célébration des *Haloa*, fête éleusinienne largement dédiée à Déméter et Dionysos, mais qui fait également intervenir Poséidon[20]. Dans l'inscription, Poséidon est honoré avec les deux divinités des bornes, Zeus et Athéna, ce que N. Robertson met en écho avec l'inscription d'Erchia qui mentionne un sacrifice

---

(ἐπιβαίνειν) facilement leur monture sans avoir besoin d'écuyer".

[14]"Un Nouveau document", pp. 824-825 pour qui les deux épithètes poséidoniennes lui semblent effectivement inédites, surtout *Prosbatérios*, vocable sur lequel il reconnaît qu'"il faut se borner à présenter des hypothèses".

[15]"Note sur le décret honorant le dadouque Thémistocle", p. 238, attestant que l'épithète "exprime la protection accordée par Poséidon *Hippios* au moment où l'on monte sur une borne pour enfourcher le cheval".

[16]Si on le suit sur son interprétation, προσβαίνειν indiquerait l'accès du temple par des "degrés". L'auteur opère un rapprochement avec le temple "sur le parvis du sanctuaire éleusinien" qui fait cotoyer Artémis *Propylaia* et Poséidon *Pater* selon par exemple Paus., I.38.6.

[17]Alors assimilable à l'Apollon *Aguieus* selon les mots de P. Roussel, "Un Nouveau document", p. 826 puisque selon lui (*ibid*., p. 825) "προσβαίνειν (indique) sans doute que l'accès (au sanctuaire) était donné par des degrés". L'épiclèse est confuse certes, mais Apollon *Aguieus* a des attributions que ne rencontre pas Poséidon (voir sur ce dieu M. Detienne, *Apollon le couteau à la main*, pp. 31, et *ibid*., pp. 87-89 surtout).

[18]Sur Poséidon et les portes voir Première partie I.B., notes 280-283.

[19]"Poseidon's Festival at the Winter Solstice", pp. 3 sqq.

[20]Eusth., 772.25 sq. mentionne une procession en l'honneur du dieu : ἑορτὴ ἤγετο Δήμητρος καὶ Διονύσου κατὰ Παυσανίαν, ἁλῷα καλουμένη διὰ τὸ ταῖς ἀπαρξαῖς, καὶ μάλιστα ἐν Ἀθήνας, ἀπὸ τῆς ἅλω τότε καταχρᾶσθαι φέροντας εἰς Ἐλευσῖνα, ἐν ᾗ καὶ Ποσειδῶνος ἦν

à Zeus *Horios* en Posidéon 15[21]. On sait par ailleurs que le sacrifice délien à Poséidon *Themeliouchos* est prescrit en ce même mois de Posidéon[22]. Toutes ces indications, certes ténues, peuvent faire penser que le Poséidon *Prosbatèrios* et *Themeliouchos* peut avoir été particulièrement honoré au mois qui porte son nom.

On s'interroge bien sûr sur l'opportunité d'honorer le dieu sous ces deux appellations : le dieu "des approches" et le dieu "Qui soutient les fondations" en ce mois d'hiver, et ceci en complicité avec les dieux *Horoi* Zeus et Athéna. Il faut bien entendu appréhender les deux épiclèses poséidoniennes en polarité avec les deux autres divinités honorées au sein de ce décret attique, puisque tous ces destinataires divins dépendent de la même prêtrise. C'est en essayant de reconstruire la configuration cultuelle de ce décret que nous pourrons trouver des éclairages à nos deux facettes de Poséidon.

N. Robertson choisit tout d'abord de recenser les corrélations qui pourraient exister entre ces épithètes et la saison supposée concernée pour essayer de percevoir la logique de ce culte. Le mois de Posidéon, on le sait, se déploie entre novembre et décembre autour du solstice d'hiver. L'auteur se propose de relire les prescriptions agricoles qui président à cette période en parallèle avec les *Haloa*, cette fête à connotation agricole et fertilisante. Poséidon serait alors une divinité qui a des accointances avec la fertilité, la production, mais aussi les travaux qui doivent préluder à la culture des champs. Selon Varron, en effet, il est d'usage pendant cette période hivernale de creuser de nouveaux fossés et de

---

πομπή.

[21] *LSCG* 18 E 28-30 datant de 352/1 et citée *in* "Poseidon's Festival at The Winter Solstice", p. 4.

curer les anciens[23]. C'est donc le moment venu, après les pluies automnales et avant les averses diluviennes de la fin de l'hiver, de s'attacher au drainage du sol, de "couper les chenaux et les voies d'eau, et de construire des remblais"[24]. Poséidon, en tant que *Themeliouchos*, est à même de soutenir ces constructions agricoles. Mais il peut aussi être honoré pour "soutenir" d'une manière plus générique la terre cultivée en la stabilisant et en protégeant les racines qui s'ancrent dans les profondeurs : il s'inscrit ainsi en parfaite complémentarité avec Déméter[25]. Nous étudierons plus particulièrement cette facette quand nous regarderons le *Phutalmios*.

Si l'on s'attache à notre *Prosbatèrios*, ce dieu "des approches", Poséidon peut alors être compris comme une divinité fertilisante. Il faut bien sûr privilégier que *prosbainô* concerne la naissance, l'approche de l'eau[26]. On sait combien Poséidon est une divinité de l'eau jaillissante, notamment en terre péloponnésienne : ici, ce *Prosbatèrios* serait invoqué pour justement faire sourdre l'eau à la surface de la terre, faire approcher l'eau et ainsi irriguer les champs des hommes. Le dieu *Themeliouchos* et *Prosbatèrios* protégerait tout ce que les hommes ancrent ou plantent dans la terre -les constructions et les

---

[22]*ID* 290.116.

[23]*Rust.*, I.35.2 : "creuser de nouveaux fossés, curer les anciens, tailler les vignes et les arbres, pourvu qu'on ne le fasse pas, comme la plupart du temps, dans les quinze jours qui précèdent et suivent le solstice d'hiver" (*fossas nouas fodere, ueteras fugere, vineas arbustumque putare, dum in XV diebus ante et post brumam, ut pleraque, ne facias*). Sur Varron, voir R. Martin, *Recherches sur les agronomes latins*, pp. 211-257. On sait que la fête des *Haloa* est fortement reliée à la fertilité de la terre ; on y absorbait du vin et des produits de la terre. C'est aussi la célébration de la taille des sarments, mais aussi des aires de battage, qui s'en rapproche étymologiquement.

[24]N. Robertson, "Poseidon's Festival at the Winter Solstice", p. 4.

[25]Comme le dit C. Calame, *Thésée*, p. 358 : "aux *Haloa* elles-mêmes, Poséidon est là qui soutient l'abondante générosité des deux divinités de l'alimentation civilisée."

[26]Sens attesté par N. Robertson, "Poseidon"s Festival at The Winter Solstice", p. 4. Poséidon est souvent rattaché à l'eau jaillissante, nous développerons cela *infra* dans le dossier du *Phutalmios*.

racines- mais permettrait aussi la croissance grâce à l'eau fertilisante. C'est une lecture possible dans ce contexte calendaire.

Regardons maintenant les autres divinités honorées avec notre dieu. Si l'on poursuit notre choix de lire ce décret dans une perspective agricole, à la suite de N. Robertson, Zeus *Horios* serait alors concerné par les travaux ("qui requièrent l'agrément ou la coopération des voisins"[27]), en s'aidant des *Lois* de Platon sur l'agriculture[28]. C'est en effet Zeus *Horios*[29], attaché à ces bornes qui délimitent les propriétés, qui est mentionné au début des prescriptions platoniciennes. Poséidon, en tant que *Themeliouchos*, est à même de protéger tout ce qui est ancré dans le sol : ces murs de terrasse, ces talus nouvellement construits et demandant consolidation, mais aussi ces bornes.

Effectivement, et P. Roussel l'a déjà indiqué, c'est bien l'idée de stabilité qui semble présider à toutes les épiclèses divines de ce décret[30]. Sans privilégier les connotations agricoles aussi fortement que N. Roberston, le voisinage du couple des bornes Zeus *Horios* et Athéna *Horia* avec Poséidon nous incite à lire ce *Themeliouchos* comme un dieu ancreur et attaché à l'immobilité. Il apparaît ici en parfaite complémentarité avec les *Theoi Horoi*. Mais ces divinités ne sauraient agir de la même manière. D'ailleurs, leurs épiclèses nous interdit bien de les confondre. Car les bornes auxquelles président Athéna et Zeus sont des délimitations spatiales : bien qu'ancrées dans la terre, elle concernent le territoire, l'horizontalité. Ce sont des limites de surface. Poséidon lui, en tant

---

[27]"Poseidon's Festival at the Winter Solstice", p. 4.
[28]VIII.842 e-846 c.
[29]Que nous trouvons honoré dans d'autres localisations comme dans le calendrier de la Tétrapole en Sciraphorion (*IG* II^2 1458 = *LSCG* 20 A, 11) et calendrier d'Erchia en Posidéon 16 (*LSCG* 18 E 28-30)
[30]A la suite de P. Roussel, "Un Nouveau document", p. 824 où l'auteur reprend cette idée de

que *Themeliouchos*, semble plus attaché à la verticalité, à l'ancrage dans le sous-sol. C'est bien un dieu qui s'inscrit dans les profondeurs, là où pousse le fruit, où se logent les fondements/fondations et où sont donc plantées ces bornes qui doivent demeurer immobiles. On sait combien les déplacer peut engendrer un châtiment[31] : elles doivent en effet demeurer fichées dans le sol, et c'est peut-être là que Poséidon *Themeliouchos* complète la dyade divine des dieux *Horoi* en conférant à tout ce qui se plante en terre une solidité inébranlable.

Si ces hypothèses dessinent la personnalité d'un Poséidon qui stabilise et qui ancre, le contexte attique de ce *Themeliouchos* nous permet simplement de deviner toute sa dimension de fondateur. C'est pourquoi nous avons tenu à apporter un autre éclairage pour tenter de percer un peu plus la signification et surtout les implications de cette appellation poséidonienne. Car cet attachement du dieu au "tenir droit" et aux ancrages se rencontre déjà dans l'Epopée dans un contexte clairement connoté de construction : Poséidon y est encore appelé *Themeliouchos*, mais pour avoir cette fois construit la muraille de Troie.

---

stabilité implicite mais "ne peut suggérer rien de plus défini".

[31]Par exemple, Plat., *Leg*., VIII. 842 e-846 c qui nous transmet les prescriptions agricoles ; il nomme en premier Zeus *Horios* et indique "que personne ne meuve les bornes de la terre voisine" (μὴ κινείτω γῆς ὅρια) ; on retrouve le verbe *kineô*, souvent employé pour décrire l'action tellurique de Poséidon puisque c'est le verbe du mouvement. Ainsi, bouger les bornes pour Platon, "ce serait là vraiment mouvoir ce qui ne doit pas être mû" (νομίσας τὸ τἀκίνητα κινεῖν ἀληθῶς τοῦτο εἶναι). En effet, selon l'auteur, la borne est une "petite pierre qui délimite

Poséidon et Apollon autour de Troie

Pour appréhender en effet de manière complète cette épiclèse poséidonienne, il faut la faire réagir avec notre source homérique : on connaît ces vers de l'*Iliade* qui nous racontent la fortification de Troie[32]. Ce sont les deux divinités comparses Poséidon et Apollon qui, engagées par le roi Laomédon, se voient confier ce travail : leur mission est d'entourer la ville d'une muraille défensive et protectrice. La cité, grâce à ce mur qui la ceint de sécurité, devient ainsi inexpugnable, indéchirable (ἄρρηκτος)[33].

Or, ce qui assure la force de la cité c'est, selon la scholie, le caractère défensif et infrangible de ce *teichos* poséidonien. Et ce Poséidon bâtisseur qui a mué la cité en véritable forteresse, il est qualifié comme Stable (’Ασφάλιος) mais aussi comme Celui qui tient/soutient les fondations (Θεμελιοῦχος)[34]. Protégée par ce mur d'enceinte, la cité troyenne est comme close sur elle-même. Un fragment tragique fait écho à cet épisode, attestant que Poséidon a élevé les murs de Troie avec son compère Apollon et qu'il est reconnu comme le *Themeliouchos*, lui qui sait pourtant si bien déclencher les séismes[35].

---

l'amitié et la haine et qui est consacrée aux dieux par serment" (σμικρὸν λίθον ὁρίζοντα φιλίαν τε καὶ ἐχθραν ἐνορκον παρὰ θεῶν).

[32]*Il.*, XXI.446 sqq., Poséidon : "j'ai alors, moi bâti autour de leur cité une large et superbe muraille qui rend leur ville inexpugnable" (ἤτοι ἐγὼ Τρώεσσι πόλιν πέρι τεῖχος ἐδειμα εὐρύ τε καὶ μάλα καλόν, ἵν’ ἄρρηκτος πόλις εἴη) ; voir Eur., *Troy.*, 4 sq. : "depuis qu'ici, autour de Troie, Phoibos et moi avons dressé une enceinte de pierre bien alignée au cordeau" (ἐξ οὗ γὰρ ἀμφὶ τήνδε Τρωικὴν χθόνα Φοῖβός τε κἀγὼ λαίνους πύργους πέριξ ὀρθοῖσιν ἐθεμεν κανόσιν) ; et aussi Hyg., *Fab.*, 89 : "Neptune et Apollon ceignirent (*cinxisse*) Troie d'une muraille."

[33]Pour ἄρρηκτος de ἀ-ῥήγνυμι- briser, rompre, voir P. Chantraine, s.v. ; c'est une action bien poséidonienne pourtant comme nous l'avons appréhendé précédemment.

[34]Schol. *Il.*, XXI.447 *b* : ἵν’ ἄρρηκτος πόλις εἴη· ἀσφάλιος γὰρ καὶ θεμελιοῦχος ὁ Ποσειδῶν et Apoll., *Peri Theôn F.Gr.Hist.* 244 F 96 Jacoby et édité par E. Hefermehl, *Studia in Apollodori ΠΕΡΙ ΘΕΩΝ*, p. 6 : ἐφόσον γὰρ τῶι Ποσειδῶνι προσήκειν ἡγεῖτο τὰ κατὰ τὴν τειξοδομίαν, ὃν ἡμεῖς μὲν ’Ασφάλιον καὶ Θεμελιοῦχον, αὐτὸς δὲ ’Εννοσίχθονα καὶ Γαιήοχον καλεῖν εἰωθεν : on retrouve ici le dieu qui Soutient les fondations, le Stable mais aussi l'Ebranleur et le Teneur de terre. Les quatre aspects du dieu semblent bien intimement liés, car le Stable et Celui qui soutient les fondations se réveillent courroucés en Ebranleur de la terre.

[35]*Tragica Adespota*, F 721.28-38 (R. Kannicht & B. Snell) : μὲν Ποσειδῶνά φησιν ἀ[περγάσασθαι τῶι Λαο]μέδοντι τὸ τεῖχος, τὸν δὲ [Απόλλωνα βουκολῆ]σαι (...) ὅτε Ποσειδῶνος μ[έν οἰκοδομήσαντος] τὸ τεῖχος περὶ Τροίαν (...) ’Ασ[φάλειος μὲν γὰρ ἐπὶ Πο]σειδῶνος λέγεται

D'autres sources nous indiquent cette collaboration entre Apollon et Poséidon qui fit de la cité une véritable citadelle[36]. Il s'agit de construire une enceinte "bien alignée au cordeau", d'entourer de mur (πέρι τεῖχος ἐδειμα), de fabriquer (ἀπεργάζομαι) une muraille, de fortifier (τειχίζω) et d'élever (κατασκευάζω). Poséidon, comme Apollon, est donc un bâtisseur. Quant à l'épithète poséidonienne, elle nous invite du côté de la stabilité mais aussi de la fondation, car le *Themeliouchos* est Celui qui soutient les premiers ancrages posés/établis dans le sol et qui deviennent comme les bornes de la cité. C'est une manière de regarder cette muraille troyenne, élevée et tenue/soutenue par le dieu Poséidon.

Inexpugnable, tel est désormais le visage de la cité. Mais elle n'est pas seule à recevoir cette qualité. En effet, ce même vocable est repris par l'Aède pour désigner le camp fortifié des Achéens, entouré d'une construction analogue mais cette fois non divine. En affichant le même qualificatif que la *polis* troyenne[37], le camp achéen devient comme le jumeau de la cité de Laomédon grâce à ce mur qui l'entoure, le délimite et le défend[38]. Ce rempart si semblable à l'œuvre poséidonienne troyenne mais élevé ici par les Achéens sans qu'ils aient fait allégeance aux Immortels, est vécu par Poséidon, nous l'avons noté,

---

καὶ Θεμ[ελιοῦχος καὶ Γαιήοχος ο]ἵ τε σεισμοὶ τούτωι πρ[οσάπτονται. ἀπεργάζομαι-accomplir, fabriquer ; προσάπτω-procurer, délivrer. On remarque bien encore que Poséidon est à la fois le Stable et Celui qui déclenche les séismes.

[36]Men.Rh., *Peri Epid.*, 387.32-388.2 : "Poséidon et Apollon ont fortifié Ilion (...) comme une citadelle" (Ποσειδῶν καὶ ᾽Απόλλων τὸ᾽Ιλιον τειχίζουσιν, ὥσπερ (...) ἀκρόπολιν). Voir aussi *ibid.*, 445.12 sq. : on dit "qu'Apollon et Poséidon ont construit le mur de Laomédon" (τὰ μὲν γὰρ Λαομέδοντος τείχη᾽Απόλλων καὶ Ποσειδῶν).

[37]*Il.*, XIV. 56 : "il a croulé, le mur dans lequel nous comptions avoir un inviolable abri pour nos nefs comme pour nous-mêmes" (τεῖχος μὲν γὰρ δὴ κατερήριπεν, ᾧ ἐπέπιθμεν ἄρρηκτον νηῶν τε καὶ αὐτῶν εἶλαρ ἔσεσθαι).

[38]Nous retrouvons ce qualificatif pour la muraille d'Eolie dans l'*Odyssée* (X.2-3) qui va entourer une île et non plus une cité ou un camp et lui accorder alors la même sécurité : "c'est (Eolie) une île qui flotte : une côte de bronze, infrangible muraille, l'encercle tout entière" (πᾶσαν δ᾽ ᾽ἔχει] μιν περὶ τεῖχος χάλκεον ἄρρηκτον). L'encerclement est ici total.

comme une offense à sa *timè* et déclenche sa colère destructrice[39]. Poséidon irritable et jaloux voit dans cette édification défensive une rivale de taille qui risque de faire ombrage à son ouvrage divin[40]. Là encore, ce Poséidon des fondations tel que nous l'a transmis notre fragment tragique est relié de deux manières aux *themelia* : d'un côté il est celui qui bâtit et qui soutient mais de l'autre, furieux et jaloux, il peut aussi ruiner les fondations (toujours θεμείλια)[41]. Cet épisode montre parfaitement combien le dieu, toujours entre violence et stabilité, fait de cet espace des *themelia* un de ses domaines d'action privilégiés. D'ailleurs, quand il prononce un adieu à la ville dans le prologue des *Troyennes*, c'est aux remparts et aux fondements/fondations de la cité qu'il a lui-même posés que Poséidon s'adresse[42].

La facette destructrice de Poséidon est bien sûr la plus diffusée dans l'*Iliade*, ce chant de la colère et de la vengeance, comme si les intermèdes de stabilité poséidonienne n'étaient qu'éphémères, comme si le Stable cachait toujours

---

[39]XII.28 et *Il.*, XII.5-8 (cité note suivante) et *Il.*, VII.444-463, Poséidon : "les Achéens chevelus viennent, pour leurs nefs, d'élever un mur et de l'entourer d'un fossé, cela sans avoir offert aux dieux d'illustres hécatombes" (Ἀχαιοὶ τεῖχος ἐτειχίσσαντο νεῶν ὕπερ, ἀμφὶ δὲ τάφρον ἤλασαν).

[40]*Il.*, XII.5-8 : "le large mur au-delà, qu'ils ont dressé pour protéger leurs nefs, puis entouré d'un fossé, cela sans avoir offert d'illustres hécatombes (...). Mais il avait été construit sans l'aveu des dieux immortels, il ne devait pas subsister longtemps" (καὶ τεῖχος ὕπερθεν εὐρύ, τὸ ποιήσαντο νεῶν ὕπερ, ἀμφὶ δὲ τάφρον ἤλασαν, οὐδὲ θεοῖσι δόσαν κλειτὰς ἑκατόμβας. θεῶν δ' ἀέκητι τέτυκτο ἀθανάτων. τὸ καὶ οὔ τι πολὺν χρόνον ἔμπεδον ἦεν) et *ibid.*, VII.444-63, Poséidon : "on oubliera l'autre, celui que nous avons, Phœbos Apollon et moi, bâti (πολίσσαμεν) pour le héros Laomédon, en échange d'un salaire."

[41]*Il.*, XII.27-32 : "l'Ebranleur du sol en personne (...) emmenait toutes les fondations (πάντα θεμείλια) que les Achéens avaient eu tant de mal à mettre en place (...). Le mur était anéanti" (τεῖχος ἀμαλδύνας). Lire ce passage avec *ibid.*, VII.463 sq. quand Zeus s'adresse à Poséidon : "Va, brise leur mur, renverse-le tout entier dans la mer (...) afin qu'à ton gré soit anéanti le grand mur des Achéens" (τεῖχος ἀμαλδύνηται). Voir Première partie, I.A, note 63.

[42]Eur., *Troy.*, 45 sqq. : "adieu donc, ville jadis fortunée, adieu, bel appareil de remparts (πόλις τε πύργωμ') ! Si Pallas, fille de Zeus, n'avait voulu ta ruine, tu serais encore debout sur tes fondements" (ἐν βάθροις). Il faut évidemment mettre ces vers en parallèle avec ceux situés en *ibid.*, 4-5 (cité *supra* note 32) qui mentionne que Poséidon a fortifié la cité. Sur ce prologue, voir les avis contradictoires de J. Fontenrose, "Poseidon in The Troades" et *id.*, "A Response to Wilson's Reply on the Troades" (pour lui cette *polis* que défend Poséidon ce sont les murs, la cité fortifiée et non les Troyens) et J.R. Wilson, "Poseidon in The Troades : a Reply" (qui croit à la sympathie poséidonienne pour Troie).

l'Ebranleur[43]. Retenons néanmoins qu'élever un mur autour d'une cité ne se fait pas comme nous pourrions le croire simplement sous l'égide du dieu architecte Apollon, mais bien aussi avec le concours de Poséidon. Apollon, on le sait, est un dieu éminemment intéressé par la fondation et la construction, chanté pour savoir tracer les limites et élever les murs[44]. Mais dans l'*Iliade*, on parle bien de complémentarité : nos sources transmettent en effet que ce sont les deux divinités qui accomplissent ensemble ce travail[45], dans une complicité qui sera d'ailleurs louée par certains[46]. Associé à Apollon, Poséidon se retrouve alors aussi qualifié par le vocabulaire de la construction.

Mais il ne s'agit pas que de complémentarité, car Poséidon se fait vantard dans l'Epopée et prétend avoir construit ce mur tout seul. Il prend en effet la parole au chant XXI pour revendiquer la construction défensive et s'arroger toute la responsabilité de cette édification. C'est lui seul qui aurait présidé au côté technique de l'élévation, en bâtissant (*edeima*) la muraille pierre à pierre si l'on se réfère au sens premier du verbe[47] : un vocabulaire que l'on s'attend

---

[43]Dans l'*Iliade*, c'est Poséidon qui prend ombrage et non Apollon, et c'est avec l'accord de Zeus qu'il déclenche la destruction de l'élévation rivale. Mais il ne faut pas oublier ici que si Poséidon ceint Troie d'une sécurité de pierre, il mènera plus tard une lutte acharnée contre la ville qu'il ébranle, on se le rappelle, en anticipation de sa destruction au chant XX.57 sq.

[44]Voir les analyses de M. Detienne, "Apollon Archégète" et *id.*, *Apollon le couteau à la main*, pp. 84-133. Des multiples traditions, nous retenons Call., *Ap.*, 55 : "c'est sur les pas de Phoibos qu'on trace l'enceinte des cités" (Φοίβῳ δ' ἑσπόμενοι πόλιας διεμετρήσαντο ἀνθρωποι). Phoibos se plaît à leur établissement, et sa main en bâtit les fondements" (Φοῖβος γὰρ ἀεὶ πολίεσσι κιληδεῖ κτιζομόνῃσ' αὐτὸς δὲ θεμείλια Φοῖβος ὑφάνει) (...) et *ibid.*, 64 : "telle fut sa première école, à bâtir des cités" (ὧδ' ἔμαθεν τὰ πρῶτα θεμείλια Φοῖβος ἐγείμεν) ; voir aussi Eur., *Troy.*, 814 sq. : "les blocs réguliers taillés par Phœbos (...) tombèrent en ruine, et Troie fut conquise" (κανόνων δε τυκίσματα Φοίβου). C'est ce même terme technique (κανονίς) qui désigne une règle qui est employée, cette fois pour décrire l'action des deux compères par Poséidon lui-même, dans le prologue de la même pièce (*ibid.*, 5-6, cité *supra* note 32). Ces premiers établissements ou fondements (θεμείλια) que le dieu Apollon sait placer, nous les retrouvons dans l'épithète poséidonienne Θεμελιοῦχος qui est attachée à la notion de tenir.

[45]Chez Homère, voir *supra* note 32 ; Apd., *Bib.*, II.59 : "Apollon et Poséidon (...) s'étaient engagés à fortifier (τειχιεῖν) (...) en échange d'un salaire (...) mais lorsqu'ils l'eurent fortifiée (τειχίσασι)" et dans le prologue des *Troyennes*, on approche tout le talent d'architectes des deux divinités, associées pour avoir dressé l'enceinte bien alignée, bien tracée, Eur., *Troy.*, 5-6 (cité *supra* note 32).

[46]Men Rh., *Peri Epid.*, 387.32-388.1.

[47]*Il.*, XXI.447 : ἔδειμα/δέμω. Selon P. Chantraine (s.v. δέμω) ce verbe a le sens de "bâtir,

plutôt à rencontrer dans le domaine apollinien. Si Poséidon revendique la paternité du mur c'est que, pendant ce temps, son compère-rival Apollon s'attachait à faire paître les bêtes sur les flancs de l'Ida[48]. Poséidon ne se contente pas d'être Celui qui soutient les fondations de la muraille, il se veut bâtisseur : il remplace le mode du "nous"[49], par un "je" revendicatif. Mais il ne faut pas longtemps pour retrouver ce mode du deux, car les vers suivants nous confient comment les deux divinités sont ensemble congédiées et trompées par Laomédon[50].

La scholie, quant à elle, choisit de retenir que ce Poséidon constructeur est surtout un stabilisateur, connu pour détenir de multiples pouvoirs sur la terre en tant qu'*Asphalios*, *Gaièochos* et bien sûr *Themeliouchos*. Devons-nous pour autant éluder cette revendication de Poséidon qui se vante d'avoir tout seul construit la muraille troyenne ? Comment se situe t-il vraiment par rapport à cet architecte glorieux qu'est le dieu Apollon ? Y a t-il un partage entre construction, fondation et ancrage ? Certaines clés de réponse se trouvent peut-être en Atlantide.

---

construire (une maison, un mur)", "façonner" ; le sens précis est "construire par rangées égales et superposées" et s'applique particulièrement à des murs. L'action est ici toute poséidonienne.

[48]XXI.446 : "j'ai alors, moi (ἐγώ) bâti autour de leur cité une large et superbe muraille qui rend leur ville inexpugnable tandis que toi, Phœbos, tu faisais paître leurs bœufs cornus à la démarche torse, dans les vallons boisés de l'Ida aux replis sans nombre". Voir aussi *Tragica Adespota*, F 721.28-38 (R. Kannicht & B. Snell) cité *supra* note 35.

[49]*Il.*, XXI.442-443 : "des maux dont nous avons souffert tous les deux autour d'Ilion" (ὅσα δὴ πάθομεν κακὰ Ἴλιον ἀμφὶ μοῦνοι νῶι θεῶν) ; *ibid.*, 443-444 : "quand nous sommes venus (...) louer nos services" (ἐλθόντες θητεύσαμεν).

[50]*Il.*, XXI. 452 : "notre salaire", "nous congédie", de même qu'il faut mettre en parallèle *ibid.*, VII.453 : "nous avons bâti" (πολίσσαμεν).

Regards vers le **Critias**

Une autre localisation fait écho à cette revendication poséidonienne puisque le dieu est ailleurs, dans l'imaginaire du *Critias,* un grand dieu bâtisseur : en Atlantide effectivement, Poséidon trace, délimite et entrelace par multitude des cercles défensifs concentriques. Il y est vraiment le dieu de la fortification circulaire. C'est lui qui isole et enferme les hauteurs de l'Atlantide par des enceintes de terre et de mer[51], il arrondit[52] et fortifie la cité qu'il isole dans un cercle[53]. Murs (τεῖχος)[54], anneau (τροχός)[55] ou clôtures se dédoublent et s'élèvent sur l'île sous l'action du dieu Poséidon ou de sa descendance royale qui prend le relais[56]. Cette défense qu'il organise a pour but de rendre la contrée infranchissable[57] et hermétique : l'infrastructure crée un monde clos, comme si le pays était en guerre. Et il est bien mentionné que c'est Poséidon lui-même - *autos* qui met en ordre et dispose-*diekosmèsen*[58]. Le Poséidon constructeur/stabilisateur de l'*Iliade* semble prendre l'aspect d'un vrai bâtisseur dans le *Critias*.

---

[51]*Crit.*, 113 d : "or, la hauteur sur laquelle elle vivait (Clito), le dieu la fortifia et l'isola en cercle" (ποιῶν εὐερκῆ περιρρήγνυσιν κύκλῳ). A cet effet, il fit des enceintes de mer et de terre, petites et grandes, les unes à l'entour des autres" (θαλάττης γῆς τε ἐναλλὰξ ἐλάττους μείζους τε περὶ ἀλλήλους ποιῶν τροχούς).

[52]*Crit.*, 113 d : τορνεύων/τορνεύω, travailler au tour.

[53]*Crit.*, 113 d : ποιῶν εὐερκῆ περιρρήγνυσιν κύκλῳ εὐερκής : bien fortifié, bien clos, bien défendu, comme pour une ville (Esch., *Suppl.*, 955), ou un pays (Plat., *Leg.*, 766 e), qui enferme bien (Opp., *Hal.*, 4.655).

[54]*Crit.*, 117 e.

[55]*Crit.*, 113 d ; *ibid.*, 115 c-e ; *ibid.*, 116 a et *ibid.*, 117 c-e.

[56]Clôture d'or au sanctuaire de Poséidon, murailles d'orichalque pour les maisons royales, murailles d'étain, murailles de pierre pour la localisation des artisans et des marchands ainsi que des agriculteurs ; c'est bien ce qui semble caractériser l'Atlantide, mise en opposition avec Athènes qui, elle, ne comprend qu'une enceinte unique (*Crit.*, 112 b : ἑνὶ περιβόλῳ).

[57] *Crit.*, 113 e (ὥστε ἄβατον ἀνθρώποις εἶναι). On se rappelle ici de la ville troyenne, rendue inexpugnable par la muraille poséidonienne et apolinienne.

[58]*Crit.*, 113 e ; cela nous rappelle le "ἐγώ" de l'*Iliade* (XXI.447).

Le dieu prend aussi la figure du fondateur puisqu'il organise son territoire, à l'instar d'un Apollon ou d'un Nausithoos, ce fils de Poséidon[59] qui trace lui aussi une couronne des murailles en Schérie[60], réalisant comme un modèle de fondation[61]. En Atlantide, Poséidon apparaît à tous les moments-clés de la fondation, seul, investi de tous les pouvoirs : à son tour il divise[62], attribue les maisons[63] et délimite le territoire, bref il effectue toutes les opérations d'un fondateur de cité. Il ne se contente pas de fortifier et d'isoler, il prend aussi la place de l'ancêtre en donnant naissance à toute la génération des Atlantes nés de son union avec la fille de l'autochthone. Cette localisation insulaire qui, on le sait, sert dans le discours de Platon à "penser" Athènes[64], nous transmet un Poséidon véritablement fondateur[65].

Il ne faut donc pas trop vite exclure Poséidon des opérations de construction et de délimitation : occulter sa présence pour ne retenir qu'une trace apollinienne serait oublier qu'il est indispensable aux bonnes fondations, ce serait surtout oublier la complémentarité des deux compères de Troie. Car Poséidon n'est finalement pas réellement attaché à la technique de construction ; même en Atlantide où il préside à de multiples constructions, il

---

[59]*Od.*,VI.101.
[60]*Od.*, VII.56.
[61]*Od.*, VI.7 sq. : "aussi Nausithoos (...) les avait transplantés (...) et fixés en Schérie (εἶδεν δὲ Σχερίη) : il avait entouré la ville d'un rempart (élevé des maisons, créé les sanctuaires) et partagé les champs" (ἀμφὶ δὲ τεῖχος ἔλασσε πόλει καὶ [ἐδείματο οἴκους καὶ νηούς ποίησε θεῶν καὶ] ἐλάσσατ' ἀρούρας). Entourer la ville d'un rempart fait donc partie des opérations d'installation, comme le balisage et les divisions opérées sur le sol.
[62]*Crit.*, 113 e : "il divise toute l'île Atlantide en dix parties" ('Ατλαντίδα πᾶσαν δέκα μέρη κατανείμας).
[63]*Crit.*, 114 a : "il attribue la demeure de sa mère et le lot de terre alentour" (οἴκησιν καὶ τὴν κύκλῳ λῆξιν).
[64]Depuis P. Vidal-Naquet, "Athènes et l'Atlantide".
[65]S. Vilatte, *L'Insularité dans la pensée grecque*, p. 219 tire la conclusion que "l'île est bien pour les Grecs un *tout* qui permet de penser d'une part la Terre, d'autre part la cité" et *ibid.*, p. 165 : "l'île on l'a vu y est un miroir de *Gaia*, une Terre réduite à de modestes dimensions. N'est-il pas alors temps de renverser le raisonnement et de se demander si l'île n'a pas été, pour les Grecs, un outil intellectuel pour penser la Terre."

s'agit surtout d'entourer de sécurité, d'enfermer le territoire, de multiplier les enceintes protectrices. Il faut que ces enceintes soient infranchissables[66], mais on le voit rarement élever des murs pierre à pierre. C'est sous ce même jour qu'on le retrouve à Thèbes, où l'on raconte que c'est lui qui possède et protège la cité elle aussi ceinte de murailles[67] comme la *polis* troyenne. Là encore, il s'agit plus de protection que de technique architecturale. Sécurité, ancrage, enfermement, tels sont plutôt les mots du vocabulaire poséidonien.

S'il cherche à s'arroger les mêmes attributions qu'un Apollon puisqu'ils ont effectué ce travail de pair, il semble plus protecteur, ancreur et Teneur de fondations que réellement architecte. Il est néanmoins un atout indispensable pour le dieu de Delphes[68]. Les deux compères se retrouvent d'ailleurs pleinement à Ephèse où ils sont tous les deux honorés comme *Theoi Themelioi*[69], les dieux des bons fondements, associés et complices en s'accolant une même épithète, nouvelle preuve de leur complémentarité dans la fondation.

Si Apollon est du côté de la technique de construction, s'il est le fondateur dans le sens colonisateur, s'il trace la voie de la fondation et ouvre les chemins[70], il ne peut seul garantir l'installation et la fortification : il lui faut l'aide de Poséidon qui, s'il peut s'immiscer dans la construction, demeure avant

---

[66]*Crit.*, 113 e.

[67]Hés., *Sc.*, 104-105 : "et aussi l'Ebranleur du sol à face de taureau qui possède Thèbes couronnée de murailles et protège la cité" (καὶ ταύρεος Ἐννοσίγαιος, ὃς Θήβης κρήδεμνον (ornement, créneau de muraille) ἔχει ῥύεται τε πόληα). Sur les dieux qui protègent (ῥύομαι) les mortels, voir *Il.*, XV.257 et 290 ; sur le mur des Achéens, comme mur de défense, protection des nefs et du butin, voir *Il.*, XII.8. Sur Thèbes, voir F. Letoublon, *Fonder une cité*, pp. 126-152.

[68]Voir les exemples développés *supra* note 45 pour cette complicité/complémentarité entre nos deux divinités.

[69]Dans une inscription recensée par D. Knibbe, "Epigraphische Nachlese im Bereiche der ephesischen Agora", où on honore Hestia *Boulaia* en compagnie des dieux "*Themelioi*" : Ἀγαθῇ τύχῃ. Λαμπυρὶς εὐχαριστῶ Ἑστίᾳ Βουλαίᾳ καὶ τοῖς Θεμελίοις ὁλοκληροῦσα. M. Detienne, *Apollon le couteau à la main*, p. 167 et note 225 reconnaît dans ces dieux des fondations Apollon et Poséidon cohabitant dans le même *temenos*. On sait par ailleurs que les deux compères recherchaient la main d'Hestia (*H.H.Aphr.*, 23 sq.).

[70]Voir de M. Detienne, *Apollon le couteau à la main*, pp. 26-28 pour "défricher-fonder", et *ibid.*, pp.

tout Celui qui tient/soutient, le dieu qui garde immobile les *themelia*, qui encercle et assure la sécurité ainsi que la pérénité des constructions.

Entourer de sécurité

Ce qui est essentiel avant tout, c'est la protection que les murailles confèrent à la cité : elles l'entourent d'un cercle de pierre, d'une "couronne de mur" selon l'expression de Pindare[71]. Encerclée par ses remparts, la communauté des Troyens se mue en forteresse et devient comme une île entourée par l'onde marine[72]. Nous trouvons en effet souvent des parallèles entre les cités ceintes de remparts et les terres insulaires : l'Atlantide, nous l'avons vu, mais aussi l'île de Circé[73] ou l'île d'Eole[74].

Les mots évocateurs d'encerclement et de clôture qui sont si forts en Atlantide se retrouvent également dans ce piège d'airain que Poséidon clôt sur les Titans et qui va les enfermer en les enserrant de tous les côtés[75]. Ces portes (θύρας) que Poséidon a refermées sur les Titans les empêchent de fuir ; pour la cité troyenne, il s'agira d'empêcher de rentrer, d'envahir, mais l'importance de

---

87-89 pour l'*Aguieus*.

[71]*Ol.*, VIII.42 sqq. : "lorsqu'ils durent entourer Ilion d'une couronne de mur" (’Ιλίῳ μέλλοντες ἐπὶ στέφανον τεῦξαι) et schol., *ibid*., 42 b : ἐπὶ στέφανον· στέφανον τείχεος περιφραστικῶς τὸ τεῖχος et 42c : ἐπὶ στέφανον τεῦχαι· μεταφορικῶς τὸ τεῖχος στέφανος· γὰρ ὥσπερ τῶν πόλεων τὰ τείχη. καὶ ’Ανακρέων νῦν δ’ ἀπὸ μὲν πόλεως στέφανος ὀλωλεν).

[72]Le dossier est étudié chez S. Vilatte, *L'Insularité dans la pensée grecque*, qui opère de nombreux rapprochements entre les îles de la mer, encerclées par l'onde marine et les cités couronnées de murailles.

[73]*Od.*, X.195 : "j'ai vu une île que la mer couronne à l'infini" (τὴν πέρι πόντος ἀπείριτος ἐστεφάνωται).

[74]*Od.*, X.34 : "c'est une île qui flotte et, tout entière, une muraille la tient tout autour, de bronze, infrangible" (πάσαν δ’ [’ἔχει περὶ τεῖχος ξάλκεον ἀρρηκτον).

[75]726-733 : "autour de ce lieu court un mur d'airain. Un triple rang d'ombre en ceint la bouche étroite (...). C'est là que les Titans sont cachés (...). Ils ne peuvent en sortir : Poséidon a sur eux clot les portes d'airain. Le rempart s'étend de tous les côtés" (τοῖς οὐκ ἐξιτόν ἐστι θύρας δ’ ἐπέθηκε Ποσειδέων χαλκείας τεῖχος δὲ περοίχεται ἀμφοτέρωθεν) ; voir aussi schol. Hés., *Théog.*, 732 a : τοῖς οὐκ ἐξιστον ἐστι· λείπει ἡ διά, ἵν’ ᾖ διὰ τούτων τῶν ῥιζῶν οὐκ ἐκβαδιστέον, οὐ πορευτέον et b : θύρας δ’ ἐπέθηκε· διότι ὁ αὐτὸς ’Εννοσίγαιος ὁ τὴν γῆν συνέχων.

l'hermétisme poséidonien est similaire. Grâce à lui, la cité troyenne devient imprenable, nul ne pourra y pénétrer[76] comme nul ne peut entrer en Atlantide.

C'est aussi toute la force du *Themeliouchos*. Nous pouvons approcher cela dans l'autre récit qui nous relate cette construction et qui insiste bien sur l'importance du caractère divin de cette collaboration édilitaire. L'interprétation pindarique est à ce propos très éclairante. Selon la huitième *Olympique*, les deux compères Poséidon et Apollon s'adjoignent un troisième acteur, le mortel Eaque, pour les aider dans leur tâche. Ils vont alors se partager l'édification de la "couronne" de la ville[77]. Mais, à peine élevée, des serpents en triade s'y attaquent et le mur va alors s'évanouir en fumée, prodige dévoilé par Apollon[78]. Et c'est à l'endroit même où cet adjudant humain a travaillé que le mur a été ouvert en une brèche qui devient comme une porte de vulnérabilité[79]. La sécurité et la fermeture semblent bien des attributions divines ; seuls Poséidon et Apollon peuvent édifier une clôture inébranlable. Seul Poséidon, en tenant fermement les fondations, peut garantir la stabilité et l'ancrage des constructions.

Portes, murailles et remparts sont les signes visibles de la sécurité, les éléments défensifs par excellence[80], dont l'importance se lit dans le fait qu'ils sont souvent les supports des épithètes épiques. On sait que Troie est, d'une

---

[76]Esch., *Prom.*, 155 parle d'un espace "infranchissable qui lie et enchaîne pour toujours les Titans" (δεσμοῖς ἀλύτοις). Sur les liens indestructibles et les chaînes qui emprisonnent les Titans, voir l'étude de M. Detienne, "Le Cercle et le lien", p. 278 et notes 63 et 64.

[77] Pd., *Ol.*, VIII.33-34 et scholie.

[78]Pd., *Ol.*, VIII.43 : "Héros ! Pergame, Troie succombera par l'endroit même où tes mains ont travaillé !" (ἐπὶ στέφανον τεῖωαι Πέργαμοσ ἀμφὶ τεαῖς ἥρως, χερὸς ἐργασίας ἁλίσκεται) et les analyses de M. Detienne, "Apollon Archégète", p. 308 sq.

[79]C'est bien à l'endroit où il a travaillé que le mur a été ouvert.

[80]Par exemple, *Il.*, XVIII.274-6 : "la ville sera défendue par ses remparts, ses hautes portes, et les vantaux (...)" (on parle ici de πύργοι). En *ibid.*, XXII. 56, Priam essaie de convaincre Hector de rentrer dans les murs qui le protègeront de la mort : "va, rentre dans nos murs (...) tu ne perdras pas la vie toi-même" (εἰσέρχεο τεῖχος (...) αὐτὸς δὲ φίλης αἰῶνος ἀμερθῇς). C'est bien parce que Périclès savait que seuls les remparts de la ville assuraient la sécurité des habitants de

manière récurrente dans nos sources littéraires, qualifiée par ses belles et bonnes murailles[81], mais aussi par ses portes, ses tours, comme d'ailleurs d'autres cités de l'Epopée[82]. Les villes de l'*Iliade* sont souvent chantées pour être bien construites, avec des "portes élevées"[83] nanties de sept[84] ou cent portes[85], bien couronnées[86], bien munies de tours[87], ou en ce qui concerne Troie bien emmurée[88].

Mais si les fameuses murailles[89] d'Ilion la protègent, elles la définissent aussi[90]. Car quand Poséidon tient/soutient les fondations des murailles et participe à l'encerclement des cités, il fait aussi œuvre politique.

---

l'Attique qu'il les a persuadés de s'y retrancher (Thc., I.143.5 et Plut., *Per*., XXXIII.6).

[81]*Il*., I.129 (Τροίη εὐτείχεον) ou *Il*,.II.113 (Ἴλιον εὐτείχεον).

[82]Le héros troyen par excellence, Hector, est lui-même qualifié de "protecteur des murailles" en *Il*., XXII.507.

[83] ὑψίπυλος (Thèbes, VI.416) et (Troie, XVI. 698, XXI. 544).

[84]ἑπτάπυλος (Thèbes, IV.406). Qualificatifs repris chez Euripide (*Sept*.) où I. Chalkia (*Lieux et espace*, p. 180 note 55) en dénombre 31 occurrences.

[85]ἑκατόμπυλος (Thèbes, IX.383).

[86]εὐστεφανος (Thèbes, XIX.99).

[87] εὐπυργος (VII.71).

[88] εὐτεῖχος (I.129, II.113 et 288, V.716, VIII.241, IX.20).

[89]*Anth*., IX.62 : "Passants, moi la ville célébrée de toutes parts, la Sainte Ilion dont naguère on vantait les murs aux tours robustes (τὴν πάρος εὐπύργοις τείχεσι κληζομένη) (...) mais je me trouve dans Homère, où j'ai le rempart de portes de bronze" (χαλκείων ἕρκος ἔχουσα πυλῶν). Voir K. Hartigan, *The Poets and The Cities*, pp. 67-75 pour d'autres références.

[90]Les murs sont qualifiés de *hiera teichea*, *theios purgos* (*Il*., XXI.526), *theodmètoi purgoi* (*ibid*., VIII.519 et schol.). Sur Troie comme cité sacrée, voir S. Scully, *Homer and The Sacred City*, pp. 16-40.

Une construction politique

On sait que les murailles sont dans l'Epopée des endroits privilégiés pour situer l'action[91]. Lieux symboliques de la sécurité, de la défense et de l'autonomie de la ville, la localisation de l'action sur les murailles ou dans les portes ne peut que renforcer le dramatique de la situation. Mais la muraille est surtout un élément constitutif de la *polis* et pas simplement une construction défensive : elle est la cité[92]. Construire un mur chez Homère se dit d'ailleurs avec πολίζω-faire de la cité[93]. Les deux exemples épiques de ce verbe qui a le sens de bâtir matériellement et de fortifier montrent combien élever des murailles est un acte politique, combien les murailles sont les signes tangibles de la cité. La scholie, en reprenant le terme *polissamen*, le met en parallèle avec un autre verbe cette fois proprement attaché à la construction, *oikodomeô*[94]. Le mur élevé par Poséidon et Apollon donne donc une véritable existence à la cité alors qu'avant, la cité était "non bâtie", non fortifiée, non délimitée.

La mise en place de cette muraille circulaire appartient ainsi au cercle des actes fondateurs, faisant accéder la communauté des Troyens disséminée sur

---

[91]S. Scully (*Homer and The Sacred City*, p. 42) a bien noté que l'action ne se déroulait pas dans la ville au palais de Priam ou au temple d'Athéna. On remarque en effet que nombre de moments-clés de l'Epopée se passent sur les murailles ou aux portes de la cité (voir tout de même *ibid.*, p. 43 pour les rares scènes qui ne s'y déroulent pas). S. Vilatte (*L'Insularité dans la pensée grecque*, pp. 134 sq.) a aussi remarqué l'importance de ces lieux ainsi que H. Perdikoyianni (*Commentaire sur les Troyennes d'Euripide*, vv. 4-6).

[92]Pour dire la destruction de Thèbes, on dit "détruire (...) les murs de Thèbes" (καὶ τείχεα Θήβης).

[93]*Il.*, VII.453 pour Poséidon et Apollon : "ce mur que nous avons Phœbos Apollon et moi bâti ensemble" (πολίσσαμεν). Voir pour ce verbe πολίζω P. Chantraine (s.v.) : "construire une cité". H.G. Liddell & R. Scott choisissent comme traduction "construire une cité, généralement des murs" (τεῖχος). Cela nous renvoie à la forme passive du chant *ibid.*, XX.217, "la Sainte Ilion ne s'élevait pas alors dans la plaine comme une cité, une véritable cité humaine" (οὐ 'Ιλιος πεπόλιστο). M. Casevitz étudie dans son Appendice III (in *Le Vocabulaire*, pp. 251-254) ce verbe πολίζω qui signifie bâtir d'où fonder et s'applique au site fortifié de Troie. Πολίζω comprend bien cette dimension de rempart et de mur.

[94]Schol. *Il.*, 453 b : τὸ δὲ πολίσσαμεν αὐτὶ τοῦ περὶ πόλιν ᾠκοδομήσαμεν. Le verbe οἰκοδομέω : bâtir une maison, construire est un composé de δέμω : bâtir, construire, façonner dont le sens précis selon P. Chantraine (s.v.) est "construire par rangées égales et superposées" et s'applique particulièrement à des murs. Nous pouvons alors opérer le rapprochement avec le vers du

les pentes de l'Ida au statut de *polis* alors qu'avant, elle ne pouvait revendiquer cette appellation, puisqu'elle n'était pas encore une cité, "une vraie cité humaine". Nous connaissons les différentes étapes de la fondation de la cité, avec l'œuvre de Dardanos, le défricheur-fondateur, qui fonde (κτίσσε) une cité homonyme[95] et l'action de Laomédon, qui grâce aux deux divinités fait accéder Troie au statut de cité[96]. On remarque ici le changement de nom qui s'opère durant ces différentes étapes : Dardanie devient Ilion. Le regroupement dans la plaine est bien sûr le premier signe que la cité se constitue, mais c'est la ceinture de pierre construite par les dieux qui lui confère cette qualité de *polis*.

Synœcisme et élévation des murailles sont bien les deux opérations constitutives de la cité dans les récits de colonisation ou de fondation[97], juste

---

chant XXI.446 (ἔδειμα).

[95]*Il.*, XX.215-218 : Δάρδανον (...) κτίσσε δὲ Δαρδανίη. Voir M. Detienne, "Apollon Archégète", p. 307 et M. Casevitz, *Le Vocabulaire*, p. 24 dans son chapitre sur κτίζω qui indique que "c'est là le premier exemple du verbe κτίζω au sens "*fonder*" une cité" ; *ibid.*, p. 25, l'auteur indique que le sens originel du verbe est "défricher, planter". Exemple d'emploi de *ktizô* à l'aoriste recensé par M. Casevitz (*ibid.*, p. 24), qui indique que "dans ce contexte mythique, κτίσσε évoque une fondation *exemplaire*, œuvre d'un héros qui impose son nom à la cité qu'il crée (...)"; κτίσσε "indique la *première* installation des Troyens", que l'on doit mettre en regard de πολίζω dans ce même vers.

[96]Voir aussi Plat., *Leg.*, III.680 a-682 b qui commente ces mêmes vers de *Il.*, XX. 216-218 et fait dire à l'Athénien que "Troie (...) fut fondée (κατῳκίσθη) quand on quitta les hauteurs pour descendre dans une plaine grande". C'est quand le rassemblement de population a lieu dans la plaine que Laomédon décide la construction de muraille. De Dardanie sur le pentes de l'Ida on passe à Ilion, dans la plaine, en "véritable cité humaine". Sur les différentes étapes de civilisations que rapporte Platon ("sur les hauteurs" : ὑψηλῶν et "dans la plaine" : πεδίον), voir les analyses du texte de Platon par F. Letoublon, *Fonder une cité*, pp. 89 et 103 sq. Chez Platon, la "fondation " de Troie dans la plaine se dit κατῳκίσθη. A ce propos, voir M. Detienne, *Apollon le couteau à la main*, p. 27.

[97]Schol. *Il.*, XXI.447b : καὶ πάντων σύστασις. C'est l'action de réunir, de rassembler. Voir P. Chantraine, s.v. ἵστημι. Selon L. Robert, in *Gnomon* 40 (1970), p. 96, "le συνοικισμός est normalement en rapport avec un τειχισμός", comme chez Str., XI.8.4 où Pompée "groupa les habitants dans le rempart et déclara cité" (τοὺς ἐν αὐτῇ συνοικίσας εἰς τὸ τεῖχος μίαν τῶν πόλεων ἀπέηνεν) ; exemple donné par M. Casevitz, *Le Vocabulaire*, p. 202 pour συνοικίζειν : "opération d'ordre institutionnel qui donne naissance aux cités-Etats et, dans un sens plus précis, aux regroupements d'habitants vivants auparavant en bourgades ou petites cités et qui forment un Etat centralisé." Voir aussi Str., X.4.13 : "des Achéens et des Laconiens fondèrent ensemble une ville en ceignant de remparts une position naturellement forte" (Ἀχαιοὶ καὶ Λάκωνες συνῴκησαν τειχίσαντες ἐρυμνὸν χωρίον), de même lors de la fondation de Thourion, on entoure de muraille le territoire (Diod., XII.10.6). Voir aussi Nausithoos qui fonde Schérie (*Od.*, VI.9-10). Le mur est ici partie intégrante du processus de fondation.

après le défrichement du territoire[98]. Car on assiste dans le discours de l'Aède à une véritable fondation de la cité : regroupement et fixation de la population, construction des murs par Poséidon et mention du territoire cultivé occupé par Apollon, tout cela nous rappelle la fondation de Schérie par Nausithoos[99].

Les épithètes de la cité disent en effet comme un *leitmotiv* dans l'Epopée que la qualité première de la cité est justement d'être bien fondée, bien fortifiée, imprenable grâce à ses bonnes murailles. On remarque également dans la tragédie d'Euripide ce balancement entre ce qui n'est pas de la *polis* et ce qui le devient : la terre (χθόνα) s'oppose à la ville (πόλει)[100]. Oui, l'action poséidonienne est bien d'emmurer, de soutenir et de délimiter un territoire politique ; c'est ce dieu qui sait garantir les bons ancrages posés/enterrés dans le sol. Mais toutes ces implications sont aussi des actes de fondation. D'ailleurs, si l'on regarde encore pour exemple les récits autour de Thèbes dans la tradition odyséenne[101], on remarque là aussi que l'élévation des murailles fait partie des opérations de fondation.

La muraille circulaire est effectivement autant une limite matérielle de pierre défensive qu'une limite plus conceptuelle qui définit réellement le territoire de

---

[98]M. Detienne, *Apollon le couteau à la main*, p. 27 qui cite en exemple la fondation de Thèbes.

[99]*Od.*, VI.8 sq : "jadis ils habitaient Hauteville et sa plaine (...). Nausithoos au visage de dieu les avaient transplantés loin des pauvres humains et fixés en Schérie ; il avait entouré la ville d'un rempart (ἀμφὶ δὲ τεῖχος ἔλασσε πόλει), élevé des maisons, créé les sanctuaires et partagé les champs" (ἐδείματο οἴκους, καὶ νηοὺς ποίνσε θεῶν ἐδάσσατ' ἀρούρας).

[100]*Troy.*, 6-7 (passage cité *supra* note 32) qui marque bien par cette "différence sémantique" combien l'édification de la muraille est acte constitutif de la *polis*. E. O'Neill, Jr., "Prologue of Euripides Troades" a déjà noté cela : "before the walls were built, Troy was merely χθών ; and she became a πόλις. This suggest that when the Greeks have finished with her, she will again be χθών."

[101]I.262-265 : Antiope "mit au monde deux enfants, Amphion et Zéthos qui, les premiers, fondèrent Thèbes aux sept portes et en bâtirent les remparts, car ils ne pouvaient assurément pas habiter sans remparts la vaste Thèbes, si vaillants qu'ils fussent" (οἱ πρῶτοι Θῆβης ἕδος ἔκτισαν ἑπταπύλοιο πύργωσάν τ' ἐπεὶ οὐ μὲν ἀπύργωτόν δε δύναντο ναιέμεν εὐρύχορον Θήβην, κρατερώ περ εόντε). La fondation (ἔκτισαν) se double de la construction de remparts protecteurs pour l'habitation en sécurité.

la ville et la consacre comme entité politique[102] en séparant le monde "politisé" des territoires liminaires[103].

En élevant cette muraille troyenne, Poséidon aide à la constitution de la *polis*. En cela, il peut réellement s'accoler le titre de fondateur : cependant, il demeure un fondateur-consolidateur qui s'inscrit dans le domaine de la stabilité, toujours en polarité avec le fondateur-traceur, l'architecte Apollon.

---

[102]Y. Garlan, "Fortifications et histoire grecque", p. 259, qui est amené à conclure que la fortification "demande en fin de compte à être étudiée (...) en tant qu'élément organisateur d'un certain espace civique". La constitution des murailles, selon M. Casevitz, *Le Vocabulaire*, p. 25, relève plus de l'acte "religieux, politique et social".

[103]Comme le territoire des Cyclopes, voir Euripide (*Cycl.*, 115-116) qui sont assimilés à des bêtes qui n'ont pour maisons que des antres (Κύκλωπες ἀντρ᾽ ἔχοντες, οὐ στέρας δόμων). La même association avec le monde animal se retrouve chez Stobée (*Ecl.*, I.8.38) citant un passage de Moschion qui indique que les cités d'avant adoptaient un mode de vie animal car elles n'avaient pas de cités entourées de fortifications de pierre (πύργοις), ni même de loi, et que règnait la violence, ce qu'il oppose à la terre labourée, aux villes qui s'emmurent, et se protègent (ἄστη δ᾽ ἐπυργώσαντο καὶ περισκεπεῖς ἔτευξαν οἴκους).

La muraille comique

Quelques vers d'Aristophane font écho à cette importance de la muraille pour que la *polis* existe. Quand Pisthétairos conseille aux oiseaux de "fonder/habiter" (οἰκίσατε) une cité, il parle de "coloniser/habiter" (οἰκίσητε) le ciel et les nuages, de transformer cet espace ouvert et illimité en leur propre territoire. Mais pour que les oiseaux soient capables de se défendre contre les hommes -voire de les commander- et de s'attaquer aux dieux, pour surtout signifier les limites de leur territoire, il faut munir ce site de murailles (φράξηθ') : alors il deviendra une cité (πόλις)[104]. Une cité qui ne serait pas entourée de murs n'aurait donc aucune existence ; les oiseaux n'aurait pas d'*archè*, ce qui est bien entendu l'enjeu de cette entreprise. Ici, le territoire à prendre est l'espace le plus mouvant et le plus indéfini qui soit : le ciel, et seul un rempart peut le délimiter pour qu'il puisse être habité et qu'on puisse le nommer. Alors seulement il pourra s'arroger le nom de territoire politique. On retrouve comme une résonance iliadique dans cette comédie attique : les remparts sont bien les éléments constitutifs de la cité[105] puisque l'air "ceint de muraille" fait ressembler la cité des oiseaux à la Babylone fortifiée, une place forte (τὸ πόλισμα)[106] -telle

---

[104]*Av.*, 171-184, Epops : "Que pourrions-nous faire ?" Pisthétairos : "fondez une cité" (...) Epops : "le site, comment cela ?" (les nuages et le ciel) Pisthétairos : "comme qui dirait le lieu. Mais comme cela tourne et que tout passe à travers, on appelle aujourd'hui ce site sphérique. Colonisez-le et munissez-le de remparts, au lieu de ce "site sphérique", on l'appelera cité" (Ἢν δ' οἰκίσητε τοῦτο καὶ φράξηθ' ἅπαξ, ἐκ τοῦ πόλου τούτου κεκλήσεται πόλις). Sur les *Oiseaux* et la fondation, voir A.M. Bowie, *Aristophanes*, pp. 151-166.

[105]Voir le commentaire de ces vers chez N. Dunbar, *Aristophanes. Birds* et M. Casevitz, *Commentaire des "Oiseaux" d'Aristophane*, pp. 33-34 et 183 : φράξηθ' se traduit selon lui "et si vous le farguez" c'est-à-dire "le fortifiez" ; remparts et portes symbolisaient, à l'époque historique. P. Chantraine, s.v. φράσσω : "enclore un lieu, fermer", "protéger, défendre" insiste sur cette notion de clôture, de barrière, de protection que l'on retrouve dans les dérivés du verbe.

[106]Ar., *Av.*, 552 sq., Pisthétairos : "Et bien, donc, mon avis est tout d'abord qu'il y ait une seule cité des oiseaux (πόλιν), ensuite que l'air entier dans son pourtour et tout l'espace intermédiaire que voilà soit ceint de murailles (περιτειχίζειν) en grandes briques cuites, comme Babylone", Epops : "O Cébrionès ! O Porphyrion ! Quelle formidable place forte" (τὸ πόλισμα). Babylone était réputée pour être "la plus renommée et la plus forte" des cités (Hdt., I.178 et V.1129 sur les remparts).

son homologue épique Ilion. On note encore l'importance de la réunion des futurs habitants ; Pisthétairos invite bien les oiseaux à se regrouper comme s'ils opéraient un synœcisme, à l'instar des populations dispersées sur les flancs de l'Ida puis rassemblées pour créer une véritable cité. Mais le signe tangible de la *polis*, ce sont ses murailles. Des murailles qui, pour continuer à faire exister la cité, doivent se tenir pour toujours inébranlables sur la terre.

Les bonnes fondations

On connaît dans les textes l'importance des bonnes fondations (θεμείλια) car ce sont elles qui constituent l'ancrage d'une construction et ont pour fonction de lui donner une assise stable[107]. Elles sont cruciales pour ces murailles défensives dont on redoute toujours qu'elles ne s'écroulent, surtout si la nature du terrain est mouvante[108]. L'explication que donne Dion Chrysostome à l'effondrement du mur des Achéens est éclairante : les fondations inondées et délitées dans l'eau envoyée en punition ne peuvent plus supporter le poids des pierres ; c'est ainsi que le mur explose et s'écroule[109]. A la suite de Y. Garlan[110], il est clair que, ce qui importe alors avant tout dans les fortifications, "c'est leur valeur statique, pondérale, l'aspect passif de leur puissance, l'inertie de leur présence". Ce sont pleinement des qualités poséidoniennes que l'on découvre dans cette définition, car la qualité première de ce Poséidon *Themeliouchos* est bien de garantir

---

[107]J.-P. Adam, *L'Architecture militaire grecque*, p. 16.

[108]A propos des Longs-Murs, Plut., *Cim.*, XIII.6 : "les premières fondations (τὴν δὲ πρώτην θεμελίωσιν), alors que les travaux rencontraient des terrains détrempés et marécageux en furent solidement affermies (ἐρεισθῆναι διὰ Κίμωνος ἀσφαλῶς) par Cimon". Les fondations sont primordiales aussi chez Thc., I.93.2 : "la nature de la construction laisse encore juger (...) de la hâte qu'on y met. En effet les assises inférieures (οἱ θεμέλιοι) sont formées de pierres disparates et par endroits non adaptées entre elles."

[109]*Or.*, 11.76 : "la plus plausible explication de tout ceci, c'est que les fondations du mur ont été inondées" (κατακλυσθῆναι τὰ θεμέλια τοῦ τεῖχους). On se rappelle (selon Eur., *Troy.*, 814 cité *supra* note 44) que ce sont les blocs taillés par Phœbos qui, tombant en ruine, amènent la ruine et la conquète de la cité troyenne.

l'immobilité des constructions. Cette sécurité est politique, puisqu'en garantissant la stabilité de ses murs, il garantit celle de la cité sur son territoire[111]. Soutenir les fondements-fondations de la cité, c'est assurer à la ville sa permanence.

Mais ce Poséidon *Themeliouchos* qui soutient les murailles de Troie nous donne envie de regarder comment le dieu s'implique dans d'autres constructions des hommes : les maisons.

Vers la maison

Nous connaissons à Sparte un Poséidon *Domatitès*-"De la maison"[112], épiclèse que L.R. Farnell choisit de traduire d'ailleurs comme le Constructeur[113], renvoyant en cela à ses attributions épiques. Pour ne pas forcer le sens de cette appellation cultuelle, nous préférons dire que le dieu est "attaché" à la maison ou "concerné" par la maison. Là encore, la construction que l'on met sous la protection de Poséidon n'est pas anodine car les maisons, ancrées dans la terre civique sont, comme les murailles, les signes de l'installation des hommes. Le compère épique de Poséidon croise d'ailleurs encore les chemins du dieu puisqu'Apollon porte à son tour à Egine cette épithète "domestique", là où il est aussi honoré comme *Oikistès*-le Fondateur[114]. Les deux divinités se retrouvent

---

[110]*Recherches de poliorcétique grecque*, p. 153 et *id.*, *La Guerre dans l'Antiquité*, p. 131 pour qui les fortifications valent jusqu'au IVème siècle "par leur seule puissance statique".

[111]Selon Thc., I.8.3, s'entourer de murailles (τείχη περιεβάλλοντος) c'est tendre vers un mode de vie plus stable (βεβαιότερον) ; *bebaios* qui est souvent associé à l'action poséidonienne.

[112]Paus., III.14.7 : "sanctuaire de Poséidon, dont le surnom est de la maison" (Ποσειδῶνος ἐστιν ἱερόν Δωματίτην δὲ ἐπονομάζουσιν). Il s'agit d'une prêtrise héréditaire *IG* V^1 497 (=*SEG* XLII (1992) 313, qui s'attache au caractère héréditaire de la prêtrise) et *IG* V^1 589 (=*SEG* XLII (1992) 316). Il y est honoré avec Héraclès *Genarcha*, celui qui a l'*archè* sur le *genos* à Sparte. Composé de *doma-*, cette épiclèse désigne "ce qui concerne la maison".

[113]Puisqu'il la traduit comme "le Contructeur de la maison" (The Builder of the house) in *Cults*, IV, p. 10.

[114]Schol. Pd., *N.*, V.81 a : παρ' Αἰγινήταις Δελφίνιος ἄγεται Δελφινίου 'Απόλλωνος ἱερός (...)

donc souvent, tous deux dieux *Themelioi* et maintenant *Domatitès*, complémentaires dans leurs attributions fondatrices.

Mais Poséidon *Domatitès* croise aussi les chemins d'Hestia qui s'accole elle aussi cette épithète[115], elle qui est connue pour siéger immobile au centre de la maison. Si Diodore nous raconte qu'elle s'est essayée à la construction[116], elle n'est pas réellement bâtisseuse, mais plutôt garante du foyer. Et si elle est chantée pour son immobilité, on ne saurait la confondre avec Poséidon, qu'il soit *Asphalios*, *Themeliouchos* ou *Domatitès*, car elle est attachée à une stabilité bien différente de notre stabilité poséidonienne. Poséidon est, on l'a vu, un dieu logé dans les *themeilia*, un dieu qui soutient les fondations : il représente moins la fixité que l'ancrage.

Suivons-le sur les chemins des maisons en terre d'Athènes pour encore une fois déceler ses attributions. Car si Poséidon n'est pas proprement qualifié par cette appellation domestique en Attique, il est pourtant relié à la maison, ou plutôt à la construction des maisons dans le rituel des *Skira*. En gardant en mémoire les attributions épiques de Poséidon, nous choisissons de relire les prescriptions attachées à cette fête de printemps[117].

καὶ εἴη ἂν ὁ μὴν οὗτος]ἐν ᾧ θύουσιν αἰγινῆται Ἀπόλλωνι Οἰκιστῇ καὶ Δωματίτη (...) καθά φησι Πυθαίνετος".

[115]Eschl., *Ag.*, 968.

[116]V.68 : "ainsi, ils disent qu'Hestia a découvert comment construire les maisons, et c'est pourquoi à cause de ce bienfait, pratiquement tous les hommes ont établi son autel dans toutes les maisons, lui accordant honneurs et sacrifices" (τούτων δὲ λέγεται τὴν μὲν Ἑστίαν τὴν τῶν οἰκιῶν κατασκευὴν εὑρεῖν, καὶ διὰ τὴν εὐεργεσίαν ταύτην παρὰ πᾶσι σχεδὸν ἀνθρώποις ἐν πάσαις οἰκίαις καθιδρυθῆναι, τιμῶν καὶ θυσιῶν τυγχάνουσαν).

[117]Harp., s.v. Σκίρον (*F.Gr.Hist.* 366 F 3 Jacoby). Voir aussi Schol. Ar., *Eccl.*, 18 : Σκίρα ἑορτή ἐστιν τῆς Σκιράδος Ἀθηνᾶς (...) ἐν ᾗ ὁ ἱερεὺς τοῦ Ἐρεχθέως φέρει σκιάδειον λευκόν ὃ λέγεται σκῖρον.

Harpocration nous informe que :

"les *Skira* sont une fête des Athéniens qui dérive du mois Skiraphorion. Ceux qui ont écrit sur les mois et les fêtes à Athènes, comme Lysimachides, disent que *Skiron* est un large parasol (τὸ σκίρον σκιάδιόν ἐστι μέγα) qui est porté et sous lequel marchent, de l'Acropole à un endroit appelé Skiron, la prêtresse d'Athéna et le prêtre de Poséidon (τῆς Ἀθηνᾶς ἱέρεια καὶ ὁ τοῦ Ποσειδῶνος ἱερεὺς) ainsi que celui du Soleil. Le *genos* des Etéoboutades le transporte (κομίζουσι δὲ τοῦτο Ἐτεοβουτάδαι). C'est le signe que l'on doit construire des maisons et faire un abri, car c'est le meilleur moment pour la construction des maisons"

(σύμβολον δὲ τοῦτο γίγνεται τοῦ δεῖν οἰκοδομεῖν καὶ σκέπας ποιεῖν, ὡς τούτου τοῦ χρόνου ἀρίστου ὄντος πρὸς οἰκοδομίαν).

Ces informations de Lysimachides sont bien sûr très précieuses pour nous, car elles constituent des indices supplémentaires pour enrichir la personnalité de ce Poséidon des constructions et des fondations. Cette procession où marchent côte-à-côte les deux desservants de Poséidon et d'Athéna appartenant au même *genos* des Etéoboutades est un signe de collaboration entre le dieu et la déesse, on le verra. Mais ce qui nous intéresse ici, c'est la relation qui semble exister entre la place calendaire de cette célébration et la construction (οἰκοδομέω) des maisons[118] : car cette fête est bien le "signe" (σύμβολον) selon Lysimachides que l'on doit songer à se construire une habitation. Hésiode, ailleurs, met en effet en garde ses concitoyens en ce début de l'été et les enjoint

[118]Voir P. Chantraine, s.v. δέμω et le composé οἰκοδομέω.

à penser à leurs maisons pour l'hiver[119]. On retrouve pleinement le vocabulaire épique qui qualifie l'action de ce Poséidon bâtisseur dans cette célébration attique[120]. Durant cette fête attachée à la fertilité de la terre, on ne saurait réduire Poséidon à une divinité impliquée seulement dans les entrailles agricoles, soutenant les racines et aidant à la pousse du fruit comme on le verra ; il faut vraiment le regarder comme une divinité attachée aux constructions, à leur ancrage et à leur stabilité. Ces maisons sont construites pour protéger les hommes, puisque Lysimachides parle bien de se faire un abri (σκέπας). Là encore, Poséidon ne saurait être proprement constructeur, il est plutôt Celui qui tient/soutient, celui qui protège et fait tenir si l'on se souvient du témoignage de Cornutus : cet auteur ne nous a t-il pas transmis que c'est bien Poséidon qui sait faire tenir droites les maisons des hommes plantées dans la terre[121] ?

Le parasol qui est porté par les membres de ce prestigieux *genos* d'Athènes peut s'avérer aussi un indice supplémentaire : diverses interprétations se croisent et se contredisent autour de ce fameux parasol qui est acheminé vers le lieu-dit Skiron[122]. Ce qui nous intéresse ici, c'est la protection qu'il peut conférer ; une protection contre le soleil évidemment, et on dit d'ailleurs que

---

[119]On connaît cette mise en garde d'Hésiode (*Op*., 502-503) : "avertis tes serviteurs dès le milieu de l'été : l'été ne durera pas toujours, faites-vous des cabanes" (ποιεῖσθε καλιάς). Cité par P. Ellinger, *La Légende nationale phocidienne*, p. 84 note 241.

[120]*Tragica Adespota*, F 721.28-38 (R. Kannicht & B. Snell) : ὅτε Ποσειδῶνος μ[έν οἰκοδομήσαντος] τὸ τεῖχος περὶ Τροίαν ; voir aussi schol. *Il.*, 453 b : τὸ δὲ πολίσσαμεν αὐτὶ τοῦ περὶ πόλιν ᾠκοδομήσαμεν.

[121]*De Nat. Deor.*, 22 : καὶ θύουσιν αὐτῷ 'Ασφαλέιῳ Ποσειδῶνι πολλαχοῦ ὡσὰν ἐπ αὐτῷ κειμένου τοῦ ἀσφαλῶς ἐστάναι τὰ οἰκήματα ἐπὶ τῆς γῆς. Voir Première partie I.B.

[122]Sur *Skira*, *Skiron* et σκιάδειον voir le commentaire sous Philochore, *F.Gr.Hist.* 328 F 14-16 Jacoby. Selon E. Simon, *Festivals of Attica,* p. 23, le parasol n'est compris qu'en raison de la place calendaire estivale de la cérémonie (les prêtres "walked beneath a big sunshade, because it was hot summer day"). De même, selon H.W. Parke, *Festivals of The Athenians*, pp. 157-169 : "the explanation of the procession with Lysimachides offers - that it was a reminder of the need for shelter and house-building - is absurd." C. Calame (*Thésée*, p. 342) accepte cette information en écrivant que les dignitaires tiennent le "fameux parasol, symbole supposé de la période favorable à la contruction et à la mise sous toit qui s'ouvrait à ce moment, au milieu de l'été,

c'est la déesse Athéna qui a inventé le parasol pour se garantir contre ses ardentes brûlures[123]. Mais cette protection que confère le parasol aux prêtres des deux divinités tutélaires de l'Attique peut se rapprocher symboliquement de la protection qu'apporte le toit d'une maison aux citoyens : on dit que la période des *Skira* est justement le moment idéal pour en construire, on raconte que porter ce parasol est le signe qu'il faut se mettre sous abri.

Peut-être l'étude d'Athéna *Skiras* et de ce lieu-dit Skiron apporte-t-elle aussi d'autres clés de lecture[124]. Cette épithète de la déesse nous invite à regarder vers la pierre blanche et calcaire de cette terre de Skiron : si elle est connue pour être infertile[125], elle est aussi utilisée dans la construction[126]. Nous avons évidemment envie de reprendre le jeu de mot d'Aristophane autour de σκῖρος, plâtre colmatant les trous et les lésions des vases et σκῖρον, cette croûte blanchâtre des fromages qui sert aussi d'image pour ironiser sur la solidité des remparts des cités[127]. Pourquoi alors ne pas croiser toutes ces informations du côté de Poséidon et non plus seulement autour d'Athéna, en s'aidant de l'éclairage épique, de ce Poséidon constructeur et Teneur des murailles de Troie. Les jeux étymologiques autour de *skiron* corroborent que ce Poséidon des

---

pendant la canicule".

[123]*Anecdota Graeca* (Bekker) I, p. 304, 8, 11-12 ; cette mention est citée par P. Ellinger, *La Légende nationale phocidienne*, note 238 p. 84 ; il mentionne aussi *ibid*., note 237 p. 83 d'autres gloses qui indiquent qu'à partir de cette fête des *Skira* "on se préoccupait de se munir d'ombrelles, car c'était le début des chaleurs brûlantes de l'été".

[124]Etudes menées notamment par C. Calame, *Thésée*, pp. 339-354 et P. Ellinger, *La Légende nationale phocidienne*, pp. 76-88.

[125]Voir P. Ellinger, *La Légende nationale phocidienne*, pp. 77 sqq.

[126]C. Calame, *Thésée*, p. 346, le plâtrier (*skirritès*) "porte son nom"et P. Ellinger, *La Légende nationale phocidienne*, p. 77.

[127]*Vesp*., 924 sqq., le chien : "N'allez toujours pas l'absoudre. Car de tous les chiens c'est l'homme le plus égoïstement glouton, un être qui, en navigant autour du mortier, a ôté aux cités leur croûte et l'a mangé" (ὅστις περιπλεύσας τὴν θυείαν ἐν κύκλῳ ἐκ τῶν πόλεων τὸ σκῖρον ἐξεδήδοκεν). Philocléon : "Et moi je n'ai même pas de quoi plâtrer ma cruche" (ἐμοὶ δὲ γ᾽οὐκ ἔστ᾽ οὐδὲ τὴν ὑδρίαν πλάσαι). Σκῖρον est une "sorte de plâtre avec lequel on bouchait les

Skira peut être approché comme un dieu qui protège et aide à l'élévation des constructions en ce moment optimal du printemps où l'on recommande aux hommes de songer à se faire une maison. Mais, là encore, il s'agit de sécurité et de stabilité des fondations. Le *Themeliouchos* est le dieu idéal pour garantir la stabilité des ancrages de ces habitations que l'on ironise fragiles et friables et que l'on colmate comme si c'était des vases : grâce à Poséidon, les maisons se tiennent désormais fermes et solides. Car les bonnes fondations garantissent l'ancrage et la pérennité de toute construction.

Poséidon croise trop souvent les fondations des constructions pour que nous ne soyons pas interpellés par cette information de Lysimachides qui relie la procession des *Skira* à la "mise sous toit" des maisons. Poséidon comme bâtisseur confère la sécurité, délimite le territoire civique troyen, le coupe de l'extérieur et donc des dangers potentiels. Mais c'est le Poséidon *Themeliouchos* qui semble être la divinité la plus appropriée pour soutenir ces fondations nouvellement ancrées dans le sol, fondements-fondations hautement politiques puisqu'il s'agit bien de "faire de la cité". Un dieu des *themelia* ne peut qu'être primordial en Attique, dans ce pays autochthone qui a toujours cherché à rappeler son ancrage immémorial sur le sol qui l'a généré. Un dieu des fondations sera éminemment utile à ces Athéniens qui, plus que d'autres, sont hantés par la peur du déracinement et qui déclament sur tous les tons qu'ils sont là depuis toujours et pour toujours. Tenir/soutenir les fondations revêt bien en Athènes une coloration politique, puisque la cité s'ancre dans la terre, puisque les citoyens sont nés de leur terre.

---

fentes d'un pot fêlé" selon la définition de H.G. Liddel & R. Scott.

Mais le Poséidon *Themeliouchos* trouve son complémentaire dans d'autres ancrages, plus agricoles cette fois, en tant que *Phutalmios*, dont nous allons approcher maintenant les implications fertilisantes.

B. Faire croître les fruits de la terre : autour du Poséidon *Phutalmios*

On a vu Poséidon se déployer dans la violence de l'ébranlement sismique et soulever la mer dans un bouillonnement dévastateur lors des cataclysmes. C'est autour du jaillissement que nous le retrouvons sur la terre agricole. Appelé *Phutalmios*, il est honoré pour faire sortir le fruit de la terre ensemencée et irriguer les champs de l'eau fécondante qu'il sait faire naître de la roche. Il prend alors la figure du générateur.

Si Poséidon peut ainsi agir sur la terre en Attique, c'est qu'il est non seulement le dieu très chthonien que nous venons de croiser, mais aussi Celui qui recherche le sol. Une implication qu'éclaire son épiclèse athénienne *Chamaizèlos*.

1. Poséidon *Chamaizèlos* : un dieu qui recherche la terre

Nous voici de nouveau confrontés à une appellation composée sur un des nombreux vocables qui désignent la "terre" : cette fois, ce n'est plus *gè* comme pour *Gaièochos* ou *Ennosigaios*, ni même *chthôn* comme pour *Enosichthôn*, mais *chamai*[128]. Ce terme est utilisé pour caractériser tout ce qui vit sur la terre et reste sur le sol, les êtres vivants mais aussi les plantes rampantes qui recherchent le contact avec la surface terrestre[129] : ici, le radical de *Chamaizèlos* n'induit pas forcément l'idée de profondeur.

---

[128]Selon P. Chantraine, s.v. χαμαί, il s'agit d'un nom ancien pour désigner la terre. Cela signifie "sur terre, à terre", avec ou sans mouvement. Cette épiclèse est formée sur le terme χαμαί mais aussi sur le verbe ζηλόω-rechercher.

[129]Voir par exemple Arstt., *H.A.*, 559 a 13 : "sur les arbustes bas" (ἐπὶ τοῖς χαμαιζήλοις φυτοῖς). Le mot au figuré s'applique à tout ce qui est bas et donc petit, comme les êtres qui relèvent du nanisme ou ce qui est simple, commun ou vulgaire.

Cette dénomination apparaît très tardivement dans la liste des épiclèses poséidoniennes qui nous sont parvenues, puisque le dieu est ainsi honoré en *Posidéon* huit[130] dans un calendrier privé du premier siècle après J.-C.[131] L'offrande cultuelle requise est non sanglante : il s'agit d'un *popanon*[132], analysé comme un gâteau de céréales dont on trouve une description éclairante chez Polybe[133].

Ce gâteau de farine destiné à être déposé ou à se consumer sur le feu de l'autel[134] ne se rencontre pas d'ailleurs exclusivement dans un contexte sacrificiel ; il est également présent sur la table des banquets ou désigne une pâtisserie quotidienne[135]. Et quand le *popanon* est consacré, cette galette de céréales, de pain ou de froment selon Hésychius[136] apparaît à la fois comme offrande préliminaire[137], mais peut aussi constituer à elle seule le sacrifice destiné à la divinité comme ici[138]. Dans notre inscription, de nombreux *popana* sont offerts à une kyrielle de divinités : des multiples voisins cultuels de

---

[130]Jour qui lui est dédié avec le héros Thésée selon Plutarque (*Thes.*, 36.6).

[131]*LSCG* 52 (= *IG* II^2 1367 = *SEG* XL (1990) 148) interprété comme le calendrier d'une association cultuelle "imbue de panthéisme et d'orphisme" selon F. Sokolowski.

[132]*LSCG* 52, l. 16-18 : Ποσιδεῶνος ἢ ἱσταμένου πόπανον χοινικιαῖον δωδεκόνφαλον καθήμε[νον], Ποσιδῶνι Χαμαιζήλῳ νηφάλιον (qui doit recevoir "un *popanon* d'un *chenice* de farine avec douze bosses (*omphaloi*) tout autour et une libation sans vin"). Selon H.G. Liddel & R. Scott, s.v., δωδεκόμφαλον se traduit par "with twelve knobs". Voir l'analyse des *popana* chez C. Grandjouan, "Hellenistic Relief Molds From The Athenian Agora", Appendix 1 : "The Food of The Heroes", pp. 63 sqq.

[133]*Hist.*, VI.25-7 : "quant à leur bouclier, il était en peau de bœuf, analogue aux galettes bombées qu'on dépose dans les sacrifices" (τοῖς ὀμφαλωτοῖς ποπάνοις παραπλήσιον τοῖς ἐπὶ τὰς θυσίας ἐπιτιθεμένοις).

[134]Par exemple Porph., *Adst.*, II.58.4. Plusieurs consécrations sont possibles : elles peuvent être abandonnées sur l'autel, déposées sur des tables spécifiques, répandues sur le sol ou bien consumées par le feu. Pour cette dernière forme de consécration, on peut opérer un rapprochement étymologique avec le verbe πέσσω.Voir à ce propos P. Chantraine, s.v. πέσσω.

[135]On le trouve en effet sur la table du banquet des femmes avec d'autres nourritures offertes aux convives (Ar., *Eccl.*, 841 sq.) mais aussi désignant une pâtisserie, mentionnée avec les plats cuisinés (Plat., *Rsp.*, 445 c) .

[136]s.v. πόπανα· πλακούντια ἀπὸ ἀρτου.

[137]Ar., *Plut.*, 660-661 couplé avec les *prothymata* dans une inscription qui rapporte un sacrifice à Asclépios (*LSCG*, 21 A) où les *popana* sont destinés notamment à Apollon, Hermès et aux filles d'Asclépios.

[138]On sait que Déméter et sa fille Coré reçoivent ces offrandes pendant la fête des

Poséidon[139], nous retenons les "deux déesses" et Zeus *Geôrgos*, des figures divines fortement reliées, on le sait, à la fertilité de la terre. L'épiclèse de Zeus, *Geôrgos*, le qualifie en effet comme Celui qui cultive la terre, Celui qui est attaché au travail de la terre ; il reçoit d'ailleurs ici en nombre ces *popana*[140]. Zeus, Déméter, deux divinités que nous croiserons souvent dans ce dossier du *Phutalmios*.

La nature des offrandes et la personnalité des destinataires divins nous invitent à voir dans ces prescriptions cultuelles un rituel à caractère "agraire"[141], relié en tout cas à la fertilité de la terre[142]. Pourtant, dans sa publication, F. Sokolowski choisit de lire l'épiclèse poséidonienne par le biais sismique, affirmant qu'elle a un rapport "avec le tremblement de terre"[143] ; cela nous apparaît évidemment quelque peu incongru dans cette perspective rituelle. Si la facette sismique de Poséidon est tellement usuelle que toute implication terrestre ne doit exclure cette dimension tellurique, on ne peut affirmer que le *Chamaizèlos* soit un Secoueur de terre. Il recherche le sol, certes, mais pas forcément pour l'ébranler.

Thesmophories (Ar., *Thesm.*, 284-285). Sur les Thesmophories et Déméter voir A.C. Brumfield, *The Attic Festivals of Demeter*, pp. 88-95 et H.W. Parke, *Festivals of The Athenians*, pp. 82-88.

[139]Ainsi qu'à Apollon et Artémis en Pyanepsion 7, en Maimaktérion, aux *Anemoi* (les Vents) le 9 de ce même mois, à Kronos en Elaphebolion et à Héraclès et à *Théios* en Mounichion.

[140]On en lit 11 "d'un *chenice* de farine (...) un *naston* (gâteau de fromage) et une *pankarpia*" (gâteau de fruits assemblés ou de différentes semences selon Hsch., s.v. πανσπερμία· παγκαρπία) ou gâteau de graines cuites dans le miel et enveloppées (Ath., IX. 648 b qui rapporte l'étude d'Harpocration de Mendes sur les gâteaux, Περὶ Πλακούντων).

[141]Selon la formule de F. Sokolowski (*LSCG* 52, p. 103), les divinités prépondérantes sont "des dieux de l'agriculture, du beau temps et de la nature", "mélange" que l'on rencontre souvent "dans les hymnes orphiques". On préfèrera la dénomination de divinités reliées à la terre.

[142]On se rappelle que selon Pausanias (I.38.6) : la plaine de Rharion étant la première à être ensemencée, c'est "la raison pour laquelle c'est un rite établi d'y prendre des grains d'orge et d'en faire des gâteaux pour les sacrifices" (ici πέμματα, autre dénomination pour dire ces gâteaux de céréales). Offrir des gâteaux rappelle ainsi le premier ensemencement ; il y a bien un lien entre offrande céréalière et travail/fertilité de la terre.

La référence à la terre dans cette épiclèse nous amènerait plutôt du côté du *Phutalmios* : chanté pour ses pouvoirs germinatif et fécondant, Poséidon est en effet connu pour aider à la pousse des plantes. En cela il s'inscrit en polarité avec la Déesse de la terre et le Zeus Cultivateur.

Néanmoins, cette épithète *Chamaizèlos* étant des plus rares, il nous faut également regarder l'autre divinité qui la reçoit pour essayer de trouver peut-être des clés de lecture supplémentaires. C'est Zeus, son voisin de culte auparavant *Geôrgos*, qui est ainsi qualifié dans un extrait des *Argonautiques*[144]. Ce texte nous décrit un temple d'Artémis et le bois sacré gardé par un serpent "desservant du monument de Zeus infernal" selon les mots de F. Vian[145]. Une traduction quelque peu nuancée par l'auteur lui-même dans sa note complémentaire[146], puisqu'il y choisit cette fois de retranscrire moins radicalement cette épithète en parlant de divinité chthonienne[147].

Bien sûr, cette traduction est aussi la plus appropriée pour notre dieu, même si elle n'est pas la plus précise. Mais si Poséidon est éminemment chthonien, a t-il vraiment un rapport avec les profondeurs infernales ? Et cette épiclèse, concerne t-elle réellement les entrailles de la terre ? Il semble bien que non. Pourtant, on peut citer ces vers de l'*Iliade* où Poséidon provoque le grand tremblement de terre qui ébranle l'Ida tout entière : il menace bien de faire s'ouvrir le monde des hommes sur le domaine d'Hadès[148]. Néanmoins, il ne

---

[143]*LSCG* 52, commentaire l. 18.
[144]931 sq.
[145]Dans l'édition des Belles Lettres.
[146]v. 933 p. 186.
[147]Comme dans le H.G. Liddel & R. Scott, s.v. Χαμαίζηλος 3, Z. Χαμαίζηλος = χθόνιος. Zeus est effectivement honoré en χθόνιος notamment à Mykonos (*LSCG* 96.25).
[148]*Il.*, XX.62-65 (voir Première partie I.A note 60). Un de ses sanctuaires, celui situé au Cap Ténare comprend une bouche qui s'ouvre sur le domaine d'Hadès (par exemple Stab., VIII.5.1 ; Schol. Pd., *P.*, IV.76 d).

saurait être assimilé à une divinité "infernale"[149] : si Poséidon ancre très profondémment ses pouvoirs, c'est pour pouvoir à loisir déclencher des secousses et créer des brèches. De plus, si l'on regarde les divers emplois de *chamai* dans nos sources[150] ainsi que la notice de P. Chantraine, ce terme n'apparaît pas précisément attaché aux profondeurs ; il désigne plutôt un espace de surface, là où surgissent les plantes. Nous ne sommes pas en tout cas en présence du Tellurique.

Si les informations s'avèrent sporadiques sur ce Poséidon *Chamaizèlos*, cette épiclèse tisse indéniablement un lien de plus entre Poséidon et la terre ; ses offrandes et ses partenaires sacrificiels nous portent à lire ce dieu *Chamaizèlos* en polarité avec le *Phutalmios*, qui est lui beaucoup plus clairement attesté dans nos sources attiques.

2. Poséidon *Phutalmios* : quelle fertilité ?

Cette épiclèse poséidonienne *Phutalmios*[151] se forme sur *phuô*[152], verbe employé pour signifier toute source de vie et dont le sens, selon A. Burger, n'a jamais cessé de signifier croître même quand il est utilisé chez les Tragiques au

[149]F. Schachermeyr, *Poseidon*, pp. 13 sqq. voit dans Poséidon (surtout l'*Hippios*, ce dieu du cheval), une divinité fortement reliée avec le monde infernal. Voir également sur ce dossier M. Detienne, "Le Mors éveillé", pp. 181 sq. On ne saurait en tout cas le généraliser comme une divinité attachée vraiment au monde infernal.
[150]Voir les occurrences dans le H.G. Liddell & R. Scott et *supra* notes 128-129 pour différents exemples.
[151]Qui est également portée par Zeus, Dionysos et Apollon (W.H. Roscher, *Lexicon*, s.v. φυτάλμιος 3, 4 et 5).
[152]P. Chantraine, s.v. φύομαι : son sens actif est "faire pousser, faire croître, faire naître, produire" ; φυτόν-ce qui pousse s'emploie à propos des végétaux et "au fig. dit des humains : rejeton, créature" ; *φυ-ταλ-*instrument de croissance. Il recense que Φυτάλιος est l'épithète de plusieurs divinités, avec "dérivation en -μιος, qui fait pousser, grandir, pour Poséidon et Zeus".

sens de mettre au monde, naître, en soulignant alors l'engendrement[153]. En Attique, nous avons seulement trace d'un prêtre de Poséidon *Phutalmios*[154], mais on sait combien cette personnalité fertilisante du dieu est populaire dans toute la Grèce, sur l'île de Ténos[155], à Trézène[156] ainsi qu'à Lindos[157] ou même à Erythrée[158]. Et si Athènes ne nous donne pas réellement d'indications sur le déroulement de son culte ou sur la place calendaire de ses rituels, il faut néanmoins essayer de circonscrire dans nos sources la personnalité de ce Poséidon Fertilisant, car on le voit présider à la naissance de l'eau, s'imiscer dans les fêtes agraires et aider à la pousse des plantes.

A quelle fertilité va pouvoir présider Poséidon, comment s'inscrit-il en polarité avec les autres divinités attachées aux fruits de la terre ? C'est ce que nous nous proposons de regarder.

---

[153]Pour les Tragiques, voir pour exemple Soph., *O.C.*, 151 : le chœur s'adressant à l'aveugle Œdipe : "es-tu tel de naissance ?" (ἆρα καὶ ἦσθα φυτάλμιος) ; les différents exemples sont rassemblés par l'auteur in *Les Mots de la famille de* φύω *en grec ancien*, pp. 15-17, *ibid.*, 55 et *ibid.*, 62-65 avec les différentes formes verbales.

[154]Dont le nom est inscrit sur un siège du théâtre de Dionysos in *IG* II^2 5051 : ἱερέως Ποσειδῶνος Φυταλμίου.

[155]A Ios, *IG* XII^5 13 : dédicace sur marbre avec la seule mention de l'épithète. Le dieu étant fortement honoré dans cette localisation, le rapprochement pourrait être fait, mais il est plus qu'incertain. Selon R. Etienne, *Ténos* I, p. 182, le *Phutalmios* serait plus à rapprocher de Dionysos puisqu'il "semble bien que cette épithète concerne essentiellement Dionysos", en s'appuyant sur *RE*, s.v. *Phutalmios*. C'est pour cela qu'il doute "de l'attribution" à Poséidon. Nous avons déjà vu combien cette appellation pouvait être poséidonienne, et pas seulement dionysiaque. L'épithète pourrait alors, à la lumière de nos autres informations, concerner le dieu de Ténos.

[156]Paus., II.32.8 : son sanctuaire se trouve en dehors des murs (ἐστι δὲ ἐξω τείχους καὶ Ποσειδῶνος ἱερὸν Φυταλμίου). Pour sa prêtrise, voir l'inscription *IG* IV 797,5 : ἱ]ερέα Φυταλ[μίου Πο[σειδῶνος ἀρετ[ῆς ἕ]νεκεν ἀφήρῳσεν .

[157]*IG* XII^1 905 = *LSCG* 140, 2-3 : Ποτειδᾶνι Φυταλμίωι ὗς τέλεος, extrait d'un calendrier cultuel du IIIè siècle av. J.-C. au mois Theudaisios (le 6), qui était dédié à Poséidon (voir A.E. Samuel, *Greek and Roman Chronology*, pp. 107-110).

[158]*LSA* 25, 93 = *SEG* XVIII (1989) 478.

Avant tout, l'eau

Ancrons-nous tout d'abord dans le domaine de l'eau qui, dispensatrice de fertilité, incarne aussi souvent dans le discours des Anciens l'origine de la vie. Cela va nous permettre de discerner les implications de Poséidon dans la terre attique quand il devient le *Phutalmios*. En ce début de parcours, nous choisissons de relire un extrait de Cornutus car, selon cet auteur, tout principe fécondant est en effet relié à l'eau[159]. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle on invoque Poséidon comme le Fertilisant (Φυτάλιον), car c'est lui qui préside (παραιτία) au principe humide (ἰκμὰς) qui fait croître les fruits de la terre. Ce principe humide[160] est appelé par M. Detienne "humeur de vie" dans son analyse de l'exubérance dionysiaque[161] : *ikmas* incarne la sève, le suc, ce bouillonement vital qui permet la croissance des végétaux et qui apparaît aussi dans le *Corpus Hippocratique* comme le symbole de la vie[162].

Un passage de Plutarque est comme un écho à cette information : il mentionne que Poséidon et Dionysos sont honorés de pair car ils partagent le "principe humide et fécond"[163], alors solidaires dans l'humidité qu'ils

---

[159]*De Nat. Deor.*, 22 : πρῶτον μὲν οὖν φυτάλιον αὐτὸν ἐπωνόμασαν ἐπειδὴ τοῦ φύεσθαι τὰ ἐκ γῆς γενόμενα ἡ ἐν αὐτῇ δηλονότι ἰκμὰς παραιτία ἐστίν.

[160]Voir Hsch., s.v. ἰκμὰς ὑγρασία, ὑγρότης, ὑγρὰ σταγών (goutte).

[161]*L'Ecriture d'Orphée*, p. 70 : ce mot appartient au vocabulaire dionysiaque avec *dunamis* et incarne bien selon l'auteur la "poussée exubérante" du dieu.

[162]Pour exemple parmi tant d'autres : Hpc., *Aër.*, VIII.3 (ἰκμάς désigne l'humeur) et *id.*, *Peri Pous.*, VII.2 (la maladie des os qui se déssèchent et perdent de l'humidité : ἰκμάς).

[163]*Quaest. Conv.*, V.3.1 (675 E-F) : "les deux dieux sont, en effet, considérés comme les maîtres du principe humide et fécond, et tous les Grecs pour ainsi dire sacrifient à Poséidon *Phutalmios* et à Dionysos *Dendritès*" (ἀμφότεροι γὰρ οἱ θεοὶ τῆς ὑγρᾶς καὶ γονίμου κύριοι δοκοῦσιν ἀρχῆς εἶναι· καὶ Ποσειδῶνι γε Φυταλῖῳ Διονύσῳ δὲ Δεντρίτῃ παντὲς ὡς ἔπος εἰπεῖν Ἕλληνες θύουσιν). Les attributions portent sur l'ὑγρός-ce qui est mouillé, humide et γόνιμος-ce qui est capable d'engendrer, fécond, génératif, de γόνος/γίγνομαι). Dionysos est le dieu de l'humide dans nos sources, facette fort diffusée du dieu et étudié par W.F. Otto, *Dionysos*, pp. 161-179 et surtout M. Detienne, *L'Ecriture d'Orphée*, pp. 61-70 ; pour les sources, voir par exemple, Plut., *I. et O.*, 34 (365 A) qui montre bien les interactions entre humidité, semence masculine et procréation ; voir aussi *ibid.*, 34 (364 D) (πάσης ὑγρᾶς φύσεως) ainsi que Var., *Cité*, 7.21. On trouve déjà Poséidon associé à la fécondité, à l'engendrement aussi avec le verbe *gignomai*, dans ses appellations *Genesios* (Paus., II.38.4) ou *Genethlios* (Paus., III.15.10). Poséidon est bien souvent associé à Dionysos qu'il rejoint on l'a déjà remarqué dans le surgissement,

dispensent à la terre, mais aussi dans la fécondité et la procréation. Un fragment de ce même auteur tisse à son tour un lien de plus entre notre dieu et l'humidité[164]. Poséidon y est réputé pour être fortement associé au taureau : l'impétuosité de l'animal rappelle son pouvoir d'Ebranleur du sol, mais cette association indique aussi combien Poséidon est perçu comme celui qui met en mouvement la substance humide (ὑγράς). Si Poséidon demeure le dieu du mouvement, il est ici associé au surgissement, puisque c'est lui qui fait jaillir l'eau hors du sol. Encore une compétence "verticale" pour notre dieu.

L'eau, on le sait, est dans tous les discours propice à la vie, s'opposant logiquement à l'état de sécheresse qui interdit toute génération selon Aristote[165]. Principe nourricier par excellence, l'eau est donc souvent dans la symbolique grecque à l'origine de toute chose[166] ; si son aspect fécondant est le plus développé, nombreuses sont aussi les théories sur sa propension iatrique, cathartique ou même souillante[167].

---

l'ébranlement mais aussi le jaculatoire (noté par M. Detienne, *ibid.*). Ils sont d'ailleurs honorés de pair lors de la fête qui préside les vendanges, les *Protrugaia* (voir *infra* note 262).

[164]106 : "il est possible que le taureau soit associé avec lui parce qu'il est celui qui met en mouvement la substance humide" (καὶ μή ποτε τὸν ταῦρον ὡς τῆς ὑγρὰς οὐσίας κινητικῷ). On retrouve l'élément humide (ὑγρὰς).

[165]*G.A.*, II.1 (733 a 11) : "l'humide est propice à la vie tandis que le sec est tout à fait éloigné de l'animé" (ζωτικόν (...) τὸ ὑγρόν. πορρωτάτω δὲ τοῦ ἐμψύχου τὸ ξηρόν).

[166]Notamment à travers la figure d'Okéanos. Dans l'*Iliade* (XIV. 201), il est "père des dieux" (θεῶν γένεσιν) et *ibid.*, 246 : "père de tous les êtres" (ὅς περ γένεσις πάντεσσι τέτυκται) ; Orph., *Poèmes magiques et cosmologiques*, *fr.* 57 K. fait lui aussi sortir de l'eau la première génération des dieux : "Okéanos qui est à l'origine de tous les dieux". Selon lui, "l'eau a été le premier principe de toute chose (...)" ; Arstt., *Metaph.*, I.983 B : "Thalès (...) dit que le principe humide est l'Eau (..) il fut conduit à cette croyance en observant que toutes choses se nourrissent de l'humide (...) que les semences de toutes choses ont une nature humide et que l'Eau est à l'origine de la nature des choses humides (...). Effectivement, ils (les anciens cosmologiques) donnent l'Océan et Téthys comme auteurs dans la génération du monde (...)" ; voir aussi Plut., *I. et O.*, 35 (365 A) : "ils pensent qu'Homère, tout comme Thalès, s'inspire de l'enseignement des Egyptiens quand il fait de l'eau le principe originel de toute chose." Sur cet aspect, regarder l'étude de J. Rudhardt, *Le Thème de l'eau primordiale*.

[167]Voir les études in R. Ginouvès (ed.), *L'Eau, la santé et la maladie dans le monde grec* et particulièrement H. Von Staden, "Un Autre dieu sobre", pp. 77-79 pour qui, *ibid.*, p. 77 l'eau est "à la fois source de purification et de pollution, apportant vie et dangers amers, fertilité et stérilité, nourriture et poison" ; voir *ibid.*, p. 78 pour l'eau comme substance guérissante ; J.-L.

Il nous faut bien sûr, dans cette étude poséidonienne, prendre du recul avec l'imaginaire grec qui se déploie avec activisme autour du domaine de l'eau. Nous retiendrons surtout la place cardinale de l'élément liquide dans le processus végétal. Si l'on suit Xénophon, en effet, l'eau est bien perçue comme un don dispensé par les dieux qui permet que la nourriture croisse et sorte de terre[168].

On vient de croiser Poséidon *Prosbatèrios*, et nous avons vu que l'on pouvait privilégier comme sens pour cette épiclèse Celui qui est concerné par l'approche de l'eau, Celui qui fait sourdre l'eau de la terre. Ces étroites relations entre Poséidon et l'eau douce, nous les retrouvons souvent[169], puisqu'on le rencontre associé aux marais, aux lacs[170], à un tourbillon[171] et bien entendu aux sources et aux nymphes. Cornutus nous indique d'ailleurs que Poséidon est

---

Durand, "Du rituel comme instrumental", pp. 173-176 aborde l'eau du sacrifice ; R. Parker, *Miasma*, pp. 226-230 et 371 regarde l'eau dans les cas d'homicide et M. Detienne, "Le Doigt d'Oreste", p. 33 l'évoque pour sa dimension purificatrice.

[168]*Mem.*, 6 : "ils nous fournissent aussi l'eau (ὕδωρ ἡμῖν παρέχειν) qui nous est si précieuse (οὕτω πολλοῦ ἄξιον), qui aide la terre et les saisons à faire pousser et croître tout ce qui nous est utile (...) comme il nous en faut beaucoup, ils nous en fournissent en grande abondance" (ὥστε συμφύειν τε καὶ συναύζειν τῇ γῇ καὶ ταῖς ὥραις πάντα τα χρήσισμα ἡμῖν, (...) καὶ ἐπειδὴ πλείστου δεόμεθα τούτου, ἀφθονέστατον, αὐτὸ παρέχειν ἡμῖν).

[169]Sur les rapprochements avec le monde indo-européen dans une relecture de la racine -da* de Poséidon, voir C.S. Littleton, "Poseidon as a Reflex of The Indo-European "Source of Waters" God". Rappelons-nous encore que les séismes provoqués par le dieu sont bien souvent expliqués par les Anciens comme un déferlement d'eaux souterraines. On se souvient aussi que les eaux de l'Ida lui obéissent (*Il.*, XII.17 sq.). Il est pour le poète Pindare l'habitant du lit de l'Alphée (*Ol.*, VI.58, invoqué par ailleurs comme πρόγονον) ; il se métamorphose en fleuve Enipeus pour séduire la nymphe Tyro (*Od.*, XI.241 sq.). Sur l'affinité de Poséidon *Hippios*, une de ses épithètes les plus diffusées, avec les eaux courantes, voir L.R. Farnell, *Cults*, IV, pp. 5-7 ; F. Schachermeyr, *Poseidon*, p. 22 ; E. Will, *Korinthiaka*, p. 206 sqq. ainsi que R. Ginouvès, *Balaneutiké*, p. 342 pour le culte au Ténare et M. Detienne, "Le Mors éveillé", p. 181 sq.

[170]Hsch., s.v. ’Επιλήμνιος. ὁ Ποσειδῶν ; Pausanias (III.21.5) nous informe sur la localisation d'un lac à Aigiai qui "porte le nom de Poséidon" et qui, sur ses bords, abrite un temple et une statue du dieu (ἐνταῦθα ἐστι μὲν λίμνη καλουμένη Ποσειδῶνος, ἐστι δὲ ἐπὶ τῇ λίμνῃ ναὸς καὶ ἄγαλμα τοῦ θεοῦ). E. Will, *Korinthiaka*, p. 196 en fait un Poséidon *Limnaîos*, mais nous n'avons pas réllement trace d'épithète dans cette localisation. Encore un point commun avec Dionysos dont on sait qu'il avait un sanctuaire ἐν Λίμναις (de la ville Limnai, la marécageuse) tout comme à Sparte (Str., VIII.5.1), qu'il s'appelle Λιμναῖος (Ath., XI,465) et Λιμναγενής .

[171]Celui de Diné (Paus., VIII.7.2).

Krènouchos-Celui qui préside aux sources et *Numphagetès*[172]-Celui qui conduit les nymphes. On connaît ses multiples unions avec ces figures féminines[173], elles-mêmes souvent reliées à l'eau[174] et dont les lieux de cultes sont fréquemment associés à des sources ou à des fleuves[175]. Elles sont à leur tour dispensatrices de fertilité, reliées également à la fécondité et au mariage. Là encore, le lien se resserre entre Poséidon et l'eau douce, entre fertilité et fécondité.

Mais ce sont ses accointances avec les sources qui nous retiendrons plus particulièrement[176]. Une proximité que l'on perçoit pleinement dans son épithète *Krènouchos*[177] : il est ainsi honoré parce qu'il tient/détient le pouvoir sur les sources selon Cornutus. Eschyle[178] corroborre cette information en nous transmettant que c'est le *Gaièochos* qui sait faire jaillir l'eau. Nous connaissons nombre de récits qui montrent que les Grecs pensent que l'eau est prisonnière

---

[172]Corn., *De Nat. Deor.*, 22 : λέγεται δὲ παρὰ τισι καὶ Νυμφαγέτης καὶ Κρηνοῦχος.

[173]Pour Tarente (Paus., X.10.8) ; pour Chios, fils de Poséidon avec une nymphe (Paus., VII.7.4.8) ; Asplédon, fils de la nymphe Midéia et de Poséidon en Béotie (Paus., IX.38.9) ; Parnassos, fils de Poséidon et de la nymphe Cléodora (Paus., X.6.1). Voir aussi A. Schachter, *Cults of Boiotia* 2, pp. 183-188. Pour les fleuves fils de Poséidon, voir Ps.-Plut., *De Fluv.*, 16.

[174]Paus., VIII.4.2 ; *Il.*, VI.20-28, XX.381-388 ; *Od.*, XII.102 sq.

[175]Certains exemples de ces localisations usuelles et la bibliographie sont rassemblés dans les notes 7 à 10 de E. Cheminel, "La Jeune fille et le héros autochtone". Pour les relations et la paternité entre les Nymphes et les fleuves, voir *ibid.*, p. 18. Elles sont également reliées à l'eau stagnante des marais, ainsi qu'à l'eau courante ou jaillissante (regarder encore A. Schachter, *Cults of Boiotia* 2, pp. 183-188).

[176]Les sources sont bien souvent localisées dans la proximité de ses sanctuaires. Voir les "sources" Hippokrène à Argos, Trézène et sur le mont Hélicon, dont l'une d'elle donne naissance au jaillisant Pégase, raconté selon différentes versions qui mettent en scène les deux localisations thébaine et péloponnésienne : Hés., *Théog.*, 6 ; Str., VIII.6.21 et IX.2.25 ; Paus., II.31.9 et IX.31.3 ; Ov., *Met.*, V.256-266, *Fast.*, III.456, V.7-8 ; Properce, *El.*, III.3.2. Selon la tradition arcadienne, Poséidon serait de plus né des errances de Rhéa, fuyant l'infanticide Cronos, près de la source Arné (Paus., VIII.10.1) qui dans une autre tradition était la nourrice de Poséidon (*E.T.*, s.v. Ἄρνη. νύμφη, τροφὸς Ποσειδῶνος et Tzét., *Comm. Lyc.*, *Alex.*, v. 644 : Ἄρνη, πόλις Βοιωτίας ἀπὸ Ἄρνης τῆς Ποσειδῶνος τροφοῦ). Sur les diverses traditions voir les analyses de M. Jost, *Sanctuaires et cultes d'Arcadie*, pp. 281-282.

[177]Voir *supra* note 172. Littéralement Κρηνοῦχος signifie Qui tient/détient (ἔχω) la source (κρήνη), c'est à dire Celui qui a le pouvoir sur les sources.

[178]Esch., *Sept.*, 309 sq. : "l'eau de Dirkè, la plus nourricière des sources que font jaillir et Poséidon *Gaièochos* et les enfants de Téthys" (ὕδωρ τε Διρκαῖον εὐτραφέστατον πωμάτων ὅσων

dans le sol. Dans le Péloponnèse où Poséidon est particulièrement honoré, on raconte ainsi que l'eau chemine sous la terre et ressort sous forme de source pour irriguer les champs : le passage de Pausanias sur le tourbillon de Dinè exprime bien cela, car l'eau part dans une crevasse (ce fameux χάσμα poséidonien) pour réapparaître plus loin, cette fois dans la mer[179]. C'est bien Poséidon qui a le pouvoir de la faire jaillir à la surface, lui qui, en tant que *Gaièochos*, préside à l'élément terre. Il va ainsi jalonner plusieurs endroits du paysage grec, le trident à la main, créant de manière plurielle des ouvertures dans le sol par lesquelles l'eau peut sourdre des profondeurs.

C'est assurément au sein du Péloponnèse que ce pouvoir sur l'eau se laisse le plus facilement approcher.

Détour par Amymoné

Si nous nous échappons de notre ancrage attique pour nous immiscer dans le pays de Pélops, c'est parce que les informations recueillies pourront nous servir de miroir pour Athènes. Car les épisodes mythologiques autour d'Amymoné, loin d'être exclusivement circonscrits dans le paysage argien, sont diffusés et repris dans la prose et le théâtre attique et affichés sur la panse des vases athéniens[180].

ἵησιν Ποσειδὰν ὁ γαιάοχος Τηθύος τε παῖδες). ἵημι-mouvoir en avant, lancer.

[179]Sur la tradition péloponnésienne qui diffuse que l'eau court sous la terre, voir l'étude de R. Baladié, *Le Péloponnèse de Strabon*, pp. 45-116. Pour le tourbillon de Diné, on se rappelle que, selon Pausanias (VIII.7.1-2) : "rien n'empêcherait cette plaine d'être un lac, si l'eau ne disparaissait pas à Dinè dans une crevasse de la terre (ἐς χάσμα γῆς). Après avoir disparu là, elle ressurgit à Dinè (...) une eau douce qui jaillit de la mer (ὕδωρ γλυκὺ ἐκ θαλάσσης ἀνερχόμενον) (...) les Argiens jetaient dans le Dinè, en offrande à Poséidon, des chevaux parés de leurs mors. Que de l'eau douce remonte dans la mer à cet endroit de l'Argolide, c'est clair (...)" (γλυκὺ δὲ ὕδωρ ἐν θαλάσσῃ δῆλόν ἐστιν).

[180]Pour la mise en image de cet épisode sur la céramique attique, voir E. de Reeder (ed.), *Pandora*, pp. 352-363.

C'est effectivement cet épisode qui nous fait le mieux percevoir les pouvoirs fertilisant et jaillissant du dieu que nous avons pu déceler chez Cornutus. Car il est pleinement en Argolide le dispensateur de l'eau fraîche quand, pour la fille de Danaos, il irrigue à nouveau le pays en faisant sourdre la source de Lerne[181]. Encore une fois, le dieu peut aussi s'alterner en Assoiffeur : furieux du jugement des Fleuves qui l'écartent de la protection poliade, on raconte qu'il les oblige à se retirer pour asphyxier la terre[182] et assoiffer le pays qui lui a préféré Héra. C'est seulement après la quête de la fille de Danaos que le dieu consent à rétablir l'eau en créant une fontaine jaillissante là où il n'y avait que pierre. S'il peut faire jaillir, il sait aussi garder prisonnière l'eau douce dans les profondeurs de la terre, là où il siège en maître.

---

[181]Paus., II.15.5 ; Apd., *Bib.*, II.1.4 : "le pays manquait d'eau depuis que Poséidon en avait tari même les sources, par ressentiment contre Inachos qui avait témoigné que le pays appartenait à Héra. Danaos envoya ses filles chercher de l'eau. Au cours de sa quête, l'une d'elles, Amymoné, lance un trait en direction d'un cerf et atteind un satyre endormi : il se redresse et il est pris du désir de s'unir avec elle. Mais Poséidon apparaît : le satyre s'enfuit et Amymoné se donne à Poséidon. Le dieu révéla l'emplacement des sources de Lerne" (ἀνύδρου δὲ τῆς χώρας ὑπαρχούσης, ἐπειδὴ καὶ τὰς πηγὰς ἐξήρανε Ποσειδῶν μηνίων Ἰνάχῳ (...) Ἀμυμώνη δὲ τούτῳ συνευνάζεται καὶ αὐτῇ Ποσειδῶν τὰς ἐν Λέρνῃ πηγὰς ἐμήνυσεν). Il faut aussi regarder Nonn., *Dio.*, VIII.241-245 : "Lerne nourricière d'un serpent, où un endroit porte encore le nom du Trident qu'à Lerne reçut Amymoné, son épouse", et Eur., *Phœn.*, 187-190 : "Lerne, où le trident de Poséidon fit jaillir les eaux d'Amymoné" (Λερναίᾳ τε δώσειν τριαίνᾳ, Ποσειδανίοις Ἀμυμωνίοις ὕδασι). Voir aussi Hyg., *Fab.*, 169 : "Neptune, dit-on, frappa la terre de son trident et il en jaillit de l'eau : cette fontaine a pour nom Lerne, et le fleuve Amymonium" et *ibid.*, sur une version plus "accidentelle" : "comme le dieu avait lancé son trident contre le satyre, l'arme se ficha dans la pierre (...). Neptune l'étreignit. Aussi, à titre de récompense, lui ordonna t-il de retirer le trident de la roche. Quand elle l'eut retiré, trois filets d'eau apparurent, et la fontaine fut appelée Amymonius du nom d'Amymoné." Voir encore Luc., *Dial. Mar.*, 8 (302-304). Sur le trident comme marque de Poséidon dans le pays, voir Esch., *Suppl.*, 218, Danaos : "je vois là un trident, attribut d'un dieu" (ὁρῶ τρίαιναν, τήνδε σημεῖον θεοῦ). Trident qui caractérise à lui seul le dieu, mais aussi son action, puisque c'est de la faille imprimée par son attribut que le dieu fait sourdre les sources.

[182]Apd., *Bib.*, II.1.4 : "le pays manquait d'eau depuis que Poséidon en avait tari même les sources (ἀνύδρου δὲ τῆς χώρας ὑπαρχούσης ἐπειδὴ καὶ τὰς πηγὰς ἐξήρανε Ποσειδῶν), par ressentiment contre Inachos qui avait témoigné que le pays appartenait à Héra" ; voir aussi Paus., II.20.6 pour ce pouvoir de faire disparaître l'eau (ἀφανισθῆναι).Voir à ce propos M. Piérart, "Argos assoiffée" et les observations de M.-F. Billot, *Polydipsion Argos*, pp. 151 sqq. ainsi que M. Piérart, "Eau et sécheresse dans les mythes argiens". Nous trouvons encore en Thessalie mention d'un Poséidon, le *Petraios* qui, selon certaines traditions, assèche la contrée d'un coup de trident : Pd., *P.*, IV.139 et schol. ; *ibid.*, 246 ; Hdt.VII.129 ; Philstr., *Imag.*, II.14 ; *EM.*, s.v. ἵππος ὁ Ποσειδῶν (473.42).

Cet épisode mythologique des Danaïdes[183] nous indique nombre de pistes autour de Poséidon, impliqué non seulement dans l'irrigation des sols au sein d'un échange sexuel, mais aussi dans le mariage[184] et surtout, une fois encore, le rééquilibre de la terre cultivée par la réapparition de l'eau. C'est bien Poséidon qui dirige les eaux souterraines, toujours entre fertilité et stérilité pour les jours de colère. Faire sourdre l'eau, vider les lits des fleuves, telles sont les attributions du dieu.

A Athènes, l'eau -salée cette fois- jaillit sous son trident du sol même de l'Acropole[185], pour former ce que Pausanias appelle la "mer erechthéide"[186]. En dépit de la salinité de cette production, on retrouve ce trident qui, fiché dans le roc, libère les flots souterrains que Poséidon a le pouvoir de "faire venir de la mer"[187]. Bien sûr, ce don ne fait pas le poids avec l'olivier d'Athéna dans ce discours clos d'avance sur la prééminence de la déesse ; mais c'est le jaillissement qui nous intéresse pour le moment. Le nom de cette fontaine marine, *thalassa erechthéide*, nous rappelle peut-être[188] cette force de briser et de frapper qui caractérise bien l'action de notre dieu. Si cette eau salée ne peut rejoindre la fertilité que nous proposons d'étudier, son surgissement est comme

---

[183]Dont la bibliographie est très riche. Voir par exemple M. Detienne, *L'Ecriture d'Orphée*, pp. 41-57 et 65-66, M. Piérart, "Argos assoiffée", pp.119-155 avec discussions, et les analyses et P. Sauzeau, *Les Partages d'Argos*, pp. 412-527.

[184]Son attribut, avec lequel il a fait sourdre les eaux à Lerne est qualifié par Nonn., *Dio.*, 237 de "trident nuptial" (νυμφιδίης τριαίνης) et l'engagement pris par Amymoné devient la parole formulaire du mariage, Esch., *fr*.4 : "c'est ton destin d'être épousée, le mien d'être ton mari" (σοὶ μὲν γαμεῖσθαι μόρσιμον, γαμεῖν δ'ἐμοί).

[185]Paus., I.26.5 ; Hdt., VIII.55 ; Apd., *Bib.*, III.14.1.

[186]Mais qui est aussi appelé φρέαρ-puit, où il y a de l'eau de mer (Paus., I.26.4) : le glissement d'appellation entre θάλασσα et φρέαρ, plus qu'un brouillage entre eau marine et eau douce semble plutôt indiquer le pouvoir d'ouverture du sol qui appartient à Poséidon. Virg. (*Georg.*, I. 12-14.) raconte lui que Poséidon a donné à la ville un cheval, mais le bondissement de l'animal est tout poséidonien.

[187]Voir Première partie, I.A note 139.

[188]ἐρέχθω-briser, déchirer. Nous développerons bien sûr *infra* les associations entre Poséidon et

un écho à la source de Lerne qui, elle aussi prisonnière de la roche, fut libérée sous les coups du même trident.

Faire sortir l'eau, c'est bien dans cette force verticale que s'inscrit le pouvoir de Poséidon *Phutalmios*-Celui qui fait croître, mais aussi Celui qui fait surgir. Ce mouvement, cette force de croissance est pleinement circonscrite dans cette épiclèse formée sur le verbe de la croissance : *phuô*.

Faire sortir les fruits de la terre

Si les Grecs attribuent aux dieux la faculté de faire sortir les fruits hors du sol[189], ce pouvoir est particulièrement détenu par Poséidon. On peut évidemment déceler cela en Atlantide, car Platon nous dit que c'est lui qui a fait surgir les plantes[190], mais on ne saurait réduire cette compétence à la terre du *Critias* ; la récurrence de l'expression ἐκ τῆς γῆς dans nos sources pour circonscrire son action nous l'interdit[191]. C'est effectivement en dieu de la croissance et de la pousse qu'il semble agir sur la terre et ses récoltes : il n'est pas un dieu des semences, un dieu du travail des champs ou du labourage, mais bien celui qui préside à cette force verticale. C'est pourquoi il est honoré pour accompagner les plantes dans leur percée et les faire affleurer à la surface de la terre. Plutarque éclaire parfaitement ce pouvoir tout en inscrivant Poséidon en complémentarité avec les autres divinités de la terre cultivée : cet auteur qui mentionne souvent Poséidon comme le Fertilisant, l'associe surtout à

Erechthée qui ne sauraient se réduire à cet hypothétique "jeu de mot" .

[189]Xén., *Mem.*, 4.3.5, lors d'un entretien entre Socrate et Euthydémos sur les bienfaits accordés par les dieux aux hommes : "comme d'autre part, nous avons besoin de nourriture (τὸ δ'ἐπεὶ τροφῆς δεόμεθα), ils (les dieux) la font sortir de la terre à notre usage" (ταύτην ἡμῖν ἐκ τῆς γῆς ἀναδιδόναι) (...).

[190]*Crit.*, 113 e (τροφὴν δὲ παντοίαν καὶ ἱκανὴν ἐκ τῆς γῆς ἀναδιδούς, commenté *supra* note 207).

[191]Voir note précédente, Corn., *De Nat. Deor.*, 20-22 (voir *supra* note 159) et Philstr., *Im.*, 17.3

Dionysos, mais aussi à Zeus ou Déméter[192]. Tous sont, à leur manière, impliqués dans ce sol que les hommes cherchent à cultiver, appelés par les mortels pour les aider dans leur entreprise qui doit faire accéder la friche sauvage à la terre ensemencée. C'est au Zeus *Ombrios*-De la pluie et à Déméter *Proèrosia*[193]-Qui précède le labourage, divinités par excellence de l'agriculture, que Poséidon est associé : on retrouve imbriquée dans cette triade l'importance plurielle de l'eau (celle qui vient du ciel[194]), du labourage et de la force vitale qu'incarne Poséidon. Mais la pluie n'est pas suffisante pour irriguer les champs des hommes : ne raconte-t-on pas qu'en Atlantide on utilise les eaux du ciel seulement en hiver et qu'en été, il faut se tourner vers celles de la terre[195] ?

(cité *infra* note 226).

[192]*Adv.Col.*, 21 (1119 E) : "ce qui est grave, Colotes (...) est ce que vous et votre compagnie faites, qui n'admettent pas que Zeus est *Genethlios*, Déméter *Thesmophoros* et Poséidon *Phutalmios*", ainsi que *ibid.*, *De Virt.Mor.*, 12 (451 C) qui mentionne le couple formé par "le dieu de la fécondité (ὁ Φυτάλμιος θεὸς) et celui des vignes", et *Quaest. Conv.*, VIII.8.4 (730 D) "c'est que le dieu est dit Nourricier (Φυτάλμιος), et les descendants du vieil Hellènos sacrifient aussi au Poséidon Ancestral (Πατρογενείῳ Ποσειδῶνι θύουσιν), estimant, comme les Syriens, que l'homme est né de l'élément liquide" (ἐκ τῆς ὑγρᾶς τὸν ἀνθρωπον οὐσίας φῦναι δοωάζοντες, ὡς καὶ Σύροι). On le retrouve accolé de cette épithète chez Themisth., *Or.*, XX,349 a (Downey & Norman) : εἰ δὲ καὶ Διόνυσον καλοῖμεν καὶ νύμφας καὶ Δήμητρος κόρην ὑέτιόν τε Δία καὶ Ποσειδῶνα Φυταλμίου. N. Robertson, "Poseidon's Festival at The Winter Solstice", p. 14 voit dans l'analyse de Plutarque une notion "poétique et philosophique", mais on remarque pourtant que la source donne au contraire les clés de lecture pour cette épithète, en reliant son pouvoir de *Phutalmios* à l'eau qu'il diffuse, notant son implication dans la pousse des plantes et l'associant aux divinités de l'agriculture.

[193]On les retrouve chez Plut., *Sept. Sap. Conv.*, 5 (158 E) : "Thalès dit que (...) la suppression de la nourriture est la dissolution de la maison (...) c'est la vie dans son ensemble qui se trouve supprimée (...). La terrible conséquence mon ami c'est la ruine, en même temps qu'elle, de l'agriculture, qui fait retomber la terre à l'état sauvage, en friche, parce que la paresse des hommes la laisse envahir par des broussailles stériles et des torrents désordonnés (...) c'est la ruine du culte des dieux (...). Quand à Zeus de la Pluie, à la Déméter du Labour et au Poséidon de la Fécondité, où seront leurs autels? Où seront leurs sacrifices? (’Ομβρίῳ δὲ Διὶ καὶ Προηροσίᾳ Δήμητρι καὶ Φυταλμίῳ Ποσειδῶνι ποῦ βωμοὶ ἔσται, ποῦ δὲ θυσία). Le dossier de Zeus *Ombrios* est étudié chez A.B. Cook, *Zeus* III,1, pp. 515-561. Sur l' épithète *Proèrosia* qui est aussi le nom d'une fête athénienne au 5 Pyanepsion, voir C. Calame, *Thésée*, p. 356 note 394, fête sur laquelle nous reviendrons *infra*. On remarque l'interaction entre culte des dieux (Zeus, Déméter et Poséidon *Phutalmios*-des dieux que nous retrouverons associés étroitement lors des fêtes agraires), et la production de la "nourriture". Ce discours est aussi révélateur pour notre lecture du *Critias*, qui oppose Athènes et l'Atlantide sur le travail des champs.

[194]La Terre dans les vers d'Orphée (*H. Terre*, 8) est charmée par la pluie (ὀμβροχαρής), terre qui est "nourricière", "luxuriante", "porteuse de fruits", que l'on invoque pour "multiplier les fruits".

[195]*Crit.*, 118 e : à propos de la double récolte (sur laquelle nous reviendrons *infra*) : "en hiver ils utilisaient les eaux du ciel ; l'été, celles que donnaient la terre" (θέρους δὲ ὅσα γῆ φέρει).

Poséidon est bien essentiel pour l'irrigation et ne recoupe pas, on le voit, les attributions de Zeus.

Ailleurs, en terre de Trézène, ce véritable miroir d'Athènes où le dieu occupe la place d'une divinité Poliade[196], le *Phutalmios* est par deux fois mentionné. Dans cette contrée qui l'a privilégié, on lui consacre aussi les premiers fruits de la terre, les "prémices" des récoltes[197] ; on raconte également qu'il s'unit à Léis-le Sillon qui lui donne un fils au nom évocateur d'Althépos[198]-Celui qui fait croître[199]. Là encore, il faut remarquer qu'il s'inscrit dans une proximité très parlante avec Déméter que l'on appelle encore Thesmophore-la Législatrice[200] comme chez Plutarque où l'on vient de la croiser en voisine de Poséidon[201]. Cette divinité préside par excellence à la terre agricole puisque c'est elle qui a appris aux hommes à cultiver les champs[202]. Dans cette complicité topographique, Poséidon est bien sûr Celui qui fait croître mais aussi Celui qui ruine les champs en laissant l'eau de la mer pénétrer dans le sol, frappant ainsi de stérilité les racines des plantes[203]. A l'instar du couple *Enosichthôn-Asphalios*,

---

[196]Il est appelé *Poliouchos* chez Plutarque (*Thes.*, 6).

[197]Plut., *Thés.*, 6.1 : "les Trézéniens en effet honorent particulièrement ce dieu (Poséidon) qui est à leurs yeux le protecteur de leur ville ; ils lui consacrent les prémices de leurs récoltes et font du trident la marque distinctive de leur monnaie" (Ποσειδῶνα γὰρ Τροιζήνιοι σέβονται διαφερόντως, καὶ θεὸς οὗτος ἐστιν αὐτοῖς πολιοῦχος, ᾧ καὶ καρπῶν ἀπάρχονται). Je préfère parler de Celui qui tient/détient la souveraineté sur la ville.

[198]ἀλθαίνω-guérir et primitivement faire croître.

[199]Paus., II.30.5 : chez les Trézéniens, "Althépos, le fils de Poséidon et Leïs, la fille d'Oros" (Ἄλθεπον δὲ Ποσειδῶνος παῖδα καὶ Ληίδος τῆς Ὄρου) hérita du royaume après Oros, et nomma le pays Althépia.

[200]Paus., II.38.2 : "en dessous du temple de Poséidon, il y a celui Déméter Thesmophore (ὑπὲρ δὲ τοῦ Ποσειδῶνος τὸν ναόν ἐστι Δημήτηρ Θεσμοφόρος), construit, dit-on par Althepos."

[201]Voir *supra* note 192.

[202]Paus., II.38.2. Elle est aussi honorée lors des mariages, reliant fertilité agraire et fécondité humaine.

[203]Paus., II.32.8 : le Périégète indique le sanctuaire de Poséidon *Phutalmios*. Mais la phrase d'après ne concerne pas ce pouvoir fertilisant mais bien l'épisode où Poséidon, frappant le sol de son trident, a submergé la terre pour atteindre les germes et les racines mêmes des plantes rendant le pays stérile pour les hommes (μνησίναντα γὰρ σφισι τὸν Ποσειδῶνα ποιεῖν φάσιν ἄκαρπον τὴν χώραν ἅλμης ἐς (τὰ σπέρματα καὶ τῶν φυτῶν τὰς ῥίζας καθικνουμένης). Voir

le *Phutalmios* se déploie aussi entre protection et fléau. Il est surtout en parfaite complémentarité avec Déméter avec qui il partage le domaine de la terre cultivée : c'est bien pour cela que Plutarque dit qu'il est le *sunnaos* de la déesse[204], son parfait complémentaire[205]. On a souvent voulu voir en lui un simple parèdre masculin de la déesse, les divinités féminines étant toujours perçues comme procréatrices et dispensatrices de fertilité. Ce serait occulter les pouvoirs de Poséidon : c'est ce dieu qui préside à la pousse, il incarne la force vitale, il fait sortir (φύω) de terre.

D'ailleurs, il n'est pas seulement *Phutalmios* en terre d'Athènes : il est aussi appelé *Ptorthios* -le Germinatif[206]. Cette épiclèse l'associe étroitement aux jeunes pousses qui, au terme de leur croissance, donneront le fruit. On retrouve le pouvoir vertical du dieu qui se loge dans les germes des plantes pour les faire croître et apparaître à la surface. Poséidon est bien un dieu du jaillissement -de

---

Première partie, I.A note 133. On rappelle ici pour mémoire, la colère inondante du dieu qui rend également le pays Lycien *akarpon* selon Plutarque (*Sur le courage des femmes*, IX (248 A). Voir Première partie I.A note 126.

[204]Il est son *sunnaos* pour Plut., *Quaest. Conv.*, IV.3 (668 F) parce que, producteur de sel, il est indispensable au pain de Déméter (διὸ καὶ Δήμητρος σύνναος ὁ Ποσειδῶν), interprétation qui montre bien la complémentarité nourricière des deux divinités que nous retrouvons lors des fêtes attiques.

[205]Selon M. Jost, *Sanctuaires et cultes d'Arcadie*, p. 296 : Poséidon est honoré "comme garant de fécondité et de fertilité, il est normalement associé à une divinité féminine, Déméter le plus souvent, ou Athéna, tandis que Zeus règne en solitaire dans les sanctuaires arcadiens".

[206]*IG* I^2 190 = *LSCG* 11, 16= *SEG* XXV (1971) 34 : Ποσειδῶνι Πτόρθιος-De la jeune pousse dans un règlement cultuel daté de 421 av. J.-C. Cette épithète semble être un *hapax* et G. Daux, "La Grande Démarchie", pp. 626 sq. est le seul à contester l'identification de ce Poséidon Πτόρθιος à la lumière d'un qualificatif de victime du calendrier d'Erchia, ἐριφος προπτόρθι en Γ46, victime pour Dionysos dont l'adjectif pourrait rappeler les "cornes" plutôt que des "jeunes pousses" : il en déduit que l'épithète poséidonienne désignerait "l'espèce et l'âge de la victime", caractérisant ici sans doute ἐριφος-le chevreau. Πτόρθιος et προπτόρθιος pourraient alors concerner "l'âge du chevreau, avec des nuances qui nous échappent", comme ᾽Αρήν et ἀμνός-ἀνή désignent "deux âges de l'agneau", ἀρήν étant l'agneau et ἀμνός celui âgé d'un an. Mais notre Poséidon chthonien peut parfaitement se comprendre agissant sur des germes au sein de la terre, qu'il atteind de stérilité et qu'il peut à l'inverse faire croître, puisqu'il préside à ce qui "sort de la terre" (ἐκ τῆς γῆς). Pour le sacrifice des petits animaux, voir S. Géorgoudi, "ΓΑΛΑΘΗΝΑ".

l'eau douce ou des plantes- et non un dieu agricole : les travaux de labours et les récoltes, il semble les laisser à Déméter.

La terre atlante, que nous choisissons de poser une fois encore comme un miroir, va nous permettre de préciser cela.

Miroir atlante

Poséidon y est bien sûr le dispensateur de l'eau, Celui qui fait jaillir les sources et les plantes nourricières[207]. Cette localisation élaborée dans l'imaginaire de Platon pousse évidemment au paroxysme les attributions poséidoniennes : le dieu y crée deux sources[208], dont le flux généreux sort de "dessous la terre" grâce à sa force de surgissement[209]. Elles sont autant de signes de la présence du dieu car elles marquent bien un point d'opposition entre l'île poséidonienne et l'Athènes du *Critias*[210]. Platon confirme l'importance cardinale de l'eau dans l'agriculture en associant création des sources et pousse des plantes[211]. L'Atlantide riche en eau est donc logiquement recouverte d'une végétation luxuriante et spontanée, comme au temps de l'Age d'Or hésiodique[212]. Cette localisation insulaire où Poséidon règne en maître jouit en

---

[207]Plat., *Crit.*, 113 e : "il fait jaillir de dessous le sol deux sources d'eau, l'une chaude, l'autre froide et il fit pousser sur la terre des plantes nourricières de toute sorte, en suffisance" (ὕδατα μὲν διπτὰ ὑπὸ γῆς ἄνω πηγαῖα κομίσας, τὸ μὲν θερμόν, ψυχρὸν δὲ ἐκ κρήνης ἀπορρέον ἕτερον, τροφὴν δὲ παντοίαν καὶ ἱκανὴν ἐκ τῆς γῆς ἀναδιδούς).Voir aussi *ibid.*, 117 e où l'Atlantide est reliée à l'eau également par l'abondance des métaux, considérés dans Plat., *Tim.*, 58 b sq. et 60 b sq. comme des "variétés de l'eau" (information notée par P. Vidal-Naquet, *Le Chasseur noir*, p. 353 note 88).

[208]La double source de l'Atlantide créée par le dieu trouve son homologue en Schérie, lieu hautement poséidonien : ses rois sont des descendants du dieu (*Od.*, VII.129), et les deux sources sont des "présents des dieux".

[209]*Crit.*, 113 e (voir *supra* note 207). Voir aussi *ibid.*, 117 a : "quant aux sources (...), toutes deux d'une abondance généreuse et merveilleusement propres à l'usage, par l'agrément et les vertus des eaux" (πλῆθος μὲν ἀφθονον ἐχούσαις, ἡδονῇ δὲ καὶ ἀρετῇ τῶν ὑδάτων) ; cette eau va, après un passage dans l'infrastructure hydraulique complexe de l'île, vers le bois de Poséidon.

[210]En Athènes, il n'y en a qu'une (*Crit.*, 113 c : κρήνη δ'ἦν μία).

[211]*Crit.*, 113 e (voir *supra* note 207). Voir *ibid.*, 118 e (cité *supra* note 195). C'est grâce à l'eau souterraine, celle que fait surgir Poséidon que le travail de la terre est possible.

[212]*Op.*, 118-120 quand, "le sol fécond produisait de lui-même une abondante et généreuse

effet d'une hyperfertilité[213] : dans cette contrée, les pâtures abondent, ainsi que les essences aromatiques et les fruits non cultivés en quantité inépuisable[214]. La flore se colore d'exubérance[215], les forêts rivalisent d'immensité et offrent du bois en prodigalité[216].

Mais ces plantes que Poséidon fait sortir de terre, elles n'exigent pas le travail des hommes ; il n'y a pas vraiment d'agriculture dans l'île, alors qu'en Athènes, la contrée est confiée à la *technè* des deux dieux tutélaires[217]. En Atlantide, tout est donné de nature, le labeur des cultivateurs n'est pas nécessaire[218] : si tout apparaît de manière automatique, c'est bien parce que c'est Poséidon qui fait croître la végétation, lui qui possède le pouvoir sur cette substance humide (ικμάς) qui est le suc de la vie. L'Athènes de Platon, confiée au double patronage d'Athéna et d'Héphaistos[219], n'est pas infertile pour autant : irriguée par l'eau fécondante de Zeus[220], elle aussi porte des fruits en abondance[221] et on

---

récolte".

[213]*Crit.*, 113 c : la plaine "la plus belle de toutes les plaines et la plus fertile" (ὃ δὴ πάντων πεδίων κάλλιστον ἀρετῇ τε ἱκανὸν γενέσθαι λέγεται). Il est de surcroît mentionné qu'en Atlantide, la récolte de la terre est biannuelle, ce qui est une originalité par rapport à l'Attique, et accentue le caractère merveilleux de l'agriculture ; voir *Crit.*, 118 e (δὶς δὴ τοῦ ἐνιαυτοῦ τὴν γῆν ἐκαρποῦντο).

[214]*Crit.*, 115 a-b : "toutes les essences aromatiques, que nourrit encore maintenant le sol, en quelque endroit que ce soit, racines, pousses ou bois des arbres (...), la terre alors les produisait et les faisait prospérer (ἐφερέν τε ταῦτα καὶ ἐτρεφεν εὖ). Elle donnait encore et les fruits cultivés, et les graines qui ont été faites pour nous nourrir et dont nous tirons les farines (..)" (ἔτι δὲ τὸν ἥμερον καρπόν, τόν τε ξηρόν, ὃς ἡμῖν τῆς τροφῆς ἕνεκά ἐστιν, καὶ ὅσοις χάριν τοῦ σίτου προσχρώμεθα) et pour les fruits, "oui, tous ces fruits-là, l'île (...) les donnait, vigoureux, superbes, magnifiques, en quantités inépuisables" (καὶ πλήθεσιν ἀπειρ' ἐφερεν).

[215]On y trouve des "plantes de toutes sortes" (*Crit.*, 113 c).

[216]*Crit.*, 114 e.

[217]Plat., *Crit.*, 109 c parle de φιλοτεχνίᾳ pour Héphaïstos et Athèna.

[218]*Crit.*, 115 a. Pausanias, I.33.5 nous offre un témoignage analogue, illustrant aussi l'absence de travail agricole, mais excluant toute végétation céréalière spontanée, puisque ces Atlantes ne se nourrissent pour lui que de "vigne sauvage".

[219]*Crit.*, 110 b.

[220]*Crit.*, 111 c-d : "l'eau fécondante de Zeus qui s'y écoulait chaque année ne ruisselait pas en vain, comme aujourd'hui, pour aller se perdre de la terre stérile dans la mer (ἀπὸ ψιλῆς τῆς γῆς εἰς θάλατταν) : la terre en avait dans ses entrailles (...) en tous lieux, courraient les flots généreux des sources et des fleuves. Et, pour tous ces faits, de nos jours encore, les sanctuaires qui subsistent, en l'honneur des anciennes sources, témoignent que ce présent est véridique." On remarque alors l'importance de Poséidon, qui fait jaillir les sources, les empêchant, selon la croyance platonicienne, de se perdre dans les profondeurs de la terre ou de s'épancher dans

la dit capable de nourrir une grande armée[222]. Mais la terre est en revanche cultivée par de vrais agriculteurs, d'ailleurs encensés par Platon[223], alors présentés comme les seuls détenteurs du savoir agricole : c'est bien ce qui les différencie de ces "autres" atlantins[224].

C'est donc le travail de la terre qui sépare Athènes et l'Atlantide exclusivement poséidonienne[225] où le pouvoir du *Phutalmios* est porté à son apogée : tout jaillit sous sa main fécondante, sources ou plantes. La nourriture délivrée en pleine démesure ne nécessite ni semailles, ni charrue, ni labour. C'est bien parce que le dieu ne semble pas être un dieu du travail de la terre malgré la mention de Philostrate qui l'appelle *Geôrgos*[226] : il est plutôt un procréatif. D'ailleurs, même quand il porte cette épithète qui pourrait le rapprocher d'un Cultivateur, c'est toujours pour son implication sur tout ce qui sort de terre (τὰ ἐκ τῆς γῆς).

---

l'océan.

[221]*Crit.*, 110 e-111 c : les forêts sont vastes, les arbres magnifiques pour la construction, les pâturages inépuisables, les fruits sont variés et de haute qualité.

[222]*Crit.*, 110 c.

[223]*Crit.*, 111 e : (le pays) "était cultivé par des agriculteurs (ὑπὸ γεωργῶν), vraiment adonnés à la culture, ami du beau, d'un bon naturel".

[224]C'est bien évidemment là aussi où Platon accroche sa critique de la thalassocratie, encensant la culture de la terre, seule occupation qui apporte la prospérité. A travers ce discours, cet extrait du *Critias* nous révèle combien, ancestralement, le travail de la terre était primordial et central à Athènes.

[225]Même si d'autres temples sont mentionnés dans le discours de Platon, les destinataires divins n'apparaissent pas nommément.

[226] Philstr., *Im.*, 17.3 : à propos des îles : "l'île voisine dont le sol est uni et propre à la culture (τὴν δὲ νῆσον τὴν ἐφεξῆς ὑπτίαν τε καὶ γεώδη) est habitée par des pêcheurs et des laboureurs (γεωργοὶ) qui apportent sur un marché commun, ceux-ci leur récolte, ceux-ci leur pêche. Voici un Poséidon Laboureur qu'ils ont élevé sur une charrue munie d'un joug, attribuant à ce dieu les bienfaits de la terre (Ποσειδῶ δὲ τουτονὶ Γεωργὸν ἐπ' ἀρότρου καὶ ζεύγους ἵδρυνται λογιούμενοι αὐτῷ τὰ ἐκ τῆς γῆς) ; mais pour que Poséidon n'ait point tout-à-fait l'air d'une divinité de terre ferme, une proue a été adaptée à la charrue, et le dieu ouvrant le sol semble naviguer." Dieu insulaire assis sur une charrue qu'il jugule, il est le dispensateur des biens terrestres, de ce qui "sort" de la terre (τὰ ἐκ τῆς γῆς), et c'est dans cette force de jaillissement qui fait pousser le fruit que semble s'inscrire son pouvoir qui est par excellence divin selon Xénophon qui utilise la même formule ταύτην ἡμῖν ἐκ τῆς γῆς (voir *supra* note 189). On se rappelle qu'il est honoré avec Zeus *Geôrgos* dans une inscription attique (citée *supra* note 132).

Cela nous révèle combien, dans la cité attique qui a servi de modèle à Platon pour échafauder son Atlantide, Poséidon est central dans le domaine de la fertilité, de l'irrigation à la pousse du fruit[227], compagnon fidèle et complémentaire de Déméter[228] qui s'attache, elle, au labourage et aux récoltes[229].

Ces compétences, Athènes la rocailleuse les recherche plus qu'une autre.

Athènes la rocheuse : entre fertilité et stérilité

Athènes est, comme toutes les cités grecques, hantée par la peur de la stérilité car la ruine des cultures est souvent symbolique de la ruine de la *polis*[230]. C'est d'ailleurs l'art de cultiver la terre qui caractérise les populations civilisées : s'y opposent les Atlantins fortement organisés mais non cultivateurs, les Cyclopes qui n'ont "ni troupeaux, ni charrue"[231], ou encore les *Gabioi*[232]. De plus, la bonne fécondité de la terre est souvent reliée au solide et durable établissement des hommes sur un sol qu'ils peuvent cultiver, où les femmes procréent et perpétuent la race et où règne la Justice[233]. On peut approcher

---

[227]Irrigation qui est de plus complexe et des plus élaborées en Atlantide (*Crit.*, 117 a-117 c).

[228]*Quaest. Conv.* , IV.4 (668 F) : "ce dernier (le sel), est employé au contraire tant pour le pain dont il contribue à agrémenter le goût, et c'est pourquoi Poséidon partage des temples avec Déméter" (διὸ καὶ Δήμητρος σύνναος ὁ Ποσειδῶν). Le pain, qui, selon C. Calame, *Thésée*, p. 298 nous "entraîne entièrement du côté de Déméter". Ce témoignage de Plutarque montre parfaitement leur complémentarité.

[229]Son association avec cette déesse est très courante, surtout au sein du Péloponnèse, puisque de nombreux *hieroi gamoi* nous sont parvenus. Voir les exemples rassemblés par M. Jost, *Sanctuaires et cultes d'Arcadie*, pp. 284 sqq., 302-303 et 307.

[230]Voir *supra* note 193.

[231]*Od.*, IX.122 (οὔτ' ἄρα ποίμνῃσιν καταίσχεται οὔτ' ἀρότοισιν).

[232]Esch., *Pr. délivré, fr.* 196 Nauck^2 (110 Lœb) : chez ces Scythes (des *Gabioi*), on ne trouve "ni la charrue ni le boyau qui fend le sol et coupe la terre à labour (ἵ οὔτ' ἀροτρον οὔτε γατόμος τέμνει δίκελλ' ἄρουραν). Les guérets s'ensemencent d'eux-mêmes (αὐτόσποροι γύαι) et fournissent aux mortels une nourriture inépuisable" (trad. de P. Vidal-Naquet, *Le Chasseur noir*, p. 52). Cela nous rappelle bien évidemment les descriptions platoniciennes de l'Atlantide.

[233]La terre qui, dans son *Hymne homérique*, 5 sqq., apporte abondance, prospérité et Justice : pour celui qui l'honore, "la glèbe est lourde de récolte", les "troupeaux prospèrent, et sa maison se remplit de richesses", "ils gouvernent avec de justes lois".

l'importance de la culture de la terre dans les prières, les sacrifices ou les serments[234], mais aussi par le négatif dans les anathèmes et les imprécations[235] qui prédisent ces fléaux indissociables que sont ruine des récoltes et stérilité humaine[236]. La fin des *Euménides* est à ce propos éclairante, lorsqu'Athéna exhorte les Terribles Déesses de ne pas rendre la contrée stérile en l'attaquant jusqu'aux germes des plantes[237], mais de plutôt dispenser la fécondité dans le sol civique, au sein des troupeaux et chez les hommes[238]. La terre cultivée ne

---

[234]Pour l'exemple le plus significatif et aussi le plus connu, celui des éphèbes athéniens, qui doivent défendre les marges et le sol de la cité dans l'inscription d'Acharnes (G. Daux, "Sur quelques inscriptions", pp. 370-383) : ils jurent par Thallô et Auxô, "déesses de la floraison et de la croissance" ainsi que les "bornes de la patrie, les blés, les orges, les vignes, les oliviers, les figuiers", ce que C. Calame, *Thésée*, p. 304, relie avec les éléments de l'*eirésioné* ; ce serment est mentionné par M. Detienne, "L'Olivier : un mythe politico-religieux", p. 31, déjà approché dans "La Phalange : problèmes et controverses", p. 125. G. Daux, *ibid*, p. 378 note que ce ne sont pas les graines, ni les grappes de vignes, mais bien les "blés, les orges sur pieds, les pieds de vignes" et *ibid*., p. 382 : "ce que les éphèbes jurent de défendre, ce n'est pas la récolte (...). C'est le sol de la patrie (...) ce sont les cultures, céréales et arbres (...). Elles constituent au même titre que les monuments de pierre, l'apanage des sédentaires et de la civilisation (...) témoignages de l'étroite association entre la terre et les hommes qui fait la patrie athénienne." C'est ce lien répété et ici au cœur du terme de la *paideia* athénienne qui nous intéresse. Les Athéniens, consubstantiels à leur terre, ne réitèrent pas seulement leur ancrage, ils réactualisent les liens forts entre la terre et eux, la terre comme céréalière et vinicole.

[235]Sur le thème du *loimos* et la triple stérilité qui s'abat sur la terre, les hommes et les troupeaux, voir Hdt., III.65 ; Soph., *O.R.*, 22-30, 254 sq., 270 sq. ; Eschn., *Ctés.*, 111, et les analyses de M. Delcourt, *Stérilités mystérieuses* , p. 11 sqq. et sur *Œdipe Roi*, *ibid*., pp. 16-22.

[236]Et très souvent également stérilité des troupeaux comme dans Esch., *Eum*., 858-866, selon S. Saïd, "Concorde et civilisation dans les *Euménides*", p. 106 : "les termes employés par Athéna suggèrent une homologie du λοιμός et de la στάσις. Les images qui représentent ces malédictions porteuses de stérilité ou de guerre civile appartiennent au même champ sémantique." Le purificateur Epiménide qui arrive dans un contexte de souillure et de désolation, dû au *loimos* qui entache le sol de la contrée athénienne, est fortement relié à la fécondité par son ascendance maternelle, Blastè, nymphe qui porte le nom de "germe". Sur Epiménide, voir les analyses de J.-L. Durand, "Formules attiques du fonder", et pour Blastè, p. 278.

[237]Esch., *Eum*., 800 sq. : "ne rendez pas ce sol stérile, en laissant dégoutter de vos lèvres divines une écume sauvage rongeuse de tous les germes" (μηδ ᾽ ἀκαρπίαν τεύξητ ᾽ ἀφεῖσαι δαιμόνων σταλάγματα, βρωτῆρας ἀχνας, σπερμάτων ἀνημέρους).

[238]*Eum*., 905 : "que la riche fécondité du sol et des troupeaux jamais ne se lasse de rendre ma cité prospère ! Que la semence humaine soit aussi protégée (...)" (καρπόν τε γαίας καὶ βοτῶν ἐπίρρυτον ἀστοῖσιν εὐθενοῦντα μὴ κάμνειν χρόνῳ· καὶ τῶν βροτείων σπερμάτων σωτηρίαν). Voir les analyses de S. Saïd, "Concorde et civilisation dans les *Euménides*", pp. 98 sq., 105 sq et 117 sqq. et Eschl., *ibid*., 781-785 (= 811-815) : "l'infortunée qu'on humilie fera sentir à cette terre (...) ce que pèse son courroux (...), chaque goutte (de venin) qui en coulera de mon cœur coûtera cher à cette ville : une lèpre en sortira, mortelle à la feuille, mortelle à l'enfant (...)" (ἄφυλλος, ἄτεκνος).

garantit pas qu'un ancrage solide sur le sol alors maîtrisé et nourricier ; cette image est également reliée aux notions de concorde, d'équilibre et de Justice[239].

Cet aspect de fécondité est d'autant plus important pour notre localisation attique qui s'ancre dans un paysage de tout temps décrit comme aride et rocailleux[240]. La liste des premiers rois d'Athènes étudiée par P. Brulé est à ce point éloquente, car elle exprime parfaitement l'infertilité du pays[241] : s'y succèdent Aktaios (ἀκτή-côte escarpée, idée de pointe), puis Kranaos (κρανάος-dur rocailleux, escarpé[242]) et Atthis, qui renvoie à Aktè[243].

C'est pourquoi les thèmes de la fertilité de la terre et donc de l'infertilité sont si présents dans nos sources. Poséidon s'avère central dans cette cité pierreuse qui a un besoin crucial de l'eau pour irriguer ses champs, mais qui a aussi besoin de la force vitale du *Phutalmios*. La fertilité et la culture de la terre sont des notions tellement cardinales que la déesse Poliade Athéna est comparée à un "jardinier"[244] par Eschyle, témoignant ainsi par cette métaphore d'une

---

[239] On voit déjà poindre dès Homère ces associations entre les champs dévastés et l'injustice des roi-juges in *Il.*, XVI.392 et *Od.*, XIX.109-114 : comparaison analogue entre sentences droites et prospérité ; voir aussi bien sûr Hes., *Op.*, 225-247 : sentences droites, justice, épanouissement de cité, population florissante, paix nourricière, pas de famine et fertilité du sol ; pour les *Euménides*, voir les analyses de S. Saïd, "Concorde et civilisation dans les *Euménides*", p. 105 : "le salut de la culture ne signifie pas seulement le salut des récoltes (...) le maintien de la culture comme la prospérité des cultures dépendent de l'existence entre les citoyens de rapports réglés par la 'révérence' (αἰδώς) et la Justice (δίκη) qui font naître la φιλία et transforment un agrégat d'individus en un tout organisé, c'est à dire une πόλις."

[240] Strab., VIII.1.2.

[241] Je reprends ici l'énumération de P. Brulé, "La Liste des premiers rois d'Athènes", pp. 45-46.

[242] L'Acropole, Ar., *Lys.*, 481 : "occuper la citadelle de Kranaos (κραναάν), pourquoi le roc énorme, inaccessible de l'Acropole (ἀκρόπολιν)", et Pind., *Ol.*, VII.151 et pour Délos, *H. H. à Ap.*, 72: κραναηπεδός.

[243] La terre dont sont issus les autochtones n'est pas alors cette terre fertile tant véhiculée. D'où l'importance alors du don de la déesse à la terre attique, l'olivier, arbre fécond par excellence. Sur le nom des Cécropides, promotrices de la fertilité et qui "portent des noms de liquide", voir P. Brulé, *La Fille d'Athènes*, pp. 28-31 et 39 et sur ce sujet, P. Lévêque, "La Naissance d'Erichthonios", pp. 316 sq ("l'humidité soutien de la vie est la fonction même de ces trois jeunes filles").

[244] *Eum.*, 911 : (ἀνὴρ φιτυποίμενος) ce mot se révèle très significatif pour S. Saïd, "Concorde et civilisation dans les *Euménides*", p. 119 note 94 et E. Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions*

pensée qui imbrique prospérité des récoltes et équilibre politique. D'ailleurs, Platon nous indique bien que Poséidon règne sur le monde de la *trophè*[245]-la nourriture bien sûr, mais dont le sens va au-delà de la notion de consommation des produits de la terre. Ce Poséidon *Phutalmios* prend aussi l'image d'un dieu protecteur et nourricier[246].

C'est peut-être pour cela que l'on retrouve si souvent Poséidon dans les fêtes agraires du pays attique. En dépit du fait qu'il ne soit pas clairement connoté de *Phutalmios*, c'est bien pour cette force de croissance et son pouvoir irriguant qu'il est appelé à se rendre présent dans ces célébrations.

Quelle place dans les fêtes agraires ?

Si l'on s'échappe quelque peu de notre épithète, c'est pour mieux revenir aux implications de Poséidon sur la fertilité. On choisit de porter maintenant notre regard vers les fêtes athéniennes à connotation agricole et fertilisante qui jalonnent les calendriers rituels des dèmes attiques[247]. Il est très révélateur de le trouver au sein de ces festivités destinées à honorer les divinités attachées à la fécondation et la fertilité de la terre agricole, pour garantir le bon déroulement des travaux des champs et la pousse du grain en terre.

---

indo-européennes, pp. 89-95 .

[245]Voir *Crit*., 113 e (cité *supra* note 207) et Xen., *Mem*., 4.3.5 (cité *supra* notes 189 et 190 qui dit que la nourriture est un don des dieux).

[246]*Anth. Pal.* , VI.30 : "tourné vers Poséidon et les flots salés de la mer, il s'est écrié : Tu le sais grand dieu, je suis las (...). Nourris tant qu'il palpite encore le pauvre vieillard, mais des produits du sol, puisque tu règnes à ton gré et sur la terre et sur les flots" (Θρέφον ἔτι σπαῖρον τὸ γερόντιον, ἀλλ᾽ ἀπὸ γαίης, ὡς ἐθέλεις μεδέων καὶ χθονὶ καὶ πελάγει).

[247]Sur la religion des dèmes, voir C.W. Eliot, "Coastel Demes of Attika", S. Traill, "The Political Organization of Attica", J.D. Mikalson, "Religion of The Attic Demes" et R. Parker, "Festivals of The Attic Demes". Sur le nom des Halôa, voir N. Robertson, "Poseidon's Festivals at The Winter Solstice", p. 5 note 17 et 18 et C. Calame, *Thésée*, pp. 357 sqq.

Même si les informations sacrificielles sont sporadiques, sa personnalité de Procréatif et son pouvoir fécondant nous portent à ne pas éluder sa présence, mais au contraire à pleinement la mettre en valeur.

Regardons tout d'abord vers les *Halôa*[248], cette célébration qui comprend une procession en l'honneur de Poséidon en ce mois d'hiver qui porte son nom[249]. Elle invite les habitants à célébrer la fertilité en consommant de multiples produits de la terre[250]. Les *Halôa*, si l'on choisit de suivre à nouveau N. Robertson, fêteraient un Poséidon qui Soutient les fondations agricoles, assurant la stabilité de la terre[251] : c'est peut-être ce que nous dit un oracle qui honore de pair Poséidon *Asphaleios* et *Gè Karpophoros*-la Terre qui porte/apporte les fruits[252]. Cela n'est pas sans nous rappeler le *Rizouchos*-Celui qui tient les racines de la terre. On ne saurait néanmoins le réduire à un dieu des assises terrestres[253], car on a vu combien il sait faire croître les fruits de l'Atlantide. D'ailleurs, selon Hésychius, le *Rizouchos* est aussi Celui qui est fécond[254].

---

[248] Voir H.W. Parke, *Festivals of The Athenians*, pp. 98-100 ; L. Deubner, *Attische Feste*, pp. 60-67 ; N. Robertson, "Poseidon's Festivals at The Winter Solstice", pp. 4 -5.

[249]La procession est rapportée par Eust., 772.25 sq. : ἑορτὴ ἤγετο Δήμητρος καὶ Διονύσου κατὰ Παυσανίαν, ἁλῷα καλουμένη διὰ τὸ ταῖς ἀπαρξαῖς, καὶ μάλιστα ἐν Ἀθήνας, ἀπὸ τῆς ἅλω τότε καταχρᾶσθαι φέρονταϛ εἰς Ἐλευσῖνα, ἐν ᾗ καὶ Ποσειδῶνος ἦν πομπή.

[250]C. Calame, *Thésée*, pp. 357-358 : "festival des aires de battage ou du travail autour des aires à blé, mais aussi (...) célébration des plants de vignes, de la taille des sarments et de la dégustation du vin "déposé", sinon fête des prémices de la moisson pour un lexicographe qui n'hésite pas à placer ce festival au moment de la récolte." Cela nous montre l'importance donnée par la fête aux semailles, en vue d'être récoltées.

[251]On a déjà vu que N. Robertson, "Poseidon's Festivals at The Winter Solstice", p. 3 reliait cette procession des *Halôa* avec le décret attique qui honore Poséidon *Prosbatèrios* et *Themeliouchos* (voir *supra* notes 19-20).

[252]On connaît un oracle qui le mentionne honoré à Cysique en *Asphalios*, conjointement à Gè *Karpophoros*, publié in *B.C.H.* 1882, p. 454, noté par L.R. Farnell, *Cults*, p. 91 référence 86 : ὁ θεὸϛ ἔρξησε θύσαι καὶ καλλιερῆσαι Ποσειδᾶνι Ἀσφαλείῳ Γᾷ Καρποφόρῳ. Stabilité et fruits de la terre semblent se lier ici.

[253]C. Calame, *Thésée*, p. 358 : "Poséidon est là (aux Halôa) qui soutient l'abondante générosité des deux divinités de l'alimentation civilisée" et *ibid*., p. 357 : "le processus de la génération de ces produits est quant à lui réservé à Déméter, soutenue par l'aide ponctuelle et technique d'Athéna *Scira*, ainsi que par l'influence bénéfique de Poséidon sur les assises du sol cultivé."

[254]Hesych., s.v. Ῥιζοῦχος. σπερμογόνος. (Celui qui "produit de la semence", Qui est "fécond").

Dans un autre dème, plus au sud, Poséidon est aussi mentionné dans le règlement des *Pyanopsia*[255], encore que cela ne soit que par son initiale dans un calendrier de Thorikos[256]. Cette célébration religieuse que nous lisons sous l'éclairage athénien est une fête en l'honneur d'Apollon Pythien, décrite par Plutarque comme la concrétisation d'un vœu que Thésée lui a fait le sept du mois Pyanepsion[257]. Elle trouve son origine dans un oracle du dieu de Delphes qui donne les clés pour inverser les fléaux -stérilité et maladie- qui entachent le pays[258]. Cette fête qui prescrit la consommation d'une bouillie de fève[259] réitère la gestuelle des jeunes Athéniens sauvés par le héros Thésée lors de leur retour de l'expédition de Crète. On y porte aussi, selon Plutarque, l'*éirésiôné*[260] : les aliments qui y sont suspendus, analysés longuement par C. Calame, nous portent vers une célébration des fruits de la terre qui, délivrée du *nosos*, peut pleinement apporter la nourriture à la cité[261].

---

[255]Sur cette fête, voir H.W. Parke, *Festivals of The Athenians*, pp. 73-94 dans son étude du mois Pyanepsion et E. Simon, *Festivals of Attica*, pp. 76-77.

[256]Publié par G. Daux, "Le Calendrier de Thorikos au musée J. Paul Getty", pp. 152-154, ll.25-27 : Πυανιψιῶνος (...). Πυανοψίοις Π[οσειδῶ]-.

[257]*Thésée*, 22.4 -5. Sur Apollon, ses offrandes dans le règlement éleusinien, voir G. Roux, "A Sacred Calendar of Eleusis", pp. 564 sqq.

[258]Plut., *Thés.*, 22.6 : on garnit l'*eirésionè* "avec les prémices de fruits de toute sorte pour rappeler la fin de la stérilité" (διὰ τὸ λῆξαι τὴν ἀφορίαν) et *ibid.*, 15.1 : "la divinité elle-même ruinait leur pays en le frappant de stérilité et de maladies sans nombre et en tarissant les fleuves" (τὸ δαιμόνιον ἐφθειρε τὴν χώραν - ἀφορία τε γὰρ καὶ νόσος ἐνέσκηψε πολλὴ καὶ ἀνέδυσαν οἱ ποταμοί). On remarque que le tarrissement des fleuves est intégré aux πολλὰ κακά et au νόσος.

[259]Sur le statut de la fève en Attique, voir C. Calame, *Thésée*, pp. 294-295 et sur les "qualités de nourriture primordiale attribuée à la fève" par les pythagoriciens qui l'interdisent, car ils l'assimilent à la génération, au principe de naissance (*geneseôs archè*).

[260]Plut., *Thés.*, 22.6-7 : l'*eirésioné* est donc une "branche d'olivier entourée de laine (...) l'*éirésioné* porte des figues, des pains gras, un petit pot de miel, de l'huile pour s'en oindre, la coupe de vin pour qui s'enivre et s'endort". Sur l'étymologie et le vocabulaire des Pyanopsies, voir C. Calame, *Thésée*, pp. 292-293 et note 4.

[261]*Thésée*, pp. 296-299 : les figues fraîches, le pain, le miel (procréation, prospérité agricole), l'huile d'olive et le vin. L'auteur conclut *ibid.*, p. 307 : "les Pyanopsia, c'est donc le festival de tout le processus de la coction végétale, des labours à l'ébulition culinaire", en ce mois "qui est celui des dernières récoltes, mais aussi des premières semailles" (voir Plut., *I . et O.*, 69 (378 E)

Il est important de retrouver notre dieu dans une cérémonie qui met en scène annuellement la fin de la stérilité infligée au pays. Entre stérilité et équilibre de la terre, Poséidon trouve sa place aux Pyanopsies ; dans le sillage d'Apollon mais aussi en Fécondant, domaine qui n'appartient pas au Pythien, mais bien au *Phutalmios*. Sa paternité du héros Thésée mise au jour lors de l'expédition de Crète par le plongeon dans la mer et l'inversion de la stérilité font de la divinité un des acteurs divins essentiels dans cette commémoration. On ne saurait en effet trop réduire ces *Pyanopsia* à une célébration exclusivement apollinienne, surtout si l'on prend en compte que la stérilité vient aussi, selon Plutarque, du tarrissement des fleuves.

Une autre fête attire notre regard, car elle met en scène les deux compères "humides", Dionysos et Poséidon : il s'agit des *Protrygaia* qui comportent, selon Hésychius, une procession en leur double honneur[262]. Cette célébration semble précèder les vendanges (τρύγη) -du moins c'est son sens le plus apparent. Mais si nous la croisons avec l'épithète dionysiaque *Protrugaios*, elle nous porte vers un sens un peu différent, celui d'une fête de la "première" vendange[263]. On sait que Dionysos a donné le vin aux hommes ainsi que l'art de cultiver la vigne : la célébration serait alors celle de l'apparition du vin sans que l'on puisse l'isoler réellement dans une place calendaire avant les vendanges.

: "le mois des semailles (στόριμος-propre à être ensemencé) (...) (que) les Athéniens (appellent) Pyanepsion."

[262]Hsch., s.v. προτρύγαια· ἑορτὴ Διονύσου καὶ Ποσειδῶνος.

[263]Ach. Tat., II.2.1-2 : "c'était alors la fête de Dionysos Qui préside aux vendanges (’Ην γὰρ ἑορτὴ Προτρυγαίου Διονύσου τότε) ; les Tyriens croient Dionysos de chez eux (...). Ils content une histoire qui est à l'origine de la fête (...)." L'auteur décrit alors la découverte du vin grâce au don de Dionysos. L'épithète est traduit par "Qui préside aux vendanges", mais nous pouvons raccorder le προ- à la découverte, au don de Dionysos. Selon El., *V.H.*, III.41 Dionysos est qualifié de "luxuriant" (φλεῶνα) "et en outre de premier vendangeur" (προτρύγαιον), de dieu au raisin (σταφυλίτην), dieu au raisin vert (ὀμφακίτην) et de différentes épithètes". La traduction s'oriente là vers un dieu premier dans le domaine du vin et de la vendange.

Est-ce une contamination d'Achille Tatius et de cette fête de Tyr ? Nous ne pouvons situer géographiquement ces *Protrygaia* avec la seule mention d'Hésychius. Comment alors décrypter le double patrônage de la fête qui semble s'inscrire entre Poséidon et Dionysos ? Poséidon, s'il partage avec Dionysos le "principe humide et fécond"[264], ne semble pas avoir de pouvoir sur le vin, ni même sur les vendanges ; néanmoins, cette association entre les deux dieux fertiles et jaillissants ne nous étonne pas. Relié à tout ce qui pousse, Poséidon est parfaitement à sa place dans une fête qui célèbre la naissance du vin et le jaillissement de la vigne.

Autre célébration, la procession sacrificielle des *Skira*[265], qui se rend au lieu-dit Skiron[266] en associant à son terme les quatre divinités d'Athènes et d'Eleusis. Athéna et Poséidon y rejoignent en effet la dyade éleusinienne Déméter et Koré[267] qui les reçoit dans cet endroit limite de la *chôra* athénienne. Lieu de compromis géographique où le sacrifice final se déroule peut-être sur un autel de Déméter et Coré et dans le périmètre de l'autel de Zeus *Meilichios*[268], Athéna et Poséidon y sont honorés de pair comme en témoigne le Périégète[269]. On connaît une autre inscription qui, elle aussi, semblerait faire intervenir le dieu

---

[264]Selon Plutarque (cité *supra* note 163).

[265]Sur cette fête voir P. Ellinger, *La Légende nationale phocidienne*, pp. 80-88, A.C. Brumfield , *The Attic Festivals of Demeter*, pp. 156-159 et H.W. Parke, *Festivals of the Athenians*, pp. 156-162 ainsi que les nombreux textes et analyses rassemblés par F. Jacoby, *F.Gr.Hist.* 382 F 14-16.

[266]Sur ce lieu hors de la ville, lieu de jeu de dés et de rendez-vous, voir C. Calame, *Thésée*, p. 341 notes 100 sq.

[267]Sur la procession des Skira, voir Harp., s.v. Σκίρον· ἐξ ἀκροπόλεως εἰς τινα τόπον καλούμενον Σκῖρον πορεύονται ἥ τε τῆς Ἀθηνᾶς ἱέρεια καὶ τοῦ Ποσειδῶνος ἱερεύς. κομίζουσι δὲ οὗτο Ἐτεοβουτάδαι. On trouve aussi mention du prêtre d'Erechthée qui, on le sait, est associé à Poséidon à Athènes (schol., Ar., *Eccl.*, 18 : Σκίρα ἑορτή ἐστι τῆς Σκιάδος Ἀθηνᾶς Σκιροφοριῶνος ιβ οἱ δὲ Δήμητρος καὶ Κόρης. ἐν ᾗ ὁ ἱερεὺς τοῦ Ἐρεχθέως φέρει).

[268]Le "mielleux", le doux mais aussi la divinité la plus concernée par les purifications de meurtre, dans un endroit où le héros Thésée se purifia avant de franchir les limites de la cité, grâce aux Phytalides des meurtres commis lors de son parcours depuis Trézène.

[269]Paus., I.37.2 : "quand on avance encore un peu, on rencontre (...) le dème, que l'on nomme Lakiades (...) il y a aussi un autel de Zéphyr et un sanctuaire (ἱερὸν) de Déméter et de sa fille. En même temps qu'elles Athéna et Poséidon y recoivent un culte (σὺν δὲ σφισιν Ἀθηνᾶ καὶ Ποσειδῶν ἔχουσαι τιμὰς). En cet endroit, Phytalos, dit-on, reçut Déméter en sa maison, en

lors de cette fête si l'on suit la restitution du nom de Poséidon par S. Dow et R.F. Healey[270].

Ce parcours sacré réitère cultuellement l'alliance violente d'Athènes et d'Eleusis, quand la cité d'Erechthée s'est adjoint sa rivale au terme du combat entre les deux protagonistes Athéna et Poséidon relayés par leurs champions Erechthée et Eumolpe. Cette célébration de juillet au Nord d'Athènes ne laisse malheureusement filtrer que peu de renseignements sur la présence poséidonienne, hormis ceux évoqués précédemment à propos du parasol des Etéoboutades[271]. Il faut plutôt essayer de dégager la symbolique de ce lieu dit Skiron : il se situe non loin de l'endroit où la déesse d'Eleusis fit don à Phytalos du premier figuier, et on peut également le relier avec l'un des trois labours sacrés dont nous parle Plutarque dans ses préceptes du mariage, là où s'inscrit le "plus ancien des ensemencements"[272] : ce labour se positionnerait entre celui de la plaine de Rharos[273] et celui de l'Acropole[274].

---

l'échange de quoi la déesse lui donna le plant de figuier" (τὸ φυτὸν τῆς συκῆς).

[270]"A Sacred Calendar of Eleusis", pp. 39-41 (pour les Skira) qui indique une bibliographie de ce calendrier p. 4 et pl. III pour la restitution et la traduction ; cela est repris par G. Roux, "A propos d'un livre nouveau", qui s'attache essentiellement au culte d'Apollon Pythien et D. Whitehead, *The Demes of Attica*, pp. 188-190. On retranscrit *LSCG* 7, 28 sqq. : Σ[/ ἱερ[/ τελ[/ Ποσ[ειδῶνι / πέλ[ανος. Il est en effet tentant de lire à la suite de S. Dow & R.F. Healey, *ibid.*, p. 40 le sigma initial de la ligne 28 comme la première lettre de Skira. En ce qui concerne la reconstruction du nom du dieu, il semble, toujours selon les auteurs, peu probable que cela indique le nom du mois Posidéon, puisque la ligne suivante prescrit une offrande non sanglante (un πέλανος-gâteau de sacrifice) et non un jour ou la mention d'une fête (voir l. 28 et pp. 40-41 pour les remarques). On sait que Poséidon peut recevoir ce type d'offrandes qui nous rappelle le *popanon* du décret cité *supra* note 132.

[271]On développera *infra* cet aspect de réconciliation de la fête ainsi que la symbolique des deux desservants d'Athéna et de Poséidon, le Etéoboutades.

[272]Plut., *Conj. Praec.*, 42 (144 A-B) : "les Athéniens pratiquent trois labours sacrés, le premier à Skiron, en souvenir du plus ancien des ensemencements, le second dans la plaine de Rharos, le troisième aux pieds de l'Acropole et on l'appelle Bouzygios. Mais le plus sacré de tous est le mariage, qui sème et laboure pour la procréation des enfants" (Ἀθηναῖοι τρεῖς ἀρότους ἱεροὺς ἄγουσι, πρῶτον ἐπὶ Σκίρῳ, τοῦ παλαιοτάτου τῶν σπόρων ὑπόμνημα, δεύτερον ἐν τῇ Ῥαρίᾳ, τρίτου ὑπὸ πόλιν τὸν καλούμενον Βουζύγιον. Τούτων δὲ πάντων ἱερώτατός ἐστιν ὁ γαμήλιος σπόρος καὶ ἄροτος ἐπὶ παίων τεκνώσει),

[273]Ou Raros sous sa forme éolienne (le père de Triptolème selon Paus., I.14.1).

[274]Paus., I.38-6 : "la plaine de Rarion fut la première à être ensemencée, la première à donner des récoltes (τὸ δὲ πεδίον τὸ Ῥάριον σπαρῆναι πρῶτον λέγουσι καὶ πρῶτον αὐξῆσαι καρπούς) : c'est la raison pour laquelle c'est un rite établi d'y prendre des grains d'orge et d'en faire les

Dans ce contexte de sécheresse, entre stérilité et fertilité, Poséidon s'intègre totalement[275] : ce labour d'été a en effet pour vocation, comme l'a remarqué P. Ellinger, de retourner la terre pour faire "griller" les mauvaises herbes. Dans ce sol de jachère, dont la texture rejoint à cette période de l'année la dureté du roc, dans ce lieu de premier défrichement, l'espace accède à la "culture" par ce premier ensemencement et ce premier passage de la charrue[276]. Poséidon, assécheur, mais aussi pleinement irriguant, associé au renouveau, est celui qui fait changer la terre aride en terre irriguée : sa participation n'en est que plus essentielle en ce début de l'été où les chaleurs de Juillet brûlent le sol attique, surtout si l'on se rappelle de l'information du *Critias* qui dit qu'en été, ce sont les eaux souterraines qui irriguent les champs et permettent ainsi les récoltes[277]. Associé à Déméter mais aussi peut-être à Zeus, on retrouve dans cette fête notre triade plutarquéenne qui conjugue irrigation, labour et croissance[278].

De l'Acropole au Skiron et du Skiron à Eleusis, le parcours entammé par les deux desservants des dieux tutélaires de la contrée montre à nouveau la complémentarité entre Poséidon et Déméter. Mais le dieu n'est pas que le soutien de la déesse, comme on a trop souvent voulu le juger[279] ou un "enracineur" qui laisserait tout le pouvoir de croissance et de fertilité à la

---

gâteaux pour les sacrifices" (πέμματα ἐς τὰς θυσίας).

[275]Il rejoint aussi la déesse d'Eleusis avec qui il est si souvent associé, ainsi que sa localisation de *Pater* (Paus., I.38.4), très important à Eleusis où il est célébré pendant les Eleusinia. Les fragments concernant leur règlement datant du début du Vè siècle nous transmettent la présence de Poséidon, honoré par un bélier lors d'un sacrifice préliminaire : *IG* I^3 5 = *L.S.C.G*, .4,4 : [προτέ]λεια (...) : [Ποσειδ]ὸνι [κριὸ]ν (suivent les mentions d'Artémis, Télésidromos, Triptolème, Plouton, Dolichos (le fils de Triprolème), et les dieux.

[276]Comme l'a noté P. Ellinger, *La Légende nationale phocidienne*, p. 86 qui étudie les informations de Xén., *Œc*., XVI.13.

[277]*Crit*., 118 e (cité *supra* note 195).

[278]Cité *supra* note 193.

[279]C. Calame, *Thésée*, p. 362 écrit que "Poséidon vient en ces deux lieux (Skiron et Phalère) compléter par la figure de l'enracinement dans un sol nourricier les fonctions transitives

Déméter d'Eleusis. Si le *Themeliouchos* et l'*Asphalios* peuvent se rattacher métaphoriquement au soutien du grain en terre, Poséidon est avant tout chanté pour son pouvoir sur le jaillissement des eaux et la croissance des plantes.

Autre paysage religieux, le rituel des *Proérosia*[280] : cette fête qui littérallement précède les labours s'avère quelque peu elliptique en dépit de son nom "transparent" selon C. Calame[281]. A Eleusis, elle se situe le 5 de Pyanopsion[282] et honore la "Déesse du blé mur"[283]. Dans le calendrier de Thorikos, elle est par contre placée en Boédromion[284] et il est prescrit d'effectuer le sacrifice d'un agneau sélectionné à Poséidon[285]. On ne saurait tirer trop d'informations de cette inscription lacunaire et problématique qui, néanmoins, tisse encore un lien entre Poséidon et les célébrations à connotation fertilisante en Attique et qui, à nouveau, montre la complicité entre le labour et la force vitale poséidonienne.

---

assumées par la déesse tutélaire".

[280]H.W. Parke, *Festivals of The Athenians*, pp. 73-75 ; A.C.Brumfield, *The Attic Festivals of Demeter and Their Relation to The Agricultural Year*, pp. 54-69 qui s'attache surtout à sa place calendaire ; S. Dow & R.F. Healey, "A Sacred Calendar of Eleusis", pp. 14-20.

[281]*Thésée*, p. 356. Selon ce dernier, *ibid*. et A.C. Brumfield, *The Attic Festivals of Demeter*, p. 63, la fête correspondrait au troisième labour sacré de Plutarque.

[282]Selon C. Calame, *Thésée*, p. 356 et A.C. Brumfield, *The Attic Festivals of Demeter*, p. 55.

[283]Encore une expression que j'emprunte à C. Calame, *Thésée*, p. 356.

[284]Selon Hesch., s.v.

[285]Publié par G. Daux, "Le Calendrier de Thorikos au musée de J. Paul Getty", pp. 152-154, l.13 Βοηδρομιῶνος. Πρηρόσια (...); ll. 19-24 : ἐπὶ Σούνιον Ποσειδῶνι ἀμνὸν κριτόν ("A Sounion, pour Poséidon, une victime sélectionnée") (trad. G. Daux) ou plutôt "un agneau choisi", mentionné après les sacrifices à "Zeus *Polieus*, Képhalos, Procris, Thorikos, les Héroines de Thorikos et suivant ceux pour Apollon, Courotrophe et Déméter, Zeus Herkeios, Athéna" (trad. G. Daux). Selon A.C. Brumfield, *The Attic Festivals of Demeter*, p. 60, "the heroes and heroines of Thorikos,

Si l'on regarde cette fois du côté d'Erchia[286], grâce à son calendrier daté du début du IVè siècle[287], nous notons une mention du dieu en Scirophorion 3[288], attestation que M. Jameson[289] analyse comme une trace de la célébration locale des Arréphoria-cette fête de la déesse Athéna durant laquelle les jeunes filles, servant comme arréphores, sont engagées dans des rites secrets étudiés par P. Brulé. Les figures divines honorées sont les mêmes que dans les célébrations athéniennes, Athéna *Polias*, Aglauros, Courotrophe, Zeus *Polieus* et Poséidon. Cette fête, comme la plupart de celles qui s'imiscent dans les mois d'été, semble avoir pour fonction de projeter de bons augures sur les récoltes et de donner de la vitalité à l'agriculture[290]. Encore un signe peut-être du *Phutalmios*.

En dépit du caractère quelque peu lacunaires de ces informations, le dieu semble néanmoins fortement inscrit dans le paysage religieux agricole de la contrée.

---

and Poseidon and Apollon (...) might not be part of the festival".

[286]Publié par G. Daux, "La Grande Démarchie", repris par *LSCG* 18 complété par les notes de M. Jameson, "Notes on the Sacrificial Calendar of Erchia", pp. 175 et 182 sq. et S. Dow, "The Sacrificial Calendar of Eleusis". La célébration au sein du dème a lieu le même jour qu'à Athènes.

[287]Par G. Daux, "La Grande Démarchie", p. 615.

[288]Honoré ἐμ Πόλει ’Ερχι, ce qui selon G. Daux, "La Grande Démarchie", p. 623 doit renvoyer à "l'Acropole, comme à Athènes".

[289]"The Sacrificial Calendar From Erchia", pp. 156-172, Δ 56-60: Σκιροφοριῶνος τρίτη ἱσταμένο, Ποσειδῶνι, ἐμ Πόλει ’Ερχι. J.D Mikalson, *Religion of The Attic Demes*, p. 431 interprète cette célébration comme une imitation athénienne et M. Jameson, "Notes on The Sacrificial Calendar of Erchia", place la fête à la même date qu'à Athènes : les offrandes de ce jour sont adressées à Kourothrophe et Athéna *Polias* (A, 57-65), à Aglauros (B, 55-59), à Zeus *Polieus* (Γ, 59-64) et à Poséidon (Δ, 56-60) qui reçoit avec Zeus un bélier.

[290]P. Brulé, *La Fille d’Athènes*, pp. 79-98 et pp. 35-50 qui, à la suite de N. Robertson, "The Riddle of The Arrhephoria at Athens", pp. 241-288, remarque le parrallèle qui existe avec la fête romaine dédiée à Junon (connue par Properce, IV.8.3-16 et El., *N.A.*, XI.16) où les paysans s'écrient à la fin du rituel, "l'année sera fertile" (*Fertilis annus erit*). C'est également dans ces parages de l'Acropole (au versant Nord) qu'à lieu, selon P. Brulé, *ibid.*, p. 96, "le labour sacré des Bouzyges". Le rituel est connu essentiellement par Paus., I.27.3.

Nous sommes partis du domaine de l'eau, élément, on l'a vu, central dans tout processus de croissance des plantes ; élément surtout dispensé par les dieux et plus précisément par Poséidon qui s'inscrit dans cette verticalité irriguante. Son implication est bien sûr à son apogée quand il préside à la fonction vitale et régénératrice de l'eau qui chemine sous terre et ressort sous forme de source, irriguant les plaines et les champs. Le jaillissement qu'illustre si bien son action peut aussi se comprendre en parallèle avec le processus végétal, puisque c'est lui qui aide à faire sortir les fruits de la terre ; on se rappelle aussi combien, en *Themeliouchos* ou en *Asphalios*, il peut aider les hommes à la culture, en stabilisant le socle qu'ils cherchent à travailler. Il semble laisser l'espace du labourage et de la récolte à Déméter, plus proche de Dionysos dans la violence de son pouvoir jaculatoire. Mais cela ne l'exclue pas pour autant, on l'a vu, des fêtes agraires. Honoré conjointement aux autres divinités de la terre agricole, il est leur complémentaire, appelé lui aussi pour rendre la terre fertile et procurer la nourriture : en cela, il permet aux hommes d'assurer leur subsistance sur leur territoire politique.

Poséidon apparait donc essentiel dans cette terre attique d'où jaillit le premier Athénien, dans cette terre qui s'est vu confiée la semence féconde d'Héphaïstos. A Athènes, toute fertilité se révèle évidemment politique, car parler de la terre attique, c'est bien évidemment se replonger dans les discours sur les origines, dans cette autofondation qui brouille les processus habituels de la fondation. C'est en ayant en mémoire cette dimension terrienne de Poséidon que l'on peut approcher pleinement ce postulat des origines autochthones et déceler vraiment la place que le dieu occupe dans les fondations de la cité.

Toutes ces compétences de Poséidon que nous avons rassemblées ont dessiné la figure d'un dieu essentiel pour la cité. Stable, Teneur de terre, mais aussi Générateur : Athènes va chercher à s'allier un tel partenaire.

III. L'AUTOCHTHONIE A L'EPREUVE DE POSEIDON

Pour donner tout son sens au mythe de partage entre Athéna et Poséidon et le regarder comme un maillon des "fondations" d'Athènes, pour comprendre le rôle que Poséidon joue en terre d'Athènes, il faut auparavant nous plonger dans les origines que s'est données la cité. Depuis le début, nous faisons allusion au fait qu'Athènes se déclare autochthone, revendiquant en effet que ses citoyens sont nés de sa terre (χθών), cette terre tour à tour ébranlée, fertilisée ou stabilisée par le dieu Poséidon. Il est temps de regarder plus précisément cette inédite naissance qui sert de récit d'autofondation à la cité.

Nous avons ainsi choisi de ne pas séparer les discours sur l'autochthonie et ceux sur la bataille divine qui s'engage entre Poséidon et Athéna, mais au contraire de les faire réagir. Ce sont deux mythes sur l'origine d'Athènes et c'est à deux qu'ils constituent les épisodes fondateurs de la cité, car il s'agit à chaque fois d'une "histoire de *chthôn*" : c'est pourquoi on propose de regarder tout d'abord les discours sur cette revendication autochthone avant "d'entrer en *eris*" sous le signe de Poséidon. C'est en effet ce postulat d'autochthonie qui, paradoxalement, oblige Athènes à multiplier ses fondations pour légitimer toujours plus son ancrage sur son territoire : n'ayant pas été réellement fondée sur le mode de la colonisation mais autofondée, la cité n'aura de cesse de renouer le lien à la terre. En effet, si les origines autochthones sont glorieuses, elles n'en sont pas moins fragiles : c'est pourquoi il a fallu mettre en scène d'autres épisodes fondateurs, conflit divin, enfouissement d'Erechthée ou synœcisme de Thésée, qui vont réactualiser l'ancrage et poser d'autres jalons de fondation.

C'est aussi parce que les Athéniens se déclarent autochthones qu'ils ont tant besoin d'intégrer Poséidon qui, justement, tient-soutient les fondations, offre un socle stable pour la construction, entoure de sécurité et garantit l'ancrage. Les épiclèses de Poséidon prennent tout leur sens à la lumière de cette autofondation. La violence de sa revendication sur la terre athénienne, sa réintégration surtout et la place que la cité lui accorde dans le cercle des origines en l'installant notamment dans l'Erechthéion, tout ce qui découle de l'*eris*, on le voit, doit se lire de pair avec cette autochthonie athénienne. L'autochthonie nous semble donc un discours à penser en "même temps" que la lutte engagée entre Athéna et Poséidon pour la cité.

C'est alors que Poséidon prend toute sa dimension de fondateur, car c'est lui qui va inscrire les origines dans la durée.

La fabrication de l'origine

Nous ne reviendrons que peu sur ce terme αὐτόχθων déjà maintes fois "travaillé", si ce n'est pour mettre à nouveau en valeur combien le vocable αὐτός désigne le "même", dans le sens de "l'identité comme opposée à l'altérité"[1] : cela affiche parfaitement que les Athéniens se sont proclammés issus de leur propre terre (χθών)[2]. Il s'agit bien d'autofondation. La traduction qui s'impose pour autochthone est celle très éclairante de N. Loraux -"né du sol même de la patrie"[3]- car elle montre cette relation unique que les Athéniens nouent avec

[1]P. Chantraine, s.v. αὐτός.
[2]Sur χθών, voir P. Chantraine, s.v. On a discuté ce terme et les différentes épithètes poséidoniennes qui sont formées sur cette racine.
[3]"L'Autochthonie : une topique athénienne", p. 3. V.J. Rosivach, "Autochthony and The Athenians", p. 298 le définit en grec comme ἐκ τῆς χθόνος αὐτῆς γενόμενος. Selon Lys., *Ep.*, 17, pour ne citer qu'un exemple : "les Athéniens sont autochthones, et la terre est à la fois leur mère et leur patrie" (αὐτόχθονες ὄντες τὴν αὐτὴν ἐκέκτηντο μητέρα καὶ πατρίδα).

leur terre, même si elle gomme quelque peu, on le discutera, l'idée de fondation. V.J. Rosivach choisit lui d'éluder cette notion de naissance pour privilégier dans ce terme le sens de l'occupation immémoriale du territoire[4].

Cette revendication de l'autochthonie apparaît à un moment précis de l'histoire de la cité. D'après les recherches effectuées, tant au niveau littéraire qu'épigraphique, cette invention linguistique[5] ne semble pas émerger avant le cinquième siècle[6] ; en tout cas dans sa dimension de revendication politique car, chez Homère déjà, Erechthée est dit né de la terre[7]. Si de nombreux groupements de populations se réclament de cette origine, c'est à Athènes qu'appartient la formulation d'un discours politique. Cette invention des origines vise à soutenir à la fois un ancrage territorial -s'ancrer depuis toujours dans sa terre de naissance, à donner à la *polis* une singularité dans le monde grec, mais aussi à légitimer un régime politique : la démocratie, le régime des frères, égaux depuis leur naissance[8]. Athènes engage donc au Vè siècle un

---

[4]"Autochthony and The Athenians", pp. 299-300 qui liste les occurrences de ce terme et les différents sens de αὐτὸς, pour privilégier : "having the same land" as "always having the same land". C'est un choix un peu exclusif qui guidera tout son article, même si le sens d'occupation du territoire depuis toujours est une des revendications primordiales des discours autochthones. P. Chantraine, s.v. αὐτὸς, indique comme sens : "même (...) désigne l'identité comme opposée à l'altérité (...) ou dans le second cas l'identité comme permanence de l'objet reconnue sous divers aspects." Si les deux sens existent, la démonstration de V.J. Rosivach (*ibid.*) semble, à trop privilégier l'occupation, faire abstraction de l'idée de naissance dans le sol même. C. Calame, *Mythe et histoire*, p. 86 note 39, donne raison à V.J. Rosivach.

[5]V.J. Rosivach, "Autochthony and The Athenians", p. 298 : "the word αὐτόχθων did not arise spontaneously but was a conscient coinage."

[6]Ce sur quoi s'accordent tous les auteurs. E. Montanari, *Il mito dell'autochtonia*, p. 31 précise que les Athéniens sont pour la première fois qualifiés d'autochthones dans l'*Agamemnon* d'Eschyle (536) qui est représenté en 458 av. J.-C. (voir le commentaire de E. Fraenkel, *Aeschylus. Agamemnon* sous ce vers). Selon V.J. Rosivach, "Autochthony and The Athenians", p. 297, l'apparition de ce terme se dessine dans la première moitié du Vè siècle. En ce qui concerne l'iconographie, pour les images de la naissance d'Erichthonios, cela semble apparaître au Vè siècle : voir H. Metzger, "Athéna soulevant de terre le nouveau-né", P. Brulé, *La Fille d'Athènes*, pp. 45-62 ainsi que Y. Cochenec, "Gaia et l'autochthonie athénienne".

[7]*Il.*, II.547 sq. : "ceux d'Athènes, la belle cité, peuple d'Erechthée au grand cœur, Erechthée, enfant de la glèbe féconde" (τέκε δὲ ζείδωρος ἄρουρα).

[8]Pour l'autochthonie comme légitimation du régime démocratique, voir Platon (*Men.*, 238 c) : "c'était alors le même régime que de nos jours (ἡ γὰρ αὐτὴ πολιτεία) (...) qui nous régit aujourd'hui et qui toujours, depuis cette époque lointaine, s'est maintenu ; celui-ci l'appelle

processus qui relève à la fois de la (re)fondation et de la consolidation politique. C'est bien sûr cet ancrage dans la terre qui va nous retenir ici.

Il faut remarquer que nos sources pour l'autochthonie sont avant tout des discours des orateurs, Lysias, Isocrate, Lycurgue ou Démosthène[9]. La revendication est aussi largement tributaire d'un genre littéraire, l'Oraison Funèbre[10] qui, en glorifiant les morts tombés pour la patrie, glorifie la cité toute entière en rappelant ses fameuses origines autochthones. Les *Epitaphioi Logoi* qui associent autochthonie, exploits héroïques et lutte contre le Barbare, proposent donc aux citoyens d'inscrire les actes du présent dans la droite ligne d'un passé qui, depuis toujours, les relie à la gloire, en tant qu'autochthones, en tant que citoyens et comme guerriers[11] : l'autochthonie devient ainsi le principe identitaire pour toute la communauté[12]. Seul Euripide va échapper à la tentation du discours tautologique pour "travailler" un peu ce postulat d'autochthonie et en montrer toute la fragilité.

Mais on doit faire attention à ne pas trop enfermer la revendication de l'autochthonie dans la seule légitimation d'un régime politique, pas plus que

---

démocratie (...)" et *ibid*., 239 a : "l'égalité d'origine, établie par la nature, nous oblige à rechercher l'égalité politique établie par la loi" (ἀλλ᾽ ἡ ἰσογονία ἡμᾶς ἡ κατὰ φύσιν ἰσονομίαν ἀναγκάζει ζητεῖν κατὰ νόμον). Voir à ce propos N. Loraux, *L'Invention d'Athènes*, pp. 179 sqq. et sur la notion de "frères" politiques *id*., "La Politique des frères".

[9]Sur les orateurs attiques, voir M. Edwards, *The Attic Orators* et sur Platon qui, dans son *Ménexène*, joue avec le genre de l'oraison funèbre, M. Clavaux, *Le Ménexène de Platon*, pp. 115-260 pour l'oraison funèbre et p. 117 sqq. pour le thème de l'autochthonie rapidement abordé.

[10]Etudiée par N. Loraux (*L'Invention d'Athènes*) : c'est pour elle, une "institution" (*ibid*., p. 23), constituant un éloge codifié de la cité. Voir aussi R. Parker, *Athenian Religion*, p. 135 sqq.

[11]Reprendre le témoignage éclairant sur ces éloges de Phot., *Bib*., 243 : "la justification des éloges funèbres est apparemment commune à tous les citoyens mais en réalité ce sont par excellence ces morts qui sont ici qui les justifient. En effet, ceux qui s'attachent à faire l'éloge des autres, pour célébrer leur lignée, vont chercher la matière de leurs discours jusque dans la louange de leurs ancêtres ou jusqu'à la terre dont sont issus les ancêtres de ceux dont on fait l'éloge" (ἵνα τὸ γένος ὑμνήσωσιν, εἰς προγόνων τινὰς εὑρημίας τὴν τοῦ λέγειν φύσιν ἀναβιβάζουσιν, ἢ τὴν γῆν ὅθεν οἱ πρόγονοι τῶν ἐπαινουμένων ἐγένοντο).

[12]N. Loraux, *Les Enfants d'Athéna*, p. 23 indique que, "c'est précisement à cela (...) interpréter sa propre identité (...) que sert un mythe d'origine".

l'on ne doit y voir un discours sur l'exclusion des femmes[13]. Il ne s'agit pas seulement avec l'autochthonie, comme le dit N. Loraux, d'un "fondement prestigieux de la citoyenneté" ou d'un discours de "singularité"[14]. A chercher trop exclusivement dans ce sens, on risque d'oublier que le postulat d'autochthonie est avant tout un mythe de fondation qui raconte la germination de la cité sur la terre qu'elle s'est choisie, sur laquelle elle s'affirme donc profondément ancrée et alors indélogeable. Car l'autochthonie parle bien d'articulation au sol (*chthôn*) et ne constitue pas seulement une singulière fierté athénienne. Ce n'est pas "la terre, faute de mieux, (qui) a alors été fécondée"[15] : la terre est bien le destinataire de la semence d'Héphaïstos pour que les citoyens germent du *chthôn*. On ne saurait raconter une meilleure autofondation.

Comment élaborer un site dans sa propre terre, comment aménager sa propre cité[16] ? Telles sont donc les questions auxquelles sont confrontés les Athéniens. A la recherche de sa fondation, Athènes se rapproche du shéma de la colonisation-fondation[17] qui donne pour toujours la légitimité à une construction politique : elle va alors s'inventer une origine qui donne le départ de la vie en cité, de l'installation, du *ktizein* et de l'*oikizein*, car il ne s'agit pas seulement de fonder, mais aussi d'habiter. M. Casevitz, dans son étude des deux familles du "fonder" veut voir dans l'utilisation de ces deux verbes une

---

[13]C'est ce que N. Loraux, *Les Enfants d'Athéna*, p. 21, retient surtout comme "bénéfice d'une telle opération".
[14]Dans *Les Enfants d'Athéna*. Pour le "fondement prestigieux de la citoyenneté", voir *ibid*., p. 23, et pour le discours de "singularité" (*ibid*., p. 36).
[15]N. Loraux, *Les Enfants d'Athéna*, p. 22.
[16]Voir les réflexions de M. Detienne, "Qu'est-ce qu'un site ?" et pour le modèle de la colonisation "Apollon archégète" ainsi que "Manières grecques de commencer" et dernièrement *Apollon le couteau à la main*, pp. 105-133.
[17]Car l'Attique n'a jamais fait l'objet d'une fondation coloniale, noté par exemple par C. Calame, *Mythe et histoire*, p. 87.

évolution entre le défricher -la mise en valeur du territoire, et l'habiter -qui est alors mis en complément non plus avec *gè*, mais avec *polis*, plus proche de l'installation[18]. Athènes dépend elle moins du *ktizein* que de l'*oikizein*, puisqu'elle n'a pas été réellement fondée, mais il s'agit toujours de raconter comment on prend possession d'un territoire. Pour notre cité, évidemment, il manque au processus de fondation le cheminement, l'errance et la quête du territoire que l'on rencontre dans les récits de colonisation car, en ce Vè siècle attique, les Athéniens s'inventent leur passé dans un voyage intérieur : ils se déclarent issus de leur propre terre et c'est ce postulat qui doit seul justifier et légitimer leur installation. Il n'y a pas non plus un fondateur, un archégète unique qui donne le départ de la vie en cité et qui symbolise le moment de la fondation. Il y a des autochthones qui, par leurs singulières naissances, représentent l'origine[19]. Et pour garantir son autofondation, Athènes en fait surgir plusieurs, autant de "fondateurs" pour une cité sans réelle fondation[20].

---

[18]La notion de fonder en grec se lit à travers deux familles lexicales autour de *ktizô* et d'*oikizô* étudiées par M. Cazevitz, *Le Vocabulaire*. Si *ktizô* renvoie au défrichement et s'attache à la mise en valeur de la terre, *oikizô* se place lui plus souvent du côté de la maison, de la cité, du peuplement ; alors que *ktizô* est plus souvent associé dans les expressions à *gè*, pour le second verbe, il remarque la récurrence de l'expression *oikeô/oikizô polin* (étudiée *ibid.*, pp. 221-235). L'auteur opère des différences entre *ktizô* qui semble concerner la nouveauté radicale et *oikizô* qui s'attache à la fois aux contextes de fondation, de refondation, de colonisation et d'installation.

[19]N. Loraux, "Naître enfin mortels", p. 9 écrit que l'autochthonie, le fait que l'homme provienne de la terre constitue "le degré zéro du mythe". Plus que "degré zéro", je préfère parler de début, d'origine, car l'expression employée par l'auteur ne convient pas je pense à Athènes, puisqu'il y a toujours dans la généalogie un autochthone qui précède.

[20]M. Detienne, "Quand les Olympiens prennent l'habit du citoyen", p. 164 indique que "l'autochthonie, cela se fabrique, lentement, sur plusieurs générations".

Distribution autochthone

Athènes retrace donc l'histoire de ses autochthones, en cherchant à s'ancrer toujours plus haut dans le temps pour approcher le moment "initial". Son arme principale est la généalogie[21]. C'est à la fin du VIè siècle qu'apparaît cette nouvelle manière d'écrire sur l'origine en retracant une lignée d'ancêtres[22] ; cela permet de penser le début, de mettre en ordre son propre passé[23] et de revendiquer l'antériorité. Là encore, cela peut nous rapprocher des opérations de colonisation[24]. Mais si les figures plurielles[25] qui égrennent le passé d'Athènes, comme Kékrops, Erichthonios, Erechthée, puis Thésée le synœciste[26] sont toutes proches du fondateur, elles sont avant tout autochthones car aucune ne fait véritablement tous les gestes d'un oikiste ou d'un archégète[27]. Le rejeton Erichthonios semble incarner le premier moment, l'origine en tant que naissance[28] : tous les Athéniens seront, à leur tour, ses imitations autochthones.

---

[21]H. Jeanmaire, *Couroi et Courètes*, p. 137 : en Grèce, "tout groupement tend à prendre conscience de son unité sous forme d'une généalogie fictive, à se donner un ancêtre mythique (...)". Voir aussi P. Brulé, "La Liste des premiers rois d'Athènes", p. 38 : "le récit généalogique, en ce qu'il est générateur de temps, est producteur d'histoire."

[22]Voir l'étude de C. Jacob, "L'Ordre généalogique", p. 171 sqq. Voir aussi F. Jacoby, *Atthis*, pp. 134.

[23]A la suite de C. Jacob, "L'Ordre généalogique", p. 184, il faut se poser ces questions complexes : "il nous faut cependant réfléchir sur la nature du savoir ainsi constitué, sur ce qu'il permettait de penser, sur son efficacité sociale, politique, symbolique dans le monde des cités du Vè siècle : à quelles attentes, à quelles questions répondaient ces traités ? Quel était le statut du passé ainsi organisé par l'ordre généalogique et quels liens entretenait-il avec le présent de la cité ?"

[24]Voir I. Malkin, *La Méditerranée spartiate*, pp. 124-132 dans un chapitre intitulé "Mythe et généalogie". Il écrit *ibid.*, p. 124 que ""Identité" et "origines" dans le monde de la colonisation grecque, furent souvent formulées en terme de parenté (...) mais il n'est pas d'identité collective sans une continuité bien définie à partir d'une source donnée".

[25]Voir l'énumération *in M.P.*, *F.Gr.Hist.* 239 A.1 Jacoby : "Depuis le temps où Kékrops règna et que le pays s'appelait Kékropia, alors qu'il s'appelait auparavant Aktikè d'après Aktaios l'autochthone : 1318 ans". Sur cette liste, voir P. Brulé, "La Liste de premiers rois d'Athènes".

[26]Mais aussi oikiste comme Erechthée. Plut., *Thes.*,3.1 : "fondateur de la belle et illustre Athènes" (οἰκιστὴν).

[27]On connaît des autochthones qui, dans la *Périégèse*, sont vraiment fondateurs (oikiste) : par exemple Aégialée pour Sicyone (II.5.6), Aras pour Phlionte (II.12.3), Eumélos pour Aroè (VII.18.5), Phénéos pour Phénée (VIII.14.4).

[28]Isocr., *Panath.*, 126 : "à partir de cette époque (Erichthonios), tous ceux qui vinrent après lui, et ils sont nombreux, transmirent à leurs enfants leurs biens et leur pouvoir, jusqu'à Thésée"

Quant à ses prédécesseurs, ils n'existent pour ancrer l'autochthonie dans un passé le plus lointain possible. Car, dans cette généalogie perturbée, il y a toujours un autochthone qui précède. Erichthonios n'est pas le premier même s'il est mis en scène ainsi[29]. Kékrops non plus n'est pas au début de la chaîne : il est par contre le premier roi[30] ; quant à Aktaios il ne serait pas lui-même le maillon originel[31]. Comme c'est souvent le premier autochthone qui nomme la cité[32], la *polis* s'accole alors plusieurs noms et jongle d'identité entre Kékropia, Aktè avant de se dire enfin Athènes[33].

L'ambiguïté entre fondation-colonisation et autochthonie se lit néanmoins dans la figure d'Erechthée[34] : autochthone, il est aussi qualifié d'*oikistes* des Athéniens[35], il est l'éponyme d'une tribu clisthénienne[36] et le *demos* porte son nom[37] ; mais c'est surtout avec lui que la cité commence réellement son histoire

---

(ἐντεῦθεν δ' ἀρξάμενοι πάντες οἱ γενόμενοι μετ' ἐκεῖνον, ὄντες οὐκ ὀλίγοι, τὰς κτήσεις τὰς αὑτῶν καὶ τὰς δυναστείας τοῖς αὑτῶν παισὶν παρέδοσαν μέχρι Θησέως).

[29]Erichthonios est apparemment lui aussi précédé par Porphyrion (Paus., 1.14.7). On connaît aussi un Périphas, transmis par Anton. Lib., *Transf.*, 6 et Ogygès, "que le peuple croyait autochthone" (αὐτόχθονος), et sous lequel se produisit le premier grand déluge selon Eus., X.10.7 (489).

[30]Selon Apd., *Bib.*, III.14.1 et *M.P.*, *F.Gr.Hist.* 239 A 1 Jacoby.

[31]Selon Paus., I.14.7 il y a un Porphyrion "qui a règné avant Actaios" (οἱ Πορφυρίωνα ἔτι πρότερον Ἀκταίου βασιλεύσαντα).

[32]Sur l'éponymie du fondateur et du pays ou de la cité, voir pour les Etoliens (Str., X.3.2), en Libye (Hdt., IV.45.12), en Béotie, pour la cité d'Alalkomenée (Paus., IX.33.5) et en Phocide, Castalie (Paus., X.6.4) ; c'est valable aussi pour Lélex (Paus., III.1.1), Pélasgos en Arcadie (Paus., VIII.1.4) et Ogygos en Béotie (Paus., IX.5.1).

[33]Aktaios/Aktè (*M.P.*, *F.Gr.Hist.* 239 A.1 Jacoby), Kékrops/Kécropia (Paus., I.2.6 ; Apd., *Bib.*, III.141 ; *M.P.*, *F.Gr.Hist.* 239 A.1 Jacoby), Atthis/Atthide (Paus., I.2.6 ; Apd., *Bib.*, III.14.5). Sur les noms successifs de l'Attique, voir P. Brulé, "La Liste des premiers rois d'Athènes", p. 39 et 45 sq.

[34]Que l'on ne confond plus heureusement avec Erechthée comme B. Powell, *Erichthonius*, p. 15 qui tisse des liens d'équivalence caricaturaux : "if Erichthonius was Poseidon, and Erichthonius was Erechtheus, then Erechtheus was Poseidon and all three are the same under different manifestations or were introduced under slightly varying circumstances."

[35]*Sud.*, s.v. τεττιγοφόροι· οἱ Ἀθηναῖοι· Ἐρεχθηεὺς ὁ οἰκιστὴς τῶν Ἀθηνῶν, ἀπὸ τῆς γῆς ἐτέχθη.

[36]Pour exemple, voir Ant., 6.11 et 13.

[37]Dés *Il.*, II.547 (δῆμος Ἐρεχθῆος). On parle d'Erechthéides, Ar., *Eq.*, 1015 et schol. 1015 c (Ἐρεχθείδη ὦ υἱὲ τοῦ Ἐρεχθέως) ; Soph., *Aj.*, 202 ; Pd., *I.*, II.19.

comme "Athènes"[38], car c'est Erechthée qui donne son nom définitif à la cité. Les noms précédents donnés par les rois étaient des noms géographiques attribués au pays : Erechthée va nommer la cité Athènes du nom de la déesse[39]. En cela, il incarne une figure plus politique. Mais, s'il est proche du fondateur, il n'effectue pourtant aucun geste de fondation : il naît, il nomme, mais ne trace pas. Il n'est pas non plus teinté d'altérité comme ces colonisateurs qui suivent la voix de l'oracle pour aller fonder ailleurs[40] : il est le produit de sa propre terre, il surgit de l'intérieur. En fait, on le verra, son acte fondateur sera, plus que de naître, de mourir sous les coups de Poséidon qui le fait retourner dans le *chthôn* : en rejoignant la terre, il pose le dernier jalon de l'autofondation athénienne. En cela, il n'est pas qu'un "maillon important"[41], mais incarne l'ultime racine enfouie dans le *chthôn* par ces Athéniens en mal d'ancrage. D'ailleurs, après Erechthée, la lignée s'étiole. Athènes n'a plus besoin de faire surgir des autochthones, Poséidon est là qui garantit l'ancrage.

---

[38]Erechthée se retrouve dans cette phrase de J. Rudhart, *Notions fondamentales*, p. 133, à propos de l'éponyme qui "symbolise le groupe humain ; s'il ne l'a pas réellement fondé, il est devenu le principe effectif de son unité".

[39]Même si la paternité du nom peut se partager entre Erechthée (Hdt., VIII.44) et Athéna (Apd., *Bib*., III.14.1 ; Plat., *Leg*., I.626 d 3-5). Plusieurs explications se brouillent en effet, soit c'est Athéna qui nomme elle-même la ville d'Athènes après la querelle qui l'oppose à Poséidon , soit c'est Erechthée qui la nomme.

[40]Comme c'est le plus souvent le cas : par étranger on entend qu'il n'est pas originaire de la cité qu'il fonde. Cela existe pour les cités coloniales (par exemple Typhon d'Aigion, oikiste de Caulonia, Paus., V.3.12) Antiphémos pour Géla (Paus., VIII.46.2), Phalanthos pour Tarente (Paus., X.10.6), et bien entendu Battos pour Cyrène (Paus., III.14.3).

[41]N. Loraux, *Les Enfants d'Athéna*, p. 38 : "Erechthée (Erichthonios) n'est qu'un maillon important dans cette chaîne généalogique."

Toutes ces naissances, ces opérations d'autochthonie servent à déterminer l'*archè*[42], le commencement, à recréer l'origine. On essaie de repousser le moment où tout a commencé[43] ; on essaie d'atteindre cet état de terre vierge qui symbolise le début dans les récits de colonisation[44]. La terre est-elle vide pour autant[45] ? Le problème ne réside pas là, car nous ne savons pas grand'chose du pays avant la naissance d'Erichthonios[46] ; simplement que nous sommes dans un espace qui permet de mettre en place les débuts de l'histoire d'Athènes. On ne peut parler de territoire vide ou vierge car, de toute manière, il ne s'agit pas de défricher une *chôra* ici, comme pour l'opération de colonisation[47] ; il s'agit de s'approprier une terre par la naissance. Le processus se décline moins en opérations "horizontales" qui tendent à défricher/délimiter le nouveau territoire qu'en prise de possession "verticale" du sol. Pour Athènes, nous sommes dans le domaine de l'ancrage. La naissance autochthone est "spatiale" dans le sens où c'est par ce jaillissement que l'on s'articule au sol. La naissance est bien fondatrice.

---

[42]Pour l'autochthonie comme *archè*, comme principe, voir Isocr., *Pan.*, 23 : "le point d'origine étant si beau, il convient de les honorer plus encore pour ce qui en découle" (οὕτω δὲ καλῆς τῆς ὑποθέσεως οὐσης) et *ibid.*, 26 : "telle est donc la grandeur de ce qui nous appartenait dés le principe" (τὰ μὲν οὖν ἐξ ἀρχῆς ὑπάρξαντα).

[43]C. Jacob, "L'Ordre généalogique", p. 189 : les généalogies "ne permettent pas de penser l'histoire des cités grecques : elles en fixent l'origine, le *terminus post quem*".

[44]M. Detienne, "Manières grecques de commencer", p. 164 parle de terre "vide" dans le sens de *eremos* : dans "le vaste laboratoire de leurs "colonies" (...) on peut dire qu'ils (les Grecs) s'exercent à penser l'espace comme vide". Voir aussi *id.*, *Apollon le couteau à la main*, pp. 120-122. Dans ce cadre de la colonisation, il s'agit ici plus de *chôra*.

[45]Sur le vide comme lieu d'élaboration d'un discours, voir N. Loraux, "L'Autochthonie une topique athénienne", p. 10 qui écrit que "l'autochthonie est bien le "lieu vide" où se cristalise l'imaginaire civique d'Athènes".

[46]Les récits ne donnent à voir qu'une succession de noms de rois, comme Apd., *Bib.*, III.14.1-III.16.1 : ils enfantent, mais n'enclenchent pas la civilisation. Avec Erichthonios, on raconte une histoire de naissance et de postérité.

[47]Une *chôra* à aménager, noté par M. Detienne, dans son "Ouverture" de *Transcrire les Mythologies*, p. 21 : "aménager une terre sauvage et inculte, plus précisément, aménager une terre déserte et vide."

Cette terre d'où jaillit le premier autochthone -le premier Athénien donc, elle est le socle de la future cité. Mais personne n'a délimité le territoire, tracé un périmètre, découpé l'espace ; on ne pose pas de bornes, on ne construit pas de murailles. Cela paraît bien fragile en regard des fondations/colonisations où l'on trace, pose, défriche[48]. On connaît l'œuvre d'un Nausithoos dans l'*Odyssée* : entourer, construire des maisons, donner des sanctuaires aux dieux mais aussi partager la terre[49]. La ville est ainsi délimitée et le territoire découpé. C'est Apollon qui est le maître pour ces opérations de tracer-dessiner, comme on le voit par exemple dans l'*Hymne* que lui dédie Callimaque[50]. Cette œuvre de géomètre qui sert à poser les jalons du territoire, personne ne l'entreprend pour Athènes. On répète les épisodes de naissance pour multiplier les ancrages et légitimer l'installation. Ces autochthones, ils sont comme les bornes de la cité, comme autant de racines qui stabilisent l'installation. L'autochthonie se décline sur le mode de la verticalité.

C'est peut-être pour cela que Poséidon est si important en terre d'Athènes. Il est souvent, on l'a vu, concerné par les débuts en sachant stabiliser ce sol où l'on choisit de s'installer : on se rappelle qu'il offre, dans un *Péan* d'Aristonoos, de "purs fondements" (ἁγνοῖς δαπέδοις) à son compère Apollon pour qu'il puisse développer son oracle[51]. C'est Poséidon qui peut permettre la bonne

---

[48]On connaît cette question que l'on doit poser à l'oracle (Hdt., V.42) : "vers quelle terre irais-je en défricheur-fondateur ?" (ἐς ἥντινα γῆν κτίσων ἴῃν) (traduction de M. Detienne, *Apollon le couteau à la main*, p. 106).

[49]VI.7-10 : "aussi Nausithoos (...) avait entouré la ville d'un rempart, créé les sanctuaires et partagé les champs" (ἀμφὶ δὲ τεῖχος ἔλασσε πόλει καὶ [ἐδείματο οἴκους καὶ νηοὺς ποίησε θεῶν καὶ] ἐδάσσατ' ἀρούρας).

[50]52 sq. : "c'est sur les pas de Phoibos qu'on trace l'enceinte de cités" (Φοίβῳ δ'ἑσπόμενοι πόλιας διεμετρήσαντο ἀνθρωποι). Voir M. Detienne, *Apollon le couteau à la main*, pp. 105 sqq. pour les opérations de fonder.

[51]33-34 (Powell) : Δωροῦνται δέ σ' ἀθάνατοι, Ποσειδῶν ἁγνοῖς δαπέδοις.

fondation et surtout l'installation durable. Et si l'on se souvient de l'inscription de Colophon[52], on sait qu'il peut aussi être appelé, comme *Asphalios*, pour garantir une refondation. Poséidon est bien le meilleur allié des fondateurs quand sa colère est endormie, car il délivre un socle inébranlable. C'est aussi Poséidon qui a le pouvoir sur les *themelia*, les premières fondations que pose une cité : en *Themeliouchos*, il est le dieu du Tenir droit. Si Poséidon a pu stabiliser l'île de Délos, il est dans le territoire de l'Attique un partenaire indispensable pour les autochthones. Non pas en dieu "autochthone" qui aurait été aux côtés d'Erichthonios quand il a jaillit de la terre, mais en divinité chthonienne qui préside au poser durablement. Il rend solide ce premier lien à la terre.

Si l'on regarde maintenant du côté de la naissance, Poséidon là encore semble croiser le vocabulaire des autochthones.

Naissances autochthones : des racines dans la terre

A Athènes, on raconte en effet que les Athéniens sont sortis de la terre dans une poussée végétale[53] : la semence d'Héphaïstos est comme un principe vital (γόνος) qui, jeté de la cuisse d'Athéna sur la terre, devient racine (ῥίζα) et croît hors du sol pour faire sortir le premier autochthone. Cette naissance est la seule légitimité des Athéniens, il ne faut donc pas la réduire, car cette poussée hors de terre représente le point d'ancrage de toute la cité sur son territoire. On a vu

[52]Cité *supra* Première partie I.B note 272.

[53]Eur., *Ion*, 267 : "ton ancêtre n'est pas issu du sol lui-même ?" (ἐκ γῆς πατρός σου πρόγονος ἔβλαστεν πατήρ;). Erichthonios sort de la terre comme une plante. Nonn. *Dio.*, XLI.65 : "Erichthonios qu'Héphaïstos engendra d'un sillon de la terre avec sa racine (semence) fertile" (ἀλλὰ θεῶν ἰνδαλμα γονῆς αὐτόχθονι ῥίζῃ).

combien Poséidon est attaché à ce *gonos* qui représente la force vitale[54] ; il est aussi *Genesios* et *Genethlios*, Gérérateur donc. Il donne vie, fait croître et détient le pouvoir sur ce qui pousse ἐκ τῆς γῆς. Or, le vocabulaire de la naissance autochthone rejoint le vocabulaire que nous venons de croiser pour le *Phutalmios*[55] : l'autochthonie se décline sur *phuô*[56], *rizè*[57] et *trophè*[58]. Là encore, Poséidon *Phutalmios* peut se lire en polarité avec cette revendication autochthonique. N'oublions pas qu'il est aussi *Rizouchos*-Celui qui tient les racines. Poséidon est bien le meilleur partenaire pour les Athéniens. Il sait garantir leur atypique naissance. Et garantir la naissance, c'est bien sûr garantir l'origine, et donc garantir l'ancrage.

Antériorité, pureté

L'autochthonie permet aussi de revendiquer l'antériorité sur le territoire que s'est choisi la cité : l'apparition du "premier" homme légitime alors l'établissement immémorial et donc indéracinable. Différentes cités vont utiliser la naissance autochthone pour revendiquer l'ancienneté de leur peuple[59], et pas

---

[54]Voir *supra* Première partie II.B, note 163.

[55]L'Athénien est rattaché à la terre comme féconde (φυτάλμιος) (Lycophr., *Alex.*, 341 parle de φυταλμία χθῶν : la terre "natale") ce qui tisse une lien de plus avec le Poséidon Φυτάλμιος.

[56]Arstt., *Pol.*, 269 b (φύεσθαι γηγενεῖς) ; *ibid.*, 271 a (κατ ' ἀρχὰς ἐφύοντο) ; *ibid.*, 271 b (φυομένους) ; Isocr., *Pan.*, 24 (ἐφυμεν) ; *id.*, *Panath.*, 124 (ἐφυσαν) ; Eur., *Fr.*, 360.8 (αὐτόχθονες δ 'ἐφυμεν) ; *ibid.*, 50.8.

[57]Nonn., *Dio.*, XLI.65 : ἀλλὰ θεῶν ἴδαλμα γονῆς αὐτόχθονι ῥίζῃ.

[58]Isocr., *Panath.*, 124 (μόνους αὐτόχθονας τῶν Ἑλλήνων, καὶ ταύτην ἐχοντας τὴν χώραν τροφὸν, ἐξ ἥσπερ ἐφυσαν, καὶ σπέργουντας) ; Plat., *Rsp.*, 414 d-e (τρεφόμενοι (...) ὥ περὶ μητρὸς καὶ τροφοῦ τῆς χώρας) ; Isocr., *Pan.*, 25 (τὴν αὐτὴν τροφὸν καὶ πατρίδα (...) καλέσαι) ; *id.*, *Panath.*, 125 (τὴν χώραν τροφὸν).

[59]L'enjeu n'est pas seulement grec selon D.S., I.9.3 : "quant à l'ancienneté de l'espèce humaine, non seulement les Grecs, mais aussi nombre de Barbares se disputent la priorité, se vantant d'être autochthones et de tous les hommes, les premiers inventeurs des arts utiles à la vie" (περὶ δὲ τῆς τοῦ γένους ἀρχαιότητος οὐ μόνον ἀμφισβητοῦσιν Ἕλληνες ἀλλὰ καὶ πολλοὶ τῶν βαρβάρων, ἑαυτοὺς αὐτόχθονας λέγοντες καὶ πρώτους τῶν ἁπάντων ἀνθρώπων εὑρετὰς γενέσθαι τῶν ἐν τῷ βίῳ ξρησίμων). Dém., *Ep.*, 4 ; Arstt., *Rhet.*, I.5.1360 b 31 sq. : "la noblesse est pour un peuple et une cité l'origine autochthone ou ancienne" (εὐγένεια μὲν οὖν ἐστιν ἔθνει μὲν καὶ πόλει τὸ αὐτόχθονας ἢ ἀρχαίους εἶναι).

simplement Athènes[60]. On rivalise entre *poleis*[61] jusqu'à s'inscrire en contemporainéité avec Prométhée[62] ou à s'auto-proclamer "prélunaire"[63].

Après l'ancienneté, l'autochthonie permet aussi de revendiquer la "pureté" des origines. Le peuple autochthone n'est pas issu d'un assemblage de populations différentes, agrégat qui ne saurait alors constituer une *polis* unie et stable. Cette origine permet donc de façonner un corps civique de même nature. On ne trouve trace en effet d'"apport extérieur"[64] qui aurait pu se glisser dans l'origine, les premiers Athéniens ne sont pas des *migadès*[65]. Contrairement aux opérations de colonisation où parfois s'opère un mélange entre population indigène et population arrivante, les Athéniens déclarent qu'ils n'ont en aucun cas occupé "un sol étranger, dont ils auraient chassé les habitants"[66]. Le premier

---

[60]Isocr., *Pac.*, 49 : "nous prétendons que nous sommes au contraire autochthones et que la ville que voici a été fondée avant les autres" (οἵτινες αὐτόχθονες μὲν εἶναί φαμεν καὶ τὴν πόλιν ταύτην προτέραν οἰκισθῆναι τῶν ἄλλων) mis en parallèle avec "les gens qui viennent de fonder un Etat" (τὰς πόλεις οἰκιζόντων) (je dirais plutôt "des cités") ; voir *ibid.*, 50 : "nous nous vantons et nous enorgeuillissons d'avoir une plus noble origine que les autres" (καὶ σεμνυνόμεθα μὲν καὶ μέγα φρονοῦμεν ἐπὶ τῷ βέλτιον γεγονέναι τῶν ἄλλων).

[61]Pour exemple, les Argiens qui s'inscrivent en compétition avec les Athéniens (Paus., I.14.2). Lycaon, fils de Pélasgos, est lui "contemporain de Kékrops" (Paus., VIII.2.3 et Eus., X.12.6). L'autochthonie est aussi brandie par les Athéniens contre les Tégéates (Hdt., IX.27).

[62]Voir pour Aras, Paus., II.14.5 : "Aras était contemporain de Prométhée fils de Japet, et qu'il vécut trois générations avant Pélasgos, fils d'Arcas, et ceux qui étaient appelés autochthones à Athènes."

[63]Comme les Arcadiens, dits προσέληνοι, Call., *Iambes*, I, 56 (fr. 191 Pfeiffer), Apoll. Rh., IV.264. Cette singularité de naissance est revendiquée par chaque cité qui se veut et se pense unique : associé à *protos*, nous voyons alors poindre le terme *monos*, Dém., *Leg.*, 261.5 (Arcadien et Athéniens) ; Ar., *Vesp.*, 1076 ("seuls Attiques") ; Dém., *Ep.*, 4 ; Harp., s.v. αὐτόχθονες.

[64]N. Loraux, "Gloire du Même, prestige de l'Autre", p. 117.

[65]Plat., *Mén.*, 245 c-d : "parce que nous sommes purement Grecs et sans mélange de Barbare" (ἀμιγεῖς βαρβάρων), ainsi que Dém., *Epit.*, 4 qui parle de εἰσποιητοί. P. Chantraine, s.v., μείγνυμι-mêler, mélanger et μιγάς, άδος-mêlé, mélangé, pêle-mêle. Voir aussi Plat., *Men.*, 238 e : "les autres cités, sont constituées par des populations de toute provenance et formées d'éléments inégaux" (ἀνωμάλων). Le terme ἀνώμαλοι est très important, car il fait apparaître un seul chemin, l'orthodoxie athénienne, et les autres peuples sont alors rejetés dans le "non-unifié", dans le ἀν-ὁμαλός.

[66]Lys., *Epit.*, 17-18 : "la plupart des nations, assemblage de peuples divers, occupent un sol étranger, dont elles ont chassé les habitants ; les Athéniens, au contraire, sont autochthones, et la même terre est à la fois leur mère et leur patrie (...)" (οὐ γάρ, ὥσπερ οἱ πολλοί, πανταχόθεν συνειλεγμένοι καὶ ἑτέρους ἐκβαλόντες τὴν ἀλλοτρίαν ᾤκησαν, ἀλλ'αὐτόχθονες ὄντες τὴν αὐτὴν ἐκέκτηντο μητέρα καὶ πατρίδα). ἐκβάλλω-jeter, pousser dehors, rejeter, repousser, chasser et même bannir. On remarque que le vocabulaire est tout poséidonien, quand le dieu se jette sur la ville *eisballei* pour l'envahir, Eur., *Er.*, fr. 18.49 : ἐμβάλλει Ποσειδῶν πόλει (Poséidon envoie à la ville), Athéna lui somme "d'éloigner son trident" (ἀπο<σ>τρέφειν χθονός) et Lyc.,

homme est purement Athénien, sorti de la terre civique, citoyen et point de départ d'une généalogie semblable à lui-même, autochthone et athénienne.

Suite logique de ce postulat, il est déclaré que jamais le pays n'a subi de conquêtes. On ne trouve en effet aucun souvenir de la moindre migration en Attique[67]. Le peuple des Athéniens ne vient pas d'ailleurs, et c'est un autre terme qui sert de miroir pour les autochthones : *epelus*[68], celui qui survient, l'étranger[69]. Or, cet arrivant qui s'insinue dans la communauté, il peut vite devenir *polemios*[70].

C'est donc seulement dans le sol même de la cité que la population trouve ses origines[71] : on ne vient pas d'ailleurs, on ne se mélange pas en terre d'Athènes. Les Athéniens proclamment alors être les seuls à pouvoir revendiquer l'habitation sur le territoire d'où ils sont issus. L'étonnement d'Ion

---

Leocr., 99 (εἰσβάλλειν εἰς τὴν χώραν).

[67]V.J. Rosivach, "Autochthony and The Athenians", p. 296-7 note les "ratés" historiques qui contredisent cette version idéalisante.

[68]Hés., s.v. Εὐπατρίδαι ; Paus., V.1.1-2, sauf les Arcadiens et les Achéens dits autochthones, "le reste de Péloponnèse appartient à des immigrants" (ἐπηλύδων).

[69]P. Chantraine, s.v. ἐλεύσομαι. Il est intéressant de noter que, pour que l'étranger (ἐπηλυς) donne son nom au pays, comme Pélops, il faut le doter d'exploits (Thc., I.9.2 et Hdt., V.65 pour les rois étrangers athéniens Kodros et Mélanthos).

[70]Eur., *Ion*, 1291 : "l'ennemi est dans la maison" ; Ion est souvent qualifié d'étranger (813, 290, 590) mais ce terme peut aussi tendre vers la notion d'envahisseur, Eschl., *Sept*, 34, *id.*, *Pers.*, 243, ce que résume N. Loraux, "Gloire du même, prestige de l'autre", p. 123 par "l'arrivant, donc : virtuellement l'ennemi".

[71]Dém., *Ep.*, 4 ; Hyp., *Ep.*, 7 ; Plut., *De Exilo*, 13 (604 D) ; Phot., *Bib.*, 243, 363 b : "(...) car tous les ancêtres de ceux qu'on admire partout sont probablement des immigrés (ἐπήλυδες). Cependant cette loi ne prévaut pas dans le cas de ces morts-ci car, du fait que tu les appelles Athéniens, tu révèles, par leur nom même, qu'il s'agit de gens issus du sol même (οὐ μὴν καὶ κατὰ τούτων ὁ νόμος οὗτος νενίκηκεν, ἀλλ' ὁμοῦ τε Ἀθηναίους εἴρηκας, καὶ μετὰ τῆς ἐπωνυμίας δηλοῖς τοὺς αὐτόχθονας) ; Str., VIII.1.2 ; Isocr., *Panath.*, 124 et 24 ; Sud., s.v. αὐτόχθονες· οἱ Ἀθηναῖοι. ἢ ἐπεὶ τὴν χθόνα τουτέστι τὴν γῆν, ἀγρὴν οὖσαν πρῶτοι εἰργάσαντο. ἢ διὰ τὸ μὴ εἶναι αὐτοὺς ἐπήλυδας ; Plat., *Mén.*, 237 b : "cette bonne naissance a eu pour premier fondement l'origine de leurs ancêtres, qui, au lieu d'être des immigrés et de faire de leurs descendants des métèques dans le pays où ils seraient eux-mêmes venus du dehors, étaient des autochthones" (τῆς δ'εὐγενείας πρῶτον ὑπῆρξε τοῖσδε ἡ τῶν προγόνων γένεσις οὐκ ἐπηλυς οὖσα οὐδὲ τοὺς ἐκγόνους τούτους ἀποφηναμένη μετοικοῦντας ἐν τῇ χώρᾳ ἀλλοθεν σφῶν ἡκόντων, ἀλλ' αὐτόχθονας).

en est révélateur, quand, questionnant Créuse, il apprend que son époux est étranger[72]. Si cette tragédie d'Euripide ébranle l'orthodoxie du discours autochthone, elle n'en est pas moins la plus parfaite énonciation en ce qui concerne la pureté des origines[73].

Ni assemblages, ni expulsion, c'est cette apologie du Même que nous voyons métaphoriquement énoncée dans la charpente invoquée par Praxithéa[74]. Pourtant, si l'on s'échappe du discours "canonique" des oraisons funèbres, on remarque que les successions n'ont pas été sans problèmes, sans mariages et sans violence pour les premiers rois d'Athènes[75]. Cette unicité des origines ne survit pas en effet à la lecture d'Apollodore qui, tout en essayant de recréer une généalogie linéaire, indique bien les "ratés" de la succession des premiers rois[76]. Mais les Athéniens se plaisent à raconter une histoire presque immobile et parfaite.

---

[72]Eur., *Ion*, 289-292 : "Mais de quel Athénien, ô femme, es-tu l'épouse ? Il n'est pas Athénien, mais de race étrangère (οὐκ ἀστός, ἀλλ' ἐπακτὸς ἐξ ἄλλης χθονός) Qui est-ce ? il faut alors qu'il soit de bien haut lieu ! (...) Comment ? Cet étranger, époux d'une Athénienne ?" (καὶ πῶς ξένος σ'ὢν ἔσχεν οὖσαν ἐγγενῆ).

[73]La tragédie trouve la solution pour Créuse, seule à porter la bonne naissance, dans la filiation divine de Ion, ce qui évince alors l'idée de batardise. Voir Eur., *Ion*, 589 sqq. : "on l'affirme, Athènes l'autochthone, l'illustre, n'est pas une race d'immigrés. Et c'est là que je tombe, affligé d'un double mal, étant fils d'un intrus et moi-même batard" (εἶναί φασι τὰς αὐτόχθονας κλεινὰς Ἀθήνας οὐκ ἐπείσακτον γένος ἵν' ἐσπεσοῦμαι δύο νόσω κεκτημένος πατρός τ' ἐπακτοῦ καὐτὸς ὢν νοθαγενής).

[74]Lyc., *Leocr.*, 100 : "les autres cités, formées avec des éléments différents, comme le sont les pièces amenées d'un coup de dés, se sont peuplées d'un ramassis de toute origine (αἱ δ'ἄλλαι πόλεις πεσσῶν ὁμοίαις διαφοραῖς ἐκτισμέναι ἄλλαι παρ' ἄλλων εἰσὶν εἰσαγώγιμοι) : or quiconque quitte une ville pour venir habiter dans une autre est comme une pièce rapportée d'une charpente ; il est citoyen de nom, il ne l'est pas de fait" (ὅστις δ'ἀπ'ἄλλης πόλεος οἰκήσῃ πόλιν, ἁρμὸς πονηρὸς ὥσπερ ἐν ξύλῳ παγείς, λόγῳ πολίτης ἐστί, τοῖς δ'ἔργοισιν οὐ).

[75]Sur le mariage des premiers autochthones, P. Brulé, "La Liste des premiers rois d'Athènes", pp. 42 sqq.

[76]*Bib.*, III.14.1-16.1 : Agraulos, fille d'Aktaios, femme de Kékrops, a un fils Erysichthon (qui meurt sans descendance) et trois filles dont Agraulos qui s'unissant à Arès met au monde Alcippé. A la mort de Kécrops, Kranaos devient roi (mais comment ?), il épouse une lacédémonienne. Sa fille Atthis meurt, Kranaos appelle alors le pays Atthide. Il est chassé par Amphictyon (alors que les Athéniens ne chassent ni ne sont chassés), qui devient roi, lui-même chassé par Erichthonios, qui épouse Praxithéa, a un fils Pandion, qui meurt, et ses fils Erechthée

On voit combien Poséidon peut réduire à néant cette belle unité des origines, puisqu'envahisseur, il ébranle ce bel échaffaudage généalogique. Associé aux Thraces, il envahit la cité d'Athènes, veut prendre possession de l'Acropole : il peut briser l'unité de la cité.

Mais c'est aussi Poséidon qui, intégré, va encercler de sécurité et clôturer la cité sur elle-même comme il a su si bien le faire pour Troie ou l'Atlantide. Installé sur l'Acropole, il peut rendre hermétique le territoire. Il est aussi compétent pour garantir la sédentarité des citoyens et la stabilité de l'installation athénienne.

Rester sur le sol

L'autochthonie sert en effet également à légitimer l'ancrage des citoyens depuis toujours et pour toujours. Les Athéniens se vantent d'être les seuls à n'avoir pas changé de demeure[77]. On ne quitte pas la terre d'Athènes, même quand un *loimos* exceptionnel s'étend sur le sol, comme celui contrecarré par Epiménide. Les Athéniens ont toujours à cœur de refonder le lien avec leur terre[78]. Dans ce rapport unique que les Athéniens ont noué avec leur territoire, on ne raconte pas d'expulsion[79], mais une occupation du pays depuis l'origine, et ceci sans interruption[80].

---

et Boutès se partagent l'héritage paternel.

[77]Hdt., VII.161 : μοῦνοι δὲ ἐόντες οὐ μετανάσται.

[78]Sur cet épisode, voir J.-L. Durand, "Formules attiques du fonder". L'auteur parle bien de refondation, p. 276 "en restaurant l'ancrage sacrificiel des autels".

[79]Ar., *Av.*, 33-34 : Pisthétairos et Evelpidès, citoyens athéniens se définissent comme "nous, d'une tribu et d'une naissance estimables, citoyens vivant avec des citoyens, sans que personne nous chasse" (ἡμεῖς δὲ φυλῇ καὶ γένει τιμώμενοι, ἀστοὶ μετ'ἀστῶν, οὐ σοβοῦντος οὐδενὸς). σοβέω-pousser vivement, chasser devant soi, mouvoir, agiter. On remarque que le vocabulaire est des plus politiques (citoyen, tribu) ; Strab., VIII.1.2 : "Les Athéniens passent, selon Thucydide pour autochthones parce qu'ils n'ont cessé d'occuper le même territoire, sans qu'aucun ennemi ait cherché à les en chasser, ni désiré s'installer à leur place" (κατέχοντας τὴν αὐτὴν ἀεὶ, μηδενὸς ἐξελαύνοντος αὐτοὺς μηδ'ἐπιθυμοῦντος ἔχειν τὴν ἐκείνων) et Thc., I.2.5 :

Le discours de Lycurgue en est la parfaite illustration : cet orateur attique du IVè siècle accuse dans son *Contre Léocrate* le citoyen d'*asebeia* pour avoir abandonné la terre patrie[81] pour Rhodes puis Mégare et d'y avoir transplantés les dieux nationaux[82], double impiété des plus extrêmes. L'accusation qu'il intente est la plus grave puisqu'il requiert la peine de mort contre Léocrate sauvé de justesse à l'Héliée. L'argument de la plaidoirie est justement cette autochthonie athénienne qui invite les citoyens à rester sur la terre patrie pour la défendre[83]. Le peuple ne doit en effet jamais quitter la ville qui porte le nom d'Athéna[84]. C'est bien pour cela que Léocrate est accusé de trahison.

Cette notion de rester sur le territoire est tellement importante que selon J.M. Hall, l'autochthone est celui qui a toujours occupé le pays[85]. Là encore, l'invasion de Poséidon allié à l'armée thrace est une menace pour la cité[86]. Mais Poséidon est surtout associé au "tenir stable", au "demeurer droit" et à

---

les habitants de l'Attique "restaient toujours les mêmes" (ἀνθρωποι ᾤκουν οἱ αὐτοὶ αἰεί).

[80]Isocr., *Pan.*, 24 : "si nous habitons cette ville, ce n'est pas après en avoir expulsé d'autres gens, ni après l'avoir occupée déserte, ni après nous être réunis en mélangeant plusieurs peuples (ταύτην γὰρ οἰκοῦμεν οὐχ ἑτέρους ἐκβαλόντες οὐδ'ἐρήμην καταλαβόντες οὐδ'ἐκ πολλῶν ἐθνῶν μιγάδες συλλεγέντες). Si belle et si pure est notre naissance que la terre même d'où nous sommes sortis, nous l'avons occupée sans nulle interruption, autochthones que nous sommes" (ἀλλ'οὕτω καλῶς καὶ γνησίως γεγόναμεν ὥστ'ἐξ ἧσπερ ἐφυμεν, ταύτην ἔχοντες ἅπαντα τὸν χρόνον διατελοῦμεν, αὐτόχθονες ὄντες).

[81]Lyc., *Leocr.*, 25.

[82]Lyc., *Leocr.*, 25 : ἀλλὰ καὶ τὰ ἱερὰ τὰ πατρῷα, dieux dont le culte a été fondé par ses ancêtres (ἱδρυσάμενοι).

[83]Lyc., *Leocr.*, 101 : "les hommes doivent avoir pour leur pays un dévouement à toute épreuve, et ne jamais l'abandonner par la fuite (...) comme l'a fait Léocrate" (καὶ μὴ φεύγειν αὐτὴν ἐγκαταλιπόντας (...) ὥσπερ Λεωκράτης).

[84]Lyc., *Leocr.*, 26 : "afin que le peuple ne quittat jamais une ville qui portait le nom de la déesse" (ἵν' οἱ τιμῶντες τὴν θεὸν τὴν ὁμώνυμον αὐτῇ πόλιν μὴ ἐγκαταλίπωσι).

[85]*Ethnic Identity in Greek Antiquity*, p. 54 : "An autochthon is not, as is commonly translated, one who is born from the earth but one who has always occupied the same land". Il justifie son propos en note 151 avec Hdt., V.163.3 ; Thc., I.2.5, II.36.1. Je pense qu'il ne faut pas retraduire l'autochthone par "celui qui est de tout temps sur la terre". V.J. Rosivach, "Autochthony and The Athenians", p. 294 qui pourtant défend cette idée dans son article, nuance cela : "the idea of being "born from the earth" came to symbolize "living in a place from time immemorial"".

[86]Lyc., *Leocr.*, 98 (μετὰ Θρᾳκῶν ἐλθεῖν τὴς χώρας ἀμφισβητοῦντα) et 99 (εἰσβάλλειν εἰς τὴν χώραν).

l'établissement solide, autant de compétences qui s'éclairent au jour de l'autochthonie et qui sont requises par les Athéniens. Nous remarquons aussi que le terme βέβαιος/βαβαίως -ce qui est établi fermement- vocable utilisé pour décrire le caractère solide de l'île de Délos après l'intervention de Poséidon est aussi le terme de la sédentarité. Il qualifie en effet des peuples ou des catégories de populations qui demeurent dans un même lieu, sur un même territoire. On retrouve l'image plutarquéenne du cube, cette figure géométrique qui, par excellence affiche l'idée de la stabilité du Poséidon *Asphalios* et *Gaièochos*[87], pour décrire la femme sédentaire[88]. Autour de la figure du cube se croisent alors les notions de stabilité, de sédentarité et de solidité. Or, les Athéniens fuient ce qui pourrait rendre instable leur occupation pour être installé de façon βεβαίως[89]. La sédentarité est aussi un des mots clés des autochtones. Car c'est bien une histoire immobile que nous montre Athènes : une naissance imitée à l'infini, sans aucun mélange ni aucune intégration.

Poséidon est indispensable à la cité autochthone. Autofondée, Athènes a plus qu'une autre besoin du Teneur de terre. Mais pour le faire entrer dans la cité, Athènes emprunte le chemin de l'*eris* qui va donner lieu à un véritable partage entre Athéna et Poséidon, sous le signe de la stabilité. Poséidon devient le moteur de la (re)fondation, en tissant un dernier lien solide entre la cité et la terre qui la porte. Athènes en sort légitimée, mais elle en sort aussi renforcée

---

[87]*Thes.*, 36.6. Voir Première partie, I.B note 200.

[88]*Mor.*, 288 D-E : "une femme, comme un cube, doit être solide, domestique et difficile à déplacer" (τὴν δὲ γυναῖκα καθάπερ τὸν κύβον ἑδραῖαν καὶ οἰκουρὸν καὶ δυσμετακίνητον).

[89]Thc., I.2.1: "on voit, en effet, que la Grèce actuelle n'était pas anciennement habitée de façon stable" (οὐ πάλαι βεβαίως οἰκουμένη), que l'auteur oppose à l'Attique en I.2.5 : "ses habitants restaient toujours les mêmes" (οἱ αὐτοὶ αἰεί) (comme en *ibid.*, II.36.1). Pour Thc., I.2.6, Athènes est la ville de la stabilité : "quand on était chassé d'un autre pays grec (...) les gens les mieux pourvus venaient à Athènes pour y chercher un refuge stable (βέβαιον) ; ils devenaient citoyens

car elle intègre un allié de taille qui va lui assurer la permanence de son ancrage.

(...)."

DEUXIEME PARTIE

ATHENES A LA RECHERCHE DE SA FONDATION : POSEIDON FONDATEUR ?

Athènes est connue pour être la cité d'Athéna : mais la déesse a du gagner son titre de Poliade, car elle n'était pas seule à prétendre à cet honneur. Depuis le roi Kékrops, Poséidon essaye aussi de s'emparer de l'Acropole pour faire sienne cette cité d'Athènes. Deux versions se font écho et, en ce début de deuxième partie, on choisit de citer les deux récits qui les incarnent le mieux, la *Bibliothèque* d'Apollodore et l'*Erechthée* d'Euripide. Deux textes sur lesquels nous reviendrons bien sûr tout au long de ce travail, deux textes à enrichir et à croiser avec nos autres témoignages.

Apollodore tout d'abord : soucieux de mettre en ordre les récits mythologiques, il nous donne une version très "linéaire" de la querelle qui éclate entre les deux protagonistes Poséidon et Athéna :

"Kékrops, né du sol (αὐτόχθων) (...) fut le premier roi de l'Attique. (...) C'est de son temps, dit-on, que les dieux décidèrent de prendre possession des cités, dans lesquelles chacun recevrait un culte spécial

(ἐπι τούτου, φασίν, ἔδοξε τοῖς θεοῖς πόλεις καταλαβέσθαι, ἐν αἷς ἔμελλον ἔχειν τιμὰς ἰδίας ἕκαστος)

Poséidon fut ainsi le premier à venir en Attique. D'un coup de son trident au milieu de l'Acropole, il fit apparaître une "mer", qu'on appelle aujourd'hui "mer Erechthéide"

(ἧκεν οὖν πρῶτος Ποσειδῶν ἐπι τὴν ᾿Αττικήν, καὶ πλήξας τῇ τριαίνῃ κατὰ μέσην τὴν ἀκρόπολιν ἀπέφηνε θάλασσαν, ἣν νῦν ᾿Ερεχθηίδα καλοῦσι)

Après lui, vint Athéna. Prenant Kékrops à témoin de sa prise de possession, elle planta un olivier

(μετὰ δὲ τοῦτον, ἧκεν ᾿Αθηνᾶ, καὶ ποιησαμένη τῆς καταλήψεως Κέκροπα μάρτυρα ἐφύτευσεν ἐλαίαν)

qu'on montre aujourd'hui encore dans l'enclos de Pandrosos. Une dispute (ἔριδος) pour la possession du pays (περὶ τῆς χώρας) s'éleva entre les deux divinités et Zeus, pour y mettre fin, donna pour arbitres

(διαλύσας Ζεὺς κριτὰς ἔδωκεν) à Athéna et à Poséidon, non pas, comme certains l'ont dit, Kékrops et Kranaos, pas plus qu'Erysichthon, mais les douze dieux.

Selon leur verdict, le pays fut adjugé à Athéna (καὶ τούτων δικαζόντων, ἡ χώρα τῆς Ἀθηνᾶς ἐκρίθη), Kékrops ayant témoigné (μαρτυρήσαντος) que c'était elle qui, la première, avait planté l'olivier (ὅτι πρώτη τὴν ἐλαίαν ἐφύτευσεν). Athéna appela donc la ville Athènes, d'après son propre nom, et Poséidon furieux, inonda la plaine de Thria et submergea l'Attique sous la mer" (Ποσειδῶν δὲ θυμῷ ὀργισθεὶς τὸ Θριάσιον πεδίον ἐπέκλυσε καὶ τὴν Ἀττικὴν ὕφαλον ἐποίησε)

Apollodore, *Bibliothèque*, III.14.1.

Apollodore nous transmet le scénario de la querelle, mais c'est Euripide qui la transforme en combat armé. Cette fois, les deux protagonistes sont des ennemis en guerre et sont redoublés par Erechthée, le roi d'Athènes et Eumolpos, le fils de Poséidon, chef des Eleusiniens et de l'armée Thrace :

"Le sol vacille dans la tourmente (ὀρχεῖται δὲ π[ό]λεος πέδον σάλωι).
Poséidon envoie à la ville (ἐμβάλλει Ποσειδῶν πόλει) (...).
Athéna : "Je te somme d'éloigner ton trident de ce pays (αὐδῶ τρία<ι>ναν τῆσδ' ἀπο<σ>τρέφειν χθονός), dieu des mers, Poséidon. Ne va pas dévaster cette terre ni détruire ma charmante ville. (...) Cela ne t'a-t-il pas satisfait pleinement d'avoir englouti Erechthée dans le sol (κατὰ χθονὸς κρύψας Ἐρεχθέα) et de m'avoir ainsi touchée jusqu'au cœur ? (...)"
Athéna à Praxithéa, la femme d'Erechthée : "Quant à ton époux, j'ordonne qu'on lui construise un sanctuaire (σηκὸν) au milieu de la ville, avec une enceinte de pierre. Erechthée prendra le nom de son meurtrier et deviendra l'Auguste Poséidon : voilà comment les citoyens l'invoqueront quand ils lui immoleront des hécatombes de boeufs"
(κεκλήσεται δὲ τοῦ κτανόντος οὕνεκα Σεμνὸς Ποσειδῶν ὄνομ' ἐπωνομασμένος ἀστοῖς Ἐρεχθεὺς ἐμ φοναῖσι βουθύτοις).

Euripide, *Erechthée*, 18. 49-94

Une version différente qui, autour de 421 avant J.-C., réintègre le dieu Poséidon sur l'Acropole de la cité. Une *eris* donc, sous Kékrops, et un *polemos*, sous Erechthée : deux versions d'un même mythe qui scande la généalogie royale d'Athènes. De l'*eris* au *polemos*, suivons alors nos deux protagonistes qui, de rivaux en ennemis, vont finallement devenir des partenaires pour la cité.

I. L'ERIS DIVINE D'ATHENES : QUERELLE ET REVENDICATIONS

Avant de nous atteler à la querelle qui s'engage en terre d'Athènes entre Athéna et Poséidon, essayons de retracer l'antériorité et la signification du mythe de partage en Grèce. Pourquoi les cités empruntent-elles en effet ce chemin du conflit pour s'attacher une divinité Poliade ? Serait-ce le moyen de se fonder et de se définir ? L'*eris* semble en effet une mise en scène privilégiée pour séparer, hiérarchiser, structurer. Plus qu'un scénario où l'origine passerait par la violence, le mode d'*eris* nous apparaît la voie requise pour répartir les *timai*, comme au temps de la *Théogonie*. Il s'agit bien d'attribuer et de définir : en un mot, de se créer son identité nationale.

L'*eris* en tant que rivalité s'avère ainsi souvent le moteur de ces premiers choix et de ces primordiales structurations : les cités décident de choisir entre les protagonistes d'un conflit qui se décline sur le mode de la querelle ou d'une mise à l'épreuve guerrière. C'est du conflit que naît le partage, c'est le conflit qui permet souvent d'installer concrètement la divinité Poliade à la tête de la cité. Car l'enjeu de l'*eris* est bien de déterminer le paysage final, c'est-à-dire qui représente la cité, qui va enlever l'épiclèse politique. Le vocable de Poliade dit à lui seul le mythe de partage, le choix d'une divinité, "l'exclusion" d'une autre, l'ordonnancement du premier panthéon civique.

C'est en cela que l'*eris* s'avère fondatrice puisqu'elle permet, à son terme, de définir les différents statuts et de créer le visage politique et religieux de la cité. Car cette répartition des rôles, elle appartient aux origines de la *polis*. Les personnages qui jugent ces querelles de partage, Kékrops pour Athènes[1], Inachos pour Argos[2] ou Briarée pour Corinthe[3], attestent bien que ces histoires sont les mythes de fondation des différentes cités.

L'*eris* divine s'inscrit en effet au terme de la mémoire mythique, quand Athènes n'était pas encore la cité des citoyens, mais une *polis* en "gestation" sous le règne d'un hybride. En ces temps d'autochthonie où les futurs citoyens germent de la terre, les dieux commencent à se battre pour enlever la protection de la cité et se répartir les prérogatives. Le premier Athénien jaillit hors du *chthôn*, la Poliade qui s'est installée sur l'Acropole le recueille dans ses bras bref, la cité prend forme. L'autochthonie et l'*eris* sont les deux chemins empruntés par les Athéniens pour fonder leur cité sur sa terre et avec les dieux ; l'*eris* apparaît ainsi comme la refondation de la *polis* en redoublant le premier récit de l'autofondation. D'ailleurs, clin d'œil des sources, le "premier" autochthone Erichthonios serait lui aussi né d'une *eris*, cette fois entre Athéna et Héphaïstos, si l'on choisit de suivre un parti pris étymologique[4]. Mais toute l'histoire ne tourne pas seulement autour de la Poliade, car la naissance de la terre sous le signe d'Athéna devient un ancrage dans la terre sous le signe de Poséidon.

Ce n'est pas le seul bénéfice de l'*eris* des Immortels : la querelle est aussi brandie comme une fierté car elle constitue la meilleure preuve de l'amour des

---

[1] Pour exemple, Xen., *Mem.*, III.5.9-10 cité *infra* note 69.
[2] Paus. II.15.4-5 : il parle de "plus ancienne tradition" (παλαιότερα).
[3] Paus., II.1.6 cité *infra* note 83.

dieux qui rivalisent entre eux pour obtenir l'honneur d'être choisi par les cités des hommes. Car c'est à l'*eris* que l'on mesure en Grèce l'amour des Olympiens et la protection qu'ils accordent aux citoyens. Platon d'ailleurs, dans le *Ménexène*, relie ces épisodes symboliques de l'implication des dieux dans le monde des hommes, autochthonie et *eris*, constituant à deux un même éloge de la grandeur de la cité[5]. Quel orgueil pour Athènes d'avoir été l'enjeu entre deux divinités aussi prestigieuses, la fille de Zeus, la déesse de *métis* et l'Ebranleur du sol, le puissant Poséidon. Deux figures divines qui, durant cet épisode d'*eris*, vont montrer l'étendue de leurs pouvoirs et toute la protection et la prospérité qu'ils peuvent conférer à la cité qui les choisira.

---

[4]Erichthonios serait né d'une ἔρις et du χθών. Voir Varron, in St.-August., *Cité*, XVIII et les sources citées par P. Brulé, *La Fille d'Athènes*, p. 140 note 5 et B. Powell, *Erichthonius*, pp. 60 sqq. §§ 15-21 ; N. Loraux, *Né de la terre*, p. 52, signale aussi cette version.

[5]237 c-d : "notre pays mérite les louanges de tous les hommes et non pas seulement les nôtres, pour bien des raisons diverses, dont la première et la plus grande est qu'il a la chance d'être aimé des dieux (θεοφιλής). Notre affirmation est attestée par la querelle et le jugement des divinités qui se disputèrent pour lui" (μαρτυρεῖ δὲ ἡμῶν τῷ λόγῳ ἡ τῶν ἀμφισβητησάντων περὶ αὐτῆς θεῶν ἔρις τε καὶ κρίσις). Voir aussi *Dem.*, 28, à propos des mots de Platon (*Men.*, 237 c) : "il déclare que c'est une terre aimée des dieux (θεοφιλῆ), et il en veut pour témoignage (μάρτυρας) que les dieux qui se sont disputés (ἀμφισβητήσαντας) pour elle, lieu commun utilisé par pratiquement tous les auteurs qui ont fait l'éloge de la cité (ἐπαινεσάντων τὴν πόλιν).

A- Entrer en *eris*

Eris épique et hésiodique : *l'Initiale*

Personnification de Discorde, Eris s'approche dans le voisinage d'Arès[6], celui qui sème le combat entre les hommes et chez les dieux. Force primordiale hésiodique dans la génération de Nuit, elle donne naissance aux peines et aux fléaux[7]. Hésiode la définit duelle dans les *Travaux et les Jours*[8]-Fille de Nuit, la Pernicieuse et l'Eris utile, émulation pour l'artisan, le potier ou le laboureur. D'un côté, la bonne Eris prônée par le poète incite au travail, preuve que l'homme a reconnu sa condition et la loi de l'Age de fer-le labeur, tandis que son homologue cruelle est créatrice de querelles[9], comme celle qui lance notamment la Guerre de Troie[10].

Même si l'on a pu radicalement séparer les deux modes d'Eris[11] pour en faire des figures plus opposées que complémentaires[12], l'Eris hésiodique nous apparaît plus comme une figure duelle, construite en polarité, expression d'une division, elle-même divisée. Eris, plus ambivalente qu'antithétique, rappelle la tension qui existe dans ces figures doubles qui jalonnent l'imaginaire des Grecs

---

[6]Elle prend en général la figure de sa sœur et de sa compagne (*Il.*, IV.440-441).
[7]Hes., *Theog.*, 226 sqq. Voir C. Ramnoux, *La Nuit*, p. 72 sq. et J.-P. Vernant, "Le Mythe hésiodique des races ", p. 53.
[8]11-27.
[9]Hes., *Op.*, 14 : Eris "fait grandir la guerre (πόλεμον) et les discordes funestes" (κακὸν καὶ δῆριν).
[10]*Epit.*, 3.2 ; Luc., *Dial. Mar.*, 35. Eris s'invite aux noces de Pélée et Thétis et déclenche la querelle (νεῖκος) entre Athéna, Héra et Aphrodite en donnant la pomme à Pâris (Procl., *Cypria*, 84).
[11]B. Mezzadri, "La Double Eris initiale", p. 54 notes 7 à 9 indique que nous ne trouvons dans cette figure duelle ni polarité, ni complémentarité, ni ambiguïté mais deux Eris séparées comme dans le texte d'Hésiode, *Op.*, 11-12 : "ne disons pas qu'il n'est qu'une sorte de Lutte" (οὐκ ἄρα μοῦνον ἐην Ἐρίδων γένος) mais "deux" (δύω) et *ibid.*, 13 : "leurs deux cœurs sont bien distincts" (διὰ δ'ἀνδιχα θυμὸν ἔχουσιν).
[12]N. Loraux que je suivrais volontiers s'inscrit en faux face à une séparation trop stricte in "Sous le signe d'Eris", p. 88 où elle écrit qu' Eris "semble devoir toujours relever d'une pensée double", et serait, soit "deux Eris, ou une seule, double et tout à la fois une".

à la manière des Erinyes, aussi noires qu'indispensables à la vie en cité[13]. Eris se déploie ainsi positive ou funeste, essentielle pourtant comme moteur des premières élaborations d'organisation.

Déesse atypique s'éjouissant du combat[14], elle hante les vers d'Homère mais aussi d'Hésiode, activatrice de la guerre, puissance qui par excellence la fait grossir et la démesure[15]. Mais elle est aussi l'Initiale[16], celle que Zeus a placé aux "racines de la terre"[17], métaphore qui nous semble faire d'Eris une divinité "structurante"[18]. Liée au ζῆλος, à l'émulation (mais aussi à la jalousie), Eris imprime un mouvement[19] et fait parfois basculer les situations. C'est elle qui enclenche la querelle entre les protagonistes, mais c'est aussi cette querelle qui, au final, aboutit à un choix et à un partage. C'est d'une *eris* que surgit la

---

[13]Eschl., *Eum.*, 895, Athéna : "sans toi, nulle maison ne pourra prospérer" (ὡς μή τιν οἶκον εὐθενεῖν ἄνευ σέθεν).

[14]On la retrouve au sein des mêlées d'armes dans la Guerre de Troie (par exemple Quint. Smyrn., VI.359, VII.165, VIII.68, 325-326, IX.146-147, 324, XI. 8-11 et XIII.563). C'est elle qui conduit l'armée grecque dans le premier affrontement contre les Troyens (*Il.*, V.517-518), qui éveille le camp grec au combat (*Il.*, XI.3-14), demeure seule au milieu du champ de bataille (*Il.*, XI.73-77), est "Lutte la brutale, meneuse de guerriers" (*Il.*, XX.48).

[15]Lors du jugement de Pâris, voir pour exemple Eur., *I.A.*, 587 : "ainsi Discorde engendra la discorde avec la Grèce" (Ὅθεν Ἔρις ἔριν Ἑλλάδα). Une discorde qui détermine une Guerre de Troie sans fin (Eur., *Hel.*, 1155-1157).

[16]Pour le vocabulaire de l'*archè*, voir Paus., IX.31.4 à propos des *Travaux et des Jours* qui commencent avec les Eris (ἀρχὴν τῆς ποιήσεως εἶναι τὸ ἐς τὰς Ἐριδας λέγοντες). Sur l'Eris hésiodique, voir B. Mezzadri, "La Double Eris initiale", qui s'attache surtout aux connections indo-européennes.

[17]Dans les *Travaux et les Jours*, 18-19 : θῆκε δέ μιν κρονίδης ὑψίζυγος, αἰθέριναίων γαίης τ' ἐν ῥιζῃσι.

[18]P. Mazon dans son commentaire d'Hésiode (*Op.*, 19 note 4 de l'édition des Belles Lettres) comprend cela au sens temporel : "en d'autres termes, elle est aussi vieille que le monde". B. Mezzadri, "La Double Eris initiale", p. 57 y voit une indication "topologique" en opposition avec Zeus Ὑψίζυγος-Celui qui règne là-haut opposé alors aux profondeurs chthoniennes. Ce ne sont pas les voies que nous privilégions.

[19]Qu'elle ne semble pas pourtant comporter étymologiquement : les rapprochements qu'opère B. Mezzadri, "La Double Eris initiale", p. 58 note 20 entre Eris et ἐρέθω (provoquer, exciter, mettre en mouvement) et ὄρνυμι (faire se lever, s'élancer) car les deux termes semblent pour lui construits sur la "même base", se réclament à tort de P. Chantraine, s.v. ἔρις qui justement note qu'il n'y a "pas d'étymologie" et que les "rapprochements avec la base de ἐρέθω (...) restent en l'air".

définition de la condition humaine, tout comme l'avenir des Athéniens[20] ou le destin des Troyens[21]. Varron, d'ailleurs, opère bien ce parallèle entre conflit attique et conflit entre les trois déesses[22].

L'*eris* hésiodique enclenche en effet les grands partages qui aboutissent au découpage des attributions, c'est-à-dire à la définition des *timai.* L'enjeu, on le voit autour de ces épisodes, est bien la délimitation des prérogatives entre les différents groupes du cosmos, les dieux, les figures monstrueuses et les hommes. C'est du partage entre dieux, et entre hommes et dieux, que surgit l'ordre de l'univers et la définition de l'homme comme mortel[23] : une histoire de séparation et de hiérarchisation des statuts entre Titans, hommes et dieux[24]. A chaque fois, nous retrouvons le verbe *krinô* qui dit bien à la fois la séparation, mais aussi le partage car chacun, en étant défini, se voit accorder une place. Dans la *Théogonie*, au moment du conflit (*eris*)[25] entre Prométhée-"agent du divorce"[26] et Zeus, les dieux et les hommes sont réunis et non encore séparés, festoyant ensemble dans un banquet commun qui est le signe de leur non distinction[27]. Vient le temps de se délimiter (*krinein*)[28] pour répartir les *timai* et

---

[20]Pour le dénouement de l'*eris* attique, voir Apollodore (*Bib*., III.14.1) : "Zeus, pour y mettre fin, donna pour arbitres à Athéna et Poséidon (...) (διαλύσας Ζεὺς κρίτας ἔδωκεν). La contrée fut adjugée (ἐκρίθη) à Athéna (...) Athéna, alors, appela la cité d'après elle".

[21]*Il*., III.100, Ménélas : "j'entends que sans retard Argiens et Troyens soient départagés (διακρινθήμεναι). Vous avez souffert trop de maux pour ma querelle (κακὰ πολλα ἔριδος) (...) que vous soyez vous au moins départagés au plus tôt" (διακρινθεῖτε).

[22]In St.-August., *Cité*, XVIII.9 et 10 : "ce fameux litige entre Neptune et Minerve (...) et pour en finir avec cette querelle de dieux (*sed deorum iurgium finiendum*), il (Apollon) porta lui-même le conflit devant les hommes comme Jupiter avait porté devant Pâris le débat des trois déesses."

[23]Hes., *Theog*., 521-616.

[24]Hés., *Theog*., 881-882 : "et lorsque les dieux bienheureux eurent achevé leur tâche et réglé par la force leur conflit d'honneurs avec les Titans (Τιτήνεσσι δὲ τιμάων κρίναντο βίηφι), ils pressèrent Zeus (...) de prendre le pouvoir (...) et ce fut Zeus qui leur répartit les honneurs" (διεδάσσατο τιμάς).

[25]Hes., *Theog*., 534 : Prométhée a un "conflit de vouloir avec le puissant fils de Kronos" (ἐρίζετο βουλὰς ὑπερμενεί Κρονίωνι).

[26]J.-P. Vernant, "Le Mythe prométhéen chez Hésiode", p. 192.

[27]Hes., *Fr*. 1.6-7 (Merkelbach & West) : "car en ce temps-là, ils avaient des festins communs et étaient assis côte à côte, les dieux immortels et les hommes mortels" (τότε δαῖτες ἔσαν,

moirai respectives, ces lots et honneurs qui les départagent définitivement tout en instaurant le lien entre eux, le partage sacrificiel[29]. La race humaine se trouve alors fixée pour toujours selon la célèbre formule de J.-P. Vernant "à la place qui est la sienne : entre bêtes et dieux"[30]. La lutte contre les Titans à propos des honneurs de chacun (*timai*) donne aussi lieu à une répartition. Et c'est Zeus qui, en tant qu'arbitre, est celui qui attribue[31].

A chaque *eris* fait écho son règlement et son partage pour ces conflits pluriels entre Zeus et Prométhée[32] ou lors de la Titanomachie[33] : car ces querelles aboutissent bien à donner la définition de ce qu'est un homme et de ce qu'est un dieu[34].

Timai des dieux, *timai* des Titans, *timai* des hommes ; on ne parle que de partage entre les rivaux de la *Théogonie*. C'est bien parce qu'il faut séparer les mortels des Immortels et délimiter les prérogatives de chacun. Eris est donc initiale, porteuse de partage et pas seulement de rivalité. Car si le conflit est une phase de rupture, il instaure en même temps une nouvelle donne[35]. Eris semble ainsi le processus qui permet la définition : c'est bien pour cela qu'on la retrouve aux origines des cités. Selon A. Bonnafé, en effet, l'*eris* est "ce qui permet à la répartition définitive des *timai* de s'opérer"[36].

ξυνοὶ δὲ θόωκοι ἀθανάτοις τε θεοῖσι καταθνητοῖς τ'ἀνθρώποις).

[28]Hes., *Theog*., 535 sq. : Prométhée entre en lutte (ἐρίζετο) avec Zeus : "c'était aux temps où se règlait la querelle des dieux et des mortels" (ἐκρίνοντο θεοὶ θνητά τ'ἄνθρωποι).

[29]Voir J.-P. Vernant, "Le Mythe prométhéen chez Hésiode".

[30]"Méthode structurale et mythe des races", p. 95.

[31]Hes., *Theog*., 881-885 (cité *supra* note 24).

[32] Hes., *Theog*., 535 : ὅτ' ἐκρινοντο.

[33] Hes., *Theog*., 882 sq. : τιμάων κρίναντο et schol., *ibid*., 886 : κρίναντο· διεκρίθησαν τοῖς Τιτᾶσι τῇ τιμῇ καὶ τῇ δυνάμει.

[34] Schol., Hes., *Theog*., 535 : ἐκρίνοντο τί θεὸς καὶ τί ἄνθρωπος.

[35]G. Nagy, *Le Meilleur des Achéens*, p. 220 écrit qu'il "rompt la communication entre les hommes et les dieux, introduisant par là la condition humaine".

[36] *Eros et Eris*, p. 63.

En départageant Athéna et Poséidon, l'*eris* attique s'avère à son tour fondatrice, car elle donne à Athènes son visage religieux. Cette querelle entre Immortels pour enlever le titre de Poliade est d'ailleurs située par Apollodore au moment où les dieux s'engagent dans une nouvelle répartition pour se voir doter d'une nouvelle *timè* (τιμὰς ἰδίας ἕκαστος)[37]. Après la déclaration des origines autochthones, la cité choisit de se structurer autour des dieux qu'elle se choisit.

Et les dieux entrèrent dans la cité

Le mythe de partage a une forte hérédité : chez Homère déjà, et entre dieux tout d'abord, les Cronides ont définis les champs d'action, les individualités de pouvoirs, les domaines réservés (τιμαί)[38]. Lors de ce partage du monde, Zeus reçoit le ciel, Hadès les profondeurs souterraines et Poséidon la mer. La Terre demeure, elle, le domaine des trois Cronides, posée au milieu des Immortels sans être la *timè* d'un seul. Quant à la terre, elle va vite devenir l'enjeu primordial entre les protagonistes divins, entraînant des rivalités et des luttes de domination. Les cités humaines vont choisir de nouer des relations privilégiées avec certaines divinités auxquelles elles vont attribuer le titre de Poliade. Les dieux rivalisent alors entre eux pour obtenir de telles

---

[37]Apd., *Bib.*, III.14.1 : "Kékrops, autochthone (...) fut le premier roi de l'Attique. C'est de son temps, dit-on, que les dieux décidèrent de prendre possession des cités, dans lesquelles chacun recevrait un culte spécial" (ἐπι τούτου, φασίν, ἔδοξε τοῖς θεοῖς πόλεις καταλαβέσθαι, ἐν αἷς ἐμελλον ἔχειν τιμὰς ἰδίας ἕκαστος). Je dirai plutôt un lot, un honneur particulier.

[38]*Il.*, XV.187-193, Poséidon parle : "nous sommes trois frères issus de Cronos, enfantés par Rhéa : Zeus et moi et un troisième Hadès, le monarque des morts. Le monde a été partagé en trois, chacun a eu son apanage (τριχθὰ δὲ πάντα δέδασται, ἕκαστος δ'ἔμμορε τιμῆς). J'ai obtenu pour moi après tirage au sort (ἔλαχον) (...)" ; voir chez Hes., *Theog.*, 71-74 : "aux Immortels également réparti toutes choses et fixé leurs honneurs" (εὖ δὲ ἕκαστα ἀθανάτοις διέταξεν ὁμῶς καὶ ἐπέφραδε τιμὰς) ; voir aussi Apd., *Bib.*, I.2.1 : "ils se partagent le pouvoir par tirage au sort. Zeus obtient la souveraineté sur le ciel, Poséidon sur la mer et Pluton sur le séjour d'Hadès" (αὐτοὶ δὲ διακληροῦνται περὶ τῆς ἀρχῆς καὶ λαγχάνει). Voir aussi Heracl., *All. Hom.*, 41,5 sur le tirage au sort (κλῆρος) légendaire et le partage (διαίρεσις), ainsi que

prérogatives[39]. Après les partages "cosmogoniques", les dieux vont entrer dans le territoire des hommes sous le signe d'une *eris* qui va les ordonner autour de "l'objet" cité. D'ailleurs, J. Rudhardt, en abordant "le thème des conflits et celui de l'instauration de l'ordre", fait de l'*eris* attique comme le prolongement de la première répartition des *timai* entre les trois Cronides, dans le cadre de la précision "des prérogatives respectives"[40].

Partage du monde entre Cronides et partage d'Athènes entre Athéna et Poséidon semblent ainsi se répondre dans les sources[41], même si les *timai* sont cette fois les cités (πόλεις) du paysage grec et non plus les éléments de l'univers que sont la mer, le ciel, ou le sous-sol. Néanmoins, la cité d'Athènes qui échoue comme *timè* poliade à Athéna est le signe de la relation privilégiée que les Athéniens entretiennent avec la déesse, tout comme la mer, *timè* de Poséidon, est le signe de ses implications sur l'étendue marine.

Mais il ne s'agit pas d'un simple partage en deux, comme le monde a été découpé en trois de la manière la plus égalitaire entre les Cronides. Il ne s'agit pas non plus d'un arbitrage dévolu au singulier Zeus qui, en grand ordonnateur du cosmos, hiérarchise et sépare les différents groupes de l'univers[42] : le Cronide n'est pas seul cette fois, car les citoyens s'en mêlent[43]. Le

---

Pindare, *Ol.*, VII.100-116 et Callimaque, *H. Zeus*, 61-64 (διάτριχα).

[39]Ce que M. Detienne appelera une véritable "foire d'empoigne" in "Quand les Olympiens prennent l'habit du citoyen", p. 162.

[40] *Du Mythe, de la religion grecque*, p. 167.

[41]Parallèle chez Apollodore (*Bib.*, III.14.1) qui parle bien de *timè* pour chacun des dieux qui s'engagent dans le partage des cités (τιμὰς ἰδίας ἕκαστος) comme en *Il.*, XV.189 sq. (ἕκαστος δ' ἔμμορε τιμῆς) et chez Hes., *Theog.*, 71-74 (εὖ δὲ ἕκαστα ἀθανάτοις διέταξεν ὁμῶς καὶ ἐπέφραδε τιμὰς).

[42] Sur cette figure de Zeus, voir M.-C. Leclerc, "Récit et paradigme dans la Théogonie", pp. 89 sqq.

[43]Nos différentes sources mettent en effet en scène un arbitrage pluriel : si on rappelle que Zeus ou les douze dieux qu'il a institué arbitres furent juges (Apd., *Bib.*, III.14.1), pour Varron (in St.-August., *Cité*, XVIII.9), ce sont bien les citoyens qui décident.

partage athénien ne procède pas non plus d'un tirage au sort[44], il est raconté comme une *eris* qui donne lieu à un partage[45]. C'est bien parce que ce sont les hommes qui choisissent leur propre divinité. Il s'agit ici d'une compétition de compétences sur le mode d'*eris* car, comme l'écrit J. Rudhardt, "l'homme participe activement à l'épisode ultime de la cosmogonie"[46].

Platon, dans sa volonté de gommer tout épisode conflictuel dans la mythologie citoyenne, choisit pourtant de raconter un début sans *eris* : les attributions se font alors par tirage au sort et selon le désir des dieux qui, eux-mêmes, choisissent leur territoire sachant chacun ce qui leur correspond le mieux[47]. Dans sa version hors d'*eris*, les dieux sont sages et se voient ainsi attribuer par Dikè un lot de terre sur lequel ils s'installent, comme des bergers se fixent avec leurs troupeaux[48]. D'un côté Athéna et Héphaïstos reçoivent Athènes[49], et de l'autre Poséidon se voit accorder l'Atlantide[50]. Chacun

---

[44]*Il.*, XV.190 : Poséidon dit avoir obtenu la mer par tirage au sort (ἔλαχον), comme Hadès (*ibid.*, 191 : ἔλαχε) ou Zeus (*ibid.*, 192 : ἔλαχ'). Apd., *Bib.*, I.2.1 reprend plus clairement encore ce mode du tirage au sort (διακληροῦνται) comme Heracl., *All.Hom.*, 41.5 (κλῆρος). Λαγχάνω qui veut aussi dire "avoir sa part", mais surtout διακληρόω s'emploient bien dans le cadre du tirage au sort (partages hésiodiques mais aussi tirage au sort des magistratures). Voir pour ces verbes P. Chantraine, s.v. Λαγχάνω et s.v. κλῆρος.

[45] Apd., *Bib.*, III.14.1 (διαλύσας Ζεὺς κρίτας ἔδωκεν et ἐκρίθη) et *infra* note 69 pour la *krisis* attique.

[46] *Du Mythe, de la religion grecque*, p. 168.

[47]*Crit.*, 109 b : "Or les dieux se sont un jour partagé la terre entière, par régions. Partage sans disputes !" (Θεοὶ γὰρ ἅπασαν γῆν ποτε κατὰ τοὺς τόπους διελάγχανον - οὐ κατ'ἔριν). Voir aussi *ibid.*, 113 b : "comme on l'a dit plus haut, en parlant du tirage au sort auquel avait procédé les dieux, ils divisèrent toute la terre en lots, plus grands ici, plus petits ailleurs (καθάπερ ἐν τοῖς πρόσθεν ἐλέχθη περὶ τῆς τῶν θεῶν λήξεως, ὅτι κατενείμαντο γῆν πᾶσαν ἐνθα μὲν μείζους λήξεις, ἐνθα δὲ καὶ ἐλάττους). Ils y instituèrent, en leur propre honneur, des cultes et des sacrifices" (ἱερὰ θυσίας τε αὐτοῖς κατασκευάζοντες).

[48]*Crit.*, 109 b-c : "car il serait déraisonnable de croire que les dieux ignorent ce qui convient à chacun d'eux ou que, sachant ce qui convenait le plus aux uns, les autres aient entrepris de s'en emparer à la faveur d'une discorde (οὐ γὰρ ἂν ὀρθὸν ἔχοι λόγον θεοὺς ἀγνοεῖν τὰ πρέμοντα ἑκάστοις αὐτῶν, οὐδ' αὖ γιγνώσκοντας τὸ μᾶλλον ἄλλοις προσῆκον τοῦτο ἑτέρους αὐτοῖς δ' ἐρίδων ἐπιχειρεῖν κτᾶσθαι). En vertu du lotissement fait par Dikè, chacun obtint ce qui lui plaisait et s'établit dans sa région (δίκης δὴ κλήροις τὸ φίλον λαγχάνοντες κατῴκιζον τὰς χώρας). S'y étant fixés (κατοικίσαντες), les dieux, comme le font les bergers pour leur troupeau, nous ont élevés (ἔτρεφον) comme leurs biens et leurs propres troupeaux. (...) Ainsi règnèrent-ils, les uns ici, les autres là, suivant les régions qui leur échurent en partage" (ἄλλοι μὲν οὖν κατ' ἄλλους τόπους κληρουχήσαντες θεῶν ἕνεκα ἀκόσμουν).

[49]*Crit.*, 109 c-d : "Héphaïstos et Athéna (...) reçurent tous deux en un lot commun et unique

s'installe, contenté par son lot. C'est exactement l'inverse de ce qui se passe dans les débuts des cités où chacun rivalise, met en avant ses compétences et la protection qu'il peut accorder à la ville pour enlever, comme un trophée, le titre de Poliade.

On sait aussi que les choix des cités s'avèrent destructeurs quand Poséidon est débouté : inondation, sécheresse, tremblements de terre. Mais rien de tout cela n'existe chez Platon, le début est un partage sans *eris*[51]. Platon engage d'ailleurs aussi les citoyens à oublier les nombreux récits de successions violentes[52] qui ont secoué la lignée d'Ouranos, ce qui fait dire à Plutarque que les philosophes ont expurgé la mythologie en n'admettant pas "les Luttes et les Prières des poètes" (Ὅθεν <οὐ> προσίενται ποιητικὰς Ἐριδας, οὐ Λιτὰς)[53]. Plus d'*eris* entre Athéna et Poséidon, simplement un partage entre dieux sous le signe de Dikè.

Or, pour entrer en citoyenneté, il faut montrer ses compétences et gagner le vote, car les cités ne sont pas des créations divines : ce sont les hommes qui inventent l'art de vivre en cité[54]. Certes, les puissances divines sont indissociables de la formation de la *polis* comme le montrent les premiers gestes d'un Nausithoos[55] : après avoir tracé l'enceinte de la cité, c'est aux dieux qu'il attribue en premier une place en leur élevant des sanctuaires[56]. Mais ce sont les

---

cette contrée-ci" (λῆξιν (...) εἰλήχατον).

[50]*Crit.*, 113 c : "c'est ainsi que Poséidon, ayant reçu en partage (λαχών) l'île Atlantide."

[51]*Crit.*, 113 b-c (cité *supra* note 47).

[52]Entre Ouranos, Cronos et Zeus : Plat., *Rsp.*, II.378 : "les taire ou s'il est nécessaire d'en parler, que ce soit devant le plus petit nombre possible d'auditeurs, dans le secret."

[53] Plut., *Dial. Amor.*, 18 (763 C).

[54]Noté par J. Rudhardt, *Du Mythe, de la religion grecque*, p. 97 et M. Detienne, "Quand les Olympiens prennent l'habit du citoyen", pp. 165 sqq.

[55]*Od.*, VI.7-10. On le considère souvent comme le "premier fondateur", qui fait apparaître "un premier vocabulaire de la fondation", selon l'expression de M. Detienne, "Apollon Archégète", p. 302. Pour cette figure, voir aussi *id.*, *Apollon le couteau à la main*, pp. 105 sq.

[56]*Od.*, VI.7-10.

citoyens qui, en collégialité, décident de leur propre divinité Poliade[57], par le vote le plus souvent et non par le tirage au sort, car il s'agit bien d'un choix qui, en tant que jugement, doit statuer sur la compétition instaurée entre les prétendants au titre. On connaît, grâce à Varron, le vote du corps civique athénien déjà constitué en assemblée et divisé dans le choix de sa divinité tutélaire[58]. Les dieux viennent donc chercher le patronage de cette invention humaine, et c'est capturés par les hommes qu'ils accèdent au statut de citoyens[59]. Il n'y a pas en effet de mythe sur "l'invention de la ville", seulement des mythes de fondation qui ordonnent les Immortels dans un panthéon civique.

Et c'est donc le conflit qui apparaît comme la mise en scène idéale pour choisir sa divinité Poliade, car c'est dans le cadre de l'*eris* que chaque dieu fait montre de ses pouvoirs et trouve sa place sur l'échiquier de la cité. En cela, le conflit est bien le scénario requis pour instaurer l'ordre : on y parle de séparation, d'attribution et de distribution. Sauf que cela se passe, contrairement à ce que dit Platon, sur le mode de l'*eris* qui sait muer les divisions en partage.

Les querelles des différents mythes de fondation des cités ne sont pas les seuls conflits qui se soldent par un partage. On retrouve dans *Les Euménides* d'Eschyle une autre répartition des *timai* qui permet également le règlement de la discorde. C'est Athéna qui arrive à endiguer le conflit pour en faire une

---

[57] Varron, in St.-August., *Cité*, XVIII.9 : "il appartenait aux citoyens de décider laquelle des deux divinités (*et quod esset civium potestate*) (...). Kékrops convoqua pour le vote les citoyens (*cives*) des deux sexes".

[58] Varron in St.-August., *Cité*, XVIII.9.

[59] Ou, selon la restriction de M. Detienne, "Quand les Olympiens prennent l'habit du citoyen", p. 172, "dieux de la cité".

bonne *eris* (ἀγαθῶν ἔρις)[60] à l'origine d'un bon partage qui garantit pour toujours des honneurs et une place aux Redoutables[61] sur la terre athénienne. C'est un nouveau découpage des *timai*, puisque les Euménides vont partager la maison de Pallas[62] : la bonne *eris* est encore initiatrice d'un partage, mais aussi d'une intégration et d'une cohabitation. Chacun trouve sa place et tous peuvent vivre ensemble. C'est bien l'issue recherchée dans le partage : Athènes ne raconte pas d'exclusion, mais un vote presqu'à égalité. Athéna ne gagne que d'une voix contre Poséidon[63] et, quant au procès d'Oreste, c'est le vote à égalité qui donne la dernière et décisive voix à la déesse[64]. L'*eris* n'est pas la sédition stérile qui ne ferait que mettre en conflit deux divinités l'une contre l'autre : elle permet de faire vivre ensemble des puissances qui, contentées de leurs *timai*, ne cèdent plus à la tentation de la violence. Encore une manière de gérer le conflit.

---

[60]Eschl., *Eum.*, 974-75 : "le dieu de la parole, Zeus, l'a emporté et mon obstination bienfaisante triomphe pour l'éternité" (νικᾷ δ'ἀγαθῶν ἔρις ἡμετέρα διὰ παντός) ou plutôt selon H. Cixous, *L'Orestie. Les Euménides*, s.v. : "Et ma querelle pour le bien est totalement victorieuse".

[61]Pour les Redoutables recevant les honneurs et une place, voir Eschyle., *Eum.*, 804-7 (ἕδρας), 833 (σεμνότιμος), 854-55, 869, 890-98 dont 894 (τιμή).

[62]Eschl., *Eum.*, 916 : δέξομαι Παλλάδος ξυνοικίον, alors véritables métèques de la déesse.

[63]Varron, in St.-August., *Cité*, XVIII.9 : "on prit donc l'avis de l'assemblée : les hommes votèrent pour Neptune et les femmes pour Athéna *(consulta igitur multitudine mares pro Neptuno, feminae pro Minerva tulere sententias*) et parce qu'une voix de plus se trouva du côté des femmes, Minerve l'emporta" (*et quia una plus inventa est feminarum, Minerva vicit*).

[64] Eschl., *Eum.*, 753 : "le nombre des deux parts est égal" (ἴσον γὰρ ἐστι τἀρίθμημα τῶν πάλων) et *ibid.*, 795 (ἰσόψηφος δίκη). En *ibid.*, 751, il est écrit "une voix de plus relève la maison" (τ'οἶκον ψῆφος ὤρθωσεν μία) à mettre en parallèle avec *ibid.*, 754 : "ô, Pallas, tu viens de sauver ma maison." Sur ces vers, voir J.-P. Vernant, *Mythe et tragédie*, note 3 pp. 25 sqq.

Quelle eris *pour Athènes ?*

Nombreuses sont nos sources qui nous révèlent le différend entre les deux divinités, attestant l'importance de ce conflit entre les protagonistes. On trouve évidemment la discorde comme *eris*[65], cette querelle avec tout son passé hésiodique, qui sépare mais qui ordonne aussi. Mais l'antagonisme se dit également *diaphora*[66], vocable qui, selon N. Loraux, couvre "un vaste spectre", du différend à la *stasis* en passant par le vote[67]. *Dia*, ce qui sépare, mais aussi, selon N. Loraux, ce qui réunit[68]. Autre vocabulaire, *krisis*[69], qui nous mène cette fois parfaitement du côté du règlement qui fait accéder au partage[70]. Κρίσις s'attache à décrire l'action ou la faculté de distinguer et par la suite l'action de

---

[65] Plat., *Men.*, 237 c (ἔρις τε καὶ κρίσις) ; Plut., *Them.*, 19.3 : ceux qui voulaient détourner les citoyens de la mer et les tourner vers l'agriculture "avaient répandu le récit selon lequel Athéna, disputant le pays à Poséidon, avait montré l'olivier sacré aux juges et remporté ainsi la victoire" (ὡς ἐρίσαντα περὶ τῆς χώρας Ποσειδῶνα δείξασα) ; Schol. Ar., *Nub.*, 587 c : φασί<ν, ὅτι> Ποσειδῶνα καὶ Ἀθηνᾶν πρὸς ἀλλήλους ἐρίσαντας περὶ τῆς πόλεως τῶν Ἀθηναίων ἐνίκησεν ἡ Ἀθηνᾶ ; Plut., *Quaest. Conv.*, IX.6 (741) : on "omet le deuxième jour de Boédromion (...) parce que c'est le jour pendant lequel on croit que les dieux ont eu leur dispute territoriale" (ἐρίσαι περὶ τῆς χώρας) ; Hdt., VIII.55 : dans l'Erechthéion on voit un olivier et une mer, "témoignages que Poséidon et Athéna auraient laissé de leur contestation au sujet de la possession du pays" (τὰ λόγος παρὰ Ἀθηναίων Ποσειδέωνά τε καὶ Ἀθηναίην ἐρίσαντας περὶ τῆς χώρης μαρτύρια θέσθαι) ; Apd., *Bib.*, III.14.1 : "une dispute pour la possession du pays s'éleva entre les deux divinités et Zeus, pour y mettre fin, donna pour arbitres (...)" (γενομένης δὲ ἔριδος ἀμφοῖν περὶ τῆς χώρας διαλύσας Ζεὺς κριτὰς ἔδωκεν) ; Paus., I.24.5 (ἔρις) ; Eur., *Phœn.*, 854 (ἔριν τὴν περὶ τῆς Ἀττικῆς) ; Plut., *De Frat. Amore*, 11 (489 B) : "les Athéniens qui ont forgé le mythe extravagant de la querelle entre les dieux" (περὶ τῆς ἔριδος) et Hygin, *Fab.*, 46 (*Eumolpus Neptuni filius Athenas venit oppugnaturus quod patris sui terram Atticam fuisse diceret*) ; Call., *Iamb.*, IV, fr. 194.66-68 (Pfeiffer) : Παλλὰς ἥμος [ἡρ]ιζε τῷ φυκιοίκῳ κηδίκαζεν ἀρχαίοις ἀνὴρ ὀφις τὰ νέρθεν ἀμφὶ τῆς Ἀκτῆς.

[66] Plut., *De Frat. Amore*, 11 (489 B) met en parallèle *eris* et *diaphora* : "les Athéniens qui ont forgé le mythe extravagant de la querelle entre les dieux (περὶ τῆς ἔριδος) (...) le différend qui opposa Poséidon et Athéna" (τῆς διαφορᾶς).

[67] "Une Réconciliation en Sicile", p. 225-226. Pour la *stasis*, voir plus particulièrement *ibid.*, p. 226 note 2. Pour le vote, voir *id.*, "La Majorité, le tout et la moitié".

[68] N. Loraux, "Le Lien de la division", p. 92.

[69] Xen., *Mem.*, III.5.9-10, pour rappeler la gloire des Athéniens, il faut leur dire que leurs ancêtres ont été les meilleurs (ἀρίστους) des hommes : "veux-tu parler de ce différend des dieux que Kékrops et les siens furent appelés à juger à cause de leur vertu ?" (Ἆρα λέγεις τὴν τῶν θεῶν κρίσιν, ἣν οἱ περὶ Κέκροπα δι' ἀρετὴν ἔκριναν) ; Plat., *Men.*, 237 c : "notre affirmation (qu'Athènes est aimée des dieux) est attestée par la querelle et le jugement des divinités qui se disputèrent pour lui" (ἔρις τε καὶ κρίσις).

[70] Din., *C.Dem.*, 64 : "Athéna *Polias* et les autres dieux qui ont obtenu notre ville et notre pays en partage" (οἱ τὴν πόλιν καὶ τὴν χώραν ἡμῶν εἰλήχασιν) ; Lyc., *Leocr.*, 26 : "nos pères ont donné à leur patrie le nom d'Athènes, semblable à celui de la déesse parce qu'Athènes a reçu notre

choisir. Si, selon Euripide, Poséidon se jette sur la ville d'Athènes comme Eris au milieu de la lice[71], sa revendication va se muer en attitude plus partageuse. Nous restons encore dans le domaine du partage plus que de la violence pure. On retrouve d'ailleurs ce même vocabulaire dans l'épisode du jugement qui s'opère à propos des armes d'Achille[72]. Le verbe κρίνω révèle bien, en effet, qu'après la rivalité et la séparation, vient l'heure de trancher la querelle : c'est aussi ce même verbe qui règle le conflit de la Titanomachie ou le conflit entre les hommes et les dieux[73]. Encore un parallèle entre ces *eris*. Comme dieux, Titans et hommes ont réussi à cohabiter dans l'univers, Poséidon et Athéna vont pouvoir, leur *timè* respective définie, vivre ensemble dans la cité.

Regardons maintenant du côté de Poséidon qui apparaît comme le protagoniste idéal dans ces mythes de partage.

Poséidon, quel protagoniste ?

Poséidon, comme la plupart des dieux de la Grèce, laisse souvent éclater sa colère pour entrer en conflit avec ses homologues divins. Ses luttes de pouvoir et ses revendications de souveraineté étayent toutes nos sources : Poséidon conteste particulièrement le pouvoir à Zeus, se considérant comme son égal, même s'il s'incline souvent devant son aîné[74]. Mais, ce qui nous retient plus

---

pays en partage" (τὴν χώραν εἰληχυίᾳ).

[71] *Il.*, IV.444 sq. : "Lutte (Ἔρις) (...) vient jeter (ἔμβαλε) au milieu de tous l'esprit de querelle qui n'épargne personne." Sur Poséidon qui se lance sur la ville, voir Euripide (*Er.*, 18.49 : ἐμβάλλει Ποσειδῶν πόλει) mais aussi Isocr., *Panath.*, 193 (à propos d'Eumolpe et des Thraces : εἰσέβαλον εἰς τὴν χώραν ἡμῶν).

[72] Pd., *O.*, II.37.

[73] Hes., *Theog.*, 535, 882 et Eschl., *Eum.*, 667 cité par N. Loraux, "De la Justice comme division", p. 24 notes 2-3.

[74] Pour exemples *Il.*, XIV.41-44 et pour le droit d'aînesse devant lequel Poséidon s'incline, *Il.*, XV.204-27.

particulièrement, c'est sa place récurrente dans les querelles territoriales qui constituent les mythes de fondation des cités.

Poséidon ne saurait en effet se réduire au protagoniste d'Athéna : il s'essaye ailleurs aux *eris* de partage, espérant en d'autres terres enlever le titre de Poliade. S'il entre souvent en conflit avec les figures féminines qui osent croiser ses prétentions territoriales[75], on le retrouve aussi face à face avec Zeus, Apollon ou Hélios. Sans véritable succès d'ailleurs, car nulle part il ne fut réellement *Polieus* à l'issue de ces *eris*[76]. Si ce n'est à Trézène où la cité lui accorde l'épiclèse de *Poliouchos* à l'issue d'un réel partage sur le mode du deux entre Athéna et Poséidon.

Nos sources ne se sont pas vraiment appesanties sur ces autres batailles divines[77] : si elles servent bien sûr de mythes de fondation pour les cités concernées, elles sont plus souvent utilisées comme miroir de l'*eris* athénienne. C'est dans cette optique que Plutarque[78], comme le rhéteur Ménandre[79], les citent ensemble, ajoutant à Athéna la liste des illustres adversaires de Poséidon. On trouve ainsi l'échange de Delphes contre Calaurie entre Poséidon et Apollon[80], la querelle pour Egine avec Zeus[81], celle pour Argos avec Héra[82],

---

[75]Héra, Athéna, Praxithéa. Voir le chapitre de M. Detienne, "La Force des femmes", pp. 231-252.

[76]Si l'on exclut le *Poliouchos* de Trézène (Paus., II.30.6 pour la querelle).

[77]Sauf la querelle pour Argos qui donne lieu à des récits aussi riches que son homologue athénienne. Voir P. Sauzeau, *Les Partages d'Argos* à ce propos.

[78]Plut., *Quaest.Conv.*, IX.6 : "viens avec Poséidon, dont tu as toi-même l'habitude de nous raconter les fréquentes défaites, vaincu ici par Athéna, à Delphes par Apollon, à Argos par Héra, à Egine par Zeus, à Naxos par Dionyos (...)" (γενοῦ μετὰ τοῦ Ποσειδῶνος, ὃν αὐτὸς εἴωθας ἱστορεῖν ἡμῖν ἡττώμενον πολλάκις, ἐνταῦθα μὲν ὑπ' Ἀθηνᾶς ἐν Δελφοῖς δ' ὑπὸ τοῦ Ἀπόλλωνος ἐν Ἄργει δ' ὑπὸ τῆς Ἥρας ἐν Αἰγίνῃ δ' ὑπὸ τοῦ Διὸς ἐν Νάξῳ δ' ὑπὸ τοῦ Διονύσου).

[79]Mén. Rh., *Peri Epid.*, 361.31-362.1 qui recense les pays aimés des dieux (θεοφιλότητος) : "pour les Athéniens, on dit qu'Athéna et Poséidon se sont disputés le pays ; pour les Corinthiens et l'Isthme, que Hélios et Poséidon ont combattu et pour les Delphiens qu'Apollon, Thémis et Nuit ont fait de même" (περὶ Ἀθηναίων μέν, ὅτι Ἀθηνᾶ καὶ Ποσειδῶν ἤρισαν περὶ γῆς αὐτῶν. Περὶ δὲ Κορινθίων καὶ Ἰσθμοῦ, ὅτι Ἥλιος καὶ Ποσειδῶν ἤρισαν περὶ δὲ Δελφῶν Ἀπόλλων καὶ Ποσειδῶν καὶ Θέμις καὶ Νύξ).

[80]Schol. Aeschl., *Eum.*, 27 : <Ποσειδῶνος κράτος> τὴν Πυθῶ τὴν πρώην Ποσειδῶνος ὑπὲρ ἧς

l'*eris* pour Corinthe contre Hélios[83] et bien sûr celle d'Athéna et de Poséidon pour la cité de Trézène[84]. Les revendications de Poséidon sont souvent violentes, la plupart du temps sur le mode d'*eris*, ses colères destructrices et les conséquences de son courroux funestes en terre d'Athènes ou en pays d'Argos.

Poséidon occupe de surcroît une position stable, celle de l'adversaire, plus que celle du perdant comme on a trop souvent voulu le croire. Nous préférons dire qu'il n'accède pas au titre de *Polieus* plutôt que de voir en Poséidon un éternel vaincu dans les compétitions qui s'engagent au sein des cités. Car s'il essuie indéniablement des défaites[85], il demeure un rival de taille, un Immortel

---

Καλαύρειαν ἐδέξατο. Καλλίμαχος· μέσφα Καλαυρείης ἦλθεν ἐς ἀντίδοσιν ; voir aussi Paus., II.33.2 : "on dit que Calaurie était consacrée à Apollon aux temps où Delphes était consacrée à Poséidon. On raconte que les deux dieux ont échangé les deux pays. Enfin on rappelle cet oracle : "il est égal de demeurer à Délos ou à Calaurie, à Pythô la très sainte ou au Ténare battu des vents"" (Καλαύρειαν δὲ Ἀπόλλωνος ἱερὰν τὸ ἀρχαῖον εἶναι λέγουσιν, ὅτε περ ἦσαν καὶ οἱ Δελφοὶ Ποσειδῶνος· λέγεται δὲ καὶ τοῦτο, ἀντιδοῦναι τὰ χωρία σφᾶς ἀλλήλοις. Φασὶ δὲ ἔτι καὶ λόγιον μνημονεύουσιν Ἆσόν τοι Δῆλόν τε Καλαύρειάν τε νέμεσθαι Πυθώ τ' ἠγαθέή καὶ Ταίναρον ἠνεμόεσσαν) ; Strab., VIII.6.14 : "selon la tradition, ce dieu (Poséidon) avait reçu de Léto l'île de Calaurie en échange de Pythô" (πρὸς μὲν Λητὼ τὴν Καλαυρίαν ἀντιδόντα Δῆλον, πρὸς Ἀπόλλωνα δὲ Ταίναρον ἀντιδόντα Πυθώ). Ephore cite le texte de l'oracle (χρησμόν) (cité ci-dessus par Pausanias).

[81]Schol. Pd., *I.*, VIII.92 : ἢ ὅτι ἐφιλονείκησαν Ποσειδῶν τε καὶ Ζεὺς περὶ Αἰγίνης, ὅτε καὶ μεταβαλεῖν δοκεῖ τὴν νῆσον Ποσειδῶν, καθὰ ἄλλοι τέ φασι καὶ Πυθαίνετος προσαγόμενος Ὀρφέα.

[82]Paus., II.22.4 : "ici il y a un sanctuaire de Poséidon, appelé *Prosclustios*, parce que l'on dit que Poséidon a inondé la plupart du pays parce qu'Inachos et ses acolytes ont décidé que le pays reviendrait à Héra et pas à lui" (ὅτι Ἥρας εἶναι καὶ οὐκ αὐτοῦ τῆν γῆν). Voir aussi Polemon (*F.G.H.* III, p. 119 Müller) : Λέγει δὲ ὁ Πολέμων ἐν τῇ Ἑλληνικῇ ἱστορίᾳ ὅτι ἤρισαν καὶ περὶ τοῦ Ἄργους Ποσειδῶν καὶ Ἥρα, καὶ ἡττήθη κἀκεῖ. Paus., II.15.5 : "les fleuves, avec Céphise et Astérion, tranchèrent à propos du pays entre Poséidon et Héra. Ils décidèrent que le pays reviendrait à Héra, et Poséidon fit alors disparaître les eaux" (τοῦτον δὲ Ποσειδῶνι καὶ Ἥρᾳ δικάσαι περὶ τῆς χώρας, σὺν δὲ αὐτῷ Κηφισόν τε καὶ Ἀστερίωνα ποταπόν· κρινάντων δὲ Ἥρας εἶναι τὴν γῆν, οὕτω σφίσιν ἀφανίσαι τὸ ὕδωρ Ποσειδῶνα).

[83]Arbitrage de Briarée qui assigne à Poséidon les terres basses et à Hélios l'Acrocorinthe Paus., II.1.6 : "les Corinthiens disent que Poséidon a eu une dispute avec Hélios à propos du pays (Ποσειδῶνα ἐλθεῖν Ἡλίῳ περὶ τῆς γῆς ἐς ἀμφισβήτησιν) et que Briarée a arbitré entre eux (Βριάρεων δὲ διαλλακτὴν γενέσθαι σφίσιν), assignant l'Isthme à Poséidon et ce qui était adjacent, et donnant à Hélios les hauteurs de la cité" (ἰσθμὸν μὲν καὶ ὅσα ταύτην δικάσαντα εἶναι Ποσειδῶνος, τὴν δὲ ἄκραν Ἡλίῳ δόντα τὴν ὑπὲρ τῆς πόλεως). Luc., *Salt.*, 42 parle lui de *machè* : "Corinthe, pleine de mythes (..) et la bataille entre Hélios et Poséidon" (καὶ Ἡλίου μάχην καὶ Ποσειδῶνος).

[84]Paus., II.30.6 : "on raconte que durant son règne (d'Althépos), Athéna et Poséidon se sont disputés pour le pays (περὶ τῆς χώρας ἀμφισβητήσαντας) et après s'être disputés, le détiennent en commun (δὲ ἔχειν ἐν κοινῷ προστάξαι) comme Zeus l'a ordonné (γὰρ οὕτω Δία σφίσι). Le verbe de la dispute est ici ἀμφισβητέω.

[85]Plut., *Quaest.Conv.*, IX.6 : ἡττώμενον πολλάκις.

mû par l'*eris* et un grand dieu qui, par ses prétentions territoriales, atteste toute la grandeur de la cité qu'il convoite.

Poséidon apparaît ainsi comme l'adversaire idéal dans ces mythes d'origine qui inscrivent l'*eris* comme le moteur du processus de fondation. Mais il est aussi le parfait acteur du partage : souvent vaincu, souvent coléreux, il s'avère aussi souvent intégré. Et jamais son courroux n'est définitif, il ne fait pas tomber la cité dans un chaos irréversible. Au contraire, il sait jouer la carte de la conciliation, car après l'*eris*, c'est bien sûr le moment du partage : distribution/répartition/communauté[86], échange[87] ou même renoncement[88], Poséidon se plie aux décisions des cités. C'est surtout le cas quand il croise, comme le note M. Detienne[89], son compère-complice Apollon : la violence cède alors le pas à l'échange, sans colère, sans vengeance. Mais en aucun cas on ne saurait utiliser ces mythes comme le signe de sa "régression religieuse" comme le pensent L. Séchan et P. Lévêque[90]. Car à y regarder de plus près, Poséidon n'est jamais déclaré totalement vaincu ni surtout définitivement exclu. Si les partages ne réalisent pas ses prétentions poliades, ils lui assurent cependant de sa *timé* et le conforte dans le fait qu'il n'a pas été floué dans l'histoire. D'ailleurs, il ne disparaît d'aucune contrée d'*eris.* Evidemment, car on ne saurait se passer de lui en terre d'Athènes ou en pays

---

[86]Comme à Corinthe avec Hélios (Paus., II.1.6 cité *supra* note 83 : l'Isthme à Poséidon, les hauteurs à Hélios), mais aussi à Trézène (Paus., II.30.6 : ἐν κοινῷ), et Corinthe (D.Chr., 36.12 : Κόρινθος δὲ ἑκατέρων, cité *infra* note 96) et bien sûr avec Erechthée et Athéna sur l'Acropole (Plut., *Quaest. Conv.*, IX.6, après avoir narré les défaites de Poséidon : "c'est ainsi qu'ici il partage (κοινωνεῖ) également un temple avec Athéna").

[87]A*moibeus* avec son compère Apollon : Paus., II.33.2, X.5.6 (échange de Calaurie contre Delphes) et Str., VIII.374 (Calaurie contre Délos).

[88]Plutarque (*Quaest. Conv.*, IX.6) le qualifie de *politikôteros* parce qu'il renonce à la vengeance en cité d'Athènes.

[89]"Quand les Olympiens prennent l'habit du citoyen", p. 165.

[90]*Les Grandes divinités*, p. 102 et p. 111 note 26 : "comme si la légende exprimait la régression religieuse d'une divinité dont le pouvoir était d'abord beaucoup plus étendu."

d'Argos. C'est bien un partage que les mythes de fondation racontent et non pas une exclusion récurrente de Poséidon. Toujours une histoire de répartition des *timai.*

L'oracle qui concerne sa querelle avec Apollon en est un bon exemple : on lui assure que siéger à Delphes ou Calaurie est bien du même ordre (ἴσον). C'est pour cela que l'échange est possible. A Argos, il reçoit des cultes qui attestent de son importance dans le panthéon du pays et, à Athènes, on va voir combien il est présent et reconnu dans la cité puisqu'il partage un temple avec la Poliade[91]. Quant à Trézène, ce miroir privilégié d'Athènes, le mythe instaure cette fois un vrai partage entre les deux divinités qui se partagent alors, en une parfaite métaphore, l'avers et le revers des monnaies de la cité[92].

Car il s'agit encore de répartir, de juger de l'attribution des prérogatives (*dikeô*, *krinô*)[93], mais aussi de faire entrer les dieux dans la cité et de réussir à les faire vivre ensemble, sans que la querelle ne soit quotidienne ni intestine : elle doit seulement être initiale. Initiale, et la fierté des citoyens, car ces discordes fondatrices sont bien des preuves de l'amour des dieux, comme les signes les plus tangibles que les Immortels se battent pour être honoré par les cités des hommes[94]. On connaît la fierté que dégage Athènes de cette *eris* divine, elle qui se vante d'être la première (encore et toujours) à avoir mis les dieux en

[91]Plut., *Quaest.Conv.*, IX.6 : κοινωνεῖ.
[92]Paus., II.30.6 (cité *supra* note 84) : ἐν κοινῷ. Pour les monnaies, voir *ibid.* : καὶ δὲ νόμισμα αὐτοῖς τὸ ἀρχαῖον ἐπίσημα ἔχει τρίαιναν καὶ Ἀθηνᾶς πρόσωπον et pour le trident en épisème des monnaies de Trézène, voir Plut., *Thes.*, 6.1.
[93]Pour Corinthe, voir Paus., II.1.6 (δικάσαντα), pour Argos, Paus., II.22.4 (δικάσαι et κρινάντων).
[94] Xen., *Mem.*, III.5.9-10 : les ancêtres des Athéniens ont été les meilleurs (ἀρίστους) des hommes à cause de la querelle (cité *supra* note 69).

compétition. Pour d'ailleurs, selon le Périégète, glorifier la cité[95]. Mais Corinthe, à son tour, s'enorgueillit de la double revendication d'Hélios et de Poséidon qui, selon Dion Chrysostome, se partagent le pays[96].

Vers un conflit fondateur ?

Théogonie et cosmogonie s'attachent à traduire le progressif ordonnancement du monde et les différents pouvoirs qui peuvent s'y exprimer : c'est le grand arbitre Zeus qui définit les souverainetés au fil des querelles, régulant ainsi l'instabilité et la confusion qui règne dans le cosmos. Pour l'ordre politique, les citoyens empruntent eux aussi un chemin d'*eris* qui va structurer la cité autour d'un panthéon hiérarchisé. C'est au bout de l'*eris* que se dessine le partage, un partage entre des Immortels en quête de territoire pour des hommes en quête d'Immortels. Conflit, réconciliation, partage, trois mots d'*eris* pour une cité en pleine construction.

Le conflit s'avère bien fondateur si l'on suit Varron qui rapporte que sous Kékrops, le roi qui préside à l'*eris*, la cité est fondée/refondée (*condo*/*instauro*)[97]. Or, *condo* est le verbe utilisé pour décrire la fondation de Rome ; une fondation qui, sous la plume de Plutarque, se décline d'ailleurs avec *ktizô*[98]. Quand à

---

[95]Paus., II.1.6 : "une légende des Corinthiens à propos de leur pays ne leur est pas particulière, car je crois que ce sont les Athéniens qui ont les premiers relaté une histoire similaire pour glorifier l'Attique" (τὸ δὲ Κορινθίοις μόνον περὶ τῆς χώρας ἐστὶν εἰρημένον, ἀλλὰ ἐμοὶ δοκεῖν Ἀθηνῖοι πρῶτοι περὶ τῆς γῆς Ἀττικῆς ἐσεμνολόγησαν). σεμνολογέω-parler avec emphase.

[96]36.12 : "Corinthe appartient aux deux. Tu peux imaginer, et c'est ce que le mythe suggère, que le partage du pays entre deux mers était un don exceptionnel fait par Hélios parce que Poséidon le voulait" (Κόρινθος δὲ ἑκατέρων. εἰκάσαις ἂν αἰνιττομένου τοῦ μύθου τὸ τῆς γῆς ἐν μέσῳ δύο πελαγῶν ὑπὸ τοῦ Ἡλίου ἐξαίρετον βουλομένου τοῦ Ποσειδῶνος).

[97] in St-August., *Cité*, XVIII.9 : "Kékrops ; c'est sous ce roi, dit-on, que la ville fut elle-même restaurée ou fondée (*ipsam instauratam ferunt vel conditam civitatem*). De *instauro*-renouveler, établir solidement et *condo*-établi, fonder.

[98] Voir pour exemple Tite Live, *Hist*.Rom., I.VI.3 sur Romulus et Rémus qui vont fonder une ville (*urbis condendae*) et Plut., *Rom*., 12.1 : "la ville fut fondée (...) (κτίσις) et *ibid*., 2 "même avant

instauro, il montre parfaitement que nous sommes, avec l'*eris*, dans une phase de refondation de la cité, de réaffirmation de l'ancrage, de redite des origines.

Quel savant brouillage de mots entre temps cosmogonique et temps des origines de la cité, entre partage du monde et partage entre Immortels en recherche de citoyenneté : autant de débuts querelleurs dans l'ombre d'*eris*. Le conflit est donc placé au début du monde, installé aux portes de la cité : l'*eris* entre Poséidon et Athéna s'avère ainsi initiale, lien de séparation mais aussi de réconciliation, initiatrice du partage équilibré de la cité entre les deux protagonistes qui deviennent des compères "acropolitains".

D'ailleurs, selon Strabon, la cité ne s'est-elle pas appelée après Aktè et Atthis, "Poséidonia et Athènes, des dieux éponymes"[99] ? Voilà bien une parfaite métaphore du partage entre les deux divinités. Car, s'il n'est pas question de titre poliade pour Poséidon à Athènes, le dieu se voit confier en *timè* le *chthôn* de la cité, son domaine de compétences.

Inséparable de la formation de la cité, la querelle entre les deux divinités s'avère vraiment "structurante" à Athènes. Mais elle est aussi plurielle en jalonnant les temps successifs de la mythologie politique : si elle débute en *eris* sous Kékrops[100], c'est en *polemos* que le conflit s'affirme sous Erechthée[101] où il va trouver son aboutissement. Mais avant de regarder ce *polemos* qui n'est qu'une variation autour du même thème, le partage d'Athènes, regardons

---

la fondation de la ville" (πρὸ τῆς κτίσεως). Sur *ktizô* et le vocabulaire de la fondation, voir M. Casevitz, *Le Vocabulaire*, pp. 13-44.

[99] IX.1.18 : "si l'on voulait passer en revue les plus anciens fondateurs de l'agglomération (εἰ τοὺς ἀρχηγέτας τοῦ κτίσματος ἐξετάζοι τις) (...) Kékrops (...) Aktè (...) Atthis (...) Poséidonia et Athènes des dieux éponymes" (Ποσειδωνίαν δὲ καὶ Ἀθήνας ἀπὸ τῶν ἐπωνύμων θεῶν).

[100]Selon Apollodore (*Bib.*, III.14.1).

[101]Apd., *Bib.*, III.15.5 et les fragments de l'*Erechthée* d'Euripide que nous allons étudier.

quelles preuves les deux protagonistes on donné de leur pouvoir à la cité d'Athènes durant cette primordiale *eris*.

B- Les signes de l'*eris* : la *thalassa* contre l'olivier ?

C'est dans le cadre de la querelle que les deux protagonistes Athéna et Poséidon présentent leurs marques au pays. Témoignages de leurs pouvoirs respectifs, l'olivier et la *thalassa* sont à la fois les signes des divinités et les preuves qui les départageront. Un olivier et une mer qui resteront visibles en terre d'Athènes, attestant la double présence des deux rivaux de *l'eris*, Athéna et Poséidon.

Les marques de l'eris, les signes des dieux

Plusieurs vocables sont attachés à ces signes : *sumbolon*[102], mais aussi *marturion*[103] ou *sèmeion*[104]. Ils induisent tous combien ces marques, imprimées sur l'Acropole au milieu de la cité, sont visibles pour les Athéniens. Ils véhiculent l'idée de montrer[105], de produire un signe, mais aussi d'élever[106].

---

[102]Aristid., *Or.*, 40-42 : au moment où les plus grands des dieux se querellèrent pour la cité (ἤρισαν), "quand leurs symboles eurent été présentés de chaque côté, la vague et l'olivier, Athéna gagna et fit de l'olivier un signe de victoire" (φανέτων δὲ τῶν συμβόλων ἑκατέρωθεν, τοῦ τε ῥοθίου καὶ τοῦ θαλλοῦ, νικᾷ μὲν Ἀθηνᾶ καὶ καταδείκνυσι τὸν θαλλὸν νίκης εἶναι σύμβολον). On est dans le domaine du montrer (φαίνω), du signe de reconnaissance (σύμβολον) qui est produit des deux côtés (ἑκατέρωθεν).

[103]Hdt., VIII.55 : "témoignages que Poséidon et Athéna auraient laissés de leur contestation au sujet du pays" (τὰ λόγος παρὰ Ἀθηναίων Ποσειδέωνά τε καὶ Ἀθηναίην ἐρίσαντας περὶ τῆς χώρης μαρτύρια θέσθαι) ; Paus., I.26.5, pour la *thalassa* (ταῦτα δὲ λέγεται Ποσειδῶνι μαρτύρια ἐς τὴν ἀμφισβήτησιν τῆς χώρας φανῆναι) ; pour l'olivier, Paus., I.27.1 : "sur l'olivier les Athéniens ne disent que ceci : c'est le témoignage que donna la déesse dans le différend au sujet de la possession du pays" (περὶ δὲ τῆς ἐλαίας οὐδὲν ἔχουσιν ἄλλο εἰπεῖν ἢ τῇ θεῷ μαρτύριον γενέσθαι τοῦτο ἐς τὸν ἀγῶνα τὸν ἐπὶ τῇ χώρᾳ). Voir P. Chantraine, s.v. μάρτυς pour le dérivé μαρτυρία : "fait de témoigner, témoignage" et le neutre μαρτύριον qui signifie "non le fait de témoigner, mais le témoignage apporté, la preuve".

[104]Str., IX.1.16 et selon les mots d'Hégésias, "je vois l'Acropole et la marque imprimée là par le fameux trident (ὁρῶ τὴν ἀκρόπολιν καὶ τὸ περιττῆς τριαίνης ἐκεῖθι σημεῖον) (...). Pour sa part, il n'a mentionné qu'une seule des traces divines laissées sur l'Acropole" (σημείων). Voir P. Chantraine, s.v. σῆμα : le dérivé σημεῖον "signe, limite, point en géométrie, preuve dans un raisonnement." Au sein de cette famille de mot, "tout rayonne autour de la notion de "signe" avec des valeurs très diverses comme "tombe, signal, ordre donné, étendard, sceau"". Soph., *O.C.*, 709 préfère parler de δῶρον pour le triple don de Poséidon.

[105]Voir notes précédentes pour les occurences de φαίνω et ὁράω ainsi que Plut., *Them.*, 19.4 : "Athéna (...) avait montré l'olivier sacré aux juges" (δείξασα τὴν μορίαν τοῖς δικασταῖς). δείκνυμι-montrer, faire voir, faire apparaître, rendre visible et Paus., I.24.3 : "sont représentés aussi Athéna et Poséidon, la première faisant apparaître au monde le plant d'olivier, le second, la vague marine" (πεποίηται δὲ καὶ τὸ φυτὸν τῆς ἐλαίας Ἀθηνᾶ καὶ κῦμα ἀναφαίνων

Essayons alors de mieux circonscrire ces différentes appellations même si, dans leur polysémie, elles disent toujours combien Poséidon et Athéna se sont rendus apparents et présents dans l'*eris*. Les dieux, pour entrer en cité, doivent en effet faire montre de leurs pouvoirs, car c'est sur preuves que les citoyens attribuent le titre de Poliade.

Sumbolon tout d'abord : formé sur *sumballein*-réunir, il désigne à l'origine un signe de reconnaissance qui atteste de l'authenticité de son porteur[107]. Plus généralement et hors de ce sens juridique, *sumbolon* peut désigner le signal qu'attend un guetteur[108], mais il recouvre aussi, comme nos autres occurrences, un sens mantique[109]. Entre signe clair et information plus opaque, le *sumbolon* permet de passer de l'invisible au visible, de l'absence à la présence : c'est en effet par l'olivier et la *thalassa* qu'Athéna et Poséidon se rendent manifestes aux yeux des Athéniens.

Autre appellation, le mot *marturion* : preuve, témoignage, attestation, il indique bien aussi l'idée de trace qui reste sur la Colline pour toujours, rappelant en cela l'antique querelle mais aussi les pouvoirs des deux divinités rivales. Les marques des protagonistes sont comme leurs épiphanies, signes de

---

Ποσειδῶν).

[106]Hdt., VIII.55 (θέσθαι / τίθημι).

[107]J. Lallot, "Xumbola Kranai", p. 39 : "le sens primitif du substantif grec *sumbolon* est bien connu : dérivé du verbe *sumballein* "réunir", ce mot désigne chacun des morceaux d'un objet brisé, puis partagé entre deux hôtes au moment où ils se séparent. Ces moitiés doivent permettre en s'adaptant exactement l'une à l'autre lorsque les hôtes (...) viendront à se rencontrer, d'attester la qualité des porteurs et l'authenticité du lien qui les unit. Le *sumbolon* est un signe de reconnaissance."

[108]Eschl., *Ag.*, 144. Pour le *sumbolon* dans l'*Agamemnon* d'Eschyle, voir J. Lallot, "Xumbola Kranai".

[109]Eschl., *Ag.*, 8. Pour les signes dans la mantique, voir C. Chiesa, *Sémiosis-Signes-Symboles*, pp. 63-78 qui s'attache à la figure de Tirésias.

leur présence dans et pour la cité, les meilleurs témoins de leur engagement[110] pour les hommes qui les regardent.

Dernière occurrence, *sèmeion*, construit sur *sèma* : un mot qui, malgré sa polysémie[111], appartient néanmoins au cercle du visible tout en affichant l'identité d'un objet ou du porteur, tour à tour emblème de vaisseaux[112], épisème de bouclier[113], sceau visible sur un anneau[114] ou bien signe mantique. C'est aussi cette famille de mots qui est utilisée dans l'Epopée homérique[115] pour dire la tombe[116], qui rappelle le combat du héros mort et perpétue sa mémoire[117]. Plus proche de notre contexte, *sèmeion* qualifie aussi les signes de Zeus, ces grondements de la foudre qui oscillent entre preuve de victoire ou présage de défaite[118].

---

[110]Homère, *Od.*, I.273 et XIV.394 nous transmet l'expression de prendre les dieux à témoin (μάρτυροι (...) θεοί).

[111]P. Chantraine, s.v. σῆμα : "tout ce qui constitue un signe, un signal, une marque, un signe de reconnaissance, un signe envoyé par les dieux, emblème d'un bouclier, ce qui indique la présence d'un mort, *tumulus*, monument funéraire" et C. Chiesa, *Sémiosis-Signes-Symboles*, pp. 30 sqq. : "tertre, présage, marque (signes écrits, traits caractéristiques), borne, repère, indice et preuve de reconnaissance ou d'identification." Voir aussi G. Nagy, *Greek Mythology and Poetics*, pp. 202 sqq. pour la formation de *sèma*.

[112]Ou figure de proue, Eur., *I.T.*, 255 ; Thc., VI.31 ; Ar., *Ran.*, 933.

[113]Pour l'emblème du bouclier, *épisèma*, visible par l'ennemi, voir pour exemples Hdt., I.171 ; Eur., *Phœn.*, 142, 1111 et 1114.

[114]Ar., *Eq.*, 952 et *id.*, *Vesp.*, 585 ; Plat., *Theaet.*, 191 b.

[115]Pour l'emploi de *sèmainein* chez Homère, voir C. Chiesa, *Sémiosis-Signes-Symboles*, pp. 38 sqq.

[116]Surtout dans l'*Iliade* plus de la moitié des occurrences selon C. Chiesa, *Sémiosis-Signes-Symboles*, p. 27. Voir à ce propos D. Sinos, *Achilles, Patroklos, and The Meaning of Philos*, pp. 47-53 ainsi que J. Figueira & G. Nagy (eds.), *Theognis of Megare*, pp. 91, §18 n 1, 111, § 24 n 2 et 136 et G. Nagy, *Greek Mythology and Poetics*, p. 215 sqq.

[117]Comme la tombe d'Achille rappelle les combats (G. Nagy, *Le Meilleur des Achéens*, p. 390 et *id.*, *Greek Mythology and Poetics*, p. 218 sqq.). *Sèma* sera supplanté par son dérivé *sèmeion* pour désigner autre chose que le tombeau (C. Chiesa, *Sémiosis-Signes-Symboles*, p. 41).

[118]*Il.*, VIII.170-171 : "par trois fois le prudent Zeus tonne du haut de l'Ida, présageant aux Troyens leur revanche en un combat victorieux" (σῆμα τιθεὶς Τρώεσσι, μάχης ἑτεραλκέα νίκην) et *ibid.*, IV.381 : "Zeus (...) en manifestant des signes funestes" (παραίσια σήματα).

L'autre *sèmeion* du dieu, son trident[119], est comme un écho à la *thalassa* car il est aussi son signe identitaire et le miroir de ses compétences. Si cet attribut le représente et suffit à l'identifier, il évoque en outre ses pouvoirs jaculatoires et irriguant[120]. Tout comme les éclairs sont les signes pertinents du Cronide et l'illustration de son efficace.

Avec cette famille de *sèma*, il s'agit donc de comprendre, de percer un secret, d'être éclairé aussi sur la volonté d'un dieu. C'est par un signe analogue qu'Ulysse, rendu pourtant méconnaissable par Athéna[121], peut être dévoilé. Car les *sèmata* qu'il choisit de divulguer sont les signes de son passé et de son identité : et si la cicatrice qui marque son corps est le détonateur pour la nourrice durant l'épisode du bain[122], c'est leur signe en commun, le lit, qui authentifie vraiment la reconnaissance[123]. Toujours entre visible et invisible, le signe du lit révèle le lien indéfectible entre les deux époux[124]. C'est le signe qui permet d'accéder à l'identification de la personne ou de l'objet qui le révèle, dieu, héros ou présage.

---

[119]Eschl., *Suppl*., 218 : "je vois là un trident, attribut du dieu" (ὁρῶ τρίαιναν τήνδε σημεῖον θεοῦ). Plus qu'un attribut, car c'est le signe de Poséidon. H. Friis Johansen & E. Whittle, *Aeshylus. The Suppliants*, s.v., notent que "the trident sufficiently identifies the god as Poseidon to the audience". On se rappelle Str., IX.1.16 : "je vois l'Acropole et la marque imprimée là par le fameux trident" (ὁρῶ τὴν ἀκρόπολιν καὶ τὸ περιττῆς τριαίνης ἐκεῖθι σημεῖον) et voir aussi Paus., I.26.5 : "il y a aussi dans le rocher le dessin d'un trident" (καὶ τριαίνης ἐστὶν ἐν τῇ πέτρᾳ σχῆμα). σχῆμα s'attache à décrire la figure l'apparence, la forme. On utilise aussi μαρτύρια (Paus., *ibid*.).

[120]Comme pour la source de Lerne par exemple, Eur., *Phœn*., 187 sq. : Λερναίᾳ τε δώσειν τριαίνᾳ Ποσειδανίοις Ἀμυμωνίοις ὕδασι.

[121]*Od*., XIII.397-403.

[122]*Od*., XXIII.72-73 : "cette plaie (...) j'en ai vu la marque" (σῆμα ἀριφραδὲς).

[123]*Od*., XXIII.107-110 : si c'est Ulysse, Pénélope indique que "nous nous reconnaîtrons (...) car il est entre nous de ces marques secrètes" (ἔστι γὰρ ἡμιν σήμαθ') et *ibid*., XXIII.188 : "la façon de ce lit, c'était notre grand secret" (ἐπεὶ μέγα σῆμα τέτυκται). Ce n'est pas qu'un secret, mais bien un signe.

[124]*Od*., XXIII.108-110. Ces signes sont qualifiés de πέφραδ'-très clairs de φράζω-indiquer, faire comprendre. On parle de "reconnaître les signes solides indiqués par Ulysse" (*Od*., XIX.250, XXIII.206, XXIV.346).

Le verbe *sèmainein* est aussi étroitement associé au domaine de l'oraculaire, cercle par excellence d'une parole agissante qui égrène des signes et indique les marques à suivre[125]. Un célèbre fragment d'Héraclite s'avère à ce propos très utile[126], car il indique bien que signifier est entre le dire et le cacher[127] : c'est le propre de la parole delphique qui s'inscrit dans l'ambiguïté[128]. Les mots sont alors des points de repères[129] pour les consultants de l'oracle ; telle une pierre qui indique un lieu ou le chemin, la parole guide les consultants pour accomplir la prédication[130]. L'oracle qui ne s'avère pas clair est ainsi désigné par *asèmos*[131], tandis que le signe reconnaissable et manifeste est qualifié d'*eusèmos*[132]. Ne raconte-t-on pas d'ailleurs, chez Varron, que les citoyens ont demandé les lumières de l'oracle pour décrypter ces signes (*signa*) des dieux[133] ? C'est ainsi

---

[125]M. Detienne, *Apollon le couteau à la main*, p. 138 sq. indique que "*sèmainein*, faire connaître par des signes, avec des marques, des repères, des indices, est un verbe fort de l'oracle apollinien". Voir Apoll., *Arg*., I.359-362 : "élevons un autel à Apollon, dieu de l'embarquement, qui, par ses oracles, m'a promis de m'indiquer et montrer les routes de la mer" (ὅ μοι χρείων ὑπέδεκτο σημανέειν δείξεν τε πόρους ἁλός). Le dieu Apollon "signifie" les routes dans une parole agissante qui balise le trajet de ses marques succcessives.

[126]Heracl., *fr*. 93 (Bollack & Wissman) : "le maître à qui appartient l'oracle, celui de Delphes, ni ne dit, ni ne cache, il indique" (οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει). Les auteurs notent que "le dieu fait comprendre sans faire connaître, il révèle sans désigner ni expliquer". Pour les signes dans la mantique, voir C. Chiesa, *Sémiosis-Signes-Symboles*, pp. 63-78 qui mentionne p. 69 les différentes traductions des deux verbes proposées par les commentateurs "dit-cache" ou "parle-cache" et pour *sèmainein*, "fait des signes", "indique", "signifie seulement". M. Detienne, *Apollon le couteau à la main*, p. 149 note 92 choisit de traduire par "il signifie".

[127]C. Ramnoux, *Héraclite*, p. 303, note que le "fragment héraclitéen hiérarchiserait subtilement trois degrés du plus obscur au plus clair : "cacher, signifier, dire", comme un "mobile shématique du fonctionnement de la parole oraculaire"".

[128]Sur la clarté de l'oracle, voir J.-P. Vernant, *Divination et Rationalit*é, dans le chapitre "Paroles et signes muets", pp. 9-25.

[129]Naviguer en suivant les étoiles par exemple, Hes s.v. ἀστροις σημειοῦσθαι· μακρὰν ὁδὸν καὶ ἐρήμην βαδίζειν· ἡ δὲ μεταφορὰ ἀπὸ τῶν πλεόντων.

[130]Sur les rapports entre la voix (*omphè*) et *sèmainein*, voir M. Detienne, *Apollon le couteau à la main*, p. 149 note 95.

[131]Eschl., *Prom*., 661-662 (χρησμοὺς ἀσήμους).

[132]Eschl., *Ag*., 818 : "la fumée marque maintenant où fut conquise la ville" (νῦν ἔτ 'εὔσημος πόλις). Il peut être associé à *tekmar*, Eschl., *Choeph*., 667 : "parle sans crainte et tiens un langage clair" (κἀσήμηνεν ἐμφανὲς τέκμαρ).

[133]Varron in St.-August., *Cité*, IX : devant l'olivier et la *thalassa* "il envoya consulter Apollon de Delphes pour en savoir le sens et ce qu'il fallait faire. Apollon répondit que l'olivier signifiait Minerve et l'eau Neptune : il appartenait aux citoyens de décider laquelle des deux divinités dont c'était là les emblèmes devait donner son nom à leur cité" (*et misit ad Apollinem Delphicum sciscitatum quid intellegendum esset quidve faciendum. Ille respondit, quod olea Minervam significaret,*

que les hommes ont pu savoir que l'olivier signifiait (*significaret*) Athéna, et l'eau (*unda*) Poséidon.

La reconnaissance du signe est en effet souvent le fruit d'une interprétation[134], et Plutarque s'essaye aussi à déchiffrer les clés de l'*eris* : olivier et *thalassa* deviennent deux propositions de vie pour les Athéniens, le destin de l'agriculture et la voie de la mer[135]. Nous y reviendrons.

Mais ces *sèmeia* ne font pas seulement apparaître les personnalités des deux protagonistes, elles sont de véritables intermédiaires entre les hommes et les dieux : elles attestent en effet que les Immortels s'impliquent dans le destin des mortels et leur accordent leur divine protection. C'est le propre du *sèmeion* qui établit une relation avec celui qui le reconnaît, comme l'oracle relie Apollon à son consultant. Les marques des dieux tissent des liens entre le passé mythique et le présent citoyen : conservées dans la cité[136], elles sont les gages de mémoire de l'antique querelle, c'est-à-dire de l'amour des dieux.

Ces marques, il faut les appréhender ensemble et surtout en polarité. C'est ainsi que la *thalassa* prend tout son sens face à l'olivier d'Athéna. Car c'est à deux que les *sèmeia* se font écho, formant le couple probant de la protection que les dieux ont bien voulu donner, dans leur rivalité, à la cité tant convoîtée. Ils

---

unda Neptunum, et quod esset in civium potestate, ex cuius potius nomine duorum deorum, quorum illa signa essent, civititas vocaretur).

[134]Noté par G. Nagy, *Greek Mythology and Poetics*, pp. 203 sqq. et p. 205.

[135]Plut., *Them.*, 19.4 : "on dit en effet que ceux-ci (les anciens rois d'Athènes : τοῖς παλαιοῖς βασιλεῦσι), s'évertuant à détourner les citoyens de la mer et les habituer à vivre, non de la navigation, mais de l'agriculture, avaient répandu le récit selon lequel Athéna, disputant le pays à Poséidon, avait montré l'olivier sacré aux juges et remporté ainsi la victoire" (ἐκεῖνοι μὲν γὰρ ὡς λέγεται πραγματευόμενοι τοὺς πολίτας ἀποσπάσαι τῆς θαλάττης καὶ συνεθίσαι ζῆν μὴ πλέοντας, ἀλλὰ τὴν χώραν φυτεύοντας, τὸν περὶ τῆς Ἀθηνᾶς διέδοσαν λόγον, ὡς ἐρίσαντα περὶ τῆς χώρας Ποσειδῶνα δείξασα τὴν μορίαν τοῖς δικασταῖς ἐκίνησεν).

[136]La visibilité de ces signes est du domaine de l'*aei*, puisque selon Pausanias, I.26.5 on voit toujours les traces de la revendication sur l'Acropole.

couronnent d'orgueil la *polis* des citoyens, comme le montre le chœur de l'*Oedipe à Colone* qui met particulièrement en valeur les dons de Poséidon[137].

Mais que voir, dans cette *thalassa* de l'*eris* ?

Une thalassa *sur l'Acropole*

Une mer[138] sur l'Acropole, tel est le gage de revendication que choisit de produire Poséidon. Un flot d'eau marine qui, plus tard, prend le nom de l'autochthone tué au combat[139]. Poséidon, nous n'y reviendrons pas ici, fait naturellement jaillir cette *thalassa* lui qui, par excellence, est le dieu de l'étendue marine mais aussi le créateur de nombreuses sources d'eau fraîche[140]. Une version différente raconte un autre jaillissement, celui d'un cheval bondissant sur la colline d'Athènes. Un autre signe de ses pouvoirs, cette fois dans le domaine du cheval. On sait effectivement que, dans nombre de cités, le dieu est honoré comme *Hippios* en reconnaissance de sa compétence en matière hippique[141]. Mais cette variante étant unique, c'est bien sûr la *thalassa* qui va nous arrêter ici.

---

[137]691-706 (cité *infra* note 162), pour l'olivier et *ibid.*, 707-719 pour les dons de Poséidon, notamment *ibid.*, 707-708 : "mais j'ai encore un autre lot à dire, le plus prisé de notre cité mère. C'est le don d'un grand dieu, c'est mon suprême orgueil : nos chevaux, nos poulains, notre mer" (᾽αλλον δ᾽αἶνον ἔχω ματροπόλει τᾷδε κράτιστον, δῶρον τοῦ μεγάλου δαίμονος, εἰπεῖν <ἐμον> αὔχημα μέγιστον, εὔιππον, εὔπωλον, εὐθάλασσον). Sophocle accentue sur l'idée de don.

[138]Plusieurs vocables sont attachés à cette production d'eau saline, et pas seulement θάλασσα, mais κῦμα (Paus., I.24.3), φρέαρ (...) κυμάτων (Paus., I.25.5), ὕδωρ θαλάσσιον (Paus., I.26.5), *aqua* (Varron, in St.-August., *Cité*, IX) et *fretum* (Ov., *Met.*, VI.75-78).

[139]Apd., *Bib.*, III.14.1 : "d'un coup de trident, il fit apparaître une "mer" qu'on appelle aujourd'hui "mer Erechthéide"" (ἣ νῦν ᾽Ερεχθηίδα καλοῦσιν).

[140]On se souvient du partage entre les trois Cronides (*Il.*, XV.185-193).

[141]Serv., *Ad Virg., Georg.*, I.12, qui opère un parallèle entre "*equm*" et "*aquam*" en commentant Virgile : "Et toi qui, frappant la terre de ton grand trident, en fit jaillir, hennissant, le premier cheval, ô Neptune" (*tuque o, cui prima frementem fudit equom magno tellus percussa tridenti, Neptune*). Sur le Poséidon *Hippios*, voir pour exemple M. Detienne, "Le Mors éveillé".

Que peut bien représenter une mer au milieu de l'Acropole pour la cité ? Le don de Poséidon s'avère plus complexe à comprendre que l'olivier d'Athéna ; il a été aussi moins travaillé. La mer est, comme marque de l'*eris*, la preuve évidente de ses compétences maritimes ainsi que l'illustration de ses pouvoirs jaculatoires. La mer peut aussi, on s'en souvient, être l'instrument de sa colère et venir alors inonder les champs des hommes : c'est bien ce qui s'est passé lors de son "éviction" de l'Acropole[142]. Comment démêler ces pistes autour de cette eau marine pour éviter d'en faire, comme la plupart des commentateurs, un signe de défaite face à l'olivier de la victoire ?

La *thalassa* bruyante dont le flux vient de la mer pour sourdre d'une brisure de la roche incarne certes parfaitement Poséidon et fait écho à ses autres productions d'eau[143] qui surgissent du sol des cités : la *thalassa* est vraiment le signe du dieu, la preuve qu'il sait faire venir la mer jusque dans la terre, la marque de sa volonté (*gnômè*)[144]. Elle est indubitablement l'empreinte de cet Ebranleur du sol qui, muni de son trident, frappe la terre pour y créer des brèches[145]. L'eau salée jaillissante gronde[146] et bruisse sur l'Acropole bien

---

[142]Apd., *Bib.*, III.14.1 : après le verdict annonçant la victoire de la déesse, "Poséidon furieux, inonda la plaine de Thria et submergea l'Attique sous la mer" (Ποσειδῶν δὲ θυμῷ ὀργισθεὶς τὸ Θριάσιον πεδίον ἐπέκλυσε καὶ τὴν Ἀττικὴν ὕφαλον ἐποίησες) (voir Première partie I. A.2).

[143]Pour la vague mantinéenne, voir Paus., VIII.10.3-4 : "il y a une ancienne légende qui dit qu'une vague marine est apparue dans le sanctuaire (θαλάσσης δὲ ἀναφαίνεσθαι κῦμα ἐν τῷ ἱερῷ λόγος ἐστὶν ἀρχαῖος). La même histoire est racontée par les Athéniens à propos de la vague sur l'Acropole et par les Cariens qui vivent à Mylasa sur le sanctuaire du dieu appelé dans leur langue locale Osogoa" (ἐοικότα δὲ καὶ Ἀθηναῖοι λέγουσιν ἐς τὸ κῦμα τὸ ἐν ἀκροπόλει καὶ Καρῶν οἱ Μύλασα ἔχοντες ἐς τοῦ θεοῦ τὸ ἱερόν, ὃν φωνῇ τῇ ἐπιχωρίᾳ καλοῦσιν Ὀσογῶα).

[144]Paus., VIII.10.4 pour Mantinée.

[145]Ov., *Met.*, VI.75-78 : "Pallas montre le dieu des mers debout, frappant de son long trident des rochers escarpés ; du milieu d'un rocher entr'ouvert jaillit l'eau de la mer, gage qu'il invoque pour revendiquer la ville" (*Stare deum pelagi longoque ferire tridente aspera saxa facit medioque e uulnere saxi exsiluisse fretum, quo pignore uindicet urbam*) ; Apd., *Bib.*, III.14.1 : "d'un coup de son trident au milieu de l'Acropole, il fit apparaître une mer" (καὶ πλήξας τῇ τριαίῃ κατὰ μέσην τὴν ἀκρόπολιν ἀπέφηνε θάλασσαν). Il s'agit bien de frapper le sol (πλήσσω) ; Varron in St.-

longtemps après son apparition en imitant le bruit de la mer[147]. Le voyageur Pausanias a bien noté cette particularité. Grâce à Poséidon, la mer est donc dans la cité : apprivoisée en pleine terre par le dieu qui la maîtrise, elle est venue se joindre à l'olivier au milieu de l'Acropole. Offerte comme cadeau aux citoyens selon Sophocle[148], elle devient, grâce à Poséidon, une alliée pour ces autochthones qui ne parlent dans leurs récits de fondation que de lien avec la terre. Or, Athènes n'est pas isolée de la mer, enserrée en pleine terre, mais se situe presqu'en bord de mer. La cité doit se garantir cet élément et ce, dès l'installation. Voilà peut-être une porte d'entrée pour comprendre cette *thalassa* de l'*eris* qui reste pendant des siècles à se faire entendre en manifestant l'efficace du dieu de la mer, désormais partenaire de la cité. Tout comme la marque du trident, elle rappelle que Poséidon est bien là sur la Colline. Elle rappelle que la mer a rejoint la terre des autochthones pour constituer l'autre force de la *polis*.

Plutarque d'ailleurs, en interprétant l'issue de la querelle, dit bien que le don de la *thalassa* est le signe que les Athéniens peuvent vivre de la mer[149]. Cet élément marin est bien devenu, grâce à Poséidon, un espace maîtrisé. Même si le corps civique n'a pas choisi ce *sèmeion*, la mer est pour toujours au centre de la cité, suprême fierté des Athéniens selon Sophocle[150]. La mer domptée va

---

August., *Cité* , IX : "un olivier étant soudain sorti de terre tandis qu'une source jaillissait en un autre endroit" (*cum apparuisset illic repente olivae arbor et alio loco acqua erupisset*).

[146]Aristid., *Or*., 41 : ῥόθιος (qui gronde comme les vagues, tumultueux, bruyant).

[147]Paus., I.26.5, dans sa description de l'Erechthéion : "en outre (car le local est double), il y a de l'eau de mer à l'intérieur d'un puit. (...) Mais ce qui constitue pour ce puit une particularité notable, c'est qu'on entend le bruit des vagues quand souffle le vent du sud" (ἀλλὰ τόδε φρέαρ ἐς συγγραφὴν παρέχεται κυμάτων ἦχον ἐπὶ νότῳ πνεύσαντι).

[148] *O.C.*, 709 (δῶρον).

[149]Plut., *Them*., 19.4 (cité *supra* note 135) : on retient qu'il s'agit de "vivre, non de la navigation" (τῆς θαλάττης) ou plutôt, de la "mer".

[150]*O.C.*, 707 sqq. (cité *supra* note 137) si l'on choisit de comprendre εὐθάλασσον, ce "don" de Poséidon comme faisant écho à notre *thalassa* de l'*eris*, puisqu'elle est mise en parallèle avec

devenir un atout de taille aux mains des citoyens, sans qu'il soit forcément obligatoire d'y voir une quelconque connexion avec la politique thalassocratique d'Athènes. Nous ne pensons pas en effet que cet épisode mythique découle de l'orientation maritime que la cité choisit autour de la victoire de 470[151]. Même si, effectivement, c'est Poséidon qui accorde usuellement la victoire sur mer[152]. Mais la *thalassa* est un don de l'*eris*, et on doit la lire dans cet ancrage primordial. De plus, cette *thalassa*, si on l'appréhende en polarité avec l'olivier, se révèle surtout le parfait complémentaire de l'autre signe divin qui, né de la terre, repousse de lui-même. La terre et la mer sont comme deux espaces à "cultiver" pour les citoyens qui les reçoivent des dieux protecteurs.

Toute interprétation "réaliste" prend le risque de s'échapper du contexte de l'*eris* qui, on l'a vu, est avant tout la mise en scène d'un partage. C'est ce que fait pourtant G.W. Elderkin, pour qui ce don de Poséidon est "impossible à imaginer" car il ne voit pas comment un flot d'eau salée peut être en compétition avec l'olivier de la déesse[153]. Quand à R.J. Hopper, il n'y voit qu'un "cadeau stérile"[154]. De même, il me semble arbitraire de voir comme M. Christopoulos une opposition entre l'olivier et la *thalassa* autour de ce qui

---

l'olivier d'Athéna. Même si c'est le domaine de la mer dans son acception plus générale qui est ici le don de Poséidon.

[151]R. Parker, "Myths of Early Athens", p. 199 reprend ces suggestions de J. Binder, "The West Pediment of The Parthenon : Poseidon", p. 21-22 : la récurrence des sources iconographiques représentant Poséidon en père de Thésée après 480 av. J.-C., symboliserait le pouvoir naval de la cité.

[152]Aristid., *Or*., 42 : après avoir mentionné les deux dons des divinités et la victoire d'Athéna "si elle (Athéna) accorde à la cité la supériorité en sagesse, alors il (Poséidon) apporte la supériorité dans les batailles navales" (ἡ μὲν γὰρ σοφίᾳ νικᾶν ἔδοκε τῇ πόλει, ὁ δὲ ταῖς ναυμαχίαις) (...). Notons qu'il n'y a pas de balancement entre olivier et *thalassa*.

[153]*The Cults of The Erechtheion*, p. 118 : "it is impossible to imagine why Poseidon should have produced a *thalassa* on the Acropolis (...) where salt water was the last thing desired (...)."

[154]*The Acropolis*, p. 36.

existe déjà (la mer) et de ce qui a été créé (l'olivier)[155]. Ce n'est pas ainsi que l'on doit aborder la question. Certes, Poséidon fait "apparaître" une mer tandis qu'Athéna fait "croître" un olivier[156]. Mais si Athéna se charge indubitablement dans l'*eris* du domaine de la fertilité, le don de Poséidon n'est pas que du côté de la stérilité. La *thalassa* est un signe de pouvoir ; un pouvoir accordé à la cité qu'il convoite. Un pouvoir que le dieu ne retirera pas, même après le vote qui couronne sa rivale du titre de Poliade. En effet, selon Aristide, "son amour ne finit pas"[157]. L'*eris* est, on l'a vu, le signe de la protection des dieux et la *thalassa*, comme l'olivier, reste en gage d'amour sur l'Acropole. Ce mythe d'origine cherche bien à montrer, avant tout, que la cité est la protégée des deux figures de l'*eris*, Athéna et Poséidon.

Peut-être est-ce aussi le moment de rappeler que, pour Théophraste, l'olivier ne pousse qu'au bord de la mer, à moins de 300 stades[158]. Annotation incidente dira-t-on, perdue au sein d'un chapelet de remarques ; mais n'est-ce pas la parfaite métaphore de la complémentarité entre Athéna et Poséidon ? Si l'olivier a été choisi à l'issue de l'*eris* et devient, comme Athéna, le signe identitaire de la cité sur les monnaies athéniennes, il n'est pas ce don radicalement opposé à la mer comme on a trop souvent voulu le voir. Car on cherche dans la *thalassa* le signe de l'exclusion de Poséidon : un don inutile dans

---

[155]"Poseidon Erechtheus and *ΕΡΕΧΘΗΙΣ ΘΑΛΑΣΣΑ*", p. 127 : "Athena offers something which does not exist on earth whereas Poseidon reveals something which exist below the earth."

[156]Apd., *Bib.*, III.14.1 : ἀπέφηνε θάλασσαν / ἐφύτευσεν ἐλαίαν et τὴν πρώτη τὴν ἐλαίαν ἐφύτευσεν.

[157] *Or.*, 42 : οὐ μὲν κατέλυσε τὸν ἔρωτα.

[158] *H.P.*, VI.2.4 : "ce qu'il apparaît, c'est que de plus, il ne grandit pas à plus de 300 stades de la mer" (ἐλάας (...) οὐδὲ γάρ οὐδ ' ἐκείνη δοκεῖ τριακοσίων σταδίων ἀπὸ θαλάττης ἐπάνω φύεσθαι).

une terre infertile qui a besoin plus qu'une autre de l'assistance d'une divinité fertilisante.

Si la mer est un fléau quand, de colère, elle vient s'épandre sur les plaines, elle ne saurait se réduire à ce don stérile et incarner l'éviction du dieu. Pas plus que, dans le cadre du *polemos* qui se joue entre Athènes et Eleusis, Poséidon n'est un Barbare radical à expulser de toute citoyenneté autochthone. La *thalassa* est plutôt le signe du destin de la cité ; comme l'olivier. Car ces marques ne s'effacent pas avec le temps mais restent, comme des témoins, imprimée dans le sol ou enracinée en terre d'Athènes. Comme deux éternelles épiphanies.

La *thalassa* marque bien les chances maritimes qui ont été offertes par Poséidon à la cité, même si elle lui a pourtant préféré l'olivier, ce signe fertile d'Athéna.

Face à la thalassa : *l'olivier*

Ce n'est pas le Poséidon *Phutalmios* qui apparaît dans l'*eris*, Celui qui fait croître les plantes et irrigue les champs. Ce qui est de l'ordre du *Phutalmios*, nous le trouvons du côté d'Athéna qui fait pousser l'arbre à fruits sur le rocher acropolitain[159]. Même si certaines sources attestent qu'Athéna frappe le sol de sa lance pour faire croître l'olivier[160] tel le tellurique Poséidon, elle est avant tout la déesse qui plante et qui fait croître[161].

L'olivier, seul arbre à grandir sur la Colline rocailleuse d'Athènes, concentre si l'on suit Sophocle une pluralité de qualités : indomptable, nourricier et

[159]Ce qui atteste du caractère exceptionnel du don de la déesse (Ov., *Met*., VI.76 : "*aspera saxa*" et "*saxi*" ; Paus., I.26.5 : "ἐν τῇ πέτρᾳ").
[160]Par exemple Ov., *Met*., VI.80 : "la terre, frappée par sa lance, produisant un olivier" (*sua simulat de cuspide terram edere cum bacis fetum canentis oliuae*).
[161]Apd., *Bib*., III.14.1 (ἐφύτευσεν) et Philochore, *F.Gr.Hist.* 328 F 93 Jacoby (en parlant d'Athéna) :

guerrier, l'olivier est aussi éternel car il a la faculté de renaître de lui-même[162]. En cela, il est souvent mis en scène comme le parfait antagoniste de la *thalassa* de Poséidon.

L'olivier incarne naturellement la fertilité de la terre[163], décrit comme une jeune pousse[164] ou un arbre chargé de fruits[165]. Le geste d'Athéna est aussi un geste technique, car elle fait sortir d'un sol impropre à la culture[166] un arbre qui ploie sous les olives. Cela nous rappelle le texte du *Critias* où Athènes, justement, est la cité des vrais agriculteurs, tandis que tout pousse de manière automatique en Atlantide, car seule Athéna détient la *technè*[167]. L'olivier n'est pas un arbre sauvage qui donnerait des fruits de même nature[168] : il est donné par la déesse technicienne et "jardinière"[169]. Poséidon est celui qui fait sourdre et jaillir, Athéna fait pousser : deux manières de s'inscrire en *eris*.

ἐπὶ αὐτοῦ ἡ ἐν ᾽Ακροπόλει ἐλαία πρώτως ἐφύη.

[162]*O.C.*, 691-705 : "il est un plant dont je ne sache pas qu'un pareil ait surgi jamais, ni sur le sol d'Asie, ni sur celui de la grande île dorienne de Pélops, un plant indomptable, qui se refait seul, un plant qui est l'effroi des armes ennemies, et qui croît en ces lieux mieux que partout ailleurs, l'olivier au feuillage glauque, le nourricier de nos enfants, l'arbre que personne ni jeune ni vieux ne peut détruire ou saccager. Le regard vigilant de Zeus *Morios* ne le quitte pas, et pas davantage celui d'Athéna *Glaukôpis*"(ἔστιν δ᾽οἷον ἐγὼ γὰρ ᾽Ασίας οὐκ ἐπακούω, οὐδ᾽ ἐν τᾷ μεγάλᾳ Δωρίδι νάσῳ Πέλοπος πώποτε βλαστὸν φύτευμ᾽ἀχείρωτον αὐτοποιόν, ἐγχέων φόβημα δαίων, ὁ τᾷδε θάλλει μέγιστα χώρᾳ γλαυκᾶς παιδοτρόφου φύλλον ἐλαίας· τὸ μέν τις οὐ νεαρὸς οὔτε γήρᾳ σημαίνων ἁλιώσει χερὶ πέρσας· ὁ γὰρ αἰὲν ὁρῶν κύκλος λεύσσει νιν Μορίου Διὸς χἀ Γλαυκῶπις᾽Αθάνα).

[163]Abordé pour exemple par E. Montanari, *Il mito dell'autochtonia.*, p. 44 sq. comme symbole de fertilité. Voir les articles de M. Detienne, "L'Olivier : un mythe politico-religieux", et C. Leduc, ""Rêveries" sur la vierge à l'olivier".

[164]Aristid., *Or.*, 41 : θαλλός, accolé ou nom d' ἐλαίας (Eur., *I.T.*, 1101 : γλαυκᾶς θαλλὸν ἐλαίας), et Lex. Rhet., *Anecd. Graeca*, s.v. Θαλλόν· θαλλὸν λέγουσι τὸν στέφανον τὸν ἀπὸ τῆς ἐλαίας. Il est un φυτὸν, un plant aussi selon Paus., I.24.3.

[165]Ov., *Met.*, VI.80-82 : "elle figure la terre, frappée par sa lance, produisant un olivier chargé de baies et d'un pâle feuillage, et les dieux sont saisis d'admiration" (*sua simulat de cuspide terram edere cum bacis fetum canentis oliuae mirarique deos*). L'olivier est donc le gage qui produit l'admiration de tous les autres dieux.

[166]Voir *supra* note 159 pour ce "rocher" de l'Acropole.

[167]Voir Première partie, II.B, note 217 pour la *technè* et notes 218 sqq. pour la végétation "automatique".

[168]Il est le symbole de la terre cultivée, voir M. Detienne, *L'Ecriture d'Orphée,* p. 81.

[169] Par Eschyle (*Eum.*, 911). Voir Première partie, II.B note 244.

Plutarque, en commentant ce premier vote des Athéniens, note bien que choisir l'olivier, c'est choisir de vivre de l'agriculture, de ce qui pousse hors de la terre[170]. Ce mythe est ainsi le signe de l'autosuffisance athénienne[171].

Les Athéniens ne se lassent jamais d'être les premiers, et l'olivier apporte un signe de plus au tableau de cette cité idéale. Elle serait en effet la première à avoir fait apparaître cet arbre sur son sol grâce à la déesse Athéna qui en a apporté le premier plant[172]. L'olivier est bien l'arbre primordial de l'*eris*.

Mais il foisonne aussi d'autres significations ; son feuillage éternellement vert, ainsi que sa capacité à renaître de lui même, sont ainsi de parfaits symboles pour la cité. Le signe d'Athéna est en effet une marque d'éternité et d'immortalité[173]. Il ne perd pas ses feuilles[174] et, grand prodige, a survécu à

---

[170]Plut., *Them.*, 19.4 cité *supra* note 135 : "à vivre, non de la navigation, mais de l'agriculture" (ζῆν μὴ πλέοντας, ἀλλὰ τὴν χώραν φυτεύοντας).

[171]M. Detienne, *L'Ecriture d'Orphée*, p. 71 : le mythe signifie "l'avènement de la vie cultivée et l'instauration du groupe social sur une terre lui procurant désormais sa subsistance."

[172]Eur., *Ion*, 1433-1435, Créuse à Ion : "sur toi, enfant, j'avais posé une couronne de feuilles d'olivier, du premier olivier qu'Athéna apporta sur son rocher, jadis" (ἣν πρῶτ ' 'Αθάνα σκόπελον εἰσηνέγκατο) ; Hyg., *Fab.*, 164 : *Minerva quod primun in ea terra oleam seuit* et Eur., *Troy.*, 800-803. Soph., *O.C.* 694-697 (ni l'Asie, ni le Péloponnèse ne le connaissent) ; Hdt., V.82 : à propos des oliviers sacrés "on dit même qu'à cette époque, il n'en existait nulle part ailleurs qu'à Athènes".

[173]Eternité qui est aussi contenue dans son procédé de reproduction comme l'a analysé M. Detienne, "L'Olivier : un mythe politico-religieux", pp. 8 sq. s'appuyant sur Pline, *H.N.*, XVII.129, expliquant ce "procédé particulier à l'Afrique (qui) consiste à greffer les oliviers sur l'olivier sauvage en les éternisant pour ainsi dire quand ils vieillissent : une tige nouvelle est émise par adoption et ainsi du même arbre repousse un autre arbre, et ainsi de suite, à chaque fois qu'il est nécessaire, de sorte que les mêmes olivaies durent des siècles". C'est ce qui se passe, naturellement, après l'incendie des Perses rapporté par Hérodote. Voir aussi C. Leduc, ""Rêveries" sur la vierge à l'olivier", pp. 262-267 surtout.

[174]Artem., *Onirocr.*, IV.57 (μὴ φυλλορροοῦντα) (Pack) ; Eur., *Ion*, 1435-1436 : à propos de la couronne d'olivier donnée par Créuse "si elle y est, elle demeure toujours verte : l'arbre où je la cueillis ne se flétrit jamais" (εἴπερ ἐστιν, οὔποτ ' ἐκλείπει χλόην, θάλλει δ ' ἐλαίας ἐξ ἀκηράτου γεγώς) ; Eschl., *Pers.*, 616-617 : "ce fruit odorant de l'olivier, dont le feuillage vivace s'épanouit en toute saison" (τῆς τ 'αἰὲν ἐν φύλλοισι θαλλούσης βίον ξανθῆς ἐλάας καρπὸς εὐωδης πάρα) ; Porph., *De Antro Nympharum*, 32 ("l'olivier reste toujours vert") et *ibid.*, 33 ("l'olivier est par nature toujours vert") ; Plut., *Quaest. Conviv.*, VIII.4 (723 F) : "sans cesse, l'olivier remplace les feuilles qui tombent par de nouvelles : il demeure comme la cité, éternellement vivant." Sa longévité est étonnante selon Plin., *H.N.*, XVI.241 : ("l'olivier est donc des plus vivaces puisque les auteurs s'accordent pour lui donner deux cents ans d'existence") ; Theophr., *H. Pl.*, IV.13.2 : "à propos de la tradition légendaire (παρὰ τῶν μυθολόγων) sur la

l'incendiaire invasion barbare[175]. Un *sèmeion* idéal pour la cité de la *Promachos*[176] qui, dès les origines, résiste ardemment à l'envahisseur.

Choisi à l'issue de l'*eris*, l'olivier devient également un symbole politique[177] : il est l'arbre de la cité, l'*astè elaia*[178], appelé aussi *Athenaïs*[179], emblème et métaphore de la déesse et de la *polis* qui porte son nom. Une conclusion logique au choix de l'*eris* qui sanctionne par le vote la place de la déesse. Il y a en terre d'Athènes, comme le dit M. Detienne, une vraie "consubstantialité du groupe politique et de l'olivier"[180]. Cet arbre citoyen se retrouve en effet à tous les moments symboliques qui jalonnent la vie de l'Athénien[181] : associé à la naissance, il est le prix qui couronne le vainqueur athlétique, et ses rameaux sont aussi portés par les vieillards thallophores[182].

Les rituels montrent parfaitement la dimension politique et citoyenne de l'arbre d'Athéna. Ainsi, la naissance qui sanctionne l'intégration du nouveau-né dans la communauté est symbolisée par un rameau d'olivier accroché sur la

---

longévité (...). Elle mentionne l'olivier d'Athènes" et *ibid*., 5.

[175]Hdt., VIII.55 : "or, cet olivier (*marturion* de l'*eris*) avait souffert en même temps que le reste du sanctuaire de l'incendie allumé par les Barbares ; mais, le lendemain de l'incendie (...) (les bannis) constatèrent que, de la souche, avait poussé un rejeton d'une coudée. Voilà ce que ces hommes déclarèrent" (ὥρων βλαστὸν ἐκ τοῦ στελέχεος ὅσον τε πηχυαῖον ἀναδεδραμηκότα. Οὗτοι μέν νυν ταῦτα ἔφρασαν) ; voir aussi Paus., I.27.1.

[176]Plut. *Quaest. Conviv*., VIII.2 (723 F) : "car nous ne voyons ni le laurier, ni l'olivier (...) (conserver) toujours le même feuillage, mais c'est parce qu'aux premières feuilles qui se détachent viennent en succéder d'autres que, comme les cités, chacune demeure toujours vivace et persistante" (ὥσπερ πόλεις ἕκαστον ἀείζωον διαμένει καὶ ἀνέκλειπτον). Le renouvellement est incessant, métaphore des générations qui se succèdent.

[177]M. Detienne, "L'Olivier : un mythe politico-religieux", p. 5 : "l'olivier, dans sa triple dimension d'arbre cultivé, de puissance religieuse, et de symbole politique."

[178]Pollux, IX. 17 (Bethe) (καὶ ἀστῆς ἐλαίας εἴρηκε τῆς ἐμ πόλει), Hes., s.v. ἀστὴ ἐλαία· ἡ ἐν Ἀκροπόλει.

[179]Hes., s.v. Ἀθηναῖς· ἡ ἐλαία (καὶ Ἀθῆναι ἄστυ).

[180]M. Detienne, "L'Olivier : un mythe politico-religieux", p. 9.

[181]M.Detienne, "L'Olivier : un mythe politico-religieux", pp. 10-11 et *id*., *L'Ecriture d'Orphée*, pp. 74 sq. s'attache aux moments clés du citoyen.

[182]Lex. Rhet., *Anecdota Graeca*, I, pp. 243.3 sqq. (Bekker), noté par M. Detienne, *L'Ecriture d'Orphée*, p. 74 note 19 par la mention de Philochore, *F.Gr.Hist.* 328 F 9 Jacoby et le commentaire de F. Jacoby qui lit *thallos* comme un "rameau d'olivier". Voir aussi *E.M*., s.v. θαλλοφόρος.

maisonnée[183]. Un geste qui s'inscrit en parfaite opposition avec le rituel de l'exposition qui place l'enfant hors des espaces cultivés, dans l'*agros*[184]. L'olivier symbolise donc l'intégration du futur citoyen dans un espace politique mais aussi nourricier. Les éphèbes, ensuite, jurent par l'olivier[185], dans un serment qui montre la solidarité entre cet arbre et le nouveau citoyen. Autant de signes qui ne sont pas du ressort de Poséidon : s'il ne saurait être exclu de citoyenneté, nous avons vu que l'on ne pouvait pas trop le faire "entrer en politique".

L'olivier est aussi devenu le signe de la victoire, notamment celle des *agônes* athlétiques[186]. Ou de la victoire sur le Barbare d'Asie qui, dans sa démesure, a cru pouvoir triompher de la cité d'Athéna et ruiner le plant fertile qu'elle avait fait croître sur l'Acropole[187]. Sophocle nous donne lui la dimension

---

[183]Hes., s.v. στέφανον ἐκφέρειν. ἔθος ἦν, ὁπότε παιδίον ἄῤῥεν γένοιτο παρὰ Ἀττικοῖς, στέφανον ἐλαιας τιθέναι πρὸ τῶν θυρῶν·

[184]Noté par L. Bruit Zaidman & P. Schmitt Pantel, *La Religion grecque*, p. 47.

[185]Les éphèbes athéniens, (G. Daux, "Sur quelques inscriptions", pp. 370-383) jurent par Thallô et Auxô, "déesses de la floraison et de la croissance" ainsi que par les "bornes de la patrie, les blés, les orges, les vignes, les oliviers, les figuiers". Serment mentionné par M. Detienne, "L'Olivier : un mythe politico-religieux", p. 31, déjà approché dans "La Phalange : problèmes et controverses", p.125. G. Daux, *ibid.*, p. 378 note "ce que les éphèbes jurent de défendre, ce n'est pas la récolte (...). C'est le sol de la patrie (...) ce sont les cultures, céréales et arbres (...). Elles constituent au même titre que les monuments de pierre, l'apanage des sédentaires et de la civilisation (...) témoignages de l'étroite association entre la terre et les hommes qui fait la patrie athénienne".

[186]Arstt., *Athen.*, LX.3 (pour l'huile) ; *IG*, II^2 2311, 52 sq. (ἀμφορῆς ἐλαίο). Pour la couronne d'olivier, "signe du vainqueur", voir par exemple Pd., *Ol.*, III.13, IV.10 et XI.13 et Porph., *De Antro Nympharum*, 33 : "il (l'olivier) est consacré à Athéna et on lui emprunte des couronnes pour les athlètes victorieux" (ἀνάκειται δὲ τῇ Ἀθηνᾷ καὶ τοῖς ἀθληταῖς ἐξ αὐτῆς δίδοται νικήσασι στέφανος). Voir D.J. Kyle, "Gift and Glory. Panathenaic and Other Greek Athletic Prizes".

[187]Le rêve de Xerxès est lui aussi éclairant, selon Hérodote, VII.19 : "il sembla à Xerxès qu'il était couronné de feuillage d'olivier, et que les rameaux couvraient la terre entière (ἐδόκεε ὁ Ξέρξης ἐστεφανῶσθαι ἐλαίης θαλλῷ, ἀπὸ δὲ τῆς ἐλαίης τοὺς κλάδους γῆν πᾶσαν ἐπισχειν) ; puis, que la couronne posée sur sa tête disparaissait." Etre couronné d'olivier semble bien être un rêve de victoire, représentant parfaitement l'*hybris* des Perses qui pensaient écraser la cité d'Athènes lors des Guerres Médiques. Ceint d'olivier, le roi barbare porte le signe de la déesse, et donc celui de la victoire (plus peut-être qu'un signe de "pouvoir royal" comme l'interprète M. Detienne, "L'Olivier : un mythe politico-religieux", p. 13) : ce rêve de conquête, sous le signe de l'olivier revient à usurper le marqueur d'Athéna, son emblême et donc vaincre la déesse. La disparition de ce symbole préfigure alors la défaite des Perses, comme un beau rêve qui s'effondre devant la réalité.

épisémique[188] de l'olivier qui, inscrit sur le bouclier, met l'ennemi en déroute[189]. Certains textes ont d'ailleurs choisi d'accentuer la victoire de la déesse sur Poséidon et façonnent ainsi, dès l'*eris*, l'image de l'Athéna *Nikè*[190].

Duel ou complémentarité ?

En miroir de la mer, l'olivier a révélé toutes les qualités que la cité a acquises dans l'*eris* : fécondité, culture, autonomie, immortalité, regénérescence. Mais la *thalassa* poséidonienne n'est pas pour autant exclue de la cité ; comme le trident imprimé sur l'Acropole, les deux épiphanies du dieu restent visibles pour les citoyens d'Athènes. Autant de traces tangibles de l'installation de Poséidon dans la cité. La *thalassa*, comme la trace du trident, marquent l'Acropole de leurs sceaux, comme, plus fortement, son trident marque les monnaies de Trézène qui lui accorde une place miroir à celle de sa rivale Athéna[191].

Ces *sèmeia* ne sont pas non plus des signes ennemis : installés côte-à-côte dans l'Erechthéion, ils symbolisent l'union de Poséidon et d'Athéna, d'abord opposés avant de se réconcilier à l'issue de la querelle qui leur a assigné leur place sur l'échiquier de la cité.

---

[188]On sait que l'épisème se dit aussi *sèmeion*. Hdt., I.171 ; Eur., *Phoen*., 142, 1111 et 1114. Pour l'olivier comme épisème de bouclier, voir une amphore à figures rouges attique, New York, 17.46.1 (ARV^2 1344.2) publié par G.M.A. Richter & L. F. Hall, *Red-Figured Athenian Vases*, pl. 162. Il semble que cela soit la seule représentation d'un épisème d'olivier selon le mémoire de maîtrise d'A. Jacquemin, *Les Episèmes de boucliers*, p. 143.

[189]Soph., *O.C.* 699 : il est "l'effroi des armes ennemies" (ἐγχέων φόβημα δαίων).

[190]Ov., *Met*., VI.82 : quand elle a finit de montrer l'olivier, "une victoire termine son ouvrage" (*operi victoria finis*), signe de la "victoire" qu'elle emportera sur la marque de Poséidon. Voir Aristid., *Or*., 42 (τὸν θαλλὸν νίκης εἶναι σύμβολον) ; Plut., *Them*., 19.4 : "Athéna, disputant le pays à Poséidon, avait montré l'olivier sacré aux juges et remporté ainsi la victoire" (δείξασα τὴν μορίαν τοῖς δικασταῖς ἐκίνησεν). Sur la figure d'Athéna *Nikè*, voir R. Lonis, *Guerre et religion*, pp. 234-238.

[191] Paus., II.30.6.

Acceptés par les citoyens qui les gardent visibles au cœur de leur *polis*, la *thalassa* et l'olivier inscrivent ainsi depuis l'*eris*, c'est-à-dire depuis toujours, le double destin d'Athènes : entre terre et mer, entre Athéna et Poséidon.

II. Du côté du *polemos* : variation autour d'un même thème

L'*eris* primordiale entre les deux divinités, cette querelle départagée par le vote citoyen ou la justice de Zeus, se mue effectivement en un véritable affrontement armé : si ce conflit dévoile une finalité similaire pour les divinités en lice, le règlement procède d'un autre mode d'arbitrage, assimilable à un traité de paix entre les deux protagonistes mais également entre les deux ancrages territoriaux de leurs revendications, Athènes et Eleusis[1]. Car si l'*eris* a mis en scène des acteurs sur le mode du deux, le *polemos* dédouble ce couple initial et fait s'affronter le camp d'Athéna contre un Poséidon venu d'Eleusis et allié aux Thraces.

Après avoir raconté sa naissance autochthone et l'indéfectible protection d'Athéna acquise par le biais d'une initiale querelle, la cité continue de s'inventer et de se construire par ses mythes[2], en faisant alors tourner son discours autour d'un *polemos*. Un *polemos* qui se joue maintenant sous Erechthée et non plus sous Kékrops : à l'hybride l'*eris* des origines, à Erechthée les armes du combat.

Si l'*eris* était la preuve de l'amour des dieux et l'initiatrice du choix de la Poliade, le *polemos* valide ce choix de la déesse qui se fait alors *Promachos* : car elle a non seulement réussi à enlever l'épiclèse politique sur le dieu tridentaire, mais aussi à sauver la cité de l'invasion étrangère. A l'*eris*, la compétition de compétences entre la *thalassa* de Poséidon et l'olivier d'Athéna, au *polemos* le choc des armes et la guerre contre le Barbare. Une guerre qui est destinée à

---

[1]Paus., I.38.3 : "on met alors fin à la guerre aux conditions suivantes : les gens d'Eleusis seraient en tout soumis aux Athéniens, mais ils célèbreraient les Mystères en toute indépendance" (καταλύονται δὲ ἐπὶ τοῖσδε τὸν πόλεμον, ὡς Ἐλευσινίους ἐς τὰ ἄλλα Ἀθηναίων κατηκόους ὄντας ἰδίᾳ τελεῖν τὴν τελετήν).

[2]R. Parker, "Myths of Early Athens", p. 187 parle d'"invention of tradition". La notion de cycle à

devenir un *topos* des oraisons funèbres, encensée de pair avec celles contre les Perses ou les Amazones, référents par excellence de tout affrontement victorieux.

Avant d'analyser la nature des acteurs de cette guerre et comment Poséidon s'habille d'altérité par son association avec le peuple Thrace, entrons en *polemos* pour voir l'autre face de ce mythe qui noue à nouveau le drame fondateur d'Athènes.

A. Entrer en *polemos*

Continuons sous le signe du conflit à travers nos sources qui transmettent maintenant un affrontement armé entre Athéna et Poséidon, relayés par leurs "champions" athénien et éleusinien. D'un côté, nous trouvons Athènes, Athéna et Erechthée et de l'autre Eleusis, Poséidon et Eumolpos, chef de l'armée thrace. Car c'est bien une guerre qui se déclenche entre Athènes et sa voisine territoriale, mettant en scène des combattants et non plus simplement des rivaux ; s'y adjoignent des alliés, des victimes, un sacrifice diligenté par l'oracle de Delphes et un "traité" qui statue sur l'issue du combat. L'omniprésence de ce mythe au sein de notre corpus de textes, sur le mode de l'*eris* ou du *polemos*, atteste bien la centralité de cette contestation pour "l'histoire" que les Athéniens choisissent de se raconter. Mais ces deux versions ne sont qu'une, qui dit en deux l'affrontement entre les deux protagonistes pour le titre de Poliade.

---

proprement parler ne pourra s'appréhender réellement qu'avec la geste de Thésée.

Car au bout toujours se profile le partage. Pas plus qu'en *eris*, Poséidon n'est à terre ou expulsé de la contrée : s'il est arrêté dans sa conquête, il n'en est pas moins intégré sur l'Acropole. Une autre manière de gérer la répartition des rôles tout en glorifiant la cité d'Athéna.

Un mythe, des sources

La plupart de nos sources mentionne cet épisode guerrier, même si celles-ci ne le développent pas forcément, laissant au théâtre d'Euripide le soin de raconter le scénario de la bataille. Au lieu d'*eris*, nous trouvons πόλεμος-choc, combat, ou μάχη-bataille et στρατός-armée, des mots qui disent bien que nous sommes passés du côté des armes. Balayons alors le paysage de nos témoignages pour voir quelle est la retranscription de cet épisode guerrier.

Hérodote semble s'attacher à transmettre la contestation[3] car, s'il évoque bien une bataille contre Eleusis, elle s'échappe de l'ancrage usuel et peut apparaître contestable[4]. Si Thucydide indique cette guerre en retraçant l'histoire de la *polis*, il ne la fixe pas temporellement, mais la situe dans le temps d'avant Thésée, à l'époque de Kékrops et des premiers rois[5]. La guerre correspond ainsi à la période qui précède le synœcisme, quand les Athéniens vivaient encore en

---

[3]VIII.55 (ἐρίσαντας).

[4]I.30.5, Solon glorifie Tellos : "il eut une fin très brillante ; dans un combat livré à Eleusis par les Athéniens à leurs voisins, il marcha à l'ennemi, le mit en déroute, et périt glorieusement (γενομένης γὰρ ᾽Αθηναίοισι μάχης πρὸς τοὺς ἀστυγείτονας ἐν ᾽Ελευσῖνι βοηθήσας καὶ τροπὴν ποιήσας τῶν πολεμίων ἀπέθανε κάλλιστα) ; les Athéniens l'ensevelirent aux frais du public là même où il était tombé, et lui rendirent de grands honneurs." W.W. How & J. Wells, dans leur commentaire, indiquent combien cette traduction est hasardeuse, car la bataille ne concernerait pas celle entre Athènes et Eleusis, mais bien plutôt contre les Mégariens. R.A. Padgug, "Eleusis and The Union of Attika", pp. 139-140, reprend également la traduction, dénonçant que le passage μάχης πρὸς τοὺς ἀστυγείτονας ἐν ᾽Ελευσῖνι aurait été mal traduit par "a battle with the neighbouring town of Eleusis", pour y voir "a battle at Eleusis against their neighbours", alors Mégariens ou Béotiens. Cela ne serait pas alors une référence pour notre *polemos*, car Hérodote aurait plutôt transmis selon l'auteur μάχης πρὸς τοὺς ᾽Ελευσινίους.

[5]II.15.1, dans le temps d'avant Thésée : "il y en eut même qui firent (les habitants de l'Attique) la guerre, ainsi les Eleusiniens avec Eumolpos contre Erechthée" (καὶ τινες καὶ ἐπολέμησάν ποτε

petites cités séparées avant que Thésée ne procède à sa réorganisation territoriale. Elle appartient à cette temporalité "primordiale" qui comprend les moments de "fondation" et de structuration de la cité avant la réelle impulsion politique qui, pour Thucydide, appartient bien à Thésée. Pour ces deux historiens, les Thraces n'ont pas encore fait leur apparition au théâtre du *polemos*.

Plutarque plus tard, dans ses *Histoires Parallèles*, mentionne lui aussi par deux fois cette guerre, indiquant la pièce d'Euripide qui la met en scène[6]. Outre les fragments de l'*Erechthée* que nous analyserons plus en détail, Euripide est également dans les *Phéniciennes* témoin de la guerre par la bouche du devin Tirésias qui aurait, selon cette version, rendu l'oracle qui a délivré la cité[7]. Pausanias, quant à lui, sépare *eris* et *polemos*[8] tout comme le mythographe Apollodore[9] : toujours soucieux de mettre en ordre, ce dernier nous indique

---

αὐτῶν, ὥσπερ καὶ Ἐλευσίνιοι μετ' Εὐμόλπου πρὸς Ἐρεχθέα).

[6]20 (310 D) : "quand Erechthée était en guerre contre Eumolpe (Ἐρεχθεὺς πρὸς Εὐμολπον πολεμῶν) (...). Euripide rapporte ceci dans son *Erechthée*" ; et *ibid.*, 31 (313 B) : "quand les Athéniens étaient en guerre contre Eumolpos" (Ἀθηναίων πόλεμον ἐχόντων πρὸς Εὐμολπον) qu'il relie cette fois au troisième livre de Callisthènes dans son "Histoire thrace" (ὡς Καλλισθένης ἐν τρίτῳ Θρᾳκικῶν). La guerre fait alors bien partie de l'histoire thrace.

[7]854 -55 : "là-bas on était en guerre avec l'armée d'Eumolpe ; et c'est à moi que les descendants de Kékrops ont dû l'honneur de la victoire" (κἀκεῖ γὰρ ἦν τις πόλεμος Εὐμόλπου δορός, οὗ καλλινίκους Κεκροπίδας ἔθηκ' ἐγώ), ce que commente alors la scholie 854 (Daitz) : <πολέμου· ἦν δὲ ὁ Εὐμολπος> Θραικῶν βασιλεὺς ὃς λέγεται ἐλθεῖν εἰς ἐλευσῖνα ἐπὶ τῷ <μυηθῆναι τὰ ἐλευσίνια. Cela fait intervenir les Thraces, mais mèle aussi la fondation des Mystères, qui s'inscrivent à l'issue de cette bataille selon certaines sources.

[8]Pour l'*eris*, voir Paus., I.24.5 et pour le *polemos*, *ibid.*, 5.2 : "Erechthée est aussi au nombre des héros éponymes, lui qui battit les gens d'Eleusis et tua leur chef Immarados, fils d'Eumolpos" (ὃς ἐνίκησεν Ἐλευσινίους μάχῃ καὶ τὸν ἡγούμενον ἀπέκτεινεν Ἰμμάραδος τὸν Εὐμόλπου) ; *ibid.*, 27.4 : "près du temple d'Athéna (...) il y a aussi deux grandes statues de bronze : deux combattants face à face. On appelle l'un Erechthée, l'autre Eumolpos (...)" (ἔστι δὲ ἀγάλματα μεγάλα χαλκοῦ διεστῶτες ἐς μάχην. καὶ τὸν μὲν Ἐρεχθέα καλοῦσι, τὸν δὲ Εὐμολπον) ; *ibid.*, 31.3 (πολέμου, mais c'est Ion qui combat) ; *ibid.*, 36.4 (πολεμοῦσι : ceux d'Eleusis contre Erechthée) ; *ibid.*, 38.3 : "au cours de la bataille des Eleusiniens contre les Athéniens (Γενομένης δὲ Ἐλευσινίοις μάχης πρὸς Ἀθηναίους) (...) on met fin alors à la guerre" (καταλύονται δὲ ἐπὶ τοῖσδε τὸν πόλεμον) ; *id.*, II.14.2 (πολέμου) ; *id.*, VII.1.5 (πολεμησάντων) ; et enfin *id.*, IX.9.1 : dans le cas de la guerre "entre les Eleusiniens et le reste des Athéniens" (ὁ μέν γε Ἐλευσινίων πρὸς Ἀθηναίους τοὺς ἄλλους).

[9]*Bib.*, III.14.1 : "c'est en son temps (de Kékrops) que les dieux décidèrent de prendre possession des cités (...). Une dispute s'éleva pour la possession du pays" (ἔριδος) et *ibid.*, 15.5 : "une guerre ayant éclaté entre les Athéniens et les Eleusiniens, Eumolpos, appelé à l'aide par les Eleusiniens

bien les deux versions qui, orchestrées en épisodes successifs, jalonnent la généalogie royale athénienne -l'*eris* kékropienne et la bataille sous Erechthée.

Un flot de témoignages donc, à croiser.

Dans les Atthides : un **polemos** *historique ?*

Regardons maintenant dans les fragments des historiens grecs pour tenter de percevoir comment s'effectue la "mise en récit" de ce mythe de partage. La notion de "mythologie" ou d'histoire locale est toujours un peu difficile à circonscrire mais, dans le cas d'Athènes, on remarque au terme du Vè siècle un foisonnement de récits proprement athéniens[10] rédigés par les mythographes, antiquaires ou Atthidodraphes[11]. Ces témoignages écrits s'attachent bien souvent au *polemos* qui se distingue par son caractère "historique" de l'*eris*, et si leurs informations sont bien sûr fragmentaires, la récurrence de l'épisode au sein des différentes *Atthis* prouve encore une fois combien la contestation est perçue comme un maillon de "l'histoire" athénienne[12]. La guerre s'approche ici encore dans une temporalité très reculée, en ces temps troublés qui, on l'a vu pour Thucydide, s'inscrivent entre Kékrops et Thésée. Mais pour les Atthidographes, dater est la visée principale et chaque fête, chaque guerre, apporte sa pierre à l'édifice qu'ils construisent : l'histoire d'Athènes. Les figures

---

combat à leurs côtés avec une nombreuse armée de Thraces" (καὶ πολέμου ἐνοτάντος πρὸς ᾿Αθηναίους τοῖς ᾿Ελευσινίοις ἐπικληθεὶς ὑπὸ ᾿Ελευσινίων μετὰ πολλῆς συνεμάχει Θρᾳκων δυνάμεως) (...).

[10]Avant on ne saurait trouver que quelques bribes concernant Athènes, mais pas de mise en récit autour des origines dans une orchestration mythologique ou même historique.

[11]Etudiés par F. Jacoby, *Atthis*, qui s'attache à retrouver chez ces premiers historiens les récits proprement locaux. Si Hellanikos nous transmet avec son *Atthis* un témoignage de la fin du Vè siècle, ses successeurs appartiennent en majorité au IVè siècle.

[12]F. Jacoby, *Atthis*, p. 73 : "pour les Athéniens, l'histoire est l'histoire de leur cité, et ils l'écrivirent parce qu'ils la faisaient et aussi longtemps qu'ils la firent", ce que critique N. Loraux, *L'Invention d'Athènes*, p. 157, car il ne s'agit pas simplement de faire l'histoire, mais bien plutôt de s'annexer des épisodes pour les rendre "athéniens". Il s'agit plus évidemment de comprendre

divines se "distribuent" alors les exploits qui jalonnent l'histoire de la cité - fondation de l'Aréopage, instauration des Panathénées ou guerre contre Eleusis. Si le *polemos* contre Eumolpe prend une telle résonance, c'est qu'il est l'événement "historique" par excellence de cette période[13] .

Hellanikos[14] est notre premier témoignage, même s'il mentionne Phorbas comme acteur de la guerre entre Athènes et Eleusis, interchangeant les fils du dieu Poséidon. Démarate[15] et Philochore[16] en font également mention, plaçant de manière coutumière la guerre sous le règne d'Erechthée. L'épisode est chez Philochore relié au mois de Boèdromion qui semble être le temps calendaire pour commémorer les victoires[17] ; c'est d'ailleurs au cours de ce même mois que s'inscrit, selon Plutarque, la bataille contre les Amazones[18]. Indication

---

cette mise en récit que d'y rechercher des preuves de son historicité.

[13]F. Jacoby, *Atthis*, pp. 124 et 126.

[14]*F.Gr.Hist*. 323 a F 3 Jacoby : Harp., s.v. Φορβαντεῖον. Ὑπερείδης ἐν τῶι Κατὰ Πατροκλέους. ὅτι τὸ Ἀθήνησι Θορβαντεῖον ὠνομάσθη ἀπὸ Φόρβαντος βασιλεύσαντος Κουρήτων καὶ ὑπ' Ἐρεχθέως ἀναιρεθέντος, δεδήλωκεν Ἄνδρων ἐν ᾗ τῶν Συγγενεῖων. ἦν δὲ Ποσειδῶνος υἱὸς ὁ Φόρβας, καθά φησιν Ἑλλάνικος ἐν α Ἀτθίδος. Dans son commentaire, F. Jacoby indique que si Phorbas est identifié par Hellanikos comme fils de Poséidon, on doit raccorder ce témoignage à la guerre entre Eleusis et Athènes, car c'est (ce sont) bien le(s) fils du dieu qui l'ont menée. Il ne pense pas que la scholie à Eur., *Phoen*., 854 dérive de ce témoignage d'Hellanikos, même si elle mentionne aussi Phorbas et Immarados comme fils du dieu prenant part à la guerre (Εὔμολπος παῖς Ποσειδῶνος καὶ Χιόνης τῆς Βορέου καὶ Ὠρειθυίας θυγατρὸς Ἐρεχθέως, ὃς πολεμῶν τὰς Ἀθήνας ἐπὶ τοῦ νεωτέρου Ἐρεχθέως ἐφονεύθη παρ' αὐτοῦ καὶ ἄλλοι δύο υἱοὶ Ποσειδῶνος παρὰ τοῦ Ἐρεχθέως ἀνηιρέθησαν ἐν ἐκείνωι τῶι πολέμωι συμμαχοῦντες Εὐμόλπωι, Φόρβας καὶ Ἰμμάραδος). Guerre qui semble se passer selon la scholie du temps d'un deuxième Erechthée (νεωτέρου), ce qui est unique selon F. Jacoby, qui propose de remplacer le premier Erechthée par Erichthonios, le texte devenant alors compréhensible pour la succession des rois attiques.

[15]*F.Gr.Hist*. 42 F 4 Jacoby : Ἀθηναίων πρὸς Εὐμολπον τὸν Θραικῶν βασιλέα πόλεμον ἐχόντων, Ἐρεχθεὺς ὁ τῆς Ἀττικῆς προιστάμενος χρησμὸν ἔλαβεν ὅτι νικῆσει τοὺς ἐχθρους (...).

[16]*F.Gr.Hist*. 328 F 11-13 Jacoby et son commentaire. Pour le fragment F 13 : Harpocr., s.v. Βοηδρόμια. Δημοσθένης Φιλιππικοῖς. ἑορτή τις Ἀθήνησιν οὕτω καλουμένη, ἣν φησι Φιλόχορος ἐν β νενομίσθαι, καθ' ἣν ἡμέραν Ἴων ὁ Ξούθου ἐβοήθησε σπουδῆι πολλῆι πολεμουμένοις Ἀθηναίοις ὑπὸ Εὐμόλπου τοῦ Ποσειδῶνος, Ἐρεχθέως βασιλεύοντος βοηδρομεῖν γὰρ τὸ βοηθεῖν ὠνομάζετο, τουτέστιν ἐπὶ μάχην δραμεῖν.

[17] Schol. Call., *Hymn*., 2.69 (Pfeiffer). Sur ce sujet, voir E. Kearns, "The Heroes of Attica", p. 109 et H.W. Parke, *Festivals of The Athenians*, pp. 53-72. Ce mois voit nombre de défaites, Perses (Plut., *Cam*., 19.5-6 ; *id*., *Alex*., 31.8), des Amazones (*id*., *Alex*., 31.8 ; *id*., *Dem*., 26.3 ; *id*., *Pho*., 28.2) mais abrite surtout les batailles de Marathon, Salamine et Mycale tout comme Platées (*id*., *Cam*., 19.5-6 et pour Platées *id*., *Arist*., 19.8), ainsi que la victoire navale athénienne à Naxos (*id*., *Cam*., 19.5-6 et *id*., *Phoc*., 6.7).

[18]*Thes*., 27.3 : "la bataille eut lieu pendant le mois de Boèdromion, et c'est en mémoire du combat que les Athéniens offrent encore aujourd'hui le sacrifice des *Boèdromia*." Sur les

précieuse, car c'est bien sous le signe de la victoire militaire contre une population barbare que l'épisode va être raconté.

Les acteurs s'entremêlent au sein de ces discours : Phorbas, Ismaros ou Immarados[19], Erechthée, Eumolpe[20] ou même Ion[21] qui aurait lui aussi aidé les Athéniens contre les Thraces. Que de prétendants au titre de combattant ! Le fait qu'Ion soit, à sont tour, raccordé à cette guerre, montre combien ce *polemos* fait partie des actes clés pour ces ancêtres nés du sol ; cela ne peut qu'aider à parachever sa figure d'autochthone. Seuls Athéna et Poséidon demeurent les deux figures inamovibles de cette guerre même si ils sont, on va le voir, quelques peu gommés pour laisser toute la place à des héros en armes.

Nous sommes donc maintenant en guerre contre un adversaire teinté d'altérité. Revendication, invasion, ennemi, victoire, le vocabulaire s'inscrit dans le champ du *polemos*. Il ne s'agit plus de départager le "premier" ou le "meilleur", mais bien de vaincre l'Autre et Poséidon prend alors l'inédite figure du Barbare. Les morts, Eumolpe et Erechthée, ou Immarados et Phorbas, jonchent alors le champ de bataille[22]. Autant d'échos sous la terre pour les citoyens hoplites tombés pour la patrie.

Car, en ces temps où les Guerres Médiques constituent l'éloge suprême, voilà que le *polemos* entre Athéna et Poséidon s'insère au chapelet des guerres citoyennes.

Boèdromia, voir L. Deubner, *Attische Feste*, p. 202.

[19]Selon Pausanias, I.5.2 et *ibid.*, 27.4, ce n'est pas Eumolpos mais son fils Ismaros ou Immarados qui meurt de la main d'Erechthée.

[20]Selon Pausanias, I.38.3 et *id.*, II.14.2, Erechthée disparaît dans la bataille mais Eumolpe survit et retourne à Eleusis.

[21]Paus., I.31.3 ; *id.*, II.14.2 ; *id.*,VII.1.5 et Strab., VIII.7.1 (C 383) : "Ion pour sa part, acquit par sa victoire sur les Thraces d'Eumolpos un tel renom que les Athéniens lui conférèrent la conduite de leurs affaires" (Ἴων δὲ τοὺς μετ' Εὐμόλπου νικήσας Θρᾷκας οὕτως ηὐδοκίμησεν, ὥστ' ἐπέτρεψαν αὐτῷ τὴν πολιτείαν Ἀθηναῖοι).

[22]Paus., I.38.3 sqq.

Chez les orateurs

Les orateurs ont en effet largement privilégié le *polemos* dans leurs discours qui déclament au peuple assemblé pour pleurer ses morts la valeur guerrière de ses ancêtres. Si les Atthidographes cherchent à véhiculer une histoire d'Athènes continue, l'Oraison Funèbre s'attache elle à orchestrer dans un discours patriotique les hauts faits de la cité, avec pour seule ligne de récit la gloire de la *polis* et la valeur de ses citoyens : s'y mêlent alors guerre contre les Amazones, Marathon, guerre contre Eleusis et les Thraces et origines autochthones. Entre *muthos* et histoire, les récits ont pour seule convergence l'héroïsme des *polites*[23].

Regardons tout d'abord Lycurgue[24], cet Etéoboutade qui cite les fragments de la pièce d'Euripide : s'attachant dans son discours à louer le courage des Athéniens dans les guerres[25], il retient évidemment la revendication violente du fils de Poséidon, l'invasion du pays et l'expulsion des Barbares. Demosthène choisit aussi d'évoquer la bataille pour glorifier la cité et son roi Erechthée[26]. Il

---

[23]W.M.B. Tyrrell, *Athenian Myths and Institutions*, pp. 197 sq. qui étudie comment la cité se définit par rapport à l'agression.

[24]*Leocr.*, 98-100 : "on raconte donc qu'Eumolpos, fils de Poséidon et de Chioné, vint avec les Thraces revendiquer ce pays (ἐλθεῖν τῆς χώρας ταύτης ἀμφισβητοῦντα) ; c'était l'époque où régnait en Attique Erechthée (...). 99 A l'approche de la puissante armée qui allait envahir le pays (μεγάλου δὲ στρατοπέδου μέλλοντος αὐτοῖς εἰσβάλλειν εἰς τὴν χώραν), le roi alla à Delphes (...). Erechthée obéit au dieu, accomplit le sacrifice et chassa du pays les envahisseurs (καὶ τοὺς ἐπιστρατευομένους ἐκ τῆς χώρας ἐξέβαλε) (...)." Notons un autre orateur, Alcidamos, *Od.*, II.23 (Avezzù) : ἡνίκα Εὔμολπος ὁ Ποσειδῶνος ἐπ ᾽Αθηναίους ἐστράσευσε Θρᾷκας ἀγων.

[25]Lyc., *Leocr.*, 98 : "écoutez encore, Athéniens. Je ne cesserai pas de me reporter au passé, car les nobles actions où nos pères mettaient leur point d'honneur méritent de retenir toute votre attention."

[26]*Epit.*, 8 : "quant aux troupes d'Eumolpos et de ses nombreux alliés, ils les expulsèrent non seulement de leur propre territoire, mais aussi de celui de tous les autres Grecs" (καὶ τὸν Εὐμόλπου καὶ τῶν πολλῶν ἄλλων στόλον οὐ μόνον ἐκ τῆς οἰκείας, ἀλλὰ καὶ ἐκ τῆς τῶν ἄλλων ʽΕλλήνων χώρας ἐξήλασαν). Voir aussi *ibid.*, 27 : "les Erechthéides savaient tous qu'Erechthée, leur éponyme, pour sauver son pays, supprima ses filles nommées Hyacinthides, en les livrant à une mort publique."

fait l'apologie de la belle mort -sujet central de l'Oraison Funèbre[27]- et met en exergue la vaillance des combattants athéniens. Isocrate, à son tour, véhicule la même image dans ses deux discours, le *Panathénaïque* et le *Panégyrique*, en racontant la conduite exemplaire de la *polis* contre les Thraces ; car c'est bien la mention du peuple barbare qui est devenue l'élément central de l'épisode[28]. Et si nous regardons le *Ménéxène* de Platon, nous retrouvons le même schéma. On choisit en effet de mentionner ce texte au sein du chapelet des discours des orateurs car, s'il ironise sur les oraisons funèbres, il n'en est pas moins le parfait décalque. Or, à nouveau, la bataille menée par Eumolpe fait partie du *topos* de la guerre contre le Barbare, mise en parallèle avec le combat contre les Amazones[29].

Il semble naturel aux orateurs de faire se répondre la guerre menée contre les Thraces et celle contre les Scythes alliés aux Amazones[30]. Autant d'échecs cuisants pour ces orgueilleuses populations qui ont eu l'*hybris* de vouloir envahir Athènes. Voilà bien des actes par excellence dignes de mémoire[31] : il faut inlassablement les rappeler au corps civique.

---

[27]Dem., *Epit*., 8 (καλῶς (...) ἀποθνήσκειν) et *ibid*., 26 (θάνατον καλὸν). Voir à ce propos et pour exemple N. Loraux, *L'Invention d'Athènes*, pp. 120-141.

[28]Isocr., *Pan*., 66 sq. : "il me semble convenable de parler aussi de la conduite de notre cité envers les Barbares (περὶ πρὸς τοὺς Βαρβάρους) (...). Enumérer tous les dangers courrus allongerait trop mon discours ; sur les plus grands, je vais m'efforcer de parler de la même façon que dans la partie précédente." Selon lui (*ibid*., 67), "les races les plus désireuses de domination et les plus puissantes (ἔστιν γὰρ ἀρχικώτατα μὲν τῶν καὶ μεγίστας δυναστείας) sont : les Scythes, les Thraces et les Perses".

[29]239 b : c'est sous le signe de la bonne naissance et "dans l'intérêt de la liberté" que les ancêtres combattirent "contre les Barbares pour la défense de la Grèce entière. Eumolpe, les Amazones, d'autres encore avant eux, avaient envahi le territoire" (καὶ Βαρβάροις ὑπὲρ ἁπάντων τῶν Ἑλλήνων. Εὐμόλπου μὲν οὖν καὶ Ἀμαζόνων ἐπιστρατευσάντων ἐπὶ τὴν χώραν). C'est Marathon qui va être l'exemple le plus développé (*ibid*., 239 d- 240 a sq.).

[30]Isocr., *Pan*., 68 : "la Grèce était encore faible quand marchèrent contre notre pays les Thraces, compagnons d'Eumolpos, fils de Poséidon, et les Scythes, compagnons des Amazones, filles d'Arès ; non pas en même temps, mais chacun au moment où ils cherchaient à dominer l'Europe" (τῆς Εὐρώπης ἐπῆρχον).

[31]Isocr., *Pan*., 69 : " jamais les traditions qui les concernent n'auraient subsisté si longtemps, si ces évènements n'avaient pas eu une grandeur exceptionnelle" (εἰ μὴ καὶ τὰ πραχθέντα πολὺ εἰ τῶν ἄλλων διήνεγκεν).

Les orateurs cherchent avec ce *polemos*, comme pour "l'objet" autochthonie, à s'ancrer dans le temps le plus reculé : c'est effectivement la figure de rhétorique la plus éprouvée pour raconter combien Athènes est depuis toujours un modèle d'héroïsme. C'est ainsi que le mythe se mêle à l'histoire, que l'histoire est grandie au rang de mythe et que les exploits légendaires des premiers rois trouvent leur place au sein des *epitaphioi logoi*. L'Oraison Funèbre, entre mythologie et histoire, se construit autour des moments clés du passé glorieux - naissance autochthone et *polemos*, privilégiant les guerres contre le Barbare, mêlant dans une même récitation Thraces, Scythes, Amazones et Perses. D'ailleurs, comme pour mieux rapprocher ces guerres et glorifier la cité d'Athènes, on rappelle combien le pays était faible quand les Barbares se sont présentés aux portes de la cité. Des Barbares en foule contre une cité valeureuse qui n'a pas hésité à relever le défi du nombre[32]. Une manière très athénienne d'encenser la *polis*[33].

[32] Apd., *Bib.*, III.15.5 (πολλῆς συνεμάχει) (cité *infra* note 54) ; Lyc., *Leocr.*, 99 (μεγάλου δὲ στρατοπέδου) (cité *supra* note 24).
[33]Voir N. Loraux, "Marathon", pp. 20 sq. et 27 sq. qui étudie cela à propos de la bataille de Marathon et W.M.B. Tyrrell, *Athenian Myths and Institutions*, p. 204 sq. (pour Lysias, Démosthène et Platon).

Un polemos *des origines*

Comme l'*eris* est le point de départ de la cité, le *polemos* est l'antique combat, le référent de toutes les guerres contre l'altérité. Car, dans la remémoration funèbre des victoires militaires, les actions plus "anciennes" ne sont pas à oublier[34] et tiennent le rôle de précédent pour les omniprésentes Guerres Médiques[35]. N'oublions pas que l'Oraison Funèbre est un récit d'exemplarité et de propagande[36] : l'hoplite y rejoint Erechthée chassant le prétentieux Eumolpe et s'assimile à un Thésée luttant contre les Amazones.

Notre guerre se positionne donc naturellement au début de ce corpus glorieux de guerres défensives[37] qui prend son ancrage dans la cité en pleine construction après la première *eris*. Cette litanie de combats raconte inlassablement l'expulsion[38] ou l'éradication des envahisseurs[39] hors de cette contrée autochthone qui ne veut ni *migades*, ni *epelus*, mais bien rester homogène sur le territoire qui l'a généré. Ces guerres parachèvent la cohérence d'une cité qui, de tout temps, a combattu et refoulé le Barbare. Ces exploits d'antan rejoignent ainsi les Guerres Médiques que l'on élève au rang de

---

[34]Isocr., *Pan.*, 68 : τὰ παλαιὰ τῶν ἐργων. Voir aussi Lyc., *Leocr.*, 98 (cité *supra* note 25).

[35]Sur le mythe de Marathon, voir l'analyse de N. Loraux, "Marathon".

[36]Après avoir parlé des Amazones et d'Eumolpe, Démosthène (*Epit.*, 9) continue ainsi : "j'ai laissé de côté beaucoup d'exploits élevés au rang des mythes (μύθους) et je me suis borné à rappeler ceux-là : mais chacun d'eux prête à des développements si nobles et si abondants que les auteurs de poèmes déclamés, les auteurs de poèmes chantés et un grand nombre de prosateurs, ont pris ces exploits de jadis pour sujets d'inspiration dans leur domaine respectif."

[37]Dem., *Epit.*, 7-8 : les ancêtres "avaient (la qualité) d'être des modèles de Justice, et c'est dans des guerres défensives qu'ils ont accompli beaucoup de beaux brillants exploits (δὲ πολλὰ καὶ καλὰ / λαμπρὰ διεπράξαντο). 8 L'armée des Amazones, ils la battirent si bien à son arrivée qu'ils la chassèrent au-delà du Phase" ; vient ensuite l'expulsion d'Eumolpe et de ses alliés (ἐξήλασαν) mentionnée *supra* note 26.

[38]Lyc., *Leocr.*, 100 (ἐκ τὴς χώρας ἐξέβαλε, cité *supra* note 24) ; Dem., *Epit.*, 8 (ἐκ τῆς (...) χώρας ἐξήλασαν, cité *supra* note 26).

[39]Isocr., *Panath.*, 193 (εἰσέβαλον, cité *infra* note 100) ; Lyc., *Leocr.*, 99 (εἰσβάλλειν εἰς τὴν χώραν, cité *supra* note 24).

mythes[40] dans le genre si particulier des oraisons funèbres. Car c'est bien l'exemplarité qui préside à ces exploits ainsi que nous le transmet Lycurgue pour qui Euripide, dans sa pièce *Erechthée*, donne à entendre aux citoyens assemblés le plus parfait paradigme de guerre[41].

Il s'agit donc à nouveau d'une histoire de fierté nationale. Mais elle se décline différemment : on ne retient plus l'amour des dieux mais la gloire des combattants. En chemin, on élude les individualités pour glorifier le *dèmos* issu des fameux ancêtres qui ont expulsé les Barbares. Les orateurs, en s'appropriant le *polemos* entre Athènes et Eleusis, gomment ainsi quelque peu les figures d'Athéna et de Poséidon comme acteurs du mythe, pour garder l'exemplarité d'une guerre qui permet d'inscrire la valeur des citoyens depuis la plus haute antiquité. Poséidon s'efface devant l'altérité du Thrace et n'est plus qu'un pion dans ces récits politiques.

En ces temps de Guerre du Péloponnèse où la cité demeure hantée par le souvenir des Guerres Médiques, Eleusis ne pouvait rester une voisine d'Athènes ; cela aurait trop porté la cité du côté de la guerre civile. Le *polemos* doit se jouer entre deux populations radicalement différentes comme nous l'enseigne Platon dans le fameux texte qui oppose *stasis* à *polemos*[42]. Un *polemos*

---

[40]Dem., *Epit.*, 9-10 : "je viens maintenant aux actions qui pour le mérite ne le cèdent en rien à celles-ci mais qui, plus proches de nous dans le temps, n'ont pas encore été transformées en mythes ni élevées à la dignité héroïque (τῷ δ ’ὑπογυώτερ ’ εἶναι τοῖς χρόνοις οὔπω μεμυθολόγηται, οὐδ ’ εἰς τὴν ἡρωικὴν ἐπανῆκται τάξιν, ταῦτ ’ ἤδη λέξω). 10 A eux seuls, ces hommes-là ont repoussé par deux fois tant sur terre que sur mer l'expédition provenant d'Asie tout entière" (Marathon, Salamine puis Platées sont alors développées).

[41]Lyc., *Leocr.*, 100 : "aussi convient-il de louer Euripide, grand poète par ailleurs, d'avoir choisi cette légende (la guerre entre Athènes et Eleusis décrite en *ibid.*, 98-99), estimant que le plus bel exemple à proposer aux citoyens, ce sont les actions héroïques d'autrefois : ils n'ont qu'à les regarder et à les contempler pour cultiver dans leurs cœurs l'amour de la patrie" (Διὸ καὶ δικαίως ἂν τις Εὐριπίδην ἐπαινέσειεν (...) καὶ τοῦτον τὸν μῦθον προείλετο ποιῆσαι ἡγούμενος κάλλιστον ἂν γενέσθαι τοῖς πολίταις παράδειγμα τὰς ἐκείνων πράξεις, πρὸς ἃς ἀποβλέποντας καὶ θεωροῦντας συνεθίζεσθαι ταῖς ψυχαῖς τὸ τὴν πατρίδα φιλεῖν).

[42]*Rsp.*, V.470 b-c : "il me semble que s'il y a deux mots pour distinguer la guerre (πόλεμος) et la discorde (στάσις), c'est qu'il y a aussi deux choses qui se rapportent à deux sortes de différends

qu'Athéna appelle de ses vœux dans les *Euménides*[43] ; un *polemos* que recommande le même Platon[44]. Le glissement entre querelle et guerre se fait naturellement dans la cité qui préfère conserver le souvenir d'un affrontement et gommer l'*eris*, alors assimilée à une *stasis* qui sera, selon Plutarque, interdite de calendrier[45]. La frontière est ténue entre guerre citoyenne et *polemos* immortel. Nous y reviendrons[46].

Intermède atlantin

Encore une fois, le miroir de l'Atlantide est pour nous un précieux révélateur, car nous avons pu déceler sous la plume de Platon un *polemos* qui croise éminemment le nôtre. Le schéma se retrouve : une cité valeureuse et autochthone face à la puissance "barbare" des fils de Poséidon, un risque de conquête et d'asservissement et une victoire enfin, enlevée par les Hellènes, qui repoussent le risque de l'esclavage pour s'inscrire dans la gloire et la liberté.

Si l'Atlantide a souvent été considérée comme "une transposition idéale de l'Orient et du monde perse"[47], constituant un "modèle" qui a été justement

---

(ὄντα ἐπὶ δυοῖν τινοιν διαφοραῖν) et ces deux choses sont, je crois, d'un côté la parenté et la communauté d'origine (τὸ μὲν οἰκεῖον καὶ ξυγγενές) de l'autre la différence de race et de sang (τὸ δὲ ἀλλότριον καὶ ὀθνεῖον). L'inimitié entre parents s'appelle discorde (στάσις), entre étrangers, guerre (πόλεμος) (...). Quand donc les Grecs se battront avec les Barbares et les Barbares avec les Grecs, nous dirons qu'ils se font la guerre, qu'ils sont naturellement ennemis et cette inimitié méritera le nom de guerre (πολεμεῖν μαχομένους τε φήσομεν καὶ πολεμίους φύσει εἶναι, καὶ πόλεμον τὴν ἐχθραν ταύτην κλητέον), mais que des Grecs se battent avec des Grecs (...) (le) nom de discorde (στάσιν) est celui qui s'applique à une telle inimitié."

[43]Eschl., *Eum*., 863-65 : "vienne la guerre étrangère (πόλεμος) (...) mais fi des combats entre oiseaux de la volière."

[44]*Rsp*., V. 469 : "s'ils nous écoutaient, ils se tourneraient contre les Barbares (πρὸς τοὺς βαρβάρους) et s'abstiendraient de toute guerre entre eux."

[45]Pour exemple Plut., *Quaest. Conv*., IX.6 : "as-tu oublié que nous avons aussi omis le deuxième jour de Boédromion (...) parce que c'est le jour pendant lequel on croit que les dieux se sont disputé le pays" (ἐρίσαι περὶ τῆς χώρας οἱ θεοί).

[46] En Deuxième partie, III.B.

[47]Selon les mots de P. Vidal-Naquet, "Athènes et l'Atlantide", p. 342.

critiqué[48], si Athènes contre l'Atlantide c'est en réalité Athènes contre elle-même[49], nous nous attachons pour le moment à l'affrontement qui est raconté. Nous ne cherchons pas à voir dans l'Atlante le Barbare d'Asie, le protagoniste des Guerres Médiques, mais bien la figure rhétorique de tout ennemi potentiel qui croise encore la route de Poséidon.

Quels sont alors les "nouveaux" ennemis de cette guerre (*polemos*)[50] ? D'un côté Athènes, Athéna et les citoyens -autochthones et valeureux guerriers-, et de l'autre l'Atlantide, Poséidon, ses descendants royaux, leur démesure et leur visée hégémonique. Deux camps, les mêmes protecteurs divins, il fallait croiser ces deux *polemos*.

Tout comme les Thraces, les Atlantes sont plusieurs fois associés au Barbare[51], ainsi que leur divinité "Poliade" Poséidon, dont le temple est ainsi qualifié[52]. Guerre contre le Thrace et guerre contre l'Atlante se répondent aussi parfaitement : elles sont toutes deux légitimées par le fait de défendre la liberté du peuple grec et plus précisément celle des Athéniens[53] contre un envahisseur démultiplié[54]. Tout le récit du *Critias* répond en effet à cette logique[55].

---

[48]P. Vidal-Naquet, "Athènes et l'Atlantide", p. 343 : "on voit immédiatement où nous entraîne cette interprétation, à considérer, ce qui a souvent été fait, le conflit entre Athènes et l'Atlantide comme une transposition mythique du conflit entre Grecs et Barbares et singulièrement des Guerres Médiques." C'est ce que fait par exemple C. Gill (ed.), *Plato : The Atlantis Story,* xvii, mettant en parallèle *Tim.*, 25 b sq. et Hdt., VII.139.

[49]P. Vidal-Naquet, "Athènes et l'Atlantide", p. 344.

[50]*Crit.*, 108 e (πόλεμος) et *ibid.*, 109 a : "les Athéniens d'alors et les ennemis qu'ils combattirent" (τὸ δὲ Ἀθηναίων τε τῶν τότε καὶ τῶν ἐναντίων, οἷς διεπολέμησαν). ἐναντίος-celui qui est en face, l'ennemi.

[51]*Crit.*, 113 a : l'auteur met ainsi en garde contre le fait qu'il ne faut pas s'inquièter quand il donne "à des barbares des noms de Grecs" (μὴ πολλάκις ἀκούοντες Ἑλληνικὰ βαρβάρων ἀνδρῶν ὀνόματα θαυμάζητε). Noter aussi le nom du fils de Poséidon, qui apparaît à la cinquième génération, Ἀζάης -celui qui a la peau brune ou brunie (ἀζα : sécheresse, brunissure de la peau). Selon L. Brisson, "De la philosophie politique à l'épopée", p. 423 : "le nom d'Azaès servirait donc à décrire un signe extérieur distinctif de ces Barbares du bout du monde."

[52]*Crit.*, 116 d : εἶδος δέ τι βαρβαρικὸν ἐχοντος.

[53]Plat., *Men.*, 239 b : c'est "dans l'intérêt de la liberté" que les ancêtres combattirent "contre les Barbares pour la défense de la Grèce entière" (ὑπὲρ ἁπάντων τῶν Ἑλλήνων) ; *id.*, *Tim.*, 25 b-c : "or cette puissance (...) entreprit d'un seul élan d'asservir (δουλοῦσθαι) votre territoire et le nôtre et tous ceux qui se trouvent de ce côté-ci du détroit. C'est alors, ô Solon, que la puissance de

C'est donc sur une victoire guerrière que se parachève la construction de la cité athénienne : une victoire d'Athéna qui représente aux yeux de Socrate le meilleur hymne pour la glorifier[56] en ce jour des Panathénées qui, selon Proclus[57], célèbrent la déesse "amie de la sagesse et amie de la guerre"[58]. Le récit de la victoire des Athéniens contre les Atlantes est en effet "comme un autre *peplos*", comparé ainsi à celui des Panathénées qui affiche la victoire des dieux contre les Géants. Ces deux victoires contre des populations semeuses de désordre constituent de glorieux souvenirs qui soudent la cité contre ses adversaires de toujours, comme le fait métaphoriquement la fête qui rassemble tout le peuple athénien autour de sa déesse. Le *Critias* s'avère ainsi un parfait écho pour nos oraisons funèbres qui, elles aussi, veulent souder le *demos* contre l'envahisseur barbare, glorifier les citoyens hoplites et encenser la *Promachos* qui leur accorde la victoire.

---

votre cité fit éclater aux yeux de tous son héroïsme et son énergie (...). D'abord à la tête des Héllènes, puis seule par nécessité (μονωθεῖσα), abandonnée par les autres, parvenue aux périls suprêmes, elle vainquit les envahisseurs, dressa le trophée, préserva de l'esclavage ceux qui n'avaient jamais été esclaves et, sans rancune, libéra tous les autres peuples (...)." Pour les parallèles, voir N. Loraux, "Marathon", p. 23, notamment l'expression "asservir l'Europe" (τὴν Εὐρώπη δουλώσεσθαι) retrouvée chez Lys., *Epit.*, 21.

[54] Lyc., *Leocr.*, 99 (μεγάλου δὲ στρατοπέδου, cité *supra* note 24) ; Apd., *Bib.*, III.15.5 : (μετὰ πολλῆς συνεμάχει Θρᾳκῶν δυνάμεως) ; Dem., *Epit.*, 8 (τῶν πολλῶν ἀλλων, cité *supra* note 26).

[55]On connaît la démesure de l'île, mais notons aussi le commentaire de Proclus, *In Tim.*, 183.22 sqq. (Festugière) qui est des plus révélateurs : "mais le texte multiplie aussi la glorification qu'il fait de l'Atlantide, pour faire apparaître plus grand et plus brillant l'exploit des triomphateurs (...). Or, d'autant le parti vaincu provoque de l'admiration, d'autant est démontré plus grand le parti vainqueur."

[56]Plat., *Tim.*, 20 e-21 a, à propos des exploits athéniens : "et l'un de ces exploits était le plus grand de tous. Peut-être nous le remémorer conviendrait-il à la fois pour vous rendre grâce et pour célébrer dignement et vraiment la déesse, en ces jours de fête, tout autant que si nous chantions un hymne à sa louange" (πάντων δὲ ἐν μέγιστον οὗ νῦν ἐπιμνησθεῖσιν πρέπον ἂν ἡμῖν εἴη σοί τε ἀποδοῦναι χάριν καὶ τὴν θεὸν ἅμα ἐν τῇ πανηγύρει δικαίως τε καὶ ἀληθῶς οἷόνπερ ὑμνοῦντας ἐγκωμιάζειν) et *ibid.*, 26 c-d : "et quel autre thème, ô Critias, pourrions-nous prendre à sa place, qui convînt davantage par son affinité avec lui, au sacrifice que l'on fait à la déesse en ce jour."

[57]*In Tim.*, I.85,12 (Festugière).

[58]Procl, *In Tim.*, I.85.12-14 sqq. (Festugière) : "ce récit est donc offert par Critias à la déesse comme un autre *peplos* qui porte représentée une guerre où triomphent les nourrissons d'Athéna, de même que le *peplos* des Panathénées représente les Géants vaincus par les dieux Olympiens."

Mais ce sont surtout les fragments de l'*Erechthée* qui vont nous permettre d'approcher plus complètement le sens de ce *polemos*.

*L'*Erechthée *d'Euripide : le texte clé du* polemos

Euripide est le Tragique qui donne la plus large place à la mythologie attique[59] ; il s'intéresse plus particulièrement aux origines de la cité avec ses deux pièces l'*Ion* et l'*Erechthée*. Rédigée entre 423 et 421 selon la plupart des commentateurs[60], L'*Erechthée* est la première pièce à adjoindre les Thraces au camp d'Eleusis. La guerre entre Athènes et Eleusis existe certes dans les traditions attiques[61], et elle est naturellement reprise au Vè siècle par cet Euripide qui privilégie les légendes citoyennes ; mais c'est lui qui a fait évoluer une guerre de voisins territoriaux en guerre contre le Barbare[62]. Il a "barbarisé" l'affrontement[63]. Tous les orateurs, on l'a vu, l'ont évidemment suivi sur cette route pavée de gloire.

Si, dans ses autres pièces, Euripide semble affectionner les dénouements d'*eris*[64], c'est ainsi la guerre et non la querelle qu'il choisit de théâtraliser dans

---

[59]R. Aélion, *Quelques grands mythes héroïques*, p. 197.

[60]Voir R. Aélion, *Quelques grands mythes héroïques*, pp. 198 sq. qui recense les diverses propositions note 6 en rappelant les vers de l'*Erechthée* (fr. 369 Nauck) cités par Plutarque (*Vie de Nicias*, 9.7) : "que ma lance reste dans un coin, et que l'araignée autour tisse ses fils", à propos de l'armistice d'un an daté de mars 423. P. Carrara, "Euripide. *Eretteo*", pp. 13-17 donne 422 ainsi que W.M. Calder, "The Date of Euripides' Erechtheus", ce que critique M. Cropp & G. Fick, "Resolutions and Chronology in Euripides", p. 79 sq., qui optent pour une datation plus tardive, vers 416 ; C. Austin donne lui à la fois 421 ("De nouveaux fragments", p. 17) et 423 (*Nova fragmenta Euripidea*, p. 22). Pour une recension récente (1997) de ces problèmes de datation, voir C. Collard (ed.), *Euripides*, p. 155.

[61] Voir C. Picard, "Les Luttes primitives".

[62]En combinant plusieurs traditions rassemblées par R. Aélion, *Quelques grands mythes héroïques*, p. 201 note 18 : l'arrivée de peuple venus du Nord et les perturbations que cela a occasionné, l'ascendance d'Eumolpos, fils de Poséidon et de Chioné, la fille de Borée, dieu du Vent qui habite la Thrace et d'Orithye, fille d'Erechthée.

[63]Selon l'expression de C. Collard (ed.), *Euripides*, p. 153 : "Euripides might possibly have created the Thracian connection himself by "barbarising" the Eleusinian war." Voir à ce propos E. Hall (ed.), *Inventing The Barbarians*, pp. 105-106.

[64]J.R. Wilson, "Eris in Euripides", notamment dans *Andromaque*, *Helène*, *Oreste* et *Iphigénie à Aulis* parce qu'il met beaucoup en scène le Jugement de Pâris : les vocables utilisés sont, et on

l'*Erechthée*. Le *polemos* éclate sur la scène du théâtre et nous sommes en pleine bataille quand le coryphée demande des nouvelles du front[65] avant d'entonner le péan, signe de la victoire[66] entérinée par l'érection du trophée sur les Barbares[67].

Mais ce *polemos* tragique, s'il met en scène la victoire des Athéniens et le patriotisme de Praxithéa, réintègre aussi "l'envahisseur" Poséidon pour conclure à un partage politique et religieux[68]. Pourtant, l'orateur Lycurgue situe l'*Erechthée*, on l'a vu, au sein d'un développement qui glorifie la cité et trouve son apogée dans la bataille de Marathon ; c'est aussi en ces termes que l'évoque Plutarque[69] en reprenant la *rhèsis* de Praxithéa. Tous deux se sont réappropriés la pièce pour en glorifier le patriotisme. Mais à mieux regarder le texte d'Euripide, on voit pourtant combien le Tragique bouleverse quelque peu le scénario : lui ne retient pas, comme les oraisons funèbres, l'expulsion du Barbare hors des murs de la cité, mais la mort de l'autochthone, la bravoure de Praxithéa et l'installation finalement pacifique du dieu sur l'Acropole. Si Poséidon s'était quelque peu effacé derrière le camp des terribles guerriers thraces qu'il dirigeait, il reprend sa place dans la pièce et reforme avec Athéna le couple initial de l'*eris*. Un couple en rivalité, mais aussi un couple partageur. Car si l'*Erechthée* est une pièce dont le dénouement pose comme nos autres

---

retrouve le shéma de la querelle attique, *eris* et *krisis*.

[65]Eur., *Er*., 18.4 : κατὰ στ<ρ>ατόν et *ibid*., 11 : ἀπὸ στρατοῦ et *ibid*., 52 quand Praxithéa évoque l'armée (στρατός).

[66]Eur., *Er*., 18.5 .

[67]Eur., *Er*., 18.12-13 : 'Ερεχθ]εὺς ὡς τροπαῖ ' α[ὐτοῦ χερὶ ἔστη[σε χώ]αι τῆιδε βαρβά[ρου δορός ("lorsqu'Erechthée, de sa propre main, éleva sur notre sol un trophée aux dépens des Barbares"). La victoire est qualifiée de "belle" (*ibid*., 18 : εὐτυχῆ νίκ[ην). Sur l'érection de trophées, voir R. Lonis, *Guerre et religion*, pp. 129-146 et J.-L. Durand, "La Mort, les morts et le reste".

[68] Eur., *Er*., 18. 90-94.

[69]*De Exil.,* 13 (604D) : "qui n'a jamais prononcé un aussi bel éloge de sa patrie qu'Euripide : le peuple d'Athènes n'est pas venu d'une autre terre, nous sommes autochtones."

sources Athènes en cité idéale qui a vaincu la menace extérieure, elle affiche surtout combien la *polis* s'est refondée religieusement. Le *polemos* s'avère à son tour, chez Euripide, créateur d'équilibre, tout comme l'*eris* primordiale.

Quelle est alors la teneur de ce nouveau scénario tragique ?

L'inspiration d'Euripide a fait couler beaucoup d'encre[70]. Est-il ce pacifiste lassé de la Guerre du Péloponnèse[71] qui invite les spectateurs à réfléchir sur les conséquences meurtrières de tout *polemos*[72] ? Cet athée qui renie les mythes de sa cité[73] ? Un Tragique inspiré par le fronton ouest du Parthénon[74] ? Ou la construction de l'Erechthéion[75] ? Certes, en contemporain d'Hérodote[76], il écrit à une période charnière où la guerre est omniprésente dans la *polis*, mais on préfère voir en Euripide un poète qui travaille les origines d'Athènes, en déstabilise les fondements, en dénonce l'imposture et fait vaciller l'orthodoxie d'un mythe. C'est pourquoi autochthonie et *polemos* sont ses choix, dans l'*Ion* et dans l'*Erechthée*, car ils constituent les épisodes clés de la fondation.

Essayons alors de plus circonscrire cette vision euripidéenne qui s'échappe des sources à visée historique des Atthidographes ou des compilateurs, et bouleverse le discours idéalisant des orateurs. Si Euripide est selon les célèbres mots d'Aristote, "le plus tragique des poètes"[77], il est pourtant celui qui fait le

---

[70]Voir l'article de P. Vidal-Naquet, "L'Honneur perdu et retrouvé d'Euripide".

[71]R. Aélion, *Quelques grands mythes héroïques*, p. 216. Mais n'oublions pas qu'il ne voit pas la reddition d'Athènes en 404, puisqu'il meurt en 407/406.

[72]Voir P. Demont, *La Cité grecque*, pp. 147-180.

[73]P. Vidal-Naquet, "L'Honneur perdu et retrouvé d'Euripide" critique cela. Voir M.R. Lefkowitz, "Was Euripides an Atheist ?",

[74]Selon B.S. Spaeth, "Athenians and Eleusinians", p. 342 note 67 et E. Hall, *Inventing The Barbarians*, p. 105.

[75] C. Austin, *De nouveaux fragments*, p. 17.

[76]"Né 5 ans avant Salamine", il meurt en 407/406 selon P. Vidal-Naquet, "L'Honneur perdu et retrouvé d'Euripide", p. 298.

[77]*Poet.*, 1453 a 28 : τραγικώτατος. Voir B. Knox, *Word and Action*, p. 250 et note 1 pour l'analyse

mieux apparaître toute la dérision de l'autochthonie ou de la guerre contre le Barbare. Intégration d'un fils d'étranger au sein de l'illustre famille des Erechthéides, intégration d'un allié des Thraces aux côtés de la *Promachos*, l'art d'Euripide ébranle la stricte frontière entre les deux genres du théâtre, la tragédie et la comédie[78]. Les deux "étrangers" vont ainsi devenir Athéniens, Ion en autochthone[79] et le dieu coloré de "thracité" en Erechthée-Poséidon[80]. Euripide ironise donc à la fois sur d'identité nationale -sujet crucial en ces temps de réforme péricléenne-, mais aussi sur l'honneur des hoplites. Car il renverse bien le statut du Barbare. Peut-être parce que les Thraces ne sont pas des Perses. Peut-être parce que Poséidon n'est pas si barbare que ça. Peut-être parce que Poséidon est indispensable à Athènes. Peut-être parce que la vision des oraisons funèbres est trop caricaturale pour Euripide. Dans le *polemos*, comme dans l'*eris*, Poséidon n'est pas ce Barbare d'Asie que le citoyen aurait refoulé aux portes de sa cité, mais bien plutôt un adversaire qui, politisé, devient un partenaire.

Les fragments de l'*Erechthée* proclament devant les citoyens l'ironie du mythe fondateur d'Athènes et l'imposture des oraisons funèbres qui font de Poséidon une figure de l'altérité alors qu'il siège, central, au milieu de l'Acropole en voisin d'Athéna. Entre tragique et comique, ce que certains

---

de ce terme.

[78]B. Knox, *Word and Action*, p. 270 dans sa conclusion : "Envers les femmes, et le père envers son fils, et l'esclave envers son maître (...) substitut d'enfants, reconnaissance par ou au moyen d'un anneau ou d'un collier, voici les éléments principaux de la nouvelle comédie et Euripide les a portés à leur perfection." Voir P.J. Stevens, "Euripides and The Athenians" pour cet aspect "comique" d'Euripide.

[79]A partir du vers 1553, en effet, les éléments du tragique s'inversent brusquement avec l'apparition d'Athéna. De fils de Xouthos, alors étranger et batard, Euripide raccorde Ion à Creuse et le réintègre dans la lignée orthodoxe des Erechthéides. Voir A.Th. Cole, "The *Ion* of Euripides and Its Audience(s)".

appelle la "nouvelle comédie"[81], Euripide joue en tout cas la carte de l'ironie dans la cité. Renversement[82], réintégration, réconciliation, tels sont les mots du poète.

Ce sont ainsi nos sources mêmes qui, tributaires de leur ancrage historique autant que de leur genre, privilégient une vision du *polemos*. Aux Atthidographes la guerre, comme événement ; aux orateurs avides de guerre contre l'altérité, de victoire et d'expulsion, l'accent sur un engagement armé qui fait écho aux Guerres Médiques ; au théâtre d'Euripide une ironie particulière qui brouille *eris* et *polemos* tout en jouant sur les origines par trop immobiles de la cité.

Car *eris* et *polemos* ne sont que les deux versions d'une même histoire.

---

[80] Eur., *Er*., 18.92 sqq.

[81] A.Th. Cole, "The *Ion* of Euripides and Its Audience(s)", p. 87 et la note 1 pour les indications bibliographiques : "as a proto- New Comedy" (en tout cas après le vers 1553) et B. Knox, *Word and Action*, p. 266 repris également par A.W. Saxenhouse, "Myth and The Origins of Cities", p. 254 (à propos de l'*Ion*). On ne peut s'empêcher alors de mentionner, en suivant la trame du texte de B. Knox, *Word and Action*, p. 272, ce témoignage du comique Philémon qui semble se reconnaître en Euripide au point de vouloir le rejoindre dans l'éternité, fr. 118 (Kassel & Austin) : " si j'étais sûr de la vie sous cette tombe, je me pendrais pour rejoindre Euripide" (εἰ ταῖς ἀληθείαισιν οἱ τεθνηκότες αἴσθησιν εἶχον, ἄνδρες, ὥς φασίν τινες, ἀπηγξάμην ἄν ὥστ' ἰδεῖν Εὐριπίδην).

[82] P. Vidal-Naquet, "L'Honneur perdu et retrouvé d'Euripide", p. 212 écrit : "la société euripidéenne (...) est une société où les mondes ne cessent d'être renversés, ce qui est le signe du comique."

B. Quand l'*eris* croise le *polemos* : variations autour du conflit

Il est usuel de distinguer deux temps dans la contestation attique : un élément "purement mythique" sur le mode de l'*eris* et un élément plus "historique", qui dit l'antagonisme guerrier entre Athènes et Eleusis. Mais à trop séparer ces deux "versions", ce serait oublier qu'elles peuvent s'entremêler et se répondre pour se compléter.

Problèmes de chronologie ?

La question de la chronologie nous semble évidemment être un faux problème, car nous choisissons de lire ces épisodes au niveau symbolique. Chaque mythe est en perpétuelle réélaboration, et les redites de l'origine ne sauraient nous étonner dans cette terre d'Athènes qui n'a pas réellement été fondée.

Certains pourtant ont tenté de situer précisément le moment de la bataille divine pour trouver une cohérence à son ancrage. F. Schachermeyr place la querelle kékropienne au début de la période mycénienne[83] et le conflit au début de la période sub-mycénienne[84]. Pour C. Picard[85], cet épisode est la réactivation de conflits historiques entre Athènes et Eleusis remis au jour aux VIIè et VIè siècles et qui dateraient aussi, selon M. Lacore[86], de la période sub-mycénienne. Bien sûr, des voix se sont élevées pour ne pas céder à la tentation de la datation[87] car, comme le dit R. Parker, cela ne peut que demeurer insoluble[88].

---

[83] *Poseidon*, pp. 5-12, soit vers 1600-1500 av. J.-C.
[84] *Poseidon*, pp. 158-159, soit vers 1200-1100 av. J.-C.
[85] "Les Luttes primitives", pp. 23 et 42.
[86] "Euripide et le culte de Poséidon-Erechthée", p. 230.
[87]Comme celle d'E. Kearns, "The Heroes of Attica", p. 114.
[88] "Myths of Early Athens", p. 200.

Mais certains ont même relevé un certain illogisme à ce conflit, comme C. Picard qui dénonce que la querelle qui s'engage entre les deux divinités n'a pu se tenir du temps de Kékrops[89], car la Kékropia était "paisible"[90]. Il brouille ici *eris* et *polemos* pour retenir un affrontement dont il veut retrouver les traces.

L'autre faux problème qui a été pointé est celui de la succession des épisodes. C'est parce que la plupart des commentateurs comprennent le *polemos* comme la "continuation" de l'*eris*[91]. Ne faut-il pas plus parler de "transposition guerrière" ? Si deux "moments" sont en effet stigmatisés volontairement dans deux figures royales, Kékrops et Erechthée, le problème de chronologie n'est qu'un leurre, car les deux versions sont à penser ensemble. Chercher les logiques de succession, rapprocher les deux rois est inutile[92] ; Erechthée n'a pas besoin de suivre immédiatement Kékrops pour que le mythe trouve une

---

[89]"Les Luttes primitives", pp. 11 et 24 sqq. ; elle a été placée là "à cause de l'embarras des Atthidographes" (*ibid.*, p. 25), "au mépris de la chronologie" (*ibid.*, p. 34) et *ibid.*, p. 28 pour ce qu'il considère comme une "erreur d'Apollodore" car, selon le Marbre de Paros (*F.Gr.Hist.* 239 F 13-15 Jacoby : Ἄρ]χων Ἀθηνῶν Κέκροψ ἔτη ΧΗΗΗΔ), cela nous amènerait à une datation de 1582 av. J.-C. Querelle qu'il considère comme le "symbole transposé des premières luttes historiques entre Athènes et Eleusis" (*ibid.*, p. 23). Pour l'analyse des "causes" de la querelle, voir *ibid.*, les pages 9 à 23.

[90]C. Picard, "Les Luttes primitives", p. 24 et développé pages suivantes.

[91]C. Austin, "De nouveaux fragments", p. 15 : la guerre qui éclate entre Athènes et Eleusis est "la continuation, sur le plan historique de la querelle légendaire entre Athéna et Poséidon pour la possession de l'Attique". C'est le même mot qu'utilise B.S. Spaeth, "Athenians and Eleusinians", p. 342.

[92]Philochore, *F.Gr.Hist.* 328 F 105 Jacoby = Schol. Demosth., 19.303 (Dilts) : Ἄγραυλος καὶ Ἔρση καὶ Πάνδροσος θυγατέρες Κέκροπος, ὥς φησιν ὁ Φιλόχορος (*F.Gr.Hist.* 328 F 105 Jacoby). Λέγουσι δὲ ὅτι πολέμου συμβάντος παρ' Ἀθηναίοις, ὅτε ὁ Εὔμολπος ἐστράτευσε κατὰ Ἐρεχθέως (...). Dans son commentaire, F. Jacoby indique que, si l'on suit l'opinion générale qui raccorde la scholie en entier à Philochore, cela n'est possible que si Erechthée succède immédiatement à Kékrops, ou à un faible intervalle comme pourrait l'induire le témoignage d'Hérodote (VIII.44) : "sous le roi Kékrops, ils (les habitants de l'Attique) furent appelés, d'après lui, Kékropides ; lorsque le pouvoir échut (ἐκδεξαμένου) à Erechthée, ils avaient changé ce nom en celui d'Athéniens." Or, Philochore place Kékrops six générations avant Erechthée. Pour aller encore plus dans le sens d'une continuation mythique, on a alors parfois discuté comme C. Picard, "Les Luttes primitives", p. 34 sqq. de la succession généalogique des rois. Si Apollodore (*Bib.*, III.14.1-15.1) intercalle cinq générations de rois entre Kékrops et Erechthée, "interdisant" alors une continuation logique, les deux rois se seraient succédés selon certaines versions, puisque Kranaos et Amphictyon auraient été placés au IVè siècle. Isocr., *Panath.*, 126 met lui Erichthonios après Kékrops.

validité somme toute illusoire. Car les deux épisodes sont attachés à deux figures plus symboliques qu'historiques.

Kékrops demeure la figure centrale de l'*eris* : premier roi d'Athènes, figure d'antériorité, mais aussi arbitre, témoin et même juge selon certaines traditions, il incarne par excellence, en tant que *diphuès*, la transition que vit la cité. Il est l'initial, tout comme l'*eris* qu'il arbitre, initiatrice du partage entre les deux protagonistes. La cité peut prendre son essor puisqu'elle a gagné la protection des dieux. Il représente le temps d'avant Erechthée, le roi combattant qui, lui, va être acteur du *polemos*[93]. Erechthée est plus proche du citoyen ; avec lui, les habitants ne se disent plus Kékropides, mais bien Athéniens selon Hérodote[94]. Et sa mort va lui conférer la figure d'un roi "historique". A Kékrops l'impulsion de la vie en cité, à Erechthée la validation de l'*eris*, la victoire aux côtés d'Athéna et la consolidation de la *polis*.

Ces deux versions disent combien Athènes est attachée à Athéna depuis toujours, c'est-à-dire depuis Kékrops, et ce pour toujours, grâce à Erechthée. Déclarée Poliade grâce au fertile olivier sous le *diphuès*, Athéna se fait *Promachos* sous Erechthée[95] en donnant la victoire par les armes à la cité en danger : les descendants de l'autochthone ne seront plus inquiétés et les textes nous transmettent que la contrée a effectivement toujours été prospère depuis[96]. Mais, si l'on choisit de ne pas se focaliser sur Athéna, on doit remarquer que ces

---

[93]Thc., II.15.1 ; Eur., *Er.* ; *id.*, *Ion*, 277-282 ; *id.*, *Phoen.*, 854 et scholie ; Xen., *Mem.*, III.5.10 ; Demarate, *F.Gr.Hist.* 42 F 4 Jacoby ; Plat., *Men.*, 239 b ; Isocr., *Pan.*, 68 ; *id.*, *Panath.*193 ; Plut., *Mor.*, 310 D ; Lyc., *Leocr.*, 98 ; Hyg., *Fab.*, 46 ; Aristid., I. 191 ; Apd., *Bib.*, III.15.4-5 ; Paus., I.27.4 ; *ibid.*, 38.2 ; Phot., *s.v.* παρθένοι.

[94] VIII.44 : ἐκδεξαμένου δὲ Ἐρεχθέος τὴν ἀρχὴν Ἀθηναῖοι μετωνομάσθησαν.

[95] Eur., *Er.*, 18.55, à Poséidon : "ne va pas dévaster cette terre ni détruire ma charmante ville" (μηδὲ γῆν ἀναστατοῦν πόλιν τ' ἐρείπειν τὴν ἐμὴν ἐπήρατον).

[96]Eur., *Med.*, 824-28 : "les Erechthéides de tous temps furent prospères (Ἐρεχθείδαι τὸ παλαιὸν

deux épisodes montrent aussi combien Poséidon est présent depuis le début et pour toujours, rival, ennemi, puis partenaire, indissociable des origines et du panthéon civique.

Autochthonie, *eris* et *polemos*, voilà trois épisodes de fondation que nous avons choisi de penser ensemble. Pour fonder Athènes, il a fallu le dire plusieurs fois et jalonner les temps successifs de la cité : origine des hommes, ancrage, définition contre l'altérité, intégration, équilibre, le mythe scande les liens au territoire, de Kékrops à Erechthée, d'Athéna à Poséidon.

Mais le mythe choisit aussi parfois d'entrelacer les deux versions pour, dans sa polysémie, faire apparaître des interférences et nous amener à le lire encore dans son ensemble, en même temps.

Interférences

Si l'on regarde en effet du côté des *sèmèia*, on voit combien les sources brouillent les pistes, car le flot d'eau salée que fait jaillir Poséidon prend le nom de mer Erechthéide, associant le signe de l'*eris* au roi combattant du *polemos*. Ces marques se retrouvent d'ailleurs dans l'Erechthéion[97] qui, s'il est le lieu de mémoire de l'olivier et de la *thalassa*, est aussi l'ancrage du culte de Poséidon-Erechthée instauré à la fin de la pièce d'Euripide[98]. Un lieu d'*eris* et de *polemos* donc. Comme une cité en miniature.

Les raisons de l'entrée en querelle, *eris* ou *polemos*, sont aussi les mêmes : l'antériorité de Poséidon. Apollodore nous transmet combien le dieu devient

---

ὀλβιοι), fils de dieux bienheureux, issus d'un terroir qui n'a pas connu la conquête."

[97]Paus., I.26.4 ; Hdt., VIII.55 ; Apd., *Bib*., III.14.1 ; Strab., IX.1.16 ; Ov., *Met*., VI.75 sq

[98]Hdt., VIII.55 et Eur., *Er*., 18.90-94 pour le culte d'Erechthée-Poséidon que les inscriptions épigraphiques reprennent en Poséidon-Erechthée. Nous développerons ce culte en Deuxième partie, III.B.

furieux lors du verdict des juges, car il était le premier à venir en Attique[99]. Et c'est aussi pour cette raison qu'Eumolpos réclame le pouvoir pour son père dans le *polemos*[100].

Si le mythe est continuellement retravaillé, on ne saurait y voir de réelle césures et des "niveaux" radicalement différents[101]. *Eris* et *polemos* sont bien les deux versants d'une même histoire : celle des origines de la cité qui se partage entre ses deux divinités initiales et pour toujours protectrices, Athéna et Poséidon. Mais si Poséidon reste en terre d'Athènes, c'est qu'il n'est pas aussi barbare que son association avec les Thraces peut le laisser croire.

---

[99]Apd., *Bib.*, III.14.1 : "Poséidon fut ainsi le premier à venir en Attique (ἧκεν οὖν πρῶτος Ποσειδῶν ἐπὶ τὴν Ἀττικήν). D'un coup de trident au milieu de l'Acropole, il fait apparaître une mer (...). Après lui, vint Athéna" (μετὰ δὲ τοῦτον ἧκεν Ἀθηνᾶ).

[100]Isocr., *Panath.*, 193 : "les Thraces d'abord envahirent notre territoire sous la conduite d'Eumolpos, fils de Poséidon, qui contestait à Erechthée la possession de notre ville en assurant que Poséidon s'en était emparé le premier avant Athèna" (πρότερον) ; Hyg., *Fab.*, 46, qui exprime la même idée, ainsi que la scholie à Euripide, *Phoen.*, 854 (cité *supra* note 7).

[101]La formule de R. Parker, "Myths of Early Athens", p. 189 me semble la plus appropriée : "Perhaps we should consider the history of mythology not as a decline from myth into non-myth but a succession of period of styles, developing out of one another, as in art." Et ceci même s'il tient à distinguer des périodes de "production" alors qu'il faut je pense les relier plus étroitement.

C. Poséidon l'allié des Thraces : altérité radicale ou figure provisoire de l'ennemi ?

Le signe de Poséidon, on l'a vu, n'est pas un signe politique fort comme l'olivier d'Athéna : on ne l'a pas pour autant catalogué du côté de l'altérité. En cela, le *polemos* est bien la variation de l'*eris* ; car si Athéna construit son image de *Promachos* sur un Poséidon allié aux Thraces, on ne saurait, malgré les oraisons funèbres, enfermer Poséidon dans le carcan de l'envahisseur barbare.

Les expressions attachées à cette revendication de Poséidon montrent pourtant qu'il s'agit d'une invasion[102]. Cela ne prend que plus d'importance pour ces citoyens autochthones qui affirment justement que leur sol "maternel" n'a jamais subi d'incursion étrangère et qui se réclament "purement Grecs et sans mélange de Barbare"[103]. L'arrivant devient donc naturellement le *polemios*[104], l'ennemi, qui entre en cité pour en expulser les citoyens nés du sol[105]. Poséidon incarne parfaitement cette intrusion : violent, tellurique, il fait irruption au cœur d'Athènes et en fait vaciller les fondements[106]. Praxithéa peut entrer en scène et prendre la parole pour déclamer sa tirade patriotique[107] :

---

[102]Lyc., *Leocr.*, 98 (μετὰ Θρᾳκῶν ἐλθεῖν τῆς χώρας ταύτης ἀμφισβητοῦντα) et *ibid.*, 99 (εἰσβάλλειν εἰς τὴν χώραν) ; Eur., *Er.*, 18. 49 sq. : ὀλεθρο]ν ἐμβάλλει Ποσειδῶν πόλει) et Plat., *Men.*, 239 b (ἐπιστρατευσάντων ἐπὶ τὴν χώραν).

[103]Pour exemples, Eur., *Méd.*, 824-28 : "les Erechthéides (...) issus d'un terroir sacré qui n'a pas connu la conquête" (’Ερεχθείδαι (...) ἱερᾶς χώρας ἀπορθήτου τ’ἀπο) (ἀπόρθητος-non dévasté, inexpugnable) et Plat., *Mén.*, 245 c-d : "parce que nous sommes purement Grecs et sans mélange de Barbare" (ἀμιγεῖς βαρβάρω). Voir Première partie, III, notes 64 à 73.

[104]N. Loraux, "Gloire du même, prestige de l'autre", p. 123 écrit "l'arrivant, donc : virtuellement l'ennemi". Voir Lyc., *Leocr.*, 99 (τῶν πολμεμίων).

[105]Ar., *Av.*, 33-34 : Pisthétairos et Evelpidès, citoyens athéniens se définissent comme "nous, d'une tribu et d'une naissance estimables, citoyens vivant avec des citoyens, sans que personne nous chasse" (ἡμεῖς δὲ φυλῇ καὶ γένει τιμώμενοι, ἀστοὶ μετ’ἀστῶν, οὐ σοβοῦντος οὐδενὸς). σοβέω-pousser vivement, chasser devant soi ; Strab., VIII.1.2 : "ils n'ont cessé d'occuper le même territoire, sans qu'aucun ennemi ait cherché à les en chasser, ni désiré s'installer à leur place" (κατέχοντας τὴν αὐτὴν ἀεί, μηδενὸς ἐξελαύνοντος αὐτοὺς μηδ’ἐπιθυμοῦντος ἔχειν τὴν ἐκείνων). Voir Première partie, III, notes 71 et 79.

[106]Eur., *Er.*, 18. 48 : ὀρχεῖται δὲ π[ό]λεος πέδον σάλωι.

[107] Lyc., *Leocr.*, 100.

"Et l'on ne verra pas, sur l'esplanade de l'Acropole, à la place de l'olivier et de la Gorgone d'or, le trident couronné par Eumolpos et ses guerriers thraces, et Pallas dépouillée de tous ses honneurs"

οὐδ' ἀντ' ἐλάας χρυσέας τε Γοργόνος τρίαιναν ὀρθὴν στᾶσαν ἐν πόλεως βάθροις Εὔμολπος οὐδὲ Θρῇξ ἀναστέψει λεὼς στεφάνοισι, Παλλὰς δ'οὐδαμοῦ τιμήσεται

Le Poséidon de l'*eris* n'était qu'un rival fougueux ; c'est son alliance avec les Thraces qui lui fait prendre la figure de l'ennemi. Mais, même si tout le scénario d'une invasion barbare est attesté, les adversaires ne sont pas aussi radicaux que les orateurs veulent le laisser penser.

L'invention du protagoniste : l'entrée du Barbare

Si Euripide est l'inventeur de cette alliance avec les Thraces, la cité a depuis quelques temps déjà construit sa figure du Barbare. Cette image d'altérité qui n'est pas encore circonscrite dans Homère[108], l'Athènes classique en a besoin pour se définir[109] : c'est en effet le temps, selon E. Hall, de l'invention du Barbare[110]. Et le Thrace, comme le Perse, sert évidemment de révélateur à la puissance athénienne. La similitude qui pouvait apparaître entre Grecs et Barbares[111] ne peut plus exister : l'heure de la séparation a sonnée et laisse place

---

[108]Thc., I.3.3 : Homère "n'a du reste pas davantage employé le mot de Barbare, cela parce qu'à mon avis les Grecs n'étaient pas encore groupés, de leur côté, sous un terme unique qui pût s'y opposer" (οὐ μὴν οὐδὲ βαρβάρους εἴρηκε διὰ τὸ μηδὲ Ἕλληνάς πω, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, ἀντίπαλον ἐς ἓν ὄνομα ἀποκεκρίσθαι). Ils ne sont que des *barbarophonoi* (comme les Cariens dans *Il.*, II.867).

[109]F. Hartog, *Mémoire d'Ulysse*, p. 88, dit justement que "sans Grec pas de Barbare, mais aussi sans Barbare pas de Grec". Voir aussi E. Hall, *Inventing The Barbarian*, p. 1 qui indique que les écrits des Grecs sur les Barbares sont "an exercise in self-definition" ; leur portrait est brossé comme "an opposite of the ideal Greeks". Car, comme le dit F. Hartog, *Le Miroir d'Hérodote*, p. 370, "dire l'autre enfin, c'est bien évidemment une façon de parler de nous".

[110]Du nom de son ouvrage *Inventing The Barbarian*. Page 5, E. Hall indique que c'est au Vè siècle que s'invente la notion de Barbare comme un anti-Grec et spécialement anti-Athénien Voir aussi F. Hartog, *Mémoire d'Ulysse*, qui parle d'invention du Barbare dans son chapitre III ainsi que W. Nippel, "La construzione dell "altro"".

[111]Thc., I.6.6 : "le monde grec ancien vivait de manière analogue au monde barbare actuel"

à la discrimination. Les deux camps se définissent alors l'un par rapport à l'autre, l'un contre l'autre. L'épisode des Guerres Médiques radicalise ainsi l'image du Barbare qui devient l'ennemi héréditaire des Hellènes[112]. Les Grecs face à la multitude barbare, telle est la nouvelle polarité.

Sans reprendre tout le dossier du Barbare, notons combien la notion de *barbaros* a évolué dans la cité : marquant au départ la différence linguistique[113] (et acoustique) entre Grecs et non Grecs, le Barbare concerne peu à peu une catégorie ethnique[114] qui est circonscrite géographiquement[115]. Le Grec en Grèce, le Barbare en Asie[116], la séparation fait alors penser le Grec et le Barbare sur le mode du deux[117]. Mais le Barbare devient rapidement une catégorie culturelle, associé aux notions d'*hybris* et de tyrannie. L'opposition s'affiche alors politique, entre l'Athènes démocratique et le pouvoir royal d'Asie[118].

Mais le Thrace n'est pas le Perse, si ce n'est dans le discours radical des orateurs toujours en quête de nouvelles figures d'ennemis pour leurs slogans politiques.

(πολλὰ δ᾽ἂν καὶ ἄλλα τις ἀποδείξειε τὸ παλαιὸν Ἑλληνικὸν ὁμοιότροπα τῷ νῦν βαρβαρικῷ διαιτώμενον).

[112]Pour exemple, E. Hall, *Inventing The Barbarian*, pp. 5 sqq.

[113]Sur *barbarophônos* qui qualifie tout d'abord les Cariens, voir M.-F. Baslez, "Le Péril barbare : une invention grecque ?", pp. 285-288 ; E. Hall, *Inventing The Barbarian*, pp. 20 sqq. ; E. Lévy, "Naissance du concept de barbare", pp. 6-9 : il développe bien l'idée de voix, "grondante" ou "rocailleuse", ne s'attachant pas seulement à l'aspect linguistique.

[114]La langue peut aussi déjà relever du jugement de valeur, comme chez Strabon, XIV.2.28 : "or, une fois l'habitude prise de qualifier ainsi de Barbares tous les gens à la prononciation lourde et empâtée, les idiomes étrangers, j'entends ceux des peuples non grecs, ayant paru autant de prononciations vicieuses, on appliqua à ceux qui les parlaient cette même qualification de barbares, d'abord comme un sobriquet injurieux équivalant aux épithètes de pachystomes ("à la parole empâtée") et de trachystomes ("à la parole lourde"), puis abusivement comme un véritable nom éthnique pouvant dans sa généralité être opposé au nom d'Hellènes" (εἶτα κατεχρησάμεθα ὡς ἐθνικῷ κοινῷ ὀνόματι, ἀντιδιαιροῦντες πρὸς τοὺς Ἕλληνας) (trad.M.-F. Baslez, "Le Péril barbare : une invention grecque ?", p. 286).

[115]E. Lévy , "Naissance du concept de barbare", p. 13-14 : l'emploi de *barbaros* à l'encontre des non-Grecs "correspond ainsi à une réaction ethnocentrique".

[116]Sur la territorialisation du Barbare, voir F. Hartog, *Mémoire d'Ulysse*, pp. 90-92.

[117]La séparation se lit chez Hdt., I.4 qui note bien la division.

[118]F. Hartog, *Le Miroir d'Hérodote*, pp. 328-345.

Les Thraces : quels Barbares ?

Poséidon se teinte donc d'altérité. En s'alliant avec les Thraces. Pas en devenant Thrace lui-même. La fin du mythe lui interdit de se revêtir d'une altérité trop radicale, car cela rendrait impossible son installation sur l'Acropole.

C'est donc par le biais de la filiation et de l'alliance que Poséidon se colore de "thracité"[119]. Comme son temple en Atlantide qui affiche en profusion les métaux les plus précieux[120], Poséidon n'a que "l'apparence" du Barbare. Dans le *Critias*, Platon cherche avant tout à construire une figure d'ennemi (ἐναντίος)[121] pour glorifier tous les talents de la *Promachos* et des "enfants d'Athéna"[122]. C'est aussi la visée d'Euripide, même s'il va bouleverser les codes. Poséidon est néanmoins étroitement associé à ces guerriers redoutables car son trident devient la métaphore de la menace thrace[123].

Mais c'est son fils Eumolpe qui incarne, en pendant d'Erechthée, la figure centrale du *polemos* ; il peut d'ailleurs apparaître seul, sans que Poséidon ne soit nommé[124]. Mais ce chef de l'armée Thrace a lui-même une figure très fluctuante : il est l'objet de nombreuses manipulations, jusqu'à devenir

---

[119]Isocrate, *Pan.*, 68, appelle les Thraces "compagnons d'Eumolpos fils de Poséidon" (Θρᾷκες μὲν μετ' Εὐμόλπου τοῦ Ποσειδῶνος) et *id.*, *Panath.*, 193 : "les Thraces d'abord, qui envahirent notre territoire sous la conduite d'Eumolpos, fils de Poséidon" (Θρᾷκες μὲν γὰρ μετ' Εὐμόλπου τοῦ Ποσειδῶνος εἰσέβαλον εἰς τὴν χώραν).

[120] *Crit.*, 116 d : "sa forme avait quelque chose de barbare" (εἶδος δέ τι βαρβαρικὸν ἔχοντος) ; la description mentionne l'extérieur en argent, les arêtes du fronton en or, le plafond en ivoire mêlé d'or, d'argent et d'orichalque, des statues en or, etc....

[121]*Crit.*, 109 a.

[122]On connait cette expression de N. Loraux qui est le titre d'un de ses ouvrages.

[123]Lyc., *Leocr.*, 100.

[124]Pour Eumolpe seul, voir Dem., *Epit.*, 8 : "quant aux troupes d'Eumolpe et de ses nombreux alliés" (καὶ τὸν Εὐμόλπου καὶ τῶν πολλῶν ἄλλων) ; Plut., *Hist. Parall.*, 31 (guerre des Athéniens contre Eumolpe) ; Plat., *Men.*, 239 b (Eumolpe envahit le territoire) ; Apd., *Bib.*, III.15.4 ; Thc., II.15.1. Pour Eumolpe, fils de Poséidon, allié aux Thraces : Isocr., *Panath.*, 193 ; Lyc., *Leocr.*, 98 ; Eur., *Phoen.*, 854 ; Demarate, *F.Gr.Hist.* 42 F 4 Jacoby. Pour Eumolpe contre Erechthée : Paus., I.27.4.

"hybride", selon les mots de R.M. Simms[125]. En effet, plusieurs traditions se croisent autour d'Eumolpe : roi éleusinien, natif de la contrée et même parfois *gègeneis*[126], fondateur des Mystères[127], Thrace ou allié aux Thraces[128], son altérité n'est pas non plus radicale. Sa figure est de surcroît très contradictoire car, même Thrace, deux versions subsistent côte à côte. On raconte qu'il vient s'installer dans la cité éleusinienne avec ses comparses, fonde les Mystères, et c'est alors son fils Immarados (ou Ismaros) qui combat et se fait tuer par Erechthée[129]. Mais une version un peu différente nous est aussi parvenue : toujours Thrace, Eumolpe aurait vécu quelques temps à Eleusis, puis serait reparti dans sa terre natale pour accéder à la fonction royale et enfin revenir comme allié de la cité éleusinienne pour l'aider dans son entreprise guerrière contre Athènes. Il est alors clairement le fils de Poséidon et de Chioné[130], et c'est son descendant homonyme qui fonde les Mystères[131]. On voit que la figure d'Eumolpe, quand il devient l'ennemi thrace, ne garde pas moins à son actif la fondation des Mystères. N'oublions pas non plus que ce fils de Chioné est donc,

---

[125]"Eumolpos and The Wars of Athens", p. 203.

[126]*Orph.*, *fr*. 52 (Kern), qui mentionne Eumolpos parmi les *gègeneis* (τὴν Ἐλευσῖνα οἱ γηγενεῖς).

[127]Plut., *Mor*., 607 b : ὃς ἐκ Θρᾴκης μεταστὰς ἐμύησε καὶ μυεῖ τοὺς Ἕλληνας ; Schol. Soph., *O.C.*, 1053 : κατοικῆσαι <δε> τὴν Ἐλευσῖνα ἱστοροῦσι (δε) πρῶτον μὲν τοὺς αὐτόχθονας, εἶτα Θρᾷκας τοὺς μετὰ Εὐμόλπου (...) τινές δέ φασι καὶ τὸν Εὐμολπον εὑρεῖν τὴν μύησιν et τί δήποτε οἱ Εὐμολπίδαι τῶν τελετῶν ἐξάρχουσι, ξένοι ὄντες ; Luc., *Demon*., 34 ; Paus., I.38.3.

[128] Voir Istros *F.Gr.Hist*. 334 F 22 Jacoby ; Plut., *De Exil*., 17 : "Eumolpe qui, venu de Thrace a initié et continue d'initier les Grecs aux Mystères" (ὃς ἐκ Θρᾴκης μεταστὰς ἐμύησε καὶ μυεῖ τοὺς Ἕλληνας) ; Luc., *Demon*., 34 ; Phot., s.v. Εὐμολπίδαι· ἐγένοντο δὲ τρεῖς (Εὐμολποι)· ὁ μὲν ἐκ Θρᾴκης ἐπιστρατεύσας ὃν οὐ προσποιοῦνται οἱ Εὐμολπίδαι. En iconographie, il semble que ce soit sa figure éleusinienne qui prime, car il est rarement marqué d'indice de Thracité, comme le conclut M.-A. Desbals, *La Thrace et les Thraces*, p. 205, même si elle note page suivante note 28 que bien souvent le prêtre porteur de torches est "chaussé de hautes bottes qui ressemblent fort à des *embades*".

[129]Apd., *Bib*., II.15.4 (pour Ismaros) ; Paus., I.5.2 ; *ibid*., 38.3 ; *id*., II.14.2 dont on voit les tombes dans l'Eleusinion (Clem. Al., *Protr*., 854 ; schol., Eur., *Phoen*., 854). Il est aussi le protagoniste de la guerre (schol., Eur., *Phoen*., 854). L'Eleusinien prend la figure du Barbare, puisque le nom de son "fils" Immarados semble le confirmer selon R.M. Simms, "Eumolpos and the Wars of Athens", p. 201 note 23, car ce nom serait "non-Grec".

[130]Lyc., *Leocr*., 98 ; Demarate, *F.Gr.Hist.* 42 F 4 Jacoby ; Apd., *Bib*., III.15.4 ; Hyg., *Fab*., 46 ; Isocr., *Pan*., 68 et *id*., *Panath*., 193 ; Luc., *Anach*., 34 ; Str., VIII.7.1.

[131]Eur., *Er*., 18.100.

par sa mère, l'arrière petit-fils d'Erechthée[132] ! Les deux combattants ne sont pas si séparés que cela. Pourtant, plus proche des Barbares, Eumolpe est destiné à mourir sous les coups de l'autochthone[133] : tout ne se détourne pas, chez Euripide.

Qui sont ces Thraces qui revendiquent l'Acropole pour Eleusis ? Des Barbares sanguinaires ? Pas vraiment. Les Thraces, en effet, ne sont pas des inconnus pour les Grecs, car la première colonisation de ce pays date du VIIè siècle[134]. De grandes figures politiques athéniennes, comme Pisitrate[135], ont aussi séjourné en Thrace, et de nombreuses alliances nouent les deux contrées[136]. Avant de venir sous le commandement d'Eumolpe, les Thraces sont déjà entrés dans la cité par la voie de mercenaires, d'esclaves, mais aussi de ces fameuses nourrices très prisées par les familles athéniennes[137]. Les Thraces sont aussi de célèbres musiciens et leur déesse Bendis se voit accorder une place non négligeable dans la cité[138]. Introduite officiellement en 430/429, elle est le signe visible des relations qui existent entre ces deux contrées qui ne s'opposent pas, on le voit, radicalement. Même si les Thraces appartiennent à la catégorie de l'Autre ainsi que le révèle leur iconographie[139].

---

132 Paus., I.38.2-3 : Eumolpe fils de Poséidon et Chioné, fille de Borée et d'Orithye, qui est la fille d'Erechthée.
133 Eur., *Er.*, 18.15 : "Eumolpos est tombé" (Εὔμολπος τυπείς).
134 Voir B. Isaac, *The Greek Settlements in Thrace*.
135Voir M.-A. Desbals, *La Thrace et les Thraces*, p. 6.
136Voir D. Tsiafakis, "The Allure and Repulsion of Thracians", p. 365 note 10 surtout.
137Voir D. Tsiafakis, "The Allure and Repulsion of Thracians", pp. 365 sq. et ses références bibliographiques.
138Voir D. Tsiafakis, "The Allure and Repulsion of Thracians", pp. 376 sqq. sur les musiciens et plus particulièrement Orphée et *ibid.*, pp. 386 sq. pour Bendis.

Néanmoins, les Guerres Médiques, en radicalisant l'image de l'étranger, vont s'emparer de la figure du Thrace et l'insérer dans la catégorie xénophobe du Barbare. De pays fascinant à explorer dans la poésie archaïque, de grande puissance à exploiter pour les historiens du Vè siècle[140], la Thrace devient le berceau des ennemis au même titre que la Perse. On raconte qu'ils veulent, eux aussi, envahir la Grèce pour la dominer[141]. C'est le théâtre, et plus tard les orateurs, qui vont façonner cette image[142] du Thrace qui devient un ennemi traditionnel de la *polis*[143].

Euripide s'est beaucoup intéressé à cette figure du Barbare, car il est, selon S. Saïd, le Tragique qui a le plus souvent employé ce mot *barbaros*[144] ; il s'attache surtout aux signes visibles de l'altérité que sont les costumes ou les boucliers[145]. Mais ce poète est hors norme en terme de Barbare. Euripide n'est pas le Marathonomaque Eschyle qui, dans les *Perses*, stigmatise la figure du Barbare comme l'anti-Grec et même l'anti-Athénien. Chez Euripide, même les Grecs

---

[139]Etudiée par D. Tsiafakis, "The Allure and Repulsion of Thracians". Elle dit en conclusion (*ibid*., pp. 388-389) que "Thracians were not necessarily enemies of the Greek in general or the Athenians in particular ; they simply belonged to the "Others"".

[140]Hdt., V.3 en fait la plus grande nation du monde. Voir M.-A. Desbals, *La Thrace et les Thraces*, p. 88.

[141] Isocr., *Pan*., 67 (cité *supra* note 28) et *ibid*., 68 (cité *supra* note 30)

[142]La Comédie reprend pour les Thraces la non maîtrise de la langue grecque, critère de différence qui, on l'a vu, devient un critère d'identité. Nombreux ont été les auteurs à travailler cette figure du Barbare comme antithèse du Grec. Pour la comédie, voir T. Long, *Barbarians in Greek Comedy*, pp. 129-156 dans un chapitre intitulé "The Barbarian-Hellen Antithèsis" ; pour la tragédie, H. Bacon, *Barbarians in Greek Tragedy* ; voir aussi W. Nippell, "La costruzione dell' 'altro'", pp. 166-196 et F. Hartog, *Mémoire d'Ulysse*, pp. 86-115.

[143]Chez Demosthène, Isocrate, puis Platon et Aristote. Etudié par M.-A. Desbals, *La Thrace et les Thraces*, pp. 150-160. R.M. Simms ("Eumolpos and The Wars of Athens") pense que la "thracité" d'Eumolpe a pu découler des invasions au nord de l'Attique qui auraient faire prendre conscience du danger thrace. C'est ce qu'évoque aussi par R. Aélion, *Quelques grands mythes héroïques*, p. 201 note 18 (cité *supra* note 62).

[144]"Grecs et Barbares dans les tragédies d'Euripide", p. 27 note 2 pour les occurrences. Elle ne s'intéresse malheureusement pas à L'*Erechthée*. Voir aussi H. Bacon, *Barbarians in Greek Tragedy*, pp. 115-172 et plus particulièrement pp. 127 sq. et 150 sq. pour les Thraces d'Euripide qu'il mentionne certes, mais sans réellement étudier leur image.

[145]Le costume, son signe de reconnaissance par excellence selon S. Saïd ("Grecs et Barbares dans les tragédies d'Euripide", p. 28), mais aussi le bouclier, que nous notons dans l'*Erechthée* (Lyc., *Leocr*., 100). C'est ce que S. Saïd, *ibid*., p. 28 appelle une "réalité scénique".

peuvent se barbariser au contact des Barbares[146]... Et le Thrace de l'*Erechthée* révèle toute l'imposture de cette image figée.

Sans pourtant confondre les deux catégories Grec/Barbare, il ironise sur la vision dichotomique et manichéenne héritée des Guerres Médiques. Il bouleverse les clichés et raille les discours patriotiques destinés à galvaniser la population des hoplites. Car, si nous retrouvons pourtant le squelette du discours patriote dans les vers de l'*Erechthée*, la fin de la pièce infirme tout le début du scénario : le Barbare disparaît, le chef de l'armée thrace porte le nom du fondateur des Mystères et Poséidon l'envahisseur est invité sur la Colline qui vibrait pourtant sous le coups de son trident. C'est toute l'ironie de ce théâtre.

Mais Euripide aurait-il pu se permettre la même chose avec les Perses ? Cela n'est pas si sûr, car nous avons vu que le Thrace ne saurait se confondre avec ce radical ennemi. Quant à Poséidon, il n'est qu'un allié choisi comme protecteur divin d'une Eleusis associée à une armée thrace.

Devant la menace des Barbares thraces, la *Promachos* montre ses qualités guerrières et combien elle peut défendre la cité dans le *polemos*. Poséidon, auréolé d'altérité, révèle la toute puissance d'Athéna en matière de guerre : les Athéniens ont bien fait de la choisir comme Poliade, car la déesse est aussi vaillante que sage[147]. En cela le *polemos* ne s'éloigne pas beaucoup de l'*eris*. Athènes reste toujours la cité d'Athéna.

[146]S. Saïd, "Grecs et Barbares dans les tragédies d'Euripide", pp. 44-52.

Mais si Poséidon est le révélateur d'Athéna, il est aussi son partenaire. Et c'est la mort d'Erechthée qui va, chez Euripide, devenir le point de réconciliation entre les deux adversaires du *polemos*. Athéna a parlé[148]. Le combat s'arrête avec la double mort des deux champions du *polemos*, Eumolpe et Erechthée. Le dieu est sommé d'arrêter sa violence pour entrer en cité. Certes, la *polis* a gagné la guerre, mais Poséidon n'est pas vaincu. Le Thrace est mort, mais le dieu au trident reste sur l'Acropole. Il va s'allier sa victime autochthone qui désormais, dans le culte, se fait appeler Erechthée-Poséidon[149].

---

[147] Proclus, cité *supra* note 58, la définit comme l'"amie de la sagesse et de la guerre".
[148] Eur., *Er.*, 18 : 55 sqq. : "je te somme d'éloigner ton trident de ce pays" (αὐδῶς τρία<ι>ναν τῆσδ' ἀπο<σ>τρέφει χθονός).
[149] Eur., *Er.*, 18. 90-94.

III. Athènes partagée : une cité entre Athéna et Poséidon

La Poliade est solidement installée sur l'Acropole à l'issue de l'*eris* et du *polemos*. Mais elle ne saurait régner seule en cette terre polythéiste qui a besoin de Poséidon. C'est la fin de l'*Erechthée* qui nous permet de voir quelle place Athènes accorde à ce dieu qui, en enfouissant l'autochthone, prend la figure du fondateur.

A- Retour à la terre : fin de la Geste d'Erechthée

Dans la pièce d'Euripide qui porte son nom, l'autochthone Erechthée se change en roi combattant et tient le premier rôle dans la guerre qui oppose Athènes à Eleusis. Dès l'engagement du *polemos*, la cité consulte les dieux qui lui intiment de sacrifier la(les) fille(s) du roi pour remporter la victoire[1]. Les deux factions rivales peuvent s'affronter : si Erechthée tue Eumolpe, le fils de Poséidon chef des Eleusiniens[2], le camp athénien doit lui aussi subir le deuil. Celui d'Erechthée, avalé par une faille de la terre ouverte par un Poséidon vengeur, et celui de sa(ses) fille(s), sacrifié(es) pour le salut de la *polis*[3]. Anonymes[4], prénommées Chthonia ou Aglauros-Agraulos[5], les jeunes filles

---

[1]Lyc., *Leocr*., 99 ; Demarate *F.Gr.Hist.* 42 F 4 Jacoby ; Aristid., *Or*., 87 et Eur., *Ion*, 277. Selon Hyg., *Fab*., 46, c'est Poséidon qui demande le sacrifice. Pour les différentes versions, voir H. Van Looy, "L'*Erechthée* d'Euripide", pp. 116-117.

[2]Apd., *Bib*., III.15.4 : "dans la bataille qui suivit le sacrifice, Erechthée tua Eumolpos" (γενομένης δὲ μετὰ <τὴν> σφαγὴν τῆς μάχης Ἐρεχθεὺς μὲν ἀνεῖλεν Εὐμολπον). Et parfois même d'autres descendants du dieu : schol. Eur., *Phoen*., 854 ajoute que deux autres fils de Poséidon, Phorbas et Immarados, sont aussi tués par Erechthée (Εὐμολπος (...) ὃς πολεμῶν τὰς Ἀθήνας ἐπὶ τοῦ νεωτέρου Ἐρεχθέως ἐφονεύθη παρ' αὐτοῦ. καὶ ἄλλοι δύο υἱοὶ Ποσειδῶνος παρὰ τοῦ Ἐρεχθέως ἀνῃρέθησαν ἐν ἐκείνῳ τῷ πολέμῳ συμμαχοῦντες Εὐμόλπῳ, Φόρβας καὶ Ἰμμάραδος). Selon Pausanias, I.5.2 (ἀπέκτεινεν), *ibid*., 27.4 (ἀποθανόντας) et *id*., IX.38.3 (ἀπέθανε), c'est Immarados et non Eumolpos qui fût tué par Erechthée. C'est en tout cas le combat Erechthée/Eumolpos qui est repris par Myron sur l'Acropole (*id*., I.5.2 et *ibid*., 27.4).

[3] Sur le sacrifice pour la cité, voir J. Wilkins, "The State and The Individual : Euripides' Plays of Voluntary Self-Sacrifice".

[4] Apd., *Bib*., III.15.4 parle de "la plus jeune" (τὴν νεωτάτην) et Lyc., *Leocr*., 99 dit "sa fille " (τὴν θυγατέρα).

251

immolées sur l'autel de la patrie répondent aux hommes tombés sur le champ de bataille. Plusieurs versions se font écho : selon Philochore, l'oracle réclame une victime nommée Agraulos qui, pour sauver la cité, choisi de se donner la mort en se précipitant du haut des murailles[6]. Hygin[7] indique lui que Poséidon, endeuillé et voulant empêcher qu'Erechthée ne se réjouisse de la mort d'Eumolpe, demande qu'une de ses filles soit sacrifiée (*immolaretur*). C'est Chthonia qui est désignée et ses sœurs la suivent fidèlement dans la mort. Quant à Apollodore, il rapporte que le roi égorge sa fille cadette (σφάξαντος αὐτοῦ τῆν νεωτάτην)[8] qui se nomme, selon Phanodème, Chthonia[9].

Les morts résonnent de toutes parts dans la pièce, sacrifice requis par les dieux, victimes du *polemos* meurtrier et engloutissement. C'est bien sûr la mort d'Erechthée qui va nous intéresser ici. Comment meurt le roi ? Poséidon est-il un meurtrier ou plutôt un "enfouisseur" ? Ne s'accole-t-il pas d'ailleurs sans tourment, et comme une épithète, le nom de sa victime pour devenir Poséidon-Erechthée ? Cette mort ne serait-elle pas plutôt fondatrice et point de réconciliation ? Beaucoup de questions se croisent autour de cette mort sur l'Acropole[10].

---

[5] Sur ce double nom, voir P. Brulé, *La Fille d'Athènes*, pp. 28-29 et M. Detienne, "La Force des femmes", p. 245.

[6] *F.Gr.Hist*. 328 F 105 Jacoby : λέγουσι δὲ ὅτι πολέμου συμβάντος παρ' Ἀθηναίοις, ὅτε ὁ Εὔμολπος ἐστράτευσε κατὰ Ἐρεχθέως (...) ἐχρησεν Ἀπόλλων ἀπαλλαγήσεσθαι ἐάν τις ἀνέληι ἑαυτὸν ὑπὲρ τῆς πόλεως· ὁ Ἄγραυλος ἑκοῦσα αὑτὴν ἐξέδωκεν εἰς θάνατον· ἔρριψε γὰρ ἑαυτὴν ἐκ τοῦ τείξους.

[7] *Fab*., XLVI. Une autre *Fable* (CCXXXVIII) rapporte une tradition similaire : "Erechthée, fils de Pandion, Chthonia tirée au sort pour le salut des Athéniens (*filius Chthonia ex sortibus pour Atheniensibus*). Ses propres soeurs, dans leur totalité, se suicidèrent" (*reliquae ipsius sonores ipsiae se praecipitaurerunt*).

[8] *Bib*., III.15.4 : "toutes les autres s'immolèrent aussi" (καὶ αἱ λοιπαὶ ἑαυτὰς κατέσφαξαν).

[9] *F.Gr.Hist*. 325 F 4 Jacoby : à propos des filles d'Erechthée (τὰς Ἐρεχθέως θυγατέρας), "la sixième Chthonia" (ἕκτη Χθονία). Démarate (*F.Gr.Hist*. 42 F 4 Jacoby) choisit de mentionner le sacrifice de l'aînée des filles à Perséphone (τὴν πρεσβυτάτην τῶν θυγατέρων Περσεφόνῃ θύσῃ).

[10]Euripide (*Er*., 18.3) situe la bataille près "des roches abruptes de Pallas" (πρὸς ἀγμοῖς Παλλάδος).

252

Mais elle ne saurait s'envisager seule, car c'est en faisant "réagir" Erechthée avec les autres cadavres de la pièce que sa mort prend tout son sens. Aux jeunes filles le sang du sacrifice et la défense de la patrie, au roi l'occultation du sang, l'enfouissement et le retour à la terre. Encore une savante "distribution" dans ce drame de l'autochthonie.

Cacher Erechthée

La mort du roi contraste par sa non violence avec celle des jeunes filles : en face de σφάζω[11], nous trouvons ἀποθνῄσκω, καταλύω et ἀπόλλυμι[12], mais surtout chez Euripide κρύπτω. Erechthée a donc été enfoui (caché) sous (dans) la terre (κατὰ χθονὸς κρύψας). Les pièces euripidéennes se croisent autour de cette version, tant dans l'*Erechthée*[13] que dans l'*Ion*[14]. Un "meurtre" en forme de cachette ? Voilà bien un artifice athénien.

Ce verbe *kruptô* a la signification d'"envelopper pour cacher", parfois même avec une nuance de protection[15], ou de "cacher, dissimuler"[16], de soustraire aux regards[17], de recouvrir aussi d'une manière plus métaphorique[18]. Cacher, enlever à la vue, la violence n'existe pas dans ce verbe : il s'agit plus d'enfouir.

---

[11] Nous reviendrons *infra* notes 38-39 sur ce vocabulaire du sacrifice.

[12]Pour Pausanias (I.38.3) le roi meurt (ἀπέθανε) au cours de la bataille ; Apollodore parle de destruction (*Bib.*, III.15.5) : "mais Poséidon détruisit Erechtheus avec sa maison" (Ποσειδῶνος δὲ καὶ τὸν Ἐρεχθέα καὶ τὴν οἰκίαν αὐτοῦ καταλύσαντος) ; Eur., *Ion*, 282 : "les coups du trident marin l'ont fait périr" (ἀπώλεσαν). ἀποθνῄσκω-mourir, καταλύω-détruire et ἀπόλλυμι-perdre, faire périr, aucun de ces verbes n'induit le meurtre.

[13]Eur., *Er.*, 18.59-60, Praxithéa à Poséidon : "cela ne t'a-t-il pas satisfait pleinement d'avoir engloûti Erechthée dans le sol ?" (οὐ κατὰ χθονὸς κρύψας Ἐρεχθέα τῆς ἐμῆς ἥψω θρενός ;).

[14]Eur., *Ion*, 281-2, Ion : πατέρα δ'ἀληθῶς χάσμα σὸν κρύπτει χθονός ; Créuse, πληγαὶ τριαίνης ποντίου σφ' ἀπώλεσαν.

[15]Notamment quand on parle d'armure qui protège le combattant, Eur., *Phoen.*, 1242-1243 : "déjà, ils se couvraient d'une armure d'airain" (ἤδη δ'ἔκρυπτον σῶμα παγχάλκοις ὅπλοις).

[16]P. Chantraine, s.v. κρύπτω. Voir pour exemples Eur., *Hél.*, 425, Ménélas, à propos d'Hélène : "je l'ai laissée cachée au fond d'une caverne" (κρύψας) ; *ibid.*, 507 et *id.*, *I.T.*, 119 pour la notion de cachette.

[17]Soph., *Aj.*, 658 : "j'y enfouirai ce fer (...) si bien que nul ne puisse le voir" (κρύψω (...) γαίας ὀρύξας ἐνθα μή τις ὄψεται). Voir aussi Ar., *Thesm.*, 600 pour ce sens de cacher à la vue.

253

Mais *kruptô* contient aussi indéniablement dans nos sources une dimension funéraire[19]. Si l'on continue avec le même auteur Euripide, on retrouve souvent ce verbe pour décrire la mise en terre des défunts[20], νεκρός[21] ou δέμας[22], et être caché/enfoui dans le sol devient une des métaphores de la mort[23]. D'ailleurs, l'obligation rituelle d'enfouir dans la terre[24] et le règlement platonicien des funérailles se déclinent sur le mode du *kruptô*[25] ; et c'est aussi à partir du moment où les corps ont été "cachés-confiés" à la terre que l'oraison funèbre de Périclès peut commencer[26].

---

[18]On dit qu'une armée ennemie a recouvert Troie selon Eur., *Hec.*, 905-7 : "Ilion, ma patrie ! Entre les cités inconquises tu ne seras plus comptée : telle est la nuée de Grecs qui te couvre" (ἀμφί σε κρύπτει).

[19]Bien sûr, le vocabulaire funéraire est complexe ; il y a recouvrir, ensevelir, mettre au tombeau, toutes ces nuances existent. Je note ici seulement les occurrences de *kruptô* dans son rapport avec "le" funéraire. Comme meilleur exemple, Soph., *Ant.*, 196 : "on l'ensevelira donc lui, dans un tombeau" (τάφῳ τε κρύψαι). Voir aussi Soph., *Ant.*, 21-25 : "Créon, pour leurs funérailles, distingue entre nos deux frères : à l'un il accorde l'honneur d'une tombe, à l'autre il inflige l'affront d'un refus ! Pour Etéocle (...) il l'a fait ensevelir d'une manière qui lui vaille le respect des ombres sous terre" (κατὰ χθονὸς ἔκρυψε τοῖς ἔνερθεν ἔντιμον νεκροῖς) ; Thc., II.24.5 : "une fois que la terre a recouvert les morts" (ἐπειδὰν δὲ κρύψωσι γῇ). Pour Œdipe, voir Soph., *O.C.*, 1545 sq. : "laissez-moi tout seul trouver la tombe (τύμβον) sainte où le destin veut que je sois enseveli en ce pays" (κρυφθῆναι χθονί).

[20]Eur., *Hel.*, 1222-1223 : "A-t-il abandonné ton mari sans tombe ou l'ont-ils enfoui sous la terre ? (πόσιν δ'ἀθαπτον ἔλιπεν ἢ κρύπτει χθονί). Il est sans sépulture (Ἄθαπτον). Plains-moi dans mon grand malheur !" Voir aussi *id.*, *Her.*, 1360-1364 : "donne-leur la sépulture (τύμβῳ) (...). Lorsque la terre aura recouvert leurs restes" (Γῇ δ'ἐπὴν κρύψῃς νεκρούς) ; *id.*, *Suppl.*, 543 et 559 : "vous craindriez ces morts, s'ils étaient enfouis ?" (νεκροὺς δὲ ταρβεῖτ', εἰ κρυβήσονται χθονί ;) et "Eh bien, souffre que nous donnions la sépulture aux morts" (νεκροὺς θάψαι) ; *id.*, *Hec.*, 726 : "Hécube, qu'attends-tu pour aller ensevelir ton enfant ?" (τί μέλλεις παῖδα σὴν κρύπτειν τάφῳ).

[21]Eur., *Andr.*, 1264 : νεκρὸν (...) καὶ κρύψας χθονί.

[22]Eur., *Alc.*, 467 : "quand la mère refusait (...) de laisser la terre recouvrir son corps" (οὐ (..) χθονὶ κρύψαι δέμας).

[23]Eur., *Hel.*, 61 sq. : "mais depuis que la mort l'absorba dans son sein ténébreux" (ἐπεὶ δὲ γῆς σκότῳ κέκρυπται) ; *ibid.*, 518 sq. : "Ménélas n'a pas encore disparu pour toujours dans le sein de la terre" (Μενέλαος οὔπω (...) χθονὶ κρυφθείς).

[24]Selon Paus., I.32.5 : "d'une manière générale, c'est une règle sainte (ὅσιον) que de recouvrir de terre le cadavre d'un homme" (ἀνθρώπου νεκρὸν γῇ κρύψαι).

[25]*Leg.*, XII.958 d-e : "aucune tombe (θήκας) ne sera permise nulle part en terre labourable (...) ; là seulement où la nature du sol n'est bonne qu'à cette fin, à recevoir et cacher les corps des morts" (τὰ τῶν τετελευτηκότων σώματα μάλιστα ἀλυπήτως τοῖς ζῶσι δεχομένη κρύπτειν).

[26]Thc., II.34.6-7 : "une fois que la terre a recouvert les morts (ἐπειδὰν δὲ κρύψωσι γῇ), un homme choisi par la cité (...) prononce en leur honneur un éloge approprié (...). Ainsi ont lieu les funérailles ('Ωδε μὲν θάπτουσιν) ; et, pendant toute la guerre, chaque fois que cela se trouvait, on appliqua l'usage" (τῷ νόμῳ).

254

Fort de cette dimension funéraire de *kruptô*, Erechthée apparaît comme enterré dans la terre attique sous les coups de Poséidon. Le lieu de son enfouissement est-il alors sa tombe ? On ne saurait être aussi affirmatif[27] car, si l'on s'accorde à reconnaître qu'Erechthée est bien sous terre[28], nos sources ne mentionnent pas réellement de tombe pour Erechthée mais plutôt un *sèkos*[29]. On a bien noté que, si *kruptô* recèle une dimension funéraire, il ne suffit pas seul à dire la mise à la tombe, plus précisément concerné par le fait de cacher et d'ensevelir dans le sous-sol. Et c'est bien ce qui nous importe ici car, pour Erechthée, le *chthôn* s'est substitué au *taphos* ou au *tumbos*[30]. Si les mots qui s'attachent à son engloutissement jouent sur le funéraire, c'est pour montrer avant tout que la mort de l'autochthone est plus une "mise en terre" qu'un meurtre, pour mettre en valeur son "retour" vers le *chthôn*.

De surcroît, on dit sa présence sur le mode du culte[31] et non de la commémoration funéraire : pas de stèle, pas de *sèma* pour Erechthée. Là encore, si on ne parle pas réellement de tombe, c'est pour privilégier non pas la mort du

---

[27]Comme G.W. Elderkin, "The Cults of The Erechtheion", p. 113 : "Poseidon's trident drove Erechtheus into the earth. The marks of it were the site of his tomb." De même, je serais tentée de ne pas être aussi affirmative que W. Burkert, *Sauvages origines*, p. 111 note 48 quand il écrit que le passage de l'*Iliade* (II.547-550 : "les fils des Athéniens lui offrent-ils (ἱλάονται) là taureaux et agneaux à chaque retour de l'année") atteste d'un culte des morts pour Erechthée. ἱλάσκονται n'est pas explicitement funéraire. K.H. Lee, *Euripides. Ion*, p. 191 à propos des vers 281-282 écrit lui que l'endroit où Poséidon a ouvert la roche pour faire surgir la *thalassa* "was the supposed grave of Erechtheus", mais sans références. Toujours pour cette interprétation, voir M. Christopoulos, "Poseidon Erechtheus and ΕΡΕΧΘΗΙΣ ΘΑΛΑΣΣΑ", p. 128.

[28]Eur., *Er.*, 18.38-39 : "mon époux qui est maintenant sous terre" (ἢ τὸν κάτω πόσιν ἐμὸν). κάτω-de haut en bas, sous terre.

[29]Eur., *Er.*, 18.90. Pour les différentes appellations de ce "temple" sur lesquelles nous reviendrons, voir déjà O. Jahn & A. Michaelis, *The Acropolis of Athens*, p. 65.

[30]Voir Soph., *Ant.*, 196 ; *ibid.*, *O.C.*, 1545 (cité *supra* note 19).

[31]Eur., *Er.*, 18.93-94 : on l'honore avec des hécatombes de bœufs (ἐν φοναῖσι βουθύτοις). E. Rohde, *Psyché*, pp. 112-113 trouve que les sacrifices pour Erechthée (il cite *Il.*, II.546 sq.) posent un vrai problème, et c'est pour cela qu'il se sent obligé de déduire qu'Erechthée ne peut être que vivant sous terre, car ces sacrifices ne correspondent en rien au culte des morts dans les "poèmes homériques" (*contra* W. Burkert cité *supra* note 27). J.D. Mikalson "Erechtheus and The Panathenaia", p. 146 note 21 dit lui que ἱλάονται, utilisé exclusivement pour les dieux, induit

255

roi, mais l'association entre Poséidon (le dieu qui ouvre son domaine de compétence, le *chthôn*[32]) et Erechthée (la victime cachée mais surtout l'autochthone). Le vocabulaire de la mise au tombeau n'apparaît pas, pas plus que celui du monde des morts : point d'Hadès pour Erechthée, il retourne juste dans son lieu de naissance.

Cacher dans une brisure du sol : ce geste nous permet bien sûr de retrouver notre dieu tellurique, car Erechthée est englouti dans un *chasma*. Nous avons déjà rencontré ce Poséidon qui, le trident à la main, ouvre la terre sur son passage[33]. Si la création de *chasma* est toute poséidonienne, l'engloutissement n'est pas non plus une action étrangère au dieu ; c'est lui qui engloutit les Phlégues dans ses séismes[34] et des villes entières disparaissent même du paysage dans des failles nées des secousses telluriques[35]. Violence, disparition, tels sont les mots de ces histoires.

Mais si le *chasma* a pu être signe de désordre et de violence, on en retient surtout ici son aspect d'ouverture (σκίσμα), voire de bouche (στόμα) à la suite d'Hésychius[36] : le sens essentiel est bien de fendre la terre pour ouvrir[37] la porte du *chthôn*. Poséidon, en déchirant le sol de la cité, permet ainsi à Erechthée d'accéder aux entrailles de la terre. Pas de meurtre sur l'Acropole donc ; Erechthée retourne à la terre grâce au *Seisichthôn*.

---

qu'Erechthée est honoré comme un dieu.

[32]On se rappellera ici ses différentes épithètes formées sur *chthôn*, voir *supra* Première partie, I.A. notes 16 à 25.

[33]Voir Eur., *Ion*, 281-282 (cité *supra* note 14). Sur le *chasma* poséidonien, voir Première partie, I.A., notes 77, 85, 88-89 et 93.

[34]Paus., IX.36.3 (ἀνέτρεψεν ἐκ βάθρων (...) καὶ ἰσχυροῖς σεισμοῖς).

[35]Comme Sipyle, Paus., VII.24.13 : ἀφανισθῆναι ἐς χάσμα. C'est la disparition qui est ici mise en valeur.

[36]*s.v.* χάσμα· στόμα ἢ σχίμα γῆς. Σκίσμα / σκίζω s'attache vraiment à dire la séparation, la déchirure.

[37]Hsch., *s.v.* χασμᾶται· ἀνοίγεται (ἀνοίγω-ouvrir).

256

Une autre piste va nous permettre d'avancer encore sur cette mort inédite : celle du sang.

Traces de sang sur l'Acropole ?

Qu'il soit exacerbé pour les jeunes filles ou oublié pour Erechthée, le sang est central dans cet épisode. Pour elles, on emploie le vocabulaire de l'égorgement : σφάζω[38], θύω[39], le sang coule pour la cité. Mais pour Erechthée, son engloutissement évacue la question du sang : ce que l'on veut retenir, ce n'est pas le mode sacrificiel, la catégorie du meurtre, ni la blessure au flanc d'un combattant, mais l'ancrage dans le *chthôn*. Le sacrifice au couteau et le meurtre sanglant laissent place à l'ouverture de la terre qui le reçoit et le garde caché en son sein maternel. Car si Poséidon est bien dit *ktantas*[40], cette appellation ne croise pas le meurtre sanglant que l'on appelle *phonos*. P. Chantraine[41] indique bien que κτείνω ne comporte pas étymologiquement la signification de tuer, et que θείνω[42] exprime plus la notion de "frapper". C'est φόνος qui implique l'idée de meurtre et finit par "se dire du sang répandu"[43].

---

[38] Apd., *Bib.*, III.15.4 (cité *supra* note 12) : μετὰ <τὴν> σφαγὴν (...) τῶν θυγατέρων σφάξῃ ; même sort pour les sœurs (κατέσφαξαν) ; Phanodème, *F.Gr.Hist*. 325 F 4 Jacoby pour les sœurs de Chthonia qui "se donnèrent d'elles-mêmes en sacrifice pour la patrie" (ἑαυτὰς σφαγῆναι ὑπὲρ τῆς χῶρας) (cité *supra* note 9). Sur σφάζω, voir J. Casabona, *Recherches*, pp. 155-167 qu'il qualifie de "geste de l'égorgement" (*ibid*., p. 159) et J. Rudhardt, *Notions fondamentales*, pp. 272-281.

[39] Démarate (*F.Gr.Hist*. 42 F 4 Jacoby) (θύσῃ cité *supra* note 9) ; Eur., *Ion*, 277-78 : "donc ton père Erechthée a immolé tes sœurs ? " (πατὴρ 'Ερεχθεὺς σὰς ἔθυσε συγγόνους ;) ; Lyc., *Leocr*., 100 : "l'oracle lui répondit que, s'il immolait sa fille (τὴν θυγατέρα εἰ θύσειε), il triompherait (...)" et *ibid*., "cette fille (...) je vais la donner en victime pour le pays" (θῦσαι πουὶ γαίας) ; Eur., *Er*., 66 : παι[δὸς] (...) προθύεται ; Plut., *Histoires Parallèles* (310 D) : τὴν θυγατέρα προθύσῃ. Sur θύω, voir J . Casabona, *Recherches*, pp. 69-94. Sur le sacrifice des jeunes filles, voir P. Bonnechère, *Le Sacrifice humain*, pp. 74-79.

[40]Eur., *Er*., 18.93. Il faut tout de même mentionner que (*ibid*., 18.40) les raffales sismiques sont dites "meurtrières" : φόνια φυσήματ '(c'est un souffle, un grondement : φύσημα/φυσάω), seule occurrence d'un bout de *phonos* dans l'épisode.

[41]"Les Verbes signifiant "tuer"", pp. 143-144.

[42] Que nous trouvons chez Paus., I. 38.3 : ἀπέθανε (cité *supra* note 12).

[43] selon P. Chantraine, "Les Verbes signifiant "tuer"", p. 146, sans pour autant se substituer à αἷμα.

257

On retrouve ailleurs ce souci de gommer le sang de la mort, toujours sous le signe de l'engloutissement. Car Erechthée n'est pas le seul à être avalé par un *chasma* ; d'autre corps, bien différents certes, sont eux aussi engloutis dans des failles[44]. Une analyse de J.-L. Durand[45] a été pour nous comme une invite à regarder de plus près d'autres cadavres, et notamment ceux très particuliers de certains condamnés à mort[46] ; l'usage veut en effet qu'à Athènes et dans d'autres localisations helléniques, on précipite dans des failles excentrées[47] les traîtres et les sacrilèges[48] : on connaît le Barathron à Athènes[49], le Kéadas à Sparte[50], le Kôs à Corinthe[51] ou les Phédriades[52] à Delphes.

Cette peine capitale concerne les délits les plus importants, les crimes contre la cité[53] et les crimes contre les dieux[54] : deux catégories de criminels avec lesquels on semble prendre bien des précautions[55]. Pas de sang qui coule dans la terre, pas d'arme non plus aux mains des bourreaux dans ce châtiment : la cité n'est pas meurtrière et ne prend pas le risque de la souillure. Depuis

---

[44]Pour Erechthée, voir Eur., *Ion*, 281-2 : χάσμα (...) κρύπτει χθονὸς et pour les "failles de la mort" notamment le Barathre, Sud., s.v. Βάραθρον· χάσμα τι φρεατῶδες (...) ἐν δὲ τῷ χάσματι.

[45]"La Mort, les morts et le reste", p. 49.

[46]I. Barkan, *Capital Punishment in Ancient Athens*, a établi un des premiers dossiers sur la peine capitale, sans pourtant réellement analyser le mode de mise à mort.

[47]A Athènes, le gouffre semble être hors des murs : pour les ambiguïtés de sa localisation, voir M. Halm-Tisserant, *Réalités et imaginaires des suplices*, p. 152 et E. Cantarella, *Il Suplizi*, pp. 960 sq.

[48]Ce châtiment ne semble pas aller au-delà du Vè siècle selon L. Gernet, "Le Droit pénal de la Grèce ancienne", p. 27 et E. Cantarella, *Il Supplizi*, p. 103.

[49]Xen., *Hell.*, I.7.20 ; Hdt., VII.133 ; Ar., *Nub.*, 1449 ; *id.*, *Eq.*, 1362 ; *id.*, *Ran.*, 574 ; *id.*, *Pl.*, 431 et 1109. Puis Orygma au IVè siècle qui recevait plus vraisemblablement des cadavres et non des condamnés vivants (Lyc., *Leocr.*, 121). Voir L. Gernet, "Sur l'exécution capitale", p. 184 note 29.

[50]Paus., IV.18.4.

[51]Et. de Byz., s.v. Κῶς.

[52]Plut., *De sera nom.* (557 A) ou Kéadas (Thc., I.134.4).

[53]L'expression κακοῦργος revient chez Thc., I.134.4 (pour le Kéadas delphique) et Sud. s.v. Βάραθρον. On connaît le texte du décret de Cannônos (Xen., *Hell.*, I.7.20) qui punit ceux qui ont enfreint la loi athénienne.

[54]M. Halm-Tisserant, *Réalités et imaginaires des suplices*, pp. 156-157.

[55]Nos sources sont lapidaires. Dernièrement, M. Halm-Tisserand (*Réalités et imaginaires des supplices*) reprend le dossier mais n'analyse pas réellement ce mode de "mise à mort" ni même la catégorie concernée des condamnés

258

L. Gernet[56] et les premiers commentaires de Pausanias par J.G. Frazer[57], on note, même si les sources font preuve de silence, que la mort par précipitation dans une faille évite de verser le sang[58]. Avalé dans le sol, le corps part intact dans la terre : pas d'αἷμα qui s'écoule au Barathre, pas d'αἷμα sur l'Acropole pour l'autochthone.

Mais on ne saurait trop mettre en parallèle les condamnés et le roi autochthone, même si ces corps sont "avalés" dans un gouffre qui permet d'occulter le sang de la blessure et de la mort. Leurs failles respectives montrent bien la divergence profonde qui les sépare. Le gouffre des condamnés ne se décline pas en effet sur le mode de *chthôn* ou de *gè*, mais bien de πέτρα[59]. D'un côté un *chasma* de pierre et de l'autre un *chasma* de terre. Tandis que les condamnés sont jetés sur la pierre[60], Erechthée est lui "caché dans la terre"[61].

---

[56]"Le Droit pénal de la Grèce ancienne", p. 27.

[57]*Pausanias's Description of Greece*, s.v. IV.18.4, à propos du Kéadas il note "it was perhaps adopted to save the executioners from actually spilling the blood of their victims" et renvoie déjà W. Robertson Smith, *Lectures on The Religion of The Semites*, p. 417. Cet auteur indique que "care was taken to slay the victim without bloodshed, or to make believe that it had killed itself".

[58]J.-L. Durand, "La Mort, les morts et le reste", p. 49 en renvoyant aussi aux recherches de W. Robertson Smith, *Lectures on The Religion of The Semites*, p. 417.

[59]Voir pour exemples Eur., *I.T.*, 1428 sq. : "précipités d'un dur rocher" (κατὰ στύφλου πέτρας ῥίψωμεν) ; Paus., V.6.7 : "une montagne abrupte avec des rochers escarpés (πέτραις ὑψηλαῖς ἀπότομον). On l'appelle la montagne (ὄρος) Tympaion. La loi en Elide est de précipiter (ὠθεῖν) les femmes du haut de cette montagne" : Plut., *De sera nom.* (557 A) : ὠσαντες ἀπὸ τῆς πέτρας ; Eur., *Ion*, 1222 : pour Créuse "d'un roc elle serait précipitée" (πετρορριφῆ).

[60]En effet l'action de précipiter (πετρορριφῆ (Eur., *Ion*, 1222) rassemble bien l'aspect pierreux et violent de ce châtiment) est décrite avec violence comme en témoignent les verbes associés à cette action : *emballô*, *otheô* et *riptô*, associent bien ces idées de jeter dans, de lancer, de pousser vers le bas : Voir pour exemples Thc., I.134.3 : ἐς τὸ Καιάδαν (...) ἐσβάλλειν ; Esch., II.143 : Ὠθεῖν κατὰ τοῦ κρημνοῦ (précipice) ; Eur., *I.T.*, 1429 : ῥίψωμεν ; Sud., s.v. Καιάδας· τοὺς κακούργους ῥίπτει, de ῥίπτω -jeter, lancer ; Paus., V.6.7 : ὠθεῖν pour la montagne Typaion en Elide ; Xen., *Hell.*, I.7.20 : précipité dans le Barathre (ἐμβληθῆναι / ἐμβάλλω) ; Plut., *Praec.Pol.* (825 B) : κατεκρήμνισε -précipiter ; Plut., *De sera nom.* (557 A) : ὠσαντες ἀπὸ τῆς πέτρας (Hyampéia Delphes) ; Eur., *Ion*, 1222 : pour Créuse "d'un roc elle serait précipitée" (πετρορριφῆ) ; Xen., *Hell.*, I.7.20 : τὸ βάραθρον ἐμβληθῆναι /ἐμβάλλω ; Ar., *Nub.*, 1449 : τὸν ἐμβαλεῖν εἰς τὸ βάραθρον ; Thc., II.67.4 : ἐς φάραγγας ἐσέβαλλον (...) ἐς φάραγγας ἐσεβαλόντες.

[61]On doit pourtant admettre que dans l'*Erechthée* d'Euripide (18. 19) le messager dit qu' "il ne reste de lui que ses seules dépouilles" (ὥστ' αὐτὰ ταῦτα σκῦλα λειφθ[ῆναι μόνον) employant le vocable σκύλα-dépouilles, qui induit la notion d'écorchement.

259

Evidemment. Poséidon n'est donc pas un meurtrier, mais bien un "enfouisseur". On élude la catégorie du meurtre et celle du sacrifice. Une fin toute autochthone pour la Geste d'Erechthée.

Le couple que Poséidon forme avec Erechthée est ainsi un duo où le dieu ne répond pas à la figure usuelle du meurtrier poursuivi par sa victime telle que l'a dessinée M. Detienne[62] : crime, sang, tourments et fuite, folie et errances, tels sont les maux qui s'y attachent[63]. Les meurtriers peuvent même devenir indissociables de leur victime qui prend alors leur mémoire pour les inquiéter de l'intérieur[64]. Il n'y a plus qu'une solution : partir.

Mais pour notre terrain acropolitain, si Euripide raconte aussi l'indissociabilité entre Poséidon et Erechthée, ce n'est en aucun cas sur le mode de l'effroi. Si Poséidon a tué Erechthée, on le retient *Semnos* et c'est sous ce doux titre que les citoyens vont l'invoquer au sacrifice[65]. Chez Euripide, la victime s'honore avec son "meurtrier" dans le *meson*[66] de la cité. C'est bien parce qu'il s'agit d'une alliance et non d'un meurtre : Poséidon et Erechthée sont des partenaires pour la cité.

---

[62] *Apollon le couteau à la main*. Sur les errances du meurtrier, voir *ibid*., p. 197-206 avec le cas d'Oreste (*ibid*., pp. 202-206) ; sur le sang versé, *ibid*., p. 202 et 203.

[63]Pour l'épouvante-le *phobos*, voir Paus., II.7.7 (pour Apollon) et pour le tourment du meurtrier, Plat., *Leg*., IX (865 d-e). Sur ces aspects, on renvoie à M. Detienne, "Le Doigt d'Oreste", pp. 29-35.

[64]Plat., *Leg*., IX (865 d-e) : on raconte que l'homme mort de mort violente (ὁ θάνατωθεὶς ἄρα βιαίως) (...) est, sitôt mort, irrité (θυμοῦται) contre celui qui l'a tué (...) son meurtrier dont il prend la mémoire comme alliée pour l'inquiéter en son âme et en ses actes (μνήμην σύμμαχον ἔχων, αὐτὸν τε καὶ τὰς πράξεις αὐτοῦ). Aussi faut-il que le meurtrier se retire (ὑπεξελθεῖν) devant sa victime (...)." Voir aussi Ant., IV.10.

[65]Eur., *Er*., 18.92 sqq. : "Erechthée prendra le nom de son meurtrier, et deviendra l'Auguste Poséidon (Σεμνὸς Ποσειδῶν) : voilà comment les citoyens l'invoqueront, quand ils lui immoleront des hécatombes de bœufs" (ἐν φοναῖσι βουθύτοις).

[66]Eur., *Er*., 18.90 : πόσει δὲ τῷ σῷ σηκὸν ἐν μέσῃ πόλει.

260

Si tout le processus autour du meurtre vise à exclure[67], si la peine capitale choisit d'écarter de la cité les corps des criminels dans un *chasma* excentré[68], la Geste d'Erechthée vise elle à inclure, enkyster, ramener à soi. D'un côté on fuit la terre, de l'autre on la revendique. Si on a évité tout contact avec le *chthôn* dans le cadre de la peine de mort, on exacerbe sa centralité pour Erechthée car, justement, c'est au cœur de la terre que doit être placé l'autochthone.

C'est là que Poséidon réapparaît en Teneur de terre, car il ne s'agit pas simplement d'enfouir en Athènes, il faut aussi fixer.

Fixer l'autochthone

S'articuler toujours plus au sol, telle est la lancinante obsession des autochthones athéniens. Après les récits autour de la naissance de ses citoyens, Athènes élabore un discours sur l'ancrage, sous le signe cette fois de Poséidon, car seul ce dieu peut orchestrer et consolider le retour à la terre de l'autochthone. Enfoui sous le signe du *kruptô*, Erechthée est attaché à Poséidon pour toujours, c'est-à-dire au *Themeliouchos*, au *Gaièochos* et à l'*Asphalios*. Qu'on se rappelle encore une fois cette inscription où l'on honore Poséidon *Gaièochos* Erechthée[69] : elle dit combien Erechthée et Poséidon sont liés par la terre, autour de la terre et pour la terre.

Nous avons déjà rencontré ce Poséidon du tenir droit et du mouvement stabilisé, lui qui a intimé à Délos de stopper sa course. Qui mieux que Poséidon

---

[67]Purifier, c'est opérer des divisions (C. Dougherty, "Murderous Founders", chapitre II in *The Poetics of Colonization*, p. 36), séparer le meurtrier, sa victime et le corps de la cité en disjoignant pollueur et territoire pollué (J.-L. Durand, *Formules attiques du fonder*, p. 276).

[68] Cité *supra* note 47.

[69] Inscriptions recensées par M. Lacore, "Euripide et le culte de Poséidon-Erechthée" : *IG* II^2 5058 (siège du prêtre de Poséidon *Gaièochos* et Erechthée au théatre de Dionysos, IIè av. J.-C. ; *IG* II^2 3538 (prêtre de Poséidon Erechthée *Gaièochos*, Ier siècle Ap. J.-C.).

261

pouvait fixer Erechthée ? Il est le meilleur atout de l'autochthone, la plus sûre garantie son ancrage.

Alors, Erechthée attaché à Poséidon ou Poséidon attaché à Erechthée[70] ? Les deux semblent indissociables, mais on ne saurait démêler qui s'accroche à qui, l'autochthone au Stable, ou le Stable à l'autochthone. Il n'y a pas, comme veut le voir M. Lacore, un "faible" et un "fort" dans ce couple[71]. Chacun a besoin de l'autre : Poséidon d'Erechthée pour être intégré à l'autochthonie, Erechthée de Poséidon pour être ancré solidement dans les entrailles de la terre. Erechthée caché rappelle combien les Athéniens sont indissociables de leur terre, mais rappelle aussi combien c'est Poséidon qui a en charge le sous-sol de la cité. Ainsi, grâce au roi, le Teneur de terre a pu être rattaché lui aussi à un maillon de "l'histoire athénienne d'Athènes"[72].

Le rôle de Poséidon est ainsi le symétrique de celui d'Athéna dans la naissance d'Erichthonios : si la Poliade a le premier rôle (comme toujours), en recevant dans ses bras le premier autochthone, Poséidon assume le rôle du consolidateur. Et ce n'est pas le moindre, car c'est lui qui redit et pérennise le lien indéfectible que les Athéniens ont déclaré avoir avec leur terre. C'est donc à deux qu'ils se partagent l'autofondation et la refondation de la cité. Quelques vers d'Euripide les mettent parfaitement en écho, chacun à un bout de la chaîne autochthone : deux épisodes, naissance d'Erichthonios et enfouissement

[70]Dans Eur., *Er*., 18. 92-93 : "Erechthée prendra le nom de son meurtrier et deviendra l'Auguste Poséidon" ; dans les inscriptions épigraphiques, on parle de Poséidon-Erechthée ainsi que chez Plut., *Vit. X Orat*., 843 B-C analysé *infra* Deuxième partie II.B.2.
[71] "Euripide et le culte de Poséidon-Erechthée", p. 22 : Erechthée est "le plus faible des deux".
[72] Titre du chapitre III de *L'Invention d'Athènes* de N. Loraux.

262

d'Erechthée, qui semblent d'ailleurs résumer toute l'histoire de la cité, car ce sont les deux questions qu'Ion pose à Créuse sur Athènes[73] :

Créuse : "Le lieu de ma naissance est la ville d'Athènes"
Ion : "Illustre est ta cité" (...) "c'est donc vrai ce que disent les gens" (...) "Ton aïeul n'est-il pas issu du sol lui-même ?"
(Ἐκ γῆς πατρός σου πρόγονος ἐβλαστεν πατήρ ;)
Créuse : "Erichthonios ? Oui" (...)
Ion : "N'est-ce point Athéna qui le reçut du sol ?"
(Ἦ καὶ σφ' Ἀθάνα γῆθεν ἐξανείλετο ;)
Créuse : "Oui, dans ses bras de vierge" (...)
Ion : "Ah ! Et cette autre histoire" (...) "Ton père fut vraiment englouti par le sol ?" (Πατὴρ Ἐρεχθεὺς σὰς ἔθυσε συγγόνους ;)
Créuse : "Oui, les coups du trident marin l'ont fait périr"
(Πληγαὶ τριαίνης ποντίου σφ' ἀπώλεσαν).

Erichthonios naît, Erechthée meurt, tel sont leurs sorts. Comme pour se prouver encore à eux-mêmes qu'ils sont bien autochthones, les Athéniens rappellent plusieurs fois les liens que le corps civique, par ses héros, revendique avec le sol. La terre de la cité réclamait le corps de son autochthone et c'est Poséidon qui a permis ce retour en ouvrant de son trident le *chthôn* générateur.

Erechthée enterré dans la terre athénienne devient ainsi le meilleur porte parole de l'autochthonie des Athéniens : il en incarne le "principe"[74]. Il rappelle aussi parfaitement la première "cachette", celle du sperme d'Héphaïstos, elle-même déclinée sur le mode du *kruptô*[75]. Erechthée raconte dans sa complétude

[73]Eur., *Ion*, 262-282.
[74]J. Rudhardt, *Notions fondamentales*, p. 132-133 : "le héros n'a donc pas seulement fondé ou sauvé la communauté, la communauté lui doit, avec son existence, les vertus qui la définissent. Il en a incarné le principe ; il reste après sa mort une des représentations les plus concrètes des forces qui unissent entre eux les membres du groupe et dirigent leur destin commun."
[75]EM., s.v. Ἐρεχθεύς· παρὰ τὸ διασχίσαι αὐτὸν τὴν γῆν καὶ γεννηθῆναι ἀπὸ τοῦ σπέρματος Ἡφαίστου, ἡνίκα ἔκρυψεν αὐτὸ ἡ Ἀθηνᾶ ἐν τῇ γῇ, ὁ αὐτὸς δὲ λέγεται καὶ Ἐριχθόνιος.

263

l'histoire athénienne : une histoire de la terre à la terre[76], une histoire de naissance qui devient ancrage.

Mais Erechthée est-il seulement un autochthone retourné à la terre ou bien prend-t-il, tué sur le champ du *polemos*[77], la figure de la "belle mort" ?

Nonn., *Dio.*, XLI.65 : "Erichthonios qu'Héphaïstos engendra d'un sillon de la terre avec sa racine (semence) fertile" (ἀλλὰ θεῶν ἰνδαλμα γονῆς αὐτόχθονι ῥίζῃ). N. Loraux, "Mourir devant Troie", p. 35-36, va encore plus loin, éclairant la pratique funéraire avec le postulat d'autochthonie ; confier les morts à la terre c'est alors ainsi "assurer la reproduction de la cité".

[76]Dans la terre qui est le début et la fin, Eur., *Antiope*, *fr*. 15 : "la terre enfante tout et reprend tout" (ἅπαντα τίκτει χθὼν πάλιν τε λαμβάνει). Voir pour les autochthones Plat., *Men.*, 237 b : "autochthones (...) nourris (...) par la terre maternelle qu'ils habitaient et qui ont permis à leurs fils de reposer morts (τελευτήσαντας, qui recouvre bien l'idée d'accomplissement), aujourd'hui, dans les lieux familiers de celle qui les mit au monde." Voir aussi pour les épigrammes funéraires W. Peek, *Greek Verse Inscriptions*, 697.5 : "il est mort dans la terre là où il a été élevé" (θρεφθὲς δ'ἐν χθονὶ τῆιδε θάνεν).

[77]Paus., I.38.3 qui raconte qu' "au cours de la bataille contre les Athéniens, Erechthée, le roi d'Athènes fut tué" (Γενομένης δὲ Ἐλευσινίους μάχης πρὸς Ἀθηναίους ἀπέθανε μὲν Ἐρεχθεὺς).

264

"Belle mort" pour l'autochthone ?

Deux vers de la tirade du messager pourraient nous inciter à le croire. C'est l'*Aggelos* qui a ce rôle d'apporter les nouvelles du front[78] et de rendre effective la mort qui ne se joue pas sur scène[79]. De retour de l'armée[80], ce porte parole délivre à Praxithéa la funeste nouvelle dans un récit plein de suspense qui ne trouve son aboutissement qu'après plusieurs vers et une succession de métaphores[81]. Enfin, à la question pressante de la reine :

"mon époux Erechthée est-il lui sain et sauf ?"
πόσις δ'Ερεχθεύς ἐστί μοι σεσ[ωσμένος ;

le messager répond :

"il est bienheureux et fortuné tout à la fois"[82]
μακάριός ἐστι κεῖνος εὐδαίμων [θ'ἅμα

Erechthée est donc "bienheureux" (μακάριος ou εὐδαίμων[83]), auréolé de l'honneur attaché à la mort au combat en Grèce. Parfois même, le mort à la guerre peut rejoindre l'île des Bienheureux, accueilli alors dans un même voisinage avec les héros de la plaine Troyenne[84]. Mais l'*Aggelos* d'Euripide ne

---

[78]Sur le rôle du messager chez Euripide, voir I.J.F. de Jong, *Narrative Drama* et surtout A.D. Stéphanis, *Le Messager dans la tragédie grecque*, pp. 93-125 et sur le récit de la bataille par ce porte parole, *ibid*., p. 96.

[79]A.D. Stéphanis, *Le Messager dans la tragédie grecque*, p. 232. Propos nuancés par B. Deforge, *Le Festival des cadavres*, dans le chapitre III : "Du prétendu tabou de la mort sur scène", pp. 25-30.

[80]Eur., *Er*., 18.12 : "mais je vois s'approcher ce messager qui arrive de l'armée" (ἀ]λλ' εἰσορῶ γὰρ τόνδ' ἀπὸ στρατοῦ πέλ(ας). L'Αγγελος entre en scène.

[81]Il faut des vers 12 à 21 pour enfin valider la mort du roi, car le messager commence son récit par l'élévation du trophée sur les Barbares, et quand on lui demande les noms des morts, il ne mentionne tout d'abord qu'Eumolpos, puis répond en ellipse à la question que Praxithéa lui renouvelle sur son époux. C'est quand la demande se fait pressante qu'il est obligé de dire clairement "il est mort" (Eur., *Er*., 18.21 : τέθνηκ').

[82]Eur., *Er*., 18.20-21.

[83]Pour *makarios*, voir Lys., *Epit*., 80 (cité *infra* note 92). C'est surtout l'*eudaimonia* que l'on rencontre dans les discours des orateurs ; Dem., *Epit*., 32 et *ibid*., 33 : "comment ne pas juger heureux (εὐδαίμονας) des hommes à qui la patrie tout entière fait des funérailles nationales" ; Lys., *Epit*., 79 (εὐδαιμονεστάτους) ; Hyp., *Epit*., 42-43 : les morts à la guerre en dépit des lamentations, "sont arrivés à être heureux en tout point" (εὐδαίμονες).

[84]Dem., *Epit*., 34. Voir la discussion chez N. Loraux, *L'Invention d'Athènes*, pp. 139-140. On connaît l'île des Bienheureux (ἐν μακάρων νήσοισι) hésiodique (*Op*., 167-173), où habitent ces

265

loue pas complètement la "belle mort" de l'autochthone. Pour Praxithéa d'ailleurs, au vers suivant, Erechthée ne peut être qualifié d'heureux que "s'il vit et apporte à la ville une belle victoire" (εἰ ζῆι γε πόλεώς τ' εὐτυχῆ νίκ[ην ἀγει)[85]. La reine éplorée se lamente ensuite en entendant la funeste nouvelle[86] et Erechthée n'est plus qu'un "malheureux" (δύστηνος) à ses yeux. D'ailleurs, ce n'est pas sa vie qui a sauvé la cité, mais bien celle de sa jeune fille.

Cependant P. Carrara, et plus dernièrement C. Collard, complètent le premier travail de C. Austin[87] et choisissent d'intégrer à la fin du discours du messager deux vers perdus qui feraient alors basculer la mort d'Erechthée du côté de la *kalos thanatos* :

"Moi, je le dis, ceux qui ont reçu une belle mort sont plus vivants que ceux qui vivent sans honneurs"

ἐγὼ δὲ τοὺς καλῶς τεθνηκότας ζῆν φημὶ μᾶλλον τῶν βλεπόντων μὴ καλῶς

La centralité du terme καλῶς[88] nous rappelle cette fois plus précisément les oraisons funèbres et ce que N. Loraux a appelé "la belle mort"[89]. Ces vers font ainsi presqu'écho au texte du *Ménexène*[90] qui égrène tous les avantages du

---

valeureux héros, île transmise aussi par Pindare (*Ol.*, II.78-80 : ἐνθα μακάρων νᾶσον).

[85] Eur., *Er.*, 18.18.

[86] Eur., *Er.*, 18.25 sq. : "La mort du malheureux" (δυστήνου μόρον).

[87] C. Austin, *Nova Fragmenta Euripidea* a transcrit ce fragment (établi par A. Nauck, *Tragicorum graecorum fragmenta*, fr. 361) mais ne l'a pas replacé, alors que P. Carrara, *Euripide. Eretteo*, choisit de l'insérer dans la tirade du messager (fr. 18.21-22) ainsi que C. Collard (ed.), *Euripides. Selected Fragmentary Plays*. J.C. Kamerbeek, "Remarques sur les fragments de L'*Erechthée* d'Euripide", p. 121 avait déjà émis cette idée.

[88] Il faut noter l'antagonisme entre καλῶς et μὴ καλῶς que l'on peut difficilement traduire. Sur ce terme, voir N. Loraux, "Le Point de vue du mort", p. 71.

[89] Développé in "La Belle mort spartiate", *id.*, "Mourir devant Troie, tomber pour Athènes" et *id.*, *L'Invention d'Athènes*, pp. 120-141 surtout. Voir aussi J.-P. Vernant, "La Belle mort et le cadavre outragé".

[90] Plat., *Men.*, 246 d joue aussi entre καλῶς et μὴ καλῶς : "enfants, que vos pères soient des braves, à elle seule la cérémonie présente en est la preuve : libres de vivre sans beauté, nous préférons mourir en beauté" (ἡμῖν δὲ ἐξὸν ζῆν μὴ καλῶς, καλῶς αἱρούμεθα μᾶλλον τελευτᾶν)

266

"mourir" à la guerre sur le mode de la beauté[91]. D'autres orateurs ont repris ce thème, comme Lysias, qui déclame à son tour combien sont heureux les citoyens tombés au combat : ils n'auront pas à subir les affronts de la vieillesse et le déclin du corps par la maladie. Ces hommes ont, au lieu d'attendre la "mort naturelle", choisi "le plus beau des trépas", laissant ainsi un souvenir immortel[92].

Mais ces vers d'Euripide sont-ils vraiment destinés à Erechthée ? Rien ne nous permet évidemment de l'affirmer. Dans une étude certes plus lointaine, mais peut-être plus proche de la tragédie, T.B.L. Webster[93] préfère voir dans ce fragment une louange de la mort de la jeune fille immolée pour la cité. C'est bien ce sacrifice qui est encensé dans les discours des orateurs. Si "la mort du guerrier appelle irrésistiblement le chant du poète, le discours de l'orateur"[94], celle de la jeune sacrifiée devient à son tour une figure de style privilégiée pour ces "récits sur la tombe". Praxithéa déclame d'ailleurs que la mort de sa fille est le parfait écho de la mort d'un fils à la guerre : les deux sont des sacrifices pour la patrie[95].

; j'ai insisté sur le mot "beauté" car la traduction des Belles Lettres "sans honneur/avec honneur" me semble trahir le sens.

[91]234 c-235 c : tout n'y est que beauté, "mourir à la guerre" (καλὸν εἶναι τὸ ἐν πολέμῳ ἀποθνῄσκειν), la sépulture (ταφῆς καλῆς), les louanges (καλῶς ἐπαινοῦσιν), les éloges font se sentir Socrate "plus beau" (καλλίων) et il croit même habiter les îles des Bienheureux (ἐν μακάρων νήσοις οἰκεῖν).

[92]Lys., *Ep.*, 79-81 : "Aussi devons-nous estimer heureux (εὐδαιμονεστάτους) entre tous les hommes ces héros qui ont fini leurs jours en luttant pour la plus grande et la plus noble des causes et qui, sans attendre une mort naturelle, ont choisi le plus beau (καλλίστων) des trépas."

[93] *The Tragedies of Euripides*, p. 129. R. Aélion, *Quelques mythes héroïques*, p. 212 indique à son tour que ce fragment "ne peut être utilisé avec certitude" et mentionne les avis divergents.

[94]Expression de N. Loraux, "Mourir devant Troie", p. 806.

[95] Lyc., *Leocr.*, 100 : "si au lieu de filles, des fils avaient grandis près de moi (..) ne les aurais-je pas équipés de la lance pour les envoyer au combat sans redouter leur mort ? Ah ! Que n'ai-je

267

On peut alors se demander si ce n'est pas le sacrifice de la jeune fille qui se rapproche de la "belle mort". Car le vrai héros de la pièce d'Euripide est féminin et pluriel, c'est la fille, c'est l'épouse d'Erechthée. Si le roi meurt au *polemos*, le discours de Praxithéa que nous transmet Lycurgue est comme une oraison funèbre prononcée pour sa fille : c'est le sacrifice qui est support d'exemplarité et non la mort d'Erechthée[96]. D'ailleurs, quand Erechthée apparaît dans les *épitaphioi logoi*, c'est pour avoir eu le courage de donner son enfant à la patrie[97]. Pas son corps. Si Erechthée est mort au combat, sa vie n'a pas sauvé Athènes. Il est seulement retourné vers son *chthôn* de naissance. En "cachette" ... et sans blessure. Son rôle, s'il est capital en terre autochthone, ne semble néanmoins pas croiser la figure rhétorique de la "belle mort".

C'est toute l'imposture de cette pièce, car tout ce qui touche au combat est du ressort des jeunes filles. Les prescriptions d'Athéna pour les nouvelles Hyacinthides[98] concernent le domaine de la guerre alors que pour Erechthée, rien de tout cela, il doit seulement être honoré avec Poséidon. On ne passe pas par Erechthée avant d'aller à la guerre, mais par le tombeau de ses filles à qui l'on doit sacrifier "avant d'affronter le combat avec l'ennemi"[99]. Et leur *temenos* doit demeurer inviolé, car si un ennemi venait à leur sacrifier, il pourrait remporter la victoire[100]. Elles deviennent donc comme des "gages de victoire",

---

des enfants capables de combattre et de s'illustrer parmi les soldats (...). Quant à ma fille (...) seule elle mourra pour la patrie (...) n'est-il pas beau (κάλον) de recevoir ce privilège ?"

[96]Lyc., *Leocr*., 99-100. Si on demande de l'imiter dans le *Contre Léocrate* de Lycurgue (99), c'est pour avoir sacrifié sa fille.

[97] Dem., *Epit*., 27 : c'est "pour sauver le pays" (τοῦ σῶσαι τὴν χώραν).

[98] Qualifiées ainsi in Eur., *Er*., 18.74.

[99] Eur., *Er*., 18.83 : πρώταισι θύειν πρότομα πολεμίου.

[100] Eur., *Er*., 18.87-89 : "il faut que ces jeunes filles aient leurs enclos inviolé et que l'on empêche qu'aucun ennemi ne vienne leur sacrifier en cachette : pour eux, ce serait la victoire, mais pour

268

telles des inédites "nikèphores" et reçoivent non seulement un τέμενος, mais aussi une tombe (τάφος)[101], ce monument funéraire sur lequel les orateurs se gargarisent d'autochthonie et de trophées contre l'ennemi.

Quant à la version de Philochore, elle indique que les éphèbes (c'est-à-dire les futurs hoplites) doivent prêter serment au sanctuaire d'Agraulos, ce parfait décalque des Hyacinthides[102], avant même les divinités cardinales de la cité que sont Hestia ou Athéna[103]. C'est donc une femme qui est, selon l'expression de M. Detienne, "à la direction des éphèbes"[104], au pied de l'Acropole[105]. Elle incarne un modèle idéal pour ces éphèbes qui, à leur tour, doivent donner leur vie pour la patrie. Agraulos chasse alors l'image terrienne de Chthonia, la plus jeune fille d'Erechthée au nom si évocateur et qui, selon Euripide, a été sacrifiée pour la terre (πρὸ γαίας)[106] : l'héroïne de Philochore prend elle en charge le domaine de la guerre et la défense des murs citoyens.

---

ce pays, un désastre" (ἄβατον δὲ τέμενος παισὶ ταῖσδ' εἶναι χρεών, εἴργειν τε μή τις πολεμίων θύσηι λαθὼν νίκην μὲν αὐτοῖς γῆι δὲ τῆιδε πημονήν).

[101] Eur., *Er.*, 18. 68 (ἐν τάφωι) et *ibid.*, 87 (τέμενος).

[102] Même si elle est fille de Kékrops selon Philochore (*F.Gr.Hist*. 328 F 105).

[103]Serment transmis par C. Pélékidis, *Histoire de l'éphébie attique*, p. 113 : "je ne déshonorerai pas les armes sacrées (τὰ ἱερὰ ὅπλα), je n'abandonnerai pas mon camarade de combat, je lutterai pour la défense de la religion et de l'Etat (...). Je prends à témoin (Ἴστορες) de ce serment les dieux, Aglauros, Hestia, Enyô, Enyalios, Arès et Athéna *Areia* (...)." Sur ce serment, voir R. Merkelbach, "Aglauros" et J. Siewert, "The Ephebic Oath in Fifth Century Athens" ainsi que P. Bonnechère, *Le Sacrifice humain*, p. 75 note 275 pour les différentes sources du serment.

[104] "La Force des femmes", p. 245.

[105]Philochore (*F.Gr.Hist*. 328 F 105) : ἱερὸν ὑπὲρ τούτου ἐστήσαντο αὐτῆι περὶ τὰ προπύλαια τῆς πόλεως καὶ ἐκεῖσε ὤμνυον οἱ ἔφηβοι μέλλοντες ἐξιέναι εἰς πόλεμον. Pour la localisation de ce sanctuaire, voir G. Dontas, "The True Aglaurion".

[106]Lyc., *Leocr.*, 100 : "cette fille qui n'est mienne que par la naissance, je vais la donner en victime pour le pays" (τὴν οὐκ ἐμὴν πλὴν <ἡ> φύσει δώσω κόρην θῦσαι πρὸ γαίας) ; "pour la terre" convient mieux évidemment. Deux vers de l'*Ion* (277-278) font écho à ces paroles de Praxithéa. C'est la réponse de Créuse à la question d'Ion : "donc ton père a immolé tes sœurs ? " "il montra ce courage : c'était pour la Patrie" (πουὶ γαίας). Encore une fois "pour la terre" est évidemment plus juste.

269

Euripide, tout en mettant en scène les valeurs essentielles de la cité, a bien ébranlé l'orthodoxie. Les femmes chassent les hommes du champ de bataille, s'approprient la catégorie citoyenne de la "belle mort" et c'est leur sang qui apporte la victoire. Il a vraiment su "faire jouer toutes les tentations"[107]. Mais le Tragique dévoile aussi toute l'imposture de l'autochthonie qui prétendait ne se fonder que dans la terre et pas dans le sang. Erechthée, même enchâssé dans le *chthôn* de la cité, ne suffit pas à refonder Athènes, il faut que le sang coule. Il faut que quelqu'un prenne en charge la défense du territoire : pour l'ancrage dans la terre, il y a Poséidon et Erechthée. Pour la sécurité des murs contre l'invasion étrangère, il y a Athéna et Agraulos[108].

Deux couples sur l'Acropole

M. Delcourt[109] indique (sans référence) qu'il existe un "Posidon-Erechthée" et une "Athéna-Aglauros". P. Bonnechère[110], à son tour, relaye cette information sur la Poliade en s'appuyant sur Philochore. Mais l'Atthidographe ne donne que la mention d'Agraulos comme prêtresse d'Athéna[111]. Nous aurions évidemment aimé retrouver cette épithète d'Athéna du nom de la jeune suicidée du *polemos*. Une notice d'Harpocration en serait peut-être un lointain

[107]Expression de P. Vidal-Naquet, "L'Honneur perdu et retrouvé d'Euripide", p. 322.
[108] Suicidée ἐκ τοῦ τείξους (Philochore, *F.Gr.Hist*. 328 F 105 Jacoby, cité *supra* note 6), c'est la jeune fille qui assure la clôture du territoire.
[109] *Légendes et cultes des héros*, p. 60.
[110] *Le Sacrifice humain*, p. 75 note 274 : "Athéna Agraulos, Philochore 328 F 106".
[111] Philochore (*F.Gr.Hist*. 328 F 106 Jacoby) : ἱέρεια γέγονεν ἡ Ἀγραυλος Ἀθηνᾶς, ὥς φησιν Φιλόχορος.

270

écho[112]. Cela serait un parfait pendant cultuel à notre Poséidon-Erechthée. On ne pourrait espérer meilleure conclusion.

Quoiqu'il en soit, deux couples se dessinent bien à l'issue de cette bataille. Un couple au féminin qui a en charge le choix des armes et la défense de la patrie : Athéna, Poliade et *Promachos*, secondée par Agraulos (ou quel que soit le nom de la fille d'Erechthée), la jeune fille au pied des murs et au service des éphèbes et/ou des citoyens qui partent à la guerre. Mais aussi la prêtresse attitrée de la déesse[113]. Un couple de victoire, un couple quasi hoplitique. Un parfait duo pour les orateurs. C'est une des manières de garder intacte la cité athénienne. Et puis l'autre couple, tout entier tourné vers la terre, l'ancrage, la redite de l'autochthonie : Poséidon le Teneur de terre, Poséidon le fondateur et le roi autochthone. Une autre manière de veiller sur la terre d'Athènes.

Avec les protagonistes de l'*Erechthée*, la cité se refonde de l'intérieur et s'arme contre l'extérieur. Comment faire autrement dans une terre qui n'a pas été réellement fondée mais qui s'est ancrée toute seule dans sa terre. Pas de meurtre donc à l'horizon dans ce drame de l'autochthonie, nous ne sommes pas dans le champ de la fondation telle qu'on la connaît par la lumière de la colonisation[114]. Pas de souillure ni d'aller-retour à Delphes, le voyage d'autofondation est à Athènes intérieur : il dit et redit le lien à la terre à travers

---

[112] s.v.᾽Αγλαυρος. ἡ θυγάτηρ Κέκροπος. ἐστι δὲ ἐπώνυμον ᾽Αθηνᾶς = *Anecdota Graeca* 329.24-25 (Bekker). Cité par P. Brulé, *La Fille d'Athènes*, p. 147 note 117 comme "éponyme d'Athéna"

[113] A ce sujet, voir S. Géorgoudi, "Lisimaca", p. 162 sq. M. Detienne, "La Force des femmes", p. 246 note qu'Agraulos assume les deux rôles de la pièce d'Euripide, celui de la sacrifiée et celui de Praxithéa, nommée prêtresse d'Athéna (Eur., *Er.*, 18.97 : ἱερέαν κεκλημένη).

[114] On connaît ce chemin sanglant de la fondation à travers Alkathoos, Athamas ou Koroibos, cette "bande de meurtriers" fondateurs analysée par M. Detienne, *Apollon le couteau à la main*, pp. 212-218. Les liens entre meurtriers et fondateurs ont été aussi mis en lumière par

271

plusieurs acteurs. Erichthonios, Erechthée, mais surtout Poséidon qui, en consolidant la fondation, permet d'enclencher comme une nouvelle origine : la cité repose désormais sur un solide socle poséidonien. Grâce à Poséidon, Athènes a posé son l'ultime maillon de la fondation.

Enfin, en attendant Thésée[115].....

C. Dougherty, "It's Murder to Found a Colony".

[115] Expression qui clôture l'article de R. Parker, "Myths of Early Athens", p. 207. Nous y reviendrons en conclusion.

272

B. Réconciliations : la cité partagée

A la fin de l'*Erechthée*, Athéna endigue la violence poséidonienne et décide la réconciliation entre les deux ennemis Poséidon et Erechthée. Le désordre qui avait envahi le palais[116] fait place au discours ferme d'Athéna : elle somme Poséidon d'éloigner son trident[117] et lui intime de ne pas dévaster la cité. La déesse révèle ensuite aux citoyens d'Athènes[118] ce qu'il faut accomplir pour le pays[119]. En prenant la parole, Athéna prononce la fin de la tragédie puisqu'elle règle le sort de tous les protagonistes de la pièce, les jeunes filles sacrifiées, Praxithéa, Erechthée et Poséidon. Elle édicte en fait comme un nouveau règlement cultuel placé sous le signe de l'*onoma*, puisque tous les noms vont changer, preuve s'il en est de la nouvelle donne : la sacrifiée et ses sœurs s'appelleront désormais Hyacinthides[120], Praxithéa se voit accorder le nom de prêtresse d'Athéna[121] et Erechthée devient *Semnos* Poséidon[122]. Plus tard, sous la plume de Plutarque, Poséidon oublieux de sa colère devient même un dieu politique...

---

[116]Eur., *Er.*, 18, des vers 38 à 54.
[117]Eur., *Er.*, 55-57 : ἀπο<σ>τρέφειν .
[118]Eur., *Er.*, 18. 94 : on parle d'hécatombes de bœufs (ἐν φοναῖσι βουθύτοις) et cela concerne les ἀστοῖς.
[119]Eur., *Er.*, 18.98 : "tu viens d'entendre (κλύεις) ce qu'il faut accomplir (ἐκπονεῖν-ἐκπονέω) dans ce pays."
[120]Eur., *Er.*, 18.74 : "les mortels les appelleront Hyacinthides" (κικλή[σκε]ιν).
[121]Eur., *Er.*, 97 : ἱερέαν κεκλημένην.
[122]Eur., *Er.*, 18.92-93 : "Erechthée prendra le nom (κεκλήσεται) de son meurtrier et deviendra l'Auguste Poséidon" (Σεμνὸς Ποσειδῶν ὄνομ' ἐπωνομασμένος).

1. Poséidon entre mémoire et oubli

Poséidon a gagné sa place en terre d'Athènes : invité sur l'Acropole, son alliance avec les Thraces ou son inondation de la plaine attique ne sont que des mauvais souvenirs, car il se fait partageur sur la Colline.

Un dieu Semnos*et* politikôteros

Semnos, voici la nouvelle appellation poséidonienne qu'Euripide choisit de retenir à la fin de sa tragédie. Si les noms de tous les acteurs changent sous les arrêts d'Athéna, on remarque particulièrement pour l'autochthone (et donc pour Poséidon), la redondance des termes attachés à la famille du "nommer" : il est appelé (κεκλήσεται), on lui applique un nom (ὀνομ ' ἐπονομασμένος). Prendre un nom, se voir accorder un nom[123] pour recevoir des sacrifices, cela induit bien un nouveau départ cultuel pour ce nouveau couple acropolitain.

Semnos est certes une épithète assez usuelle pour plusieurs divinités et qualifie ailleurs Poséidon dans nos sources[124], mais elle se place ici entre les deux anciens ennemis. Si nous choisissons de lui accorder une attention particulière, c'est parce que ce Poséidon *Semnos* est le nom qui clôture l'action tragique, celui qui va dorénavant qualifier et l'autochthone et Poséidon.

Cette appellation, signifiant Vénérable ou Auguste, affiche tout d'abord la place qu'Athéna lui accorde dans la *polis* : loin d'être éliminé, battu ou oublié, il s'installe en majesté sur l'Acropole. Mais le terme *semnos* peut aussi contenir,

---

[123]Le verbe ἐπονομάζω induit cette notion de changement, puisqu'il s'agit de donner un nom, d'appliquer un nom sur (ἐπὶ-ὀνομάζω).
[124]Soph., *O.C.*, 55 (pour celui qui règne sur Colone) ; Eur., *I.T.*, 1415 ; Ar., *Thesm.*, 322 (pour Poséidon *Pontios*).

selon Hésychius[125], la notion de tranquillité : ainsi qualifié, Poséidon prend l'aspect d'une divinité assagie par les mots de la déesse, non plus tellurique et créateur de désordre mais politisé.

Ce choix du *semnos* nous rappelle bien sûr une autre fin tragique, eschyléenne cette fois, quand les Erinyes de Terribles et vengeresses se muent en *Semnai*[126], ou même en Euménides si l'on retient le titre de la pièce[127]. Même si ces deux tragédies ne sauraient se confondre (d'un côté le sang, de l'autre la terre), on remarque que les appellations de *Semnos* ou de *Semnai* consacrent l'oubli de la vengeance et symbolisent l'intégration dans la cité. Les Erinyes se font oublieuses chez Eschyle et les citoyens vont pouvoir alors, grâce à leur nouveau nom, les invoquer dans la "bienveillance" et non dans l'effroi[128] : elles ne seront plus "lourdes à la cité"[129].

Ces fins tragiques, malgré leurs divergences, sont ainsi toutes deux "partageuses", car Athéna ne terrasse ni les Terribles Déesses, ni Poséidon : elle assure au contraire les Vénérables de leur *timè*[130] et accueille Poséidon à ses côtés. La cité en a trop besoin : sous le nom de *Semnos,* elle installe son adversaire d'*eris* et de *polemos* qui, sommé d'oublier son courroux, se voit confier la garde d'Erechthée, les assises de la cité et la stabilité de la terre.

---

[125]s.v. σεμνόν· (...) ἥσυχον. ἥσυχος-tranquille, immobile même, sans agitation, doux.

[126]Eschl., *Eum*., 383 et *ibid*., 1040-41 : "Propices, loyales à l'égard de ce pays, allez donc, ô Vénérables" (Σεμναί).

[127]Euripide dans *Oreste* joue sur ces deux appellations, Euménides (*ibid*., 38, 321, 836 et 1650) ou Erinyes (*ibid*., 238, 264, 582 et 1389).

[128]Eschl., *Eum*., 1040 (voir *supra* note 126). Les Erinyes renoncent à la vengeance et décident de vivre avec Pallas (*ibid*., 916 : ξυνοικίαν).

[129]Eschl., *Eum*., 790 et 820 : γένομαι δυσοίστα πολίταις.

[130]Athéna leur répète qu'elles ne sont pas dépouillées de leur *timè*, Eschl., *Eum*., 795-96 : "vous n'êtes pas vaincues (οὐ γὰρ νενίκησθ') : un arrêt indécis, seul, est sorti de l'urne, pour satisfaire la vérité, non pour vous humilier" (οὐκ ἀτιμίᾳ σέθεν) ; et *ibid*., 824 : "vous n'êtes point humiliées" (οὐκ ἔστ' ἄτιμοι). Athéna leur garantit même "pour toujours" des "honneurs et une place dans la cité" (à ce propos, voir S. Saïd, "Concorde et civilisation", p. 100 notes 10 à 12).

Poséidon n'est plus celui qui fait "danser" les fondations de la *polis*, mais un dieu intégré qui prend en charge, avec sa "victime", l'autochthonie athénienne.

Car il s'agit désormais de vivre à deux sur l'Acropole tant convoitée : l'*eris*, comme le *polemos*, n'ont pas pour but d'installer dans la mythologie citoyenne une querelle initiale qui, non arbitrée, serait toujours potentiellement resurgissante. Ces épisodes ne sont que des mises en scène d'un partage politique qui se retrouve concrètement dans le temple qui les rassemble sur l'Acropole[131].

On a parfois regardé la pièce en parallèle avec son contexte politique contemporain : la Guerre du Péloponnèse. Mais, si on sent effectivement un certain idéal de tranquillité poindre dans les tragédies, on ne saurait faire de l'*Erechthée* une pièce à message anti-belliciste[132]. Certes, l'*hésychia* prend une place de plus en plus grande chez Euripide[133], louée même au début de la pièce[134] : mais il s'agit plus ici d'une histoire autochthone que d'un drame de la guerre. Le *polemos* n'est qu'un artifice de scénario euripidéen.

C'est surtout avec Plutarque que Poséidon va vraiment devenir un doux partageur. Effectivement, cet auteur nous transmet que Poséidon est *praos*-doux, parce qu'il prend les choses (donc sa défaite) avec douceur[135]. Doux,

---

[131]Plut., *Quaest. Conv.*, IX.6 : κοινωνεῖ μετὰ τῆς Ἀθηνᾶς (on y reviendra en Deuxième partie, II.B.2).

[132]Propos de P. Demont, *La Cité grecque*, p. 158 note 112 critiquant les conclusions "excessives" de V. Di Benedetto, *Teatro e societa*, p. 148-149.

[133]Voir à ce propos P. Demont, *La Cité grecque*, pp. 155-165.

[134]Eur., *Er.*, 369 (Nauck) : "que ma lance reste immobile (κείσθω δόρυ μοι) pour que les araignées y tissent leurs toiles. Puissé-je, dans la tranquillité (μετὰ δ' ἡσυχίας) d'une blanche vieillesse, chanter, avec une couronne sur mes cheveux blancs, après avoir suspendu le bouclier thrace au péristyle d'Athéna (...)." Vers qui est aussi cité par Plut., *Nic.*, IX.7 indiquant que l'on aimait entendre de tels vers après la signature d'un armistice en 423 (mentionée par Thc., IV., 117) car on recherche une vie exempte de guerre.

[135]*Quaest. Conv.*, IX.6 : "partout (il) supporte ses échecs avec douceur" (πρᾶον δὲ πανταχοῦ).

apaisé, *praos* est un terme qui s'inscrit en opposition avec la colère[136] et avec la rancune[137], parfois même élevé au rang de vertu politique[138]. Si *praos* induit l'absence d'*orgè*[139] et même la tolérance[140], il se dit aussi de ce qui demeure calme, résigné, immobile (ἀκίνητον) même selon une notice de la Souda[141]. Poséidon, le *Gaiès kinètèr* deviendrait-il *akinètos* à Athènes ? C'est le propre du *Gaièochos* et de l'*Asphalios*.

Devenir plus doux pour Poséidon, c'est donc supporter avec douceur ses échecs et, sans ressentiment (*amènitos*[142]), devenir oublieux. Douceur, occultation de *mênis* ? Il faut bien en convenir. Pourtant, Poséidon est un dieu de la vengeance et de la colère[143] qui poursuit de son ressentiment les mortels qui offensent sa *timè* ou négligent son culte. Poséidon a aussi, selon Hygin, réclamé en représailles après la mort d'Eumolpe le sacrifice de la fille du meurtrier de son fils[144]. Mais Plutarque choisit de raconter que Poséidon a fait

---

[136]Ar., *Ran.*, 855 : "Et toi, pas de colère, Eschyle, mais avec modération réfute et laisse-toi réfuter" (σὺ δὲ μὴ πρὸς ὀργήν, Αἰσχύλ᾽ ἀλλὰ πραόνως ἐλεγχ᾽, ἐλέγχου). Voir J. de Romilly, *La Douceur*, pp. 38-43 pour une analyse de ce mot *praos*, ainsi que P. Chantraine, "Grec πρευμενής", pp. 18-20.

[137]Pd., *P.*, 136 et 146 : Jason par ses "paroles affables" (πραὺν (...) ὀαρον) jette "la base d'un débat conciliant" pour mettre fin à la dispute. Voir J. de Romilly, *La Douceur*, p. 40 pour les ponts entre *praotès* et réconciliation.

[138]J. de Romilly, *La Douceur*, p. 40. La *praotès*, ce frein aux débordements de la violence, est une vertu de paix largement encensée par Plutarque : à ce propos, voir F. Frazier, *Histoire et morale*, pp. 231-233 pour les nombreux exemples dans les *Vies Parallèles*.

[139]Sud., s.v. πρᾶοτης· ἀοργησία.

[140]P. Chantraine, "Grec πρευμενής", pp. 18-19.

[141]s.v. Πρᾶος· ὅτι τὸν πρᾶον εἰς τὸν ἀργὸν καὶ ἀκίνητον μεταλαμβάνουσι. Voir aussi *ibid.*, s.v. Πραότης · Πρᾶος δὲ ἀπὸ τοῦ ῥᾷον, ῥᾷος, καὶ πρᾶος. ῥᾳδιως-avec calme, résignation. Hesych., s.v. πρᾷος· σύετός· ἥσυχος dit aussi ce calme immobile que nous avons déjà vu pour *semnos* (voir *supra* note 125).

[142] Plut., *Quaest. Conv.*, IX.6 : "partout, il supporte ses échecs avec douceur et sans concevoir aucun ressentiment (πρᾶον δὲ πανταξοῦ καὶ ἀμήνιτον ὄντα περὶ τὰς δυσημερίας). C'est ainsi qu'il partage (...)." ἀμήνιτον-sans *mênis* (ἀμηνίω), sans colère, sans rancune. Chez Plutarque la qualité d'*amènitos* se dit d'une attitude exempte de rancune à l'égard d'adversaire politique (*Praec. Pol.*, 14 (809 E)) ; c'est ainsi que l'on accepte sans rancune les excuses d'un ami (*id.*, *Peri Polyphilias* , 6 (95 D)). P. Chantraine, "Grec πρευμενής", p. 18 indique que πρᾶος exprime "l'aménité du caractère".

[143]Pour ce Poséidon empli de *mênis*, voir Première I.A., note 35.

[144] Cité *supra* Deuxième partie, II.a note 7.

preuve d'aménité. Chez cet auteur où l'*eris* entre Athéna et Poséidon est assimilée à une querelle entre frères (nous y reviendrons), on dit qu'il ne faut pas laisser vain ce don de la nature qu'est la douceur (*praotès*), mais en user avec nos proches. L'auteur prend plusieurs exemples chez d'illustres personnages du passé qui ont été oublieux des injures et ont choisi la douceur au lieu de répondre à l'appel de la vengeance[145]. Les Athéniens, pour éviter que l'*oikos* ne soit gangrené par les querelles initiales des dieux au début de leur cité, préfèrent garder en mémoire un Poséidon oublieux de sa colère. Car nous sommes "en famille" dans ce drame de l'Acropole. Les Thraces ont disparu chez Plutarque, il ne reste plus que les deux rivaux de l'*eris*. Deux Immortels de même nature et qui ont une même envie : être honoré en cité d'Athènes[146].

Mais Plutarque ne s'arrête pas là : il fait de Poséidon un dieu politique et même plus politique que Thrasybule[147]. *Politikôteros* pourrait sembler inédit pour notre Poséidon, lui qui s'est jeté sur la ville avec violence, a ébranlé le palais et fait vaciller la *polis*[148]. Chez Aristote, être *politikos* désigne la propension à vivre ensemble, en société[149] et s'oppose alors à ce qui relève d'un régime oligarchique[150] ou despotique[151]. Etre politique, c'est adopter une

---

[145]Plut., *De Frat. amor.*, 18 D : Euclide prône pour l'oubli de la colère et de la vengeance, Eumène est dit πραότητος.
[146] D.H., *Dem.*, 28 : à propos de Platon qui évoque mal, selon lui, "l'envie passionnée (ἔρωτα ὁ᾽ν ἔσχον) qu'avaient les dieux d'être honorés (τιμᾶν) dans cette cité".
[147] *Quaest.Conviv.*, IX.6 cité *infra* dans le texte : "Poséidon s'est montré plus civil que Thrasybule" (ὅσῳ τοῦ Θρασυβούλου γέγομεν Ποσειδῶν πολιτικώτερος).
[148]Eur., *Er.*, 48-50 : ὀρχεῖται δὲ π[ό]λεος πέδον σάλωι· ἐμβάλλει Ποσειδῶν πόλει.
[149]En prenant l'exemple de certains animaux plus politiques que d'autres, Arstt., *H.A.*, VIII.1 (589 a 2).
[150]*Pol.*, V.6 (1305 b 10).
[151]*Pol.*, VII.7 (1324 a 37 sq.).

conduite qui garantisse la bonne marche de la vie en cité[152], c'est penser et effectuer des choix pour la cité[153]. Ce vocable va jouer un rôle très important chez Plutarque[154], qui se complaît à louer chez les illustres personnages de ses *Vies Parallèles* la modération et le souci de la *polis*. Poséidon est ainsi qualifié parce qu'il n'a pas cédé à la vengeance, mais a choisi la concorde : il respecte le choix des juges et accepte de vivre comme non *Polieus* aux côtés d'Athéna. Comme non *Polieus*, mais en Poséidon-Erechthée.

Car finalement Poséidon est aussi à sa manière un dieu politique. Dans une cité autochthone, prendre en charge la stabilité des fondations et l'ancrage de la *polis* est un rôle que l'on peut qualifier de politique. Si Poséidon n'a pas la parole à la Boulè, sa place s'avère aussi politique que celle d'Athéna : si la déesse a enlevé la cité, il a la garde de la terre autochthone.

Poséidon s'accole donc de nouvelles épithètes qui sont les signes tangibles de son intégration. Mais l'*eris* demeure toujours présente, initiale : un nouveau chantier de mémoire à travailler pour ces Athéniens soucieux de leurs origines. Car si l'*eris* est initiatrice d'un partage, elle inscrit pourtant aux origines de la cité un souvenir de querelle qui gangrène le corps uni des citoyens : c'est ce qui la différencie du *polemos* qui se joue, on l'a vu selon Platon, entre deux ennemis différents[155]. L'*eris* hésiodique n'est plus de mise dans une Athènes rongée par la dissension. Elle perd son aspect initial, elle perd sa dimension de partage et

[152]Chez Plutarque aussi, être *politikôs* c'est, pour un homme politique, être actif dans la cité. Pour exemple, voir *Quaest. Conv.*, VII. 9 : les affaires les plus importantes, celles qui méritent le plus de réflexion sont confiées aux "meilleurs et aux plus fins politiques" (πολιτικωτάτων).
[153]Sud., s.v. Πολιτικός· ἀστεῖος. Si *politikôs* s'applique à ce qui est pour nous le domaine politique, ce terme relève plus largement de la sociabilité selon F. Frazier, "Principes et décisions", p. 170.
[154]Selon F. Frazier, *Histoire et morale*, p. 242.

va finir par être rayée du calendrier. Nombreuses sont donc les manipulations de ce mythe fondateur parce que, justement, il raconte les débuts de la cité.

Quelle mémoire pour l'*eris *?

Certes, nous avons vu que la querelle était le mode de mise en scène pour dire le partage et pour initier le processus de fondation. Mais cette bonne *eris* ne doit pas croiser les chemins de la dissension (la *stasis*), fléau par excellence en terre d'Athènes. C'est parce que Plutarque assimile l'*eris* à une querelle fraternelle, alors sédition au sein d'une même famille, que l'on cherche à l'exclure de toute commémoration pour l'oublier.

La métaphore de la cité-*oikos* troublée par la dissension reflète parfaitement cette peur de la *stasis*, image particulièrement parlante dont ont déjà usé les *Euménides* d'Eschyle[156]. Le risque encouru est en effet crucial si l'on suit la définition platonicienne de la *stasis*-destruction (διαφθορά) qui s'insinue dans un groupe lié par la parenté (τοῦ φύσει συγγενοῦς)[157]. Querelle (διαφορά) ou destruction (διαφθορά), l'auteur joue certes sur les mots mais n'en transmet pas moins l'importance du *dia* qui divise les membres d'un même "groupe", familial ou politique. La bataille entre Athéna et Poséidon assimilée à une querelle entre frères ? Il faut en convenir à la lecture de Plutarque.

Les Athéniens ne peuvent garder en mémoire de s'être fondés sur une division. Même si l'*eris* semble être la meilleure preuve que les dieux aiment (et

---

[155] Cité *supra* Deuxième partie II.A, note 42.

[156]Pour les parallèles entre *oikos* et *polis*, voir M. Fartzoff, Oikos *et* Polis *dans l'*Orestie *d'Eschyle*. Pour une analyse de cette guerre "familiale", voir N. Loraux, "La Guerre dans la famille".

[157]Plat., *Soph*., 228 a : "verrais-tu donc, en la discorde (στάσιν), autre chose que ceci : en ce que la nature apparenta, je ne sais quelle corruption née d'une rupture d'accord" (ἢ᾽ τὴν τοῦ φύσει συγγενοῦς ἐκ τινος διαφορᾶς διαφθοράν).

donc protègent) la cité[158]. On sait que, pour Platon qui élabore le canevas de la cité idéale, on doit préserver le futur citoyen d'une mythologie querelleuse afin d'évacuer tout exemple de dissension intestine. Les combats entre dieux vont à l'encontre de ce qu'il faut enseigner : que jamais un citoyen ne haïsse un autre citoyen[159], que jamais le combat ne s'installe entre proches. Aucune bataille ne doit filtrer de la mythologie, car rien ne doit dresser un citoyen contre l'autre (οὐδεὶς πώποτε πολίτης ἕτερος ἑτέρῳ ἀπήχθετο).

Denys d'Halicarnasse lui aussi, même si son propos est avant tout de critiquer Platon, n'en a pas moins réfléchi sur la manière de transmettre la bataille divine. Il choisit clairement d'assimiler *eris* et *stasis* pour ne retenir qu'un seul aspect de l'épisode : l'envie extrême que les dieux ont d'être honoré en Athènes. Il indique bien que Platon, par son style médiocre, n'a pas usé des bons mots, car il a fait de la contestation une *stasis* qui a donné lieu à un jugement (*krisis*).

---

[158]Voir Plat., *Men*., 237 c et D.H., Dem., 28 (cités *supra* Deuxième partie I.A, note 5) et aussi Aristid., *Or*., 40 : "parce que les dieux n'ont pas seulement donné les honneurs que j'ai mentionnés pour notre pays, mais aussi beaucoup d'autres importants, et le plus grand d'entre eux, qui peut-être aurait suffit à être mentionné seul. Que les plus grands dieux se querellèrent (πόλεων ἤρισαν) pour cette cité (...)."

[159]*Rsp*., II (378 b-e) : "il ne faut pas non plus, il ne faut absolument pas dire que les dieux font la guerre aux dieux, qu'ils se tendent des pièges et se battent entre eux (ὡς θεοὶ θεοῖς πολεμοῦσι τε καὶ ἐπιβουλεύουσι καὶ μαχόνται), récits par ailleurs mensongers (οὐδὲ γὰρ ἀληθῆ), si nous voulons que les futurs gardiens de notre cité se croient déshonorés en se querellant à la légère (ἀλλήλοις ἀπεχθάνεσθαι). Il faut bien se garder de leur conter ou de leur représenter sur des peintures ou des tapisseries (...) les innombrables querelles de toute sorte qui ont armé les dieux et les héros contre leurs proches et leurs amis (πρὸς συγγενεῖς τε καὶ οἰκείους αὐτῶν). Au contraire, si nous voulons les persuader que jamais un citoyen n'a eu de haine pour un autre citoyen (ἀλλ᾽ εἴ πως μέλομεν πείσειν ὡς οὐδεὶς πώποτε πολίτης ἕτερος ἑτέρῳ ἀπήχθετο) et qu'une telle haine est un crime" (οὐδ᾽ ἔστιν τοῦτο ὅσιον).

Ce n'est certes pas la bonne manière de raconter l'histoire selon lui :

"Platon devait-il évoquer la dissension entre Poséidon et Athéna pour l'Attique en parlant de querelle et de jugement ?"

Οὕτως ἐχρῆν ὑπο᾽ Πλάτωνος εἰρῆσθαι τὴν ᾽Αθηνᾶς καὶ Ποσειδῶνος ὑπὲρ τῆς᾽Αττικῆς στάσιν ἔριν τε καὶ κρίσιν[160]

Il s'agit bien d'une interprétation toute personnelle, car le texte qu'il critique, le *Ménexène*, ne fait pas ce lien entre *eris* et *stasis*[161]. Mais pour Denys d'Halicarnasse, la dispute entre Athéna et Poséidon, racontée comme *eris*, se voit assimilée à une sédition. L'histoire athénienne ne doit être constituée que de beaux débuts, comme l'envie que les dieux ont montré d'entrer en cité et l'autochthonie initiale : voilà deux épisodes glorieux à raconter aux citoyens[162]. Denys d'Halicarnasse gomme alors la rivalité mais aussi le jugement qui l'a sanctionnée, car la conclusion de l'*eris* s'avère à son tour source de division. N. Loraux a analysé ces pratiques du vote athénien dans plusieurs articles[163] qui ont montré combien le vote (appelé parfois lui aussi *diaphora*[164]) peut diviser une communauté[165]. Entre le "différend" et la "différence", l'espace est bien mince, car le vote installe une séparation entre les citoyens désunis et divisés par leurs opinions divergentes. La conclusion du vote sanctionne aussi un vainqueur et un vaincu, en attribuant le *kratos* à l'un des deux partis en lice[166].

---

[160] *Dem*., 28 (témoignage situé au premier siècle av. J.-C.)
[161]Plat., *Men*., 237 c : περὶ αὐτῆς θεῶν ἔρις τε καὶ κρίσις.
[162]*Dem*., 28 : il vient de développer l'autochthonie dans le paragraphe 27 et a abordé la dispute en *ibid*., 28 : "ce qu'ajoute ensuite Platon à la gloire de cette terre, c'est qu'elle fut la première à mettre au monde la race humaine (...)".
[163]Notamment in "De la justice comme division" et in *id*., "La Majorité, le tout, la moitié".
[164]Pour exemples, Hdt., IV.138 ; Thc., IV.74.3.
[165]N. Loraux, "La Cité grecque pense l'Un et le Deux", notamment pp. 280 sqq.
[166]Voir N. Loraux, "La Majorité, le tout, la moitié". Sur le *kratos*, voir aussi "L'Ame de la cité", p. 65 où elle parle de "mot encombrant". *Kratos* est en effet le mot qui dit "la victoire d'une opinion dans une assemblée" (*ibid*., p. 66). Voir aussi "Et la démocratie athénienne oublia le *kratos*".

Même la réconciliation est jugée facteur de division[167], puisqu'appelée *dialusis*, elle comprend encore ce fameux *dia* tant redouté[168] qui dresse le citoyen contre le citoyen.

On connaît les différents votes pour l'*eris* attique[169], appelée à son tour *diaphora* et règlée par une *dialusis*[170]. Celui qui a divisé les dieux, et celui qui a séparé les Athéniens (entre hommes et femmes), en faisant apparaître la division[171] au sein du corps des citoyens que l'on déclare pourtant tous unis par leur origine autochthone commune. L'*eris* fait surgir la querelle entre frères[172]. C'est pour cela qu'elle ne saurait rester inscrite au terme de la mémoire citoyenne.

Regardons maintenant une autre source avant de nous confronter à Plutarque. Bien que plus tardive, elle va nous aider à baliser ce chemin de l'oubli. Il s'agit du rhéteur Ménandre, qui nous énumère les cités aimées des dieux : nous trouvons évidemment Athènes, Rhodes, mais aussi Corinthe et

---

[167]N. Loraux, "Le Lien de la division".
[168]N. Loraux, "La Cité grecque pense l'Un et le Deux", p. 282. Voir Y. Garlan, "La Réconciliation des ennemis dans la Grèce classique", qui recense le vocabulaire de la conciliation/réconciliation, διαλλάτειν/ διαλλαγή, διαιτᾶν/δίαιτα, διαλύειν/διάλυσις.
[169]Aristid., *Or.*, 43 : "Athéna a été choisie par le vote" (λαβοῦσα δὲ τὰς ψήφους). Pour les différentes versions, voir Deuxième partie, I.A. notes 43 et 63.
[170] Plut., *De Frat. Amore*, 11 (489 B) qui met en parallèle *eris* et *diaphora* ; Selon Apd., *Bib.*, III.14.5, Zeus met fin à la querelle ainsi (διαλύσας).
[171]Varron in St.-August., *Cité*, XVIII.9 : "il appartenait aux citoyens de décider (*in civium potestate*) (...). Kékrops convoqua pour le vote les citoyens des deux sexes (...) les hommes votèrent pour Neptune (*mares pro Neptuno*), les femmes pour Minerve (*feminae pro Minerva*) (...). Alors Neptune irrité ravagea de ses flots bouillonnants les terres des Athéniens (...). Athènes fut le jouet des démons à propos d'un débat entre ses dieux, l'un mâle, l'autre femelle." M. Detienne, "La Force des femmes", p. 234 en fait un récit animé : "les mâles et les femelles s'affrontent, les couples se défont, le parti des femmes en bloc approuve la candidature d'Athéna, celui des hommes se rassemble autour de Poséidon".
[172] Sur les Athéniens comme frères, voir N. Loraux, "La Politique des frères".

Delphes[173]. C'est encore à l'*eris* que l'on semble mesurer l'amour des Immortels. Néanmoins, si être aimé des dieux se décline sur le mode du conflit[174], Ménandre revient plus loin sur cette notion de compétition. Car, pour lui, la preuve la plus honorifique que les dieux ont produit pour une cité se trouve dans la fortification de Troie effectuée par Apollon et Poséidon[175].

Fruit d'une collaboration dans la concorde, signe d'entraide et d'accord mutuel, cette fortification à deux est déclarée exemplaire. C'est à la lumière de cet épisode que Ménandre, après avoir pourtant loué l'*eris*, déclare maintenant que les cités doivent se fonder dans le consensus. Athènes est bien sûr l'exemple parfait pour illustrer son propos, car selon l'auteur il faut :

"quand tu es en querelle avec Athènes
(εἴπερ οὖν περὶ τῶν᾽Αθηναίων ἐρίζοις) (…)
ne pas venir l'un vers l'autre en combattant, comme ils l'ont fait pour la cité d'Athènes, mais tous les deux, dans le même avis partagé, reconnaissant qu'il n'y a rien de plus beau"
οὐ δι᾽ἀπεχθείας ἀλλήλοις ἥκοντες, ὥσπερ ἐπὶ τῆς᾽Αθηναίων πόλεως, ἀλλ᾽ὁμογνωμονοῦντες ἀμφότεροι ὥσπερ οὐδὲν κάλλιον νομίζοντες[176]

Le consensus est toujours plus à louer que la querelle, surtout quand il s'agit de choisir le discours à tenir et à retenir à propos d'un mythe[177], car Ménandre réfléchit à la fois sur la notion d'*eris* et sur la manière adéquate de louer une cité. A la lumière de cette "théorie" de la fondation, Troie surpasse Athènes

[173]Mén. Rh., *Peri Epid.*, 361.29-31 : τῆς μὲν θεοφιλότητος ἐκεῖνα (ἐγκώμια) ἃ περὶ᾽Αθηναίων καὶ᾽Ροδίων καὶ Κορινθίων <καὶ Δελφῶν> λέγεται. (Ménandre est situé aux alentours de 270 ap. J.-C.).
[174]Mén. Rh., *Peri Epid.*, 361.28 sqq.
[175]Mén. Rh., *Peri Epid.*, 387.30-388.2 : τὸ μὲν οὖν παλαιὸν ἐρασθέντες τῆς χώρας θεοὶ καὶ Ποσειδῶν καὶ᾽Απόλλων μικρὸν ἀνωτέρω θαλάττης τὸ᾽Ιλιον τειχίζουσιν.
[176]Mén. Rh., *Peri Epid.*, 388.1-6. Il s'agit encore de réciprocité qui, entre Athéna et Poséidon, doit s'inverser : à la réciprocité de combat (ἀλλήλοις), il faut maintenant raconter un consensus à deux (ἀμφότεροι et ὁμογνωμονέω-être du même avis).

grâce au consensus des dieux Apollon et Poséidon. Si la querelle est fondatrice, si les Grecs aiment penser l'initial sur le mode de la compétition, l'*eris* se doit d'être pacifique et initiatrice d'un partage pour être retenue dans l'histoire de la cité. C'est quand elle donne lieu à une *koinè* que l'*eris* prend l'aspect d'une fortification à l'instar de la muraille troyenne. Pour bien gérer la contestation athénienne, il faut alors prendre la porte du consentement et ne pas montrer qu'il y a eu inimitié. S'il y a eu *eris*, il faut pourtant en retenir la concorde.

C'est avec Plutarque que l'on entre vraiment dans le champ de l'oubli à travers deux discours que nous serons amenés à examiner avec précision. Dans un premier traité, Plutarque discute des querelles fraternelles et propose plusieurs solutions pour éviter qu'elles ne s'insinuent dans une même famille[178]. La dispute est mauvaise entre frères et Plutarque n'a de cesse de trouver des exemples prestigieux de concorde pour étayer et valider son discours.

C'est dans ce contexte que nous retrouvons la dispute entre Athéna et Poséidon, citée parmi ces inimitiés fraternelles que Plutarque s'évertue à vouloir enterrer. C'est pourquoi il loue la sagesse des Athéniens qui, pour effacer cette querelle de l'histoire de leur cité, ont supprimé le jour qui la commémore. Pas d'anniversaire pour l'*eris*, le deux Boédromion devient un jour néfaste (*apophras*). Il faut se rendre à l'évidence, l'*eris* est bien ici assimilée à une querelle fraternelle, puisque le différend des dieux sert d'exemple pour louer ceux qui ont usé d'oubli, préférant ainsi la réconciliation à la querelle et à la

[177]Il s'agit bien de conserver ce qu'il y a de plus beau : νομίζω-reconnaître, de tenir pour.
[178]Dans le *De Fraterno amore*. Car, selon les mots d'Euripide (Plut., *De Frat. amor*., 5) : "rudes sont

vengeance[179]. Les autres personnages vertueux qui illustrent son propos (cette fois des hommes, d'ailleurs tant Barbares que Grecs), prouvent eux aussi combien l'oubli est une vertu cardinale[180] et sont autant d'échos à notre couple divin.

Voici ce que dit exactement Plutarque :

"Les Athéniens qui ont forgé le mythe extravagant de la querelle entre les dieux ont apporté un correctif important à leur extravagance ; ils suppriment en effet toujours le second jour du mois de Boédromion parce que ce jour-là eut lieu le différend qui opposa Poséidon et Athéna. Quel empêchement y a-t-il, pour nous aussi, quand nous avons eu un différend avec nos parents ou nos proches, à ensevelir ce jour dans l'oubli et à le mettre au nombre des jours néfastes, au lieu d'oublier pour un seul jour tant d'heureuses journées durant lesquelles nous avons été élevés et avons vécu ensemble ?"

Ἀθηναῖοι δὲ τὸν περὶ τῆς ἔριδος τῶν θεῶν μῦθον ἀτόπως πλάσαντες ἐπανόρθωμα τῆς ἀτοπίας οὐ φαῦλον ἐνέμιζαν αὐτῷ· τὴν γὰρ δευτέραν ἐξαιροῦσιν ἀεὶ τοῦ Βοηδρομιῶνος, ὡς ἐν ἐκείνῃ τῷ Ποσειδῶνι πρὸς τὴν Ἀθηνᾶν γενομένης τῆς διαφορᾶς. Τί οὖν κωλύει καὶ ἡμᾶς ἐν διαφορᾷ ποτε πρὸς οἰκείους καὶ συγγενεῖς γενομένους ἐν ἀμνηστίᾳ τὴν ἡμέραν ἐκείνην

τίθεσθαι καὶ μίαν τῶν ἀποφράδων νομίζειν, ἀλλὰ μὴ πολλῶν καὶ ἀγαθῶν ἐν αἷς συνετράφημεν καὶ συνεβιώσαμεν ἡμερῶν διὰ μίαν ἐπιλανθάνεσθαι;[181]

---

les guerres entre frères" (χαλεποὶ πόλεμοι γὰρ ἀδελφῶν) et *ibid.*, 7 : "il faut expulser la haine entre frères" (μισαδελφίαν).

[179]Noter le parallèle in Plut., *De Frat.amor.*, 18 effectué par le "nous aussi" (καὶ ἡμᾶς).

[180]Plut., *De Frat. amor.*, 18 : lutte fraternelle à propos de l'Empire Perse (περὶ τῆς Περσῶν ἡγεμονίας) entre Ariaménès et Xerxès ; et *ibid.*, lutte fraternelle entre Antiochos et Séleukos, dont la fin montre encore combien est louable la concorde fraternelle. Après nos deux dieux, on retrouve cette fois des exemples grecs, Euclide le Socratique qui se refuse à la vengeance que prône son frère (τιμωρησαίμην) pour le persuader de renoncer à sa colère (τῆς ὀργῆς) et de reprendre une relation de concorde et d'amour (φιλεῖν) ; Attale lui aussi fait preuve d'un caractère oublieux vis-à-vis de son frère.

[181]Plut., *De Frat.amor.*, 18.

Ce qui est un choix privé dans le cadre d'une famille devient un choix politique dans le cadre de la cité. Ce sont bien "les Athéniens" (Ἀθηναῖοι) qui ont fait ce choix de corriger (ἐπανόρθωμα) le calendrier car l'épisode, raconté sur le mode de l'*eris* et de la *diaphora*, semble gâcher les bonnes relations que l'on a choisi de retenir entre Athéna et Poséidon. Combien parlant s'avère ce parallèle entre une dispute fraternelle, jour noir au milieu d'un chapelet d'heureuses journées et le jour de l'*eris*, comme une ombre au tableau des relations entre ces deux divinités assimilées à de proches parents[182].

Si Athéna et Poséidon sont vus comme les "partageurs" de l'Acropole, pourquoi remémorer alors leur antique querelle[183] ? Cela ne peut que ternir les débuts de la cité et leur relation de bon voisinage. Il faut donc changer le début pour ne plus se souvenir que d'une communauté de vie (συνεβιώσαμεν). Une des solutions, c'est de ne pas (plus) commémorer. On ne veut pas tirer un trait sur cet épisode, mais Plutarque choisit de ne pas en faire une date inscrite dans le calendrier religieux des commémorations athéniennes[184]. Athéna et Poséidon sont toujours présents, mais hors d'*eris*.

Dans les *Propos de Table*, Plutarque revient sur cet épisode en affichant une fin similaire à la querelle entre Athéna et Poséidon. Il offre une autre solution tout aussi efficace pour changer le souvenir de l'*eris* : retenir un Poséidon "politique" qui, au lieu de succomber à la tentation de la vengeance, prend sa

---

[182]Plut., *De Frat. amor.*, 18 : πρὸς οἰκείους καὶ συγγενεῖς. On se rappelle que cela définit la *stasis* selon Platon (*Soph.*, 228 a cité *supra* note 157).

[183]Pour ces querelles à oublier, voir le balancement entre celle de Poséidon et d'Athéna (Plut., *De Frat. amor.*, 18), celle entre parents (*ibid.*, 18) et celle entre frères (*ibid.*, 19 : τοὺς ἀδελφοὺς διαφοραῖς).

défaite avec douceur au sein d'une cité qui fait le choix de l'oubli. Là encore, on choisit de taire le jour de l'*eris*, pour évacuer cette date "impossible" qui raconte que les Athéniens se sont fondés sur une querelle des dieux. On occulte la défaite de Poséidon[185] et donc le jugement qui a divisé le corps civique : plus de vote donc, aux débuts de la *polis*, mais un couple de partenaire qui, ensemble, se sont portés candidats à la protection de la cité.

Relisons cette *Question de Table* (IX.6) où l'*eris* devient un sujet de discussion pour les banqueteurs de Plutarque. Dans ce lieu symbolique du *symposion* qui met en pratique les valeurs d'égalité et de partage[186], la question prend une résonance particulière :

> "A quoi fait allusion la légende de la défaite de Poséidon ; et aussi pourquoi les Athéniens suppriment le deux Boédromion (...)."
> "Allons (...) viens avec Poséidon, dont tu as toi-même l'habitude de nous raconter les fréquentes défaites, vaincu ici par Athéna, à Delphes par Apollon, à Argos par Héra, à Egine par Zeus, à Naxos par Dionysos et qui partout supporte ses échecs avec douceur et sans concevoir aucun ressentiment. C'est ainsi qu'il partage également un temple avec Athéna où se trouve aussi installé un autel à l'Oubli. Alors Hylas, comme égayé : ce qui t'a échappé, Ménéphylos, dit-il, c'est que nous supprimons le deux Boédromion, non pour suivre la lune, mais parce que c'est ce jour-là que les dieux sont réputés s'être disputés notre pays. Las, dit Lamprias, comme Poséidon s'est montré plus civil que Thrasybule, quand, alors qu'il n'avait pas, comme lui, connu la victoire, mais la défaite ..."

---

[184] On choisit, comme N. Loraux ("Le 2 Boédromion", p. 58 note 3) de prendre Plutarque au sérieux dans ces questions de calendrier, même si les sources littéraires sont souvent décriées face aux inscriptions épigraphiques.
[185] Plut., *Quaest. Conv.*, IX.6 : τί αἰνίττεται ὁ περὶ ἥττης τοῦ Ποσειδῶνος μῦθος.
[186] Voir à ce propos F. Lissarrague & P. Schmitt-Pantel, "Partage et communauté dans les banquets grecs" et F. Lissarrague, *Un Flot d'images*, pp. 23-48 surtout.

Τί αἰνίττεται ὁ περὶ τῆς ἥττης τοῦ Ποσειδῶνος μυθὸς· ἐν ᾧ καὶ διὰ τί τὴν δευτέραν Ἀθηναῖοι τοῦ Βοηδρομιῶνος ἐξαιροῦσιν (...). γενοῦ μετὰ τοῦ Ποσειδῶνος, ὃν αὐτὸς εἴωθας ἱστορεῖν ἡμῖν ἡττώμενον πολλάκις, ἐνταῦθα μὲν ὑπ' Ἀθηνᾶς ἐν Δελφοῖς δ' ὑπὸ τοῦ Ἀπόλλωνος ἐν Ἄργει δ' ὑπὸ τῆς Ἥρας ἐν Αἰγίνῃ δ' ὑπὸ τοῦ Διὸς ἐν Νάξῳ δ' ὑπὸ τοῦ Διονύσου, πρᾶον δὲ πανταχοῦ καὶ ἀμήνιτον ὄντα περὶ τὰς δυσημερίας· ἐνταῦθα γοῦν καὶ νεὼ κοίωνεῖ [καὶ] μετὰ τῆς Ἀθηνᾶς, ἐν ᾧ καὶ βωμός ἐστιν Λήθης ἱδρυμένος.' Καὶ ὁ Ὕλας ὥσπερ ἡδίων γενόμενος 'Ἐκεῖνο δέ σ' εἶπεν. 'ὦ Μενέφυλε, λέληθεν, ὅτι καὶ τὴν δευτέραν τοῦ Βοηδρομιῶνος ἡμέραν ἐξαιροῦμεν οὐ πρὸς τὴν σελήνην, ἀλλ' ὅτι ταύτῃ δοκοῦσιν ἐρίσαι περὶ τῆς χώρας οἱ θεοί.'' Παπαί' εἶπεν ὁ Λαμπρίας, 'ὅσῳ τοῦ Θρασυβούλου γέγομεν Ποσειδῶν πολιτικώτερος, εἰ μὴ κρατῶν ὡς ἐκεῖνος, ἀλλ' ἡττώ<μενος>

Ces deux textes, nous choisissons de les analyser ensemble, car ils nous apparaissent complémentaires pour comprendre les manipulations athéniennes des origines. En effet, ce que nous raconte Plutarque, c'est bien la manière dont Athènes se (re)construit son propre passé, un passé idéal qui pourra être commémoré sans encombres.

L'occultation de l'*eris* se lit parfaitement dans la suppression calendaire du deux Boédromion, jour déclaré *apophras* et qui est enlevé (ἐξαιροῦσιν/ἐξαιροῦμεν[187]) du mois chaque année par les Athéniens. Cette opération de soustraction et de correction (ἐπανόρθωμα[188]), qui se répète tous les ans n'est pas simplement un geste d'oubli mais un geste de "mémoire d'oublier". L'*eris* entre Athéna et Poséidon ne disparaît pas du passé d'Athènes,

[187]ἐξαιρέω-extraire, retrancher. Pour cet "acte de soustraire", voir N. Loraux, "Le 2 Boédromion", pp. 68 sqq.

mais on doit chaque année redire combien, subtil jeu de mots, il faut ne pas la commémorer. La décision est bien politique, car il s'agit de changer le calendrier de la cité : Plutarque est clair là-dessus, on ne modifie pas le cours du mois pour suivre le rythme de la lune[189], mais bien parce que l'on veut occulter ce que commémore ce deux Boédromion, une *eris* entre Immortels, une *eris* initiale. Pour cela, la cité installe (τίθεσθαι) le jour de l'*eris* dans la non-mémoire (ἀμνηστία)[190], comme une famille le fait pour les jours noirs des querelles fraternelles. Plusieurs opérations vont s'avérer nécessaires pour garantir cette manipulation du passé.

Première précaution, le jour de l'*eris* est déclaré néfaste. N. Loraux a analysé ce jour *apophras* qui ne saurait se confondre avec un jour interdit (car lui doit figurer au calendrier pour que, justement, on puisse le "gérer" au mieux), mais qui a "disparu du calendrier d'Athènes"[191]. Il a disparu en tant que "date" (commémorant un événement) et non en tant que jour[192], subtile nuance que l'on doit à J.A. Walsh[193] relayé par N. Loraux[194]. Si la date disparaît, c'est qu'elle est associée à un souvenir que l'on ne souhaite plus garder dans la mémoire citoyenne. Ce jour-là ne doit pas exister dans le calendrier de la cité, et surtout

---

[188]De ἐπανορθόω-corriger, améliorer.
[189]Cela aurait pu être l'explication logique, et c'est bien pourquoi Plutarque la réfute. A propos de la complexité du calendrier athénien, voir les remarques de S.-T. Teodorson, *A Commentary on Plutarch's Table Talks*, s.v. 741 B, p. 333 et B.J. Meritt, *The Athenian Year*, notamment pp. 3-15.
[190] Sur l'amnistie / amnésie, voir N. Loraux, "De l'amnistie et de son contraire".
[191]"Le 2 Boédromion", p. 65. Pour l'analyse de ce terme, voir *ibid*., pp. 60-65.
[192]Certains objecteront que nous avons mention de transaction financière ce jour, voir J.D. Mikalson, *The Sacred and Civil Calendar*, p. 209. Cela renforce le fait qu'il s'agit bien d'un oubli de commémoration et non de l'amputation effective d'un jour de Boédromion.
[193]"The Omitted Date in The Athenian Hollow Month", p. 107 note 2 allant à l'encontre des études traditionnelles qui parlent de "day" et non de "date".
[194]"Le 2 Boédromion", p. 69.

pas dans ce mois de Boédromion qui est attaché à commémorer de glorieuses victoires[195].

Car il y a aussi de "bons jours" en cité d'Athènes, associés à de bonnes victoires, comme celle des dieux sur les Géants qui se remémore le sixième jour[196]. Mais Poséidon n'est pas l'adversaire radical des "récits sur la tombe", encore moins un Géant : il n'est qu'associé aux Thraces, il n'est pas terrassé sous la lance de son homologue Olympienne Athéna. Ancré en Eleusis, il est plus voisin que Barbare. Homologue, voisin ? C'est bien le danger, car tout cela nous rapproche trop de la *stasis*. Même la victoire peut, et on le sait bien depuis les *Euménides*, apporter son flot de malheur et devenir "mauvaise" quand elle est intérieure[197]. Toutes les victoires ne sont pas bonnes à dire.

On ne commémore donc plus l'*eris* en terre d'Athènes. Mais il faut encore s'assurer de cet oubli : quoi de mieux qu'un autel à Léthé dans le temple qui rassemble les protagonistes de la querelle -sûrement l'Erechthéion[198], même si

---

[195]Plut., *De Glor. Ath.*, 7 (349 F) : Marathon en Boédromion 6, Naxos le 16, Platées le 3. Voir W.K. Pritchett, *The Greek State at War* III, p. 172 sqq. pour l'étude de la commémoration de chaque bataille.

[196]ἕκτη ἡμέρα· ἐπὶ τῶν ἀγαθῶν ἡμερῶν· ἐν ταύτῃ γὰρ μυθεύεται τοὺς θεοὺς νενικηκέναι τοὺς Γίγαντας (proverbe cité par W.K. Pritchett, *The Greek State at War* III, p. 170 note 60).

[197]N. Loraux, "Le 2 Boédromion", p. 66 met bien en rapport la victoire de l'*eris* et cette "victoire qui ne soit pas mauvaise" qu'appelle Athéna pour sa cité dans Eschyle (*Eum.*, 903 : νική μὴ κακή), expression qu'elle traduit par "qui n'ait pas été acquise dans une *stasis*" (in "La Cité grecque pense l'Un et le Deux", p. 279) en prenant appui sur Démocrite (fr. 249 Diels-Kranz) : "la guerre civile dans le groupe est un mal pour les deux camps, pour les vainqueurs et pour ceux qui ont le dessous ; car la destruction est la même" (στάσις ἐμφύλιος ἐς ἑκάτερα κακόν· καὶ γὰρ νικέουσι καὶ ἡσσωμένοις ὁμοίη φθορή). Plus de *nikè* dans le même groupe (ἐμφύλιος), plus de défaite non plus (ἡσσωμένοις) : cela nous rappelle Plutarque (*Quaest. Conv.*, IX.6 cité *supra* dans le texte) qui mentionne bien qu'il faut oublier la défaite (τῆς ἥττης) de Poséidon.

[198] N. Loraux rajoute cette mention en citant le texte de Plutarque in "L'Oubli dans la cité", en exergue : "[Dans l'Erechthéion] il y a aussi un autel élevé à l'Oubli". *Ibid.*, p. 241, elle dit que l'Oubli est "honoré dans l'Erechthéion" et in *id.*, "De l'amnistie et de son contraire", p. 31. S.-T. Teodorson, *A Commentary on Plutarch's Table Talks*, s.v. 741 Z est plus prudent sur cet autel, même s'il le relie aussi à l'Erechthéion.

Plutarque ne l'identifie pas. A côté de l'autel dédié à Poséidon et Erechthée, il y en aurait donc un à l'Oubli personnifié[199]. D'un côté on supprime (ἐξαιροῦσιν/ἐξαιροῦμεν) et de l'autre on élève (ἱδρυμένος) et on consacre/installe (τίθεσθαι). Là encore, il s'agit bien d'opérations de fondation[200]. L'autel qui se dresse dans ce lieu de mémoire des origines de la cité fixe bien à la fois ce qui doit se retenir et ce qui doit s'oublier dans le mythe. On sait déjà qu'il n'y a pas deux autels, un pour Erechthée et un pour Poséidon, mais un autel pour deux[201]. Cette histoire a déjà été réglée par Euripide. Plutarque s'attache lui à la gestion de la querelle entre Poséidon et Athéna, afin de retenir une *koinè* initiale : pour la garantir, on place les anciens protagonistes sous le regard de Lethè qui, en siégeant à côté de Poséidon, veille parfaitement à la bonne mémoire. C'est peut-être la logique du Poséidon *politikôteros* car, si l'on suit N. Loraux, "*politikos*" qualifie en effet "celui qui sait acquiescer à l'oubli"[202].

Cette réforme de calendrier et cet autel à l'Oubli permettent de recréer le consensus dans la cité autour de ce couple d'Immortels. Il n'y a plus le corps des femmes pour Athéna et celui des hommes pour Poséidon[203], mais une cité composée d'hommes et de femmes qui sont rassemblés autour de leurs deux divinités protectrices. C'est comme un nouveau consensus que l'on affiche dans ce nouveau calendrier, même s'il se fonde sur une perte de mémoire. Les Athéniens, tous "frères", ne se séparent plus pour choisir leur Poliade : la

---

[199]Plut., *Quaest. Conv.*, IX.6 (cité *supra* dans le texte).
[200] Sur l'*hidruein* comme vocabulaire de la fondation, voir M. Detienne, *Apollon le couteau à la main*, pp. 101 sq.
[201]Paus., I.26.4 : "près de l'entrée (de l'Erechthéion), il y a des autels (βομοί) : l'un à Poséidon, sur lequel on sacrifie aussi à Erechthée en vertu d'un oracle" (Ποσειδῶνος ἐφ' οὗ καὶ Ἐρεχθεῖ θύουσιν ἐκ του μαντεύματος).
[202] "L'Oubli dans la cité", p. 242.

mythologie redevient un bel exemple à la mode de Platon. Pas de déchirure initiale donc, dans le panthéon de la cité : Athènes est, depuis toujours, une famille unie.

D'autres exemples, plus historiques cette fois, affichent cette politique d'oubli dans la cité. N. Loraux les a analysés dans plusieurs de ses articles[204], mais on choisit de les mettre encore plus en perspective avec cet oubli poséidonien. Car comment appliquer une politique d'oubli qui évite toute tentation de *stasis* entre les citoyens si l'on se fonde soi-même sur une querelle ? Il faut confronter plus encore ces histoires oublieuses : amnistie de 403 et amnistie acropolitaine. On y ajoute la décision de la cité prise après la représentation de la tragédie de Phrynichos, *La Prise de Milet*, elle aussi vouée à la perte de mémoire.

Plutarque, notre source privilégiée pour ces usages de l'oubli, met bien en parallèle la décision d'interdire cette tragédie (car elle rappelle des malheurs civiques : οἰκήια κακά)[205] et le décret d'amnistie générale de 403 qui impose à tous les citoyens de prêter serment de "ne pas rappeler les maux"[206].

---

[203] Comme l'a transmis Varron (cité *supra* note 171).

[204]Notamment "De l'amnistie et de son contraire". Voir aussi “L'Oubli dans la cité”.

[205]Hdt., VI.21 : "le poète fut puni d'une amende de mille drachmes pour avoir rappelé des malheurs nationaux (ὡς ἀναμνήσαντα οἰκήια κακὰ) et défense fut faite à qui que ce fût de représenter ce drame à l'avenir." On retrouve nos ponts entre *oikos* et *polis*.

[206]Plut., *Praec.pol.*, 17 (814 B-C) : "aussi bien, il y a beaucoup d'autres actions des Grecs d'autrefois dont le récit peut servir à former et à régler les mœurs des contemporains (τοῖς νῦν ἠθοποιεῖν καὶ σωφρονίζειν) : par exemple, à Athènes, on ne rappelera pas les exploits guerriers (ὡς ᾽Αθήνησιν ὑπομιμνήσκοντα μὴ τῶν πολεμικῶν), mais des faits tels que le décret d'amnistie publié après la chute des Trente (ἀλλ᾽ οἷόν ἐστι τὸ ψήφισμα τὸ τῆς ἀμνηστίας ἐπὶ τοῖς τριάκοντα) ; l'amende dont Phrynichos fut frappé pour avoir représenté dans une tragédie (τραγῳδίαν) la prise de Milet ". Référence notée par N. Loraux, "De l'amnistie et de son contraire", p. 26. Notons les termes qui montrent combien des récits peuvent façonner les citoyens : ἠθοποιέω-façonner les mœurs et σωφρονίζω-rendre modéré, sage. Pour les autres sources de ce serment, voir Xen., *Hell.*, II.42 et 43 : "je jure de ne pas garder rancune" (καὶ ὀμόσαντες ὅρκους ἧς μὴν μὴ μνησικακήσειν). Sur ce serment, voir aussi A. Natalicchio, "Μὴ μνησικακεῖν : l'amnistia".

Selon Plutarque, ce sont des épisodes édifiants qu'il est bon de raconter aux Athéniens : on retrouve ici encore toute l'importance de l'exemplarité des récits divulgués aux citoyens. Il s'agit surtout, dans le cas de 403, d'éviter la résurgence de toute action séditieuse dans la cité, d'éviter à tout prix que l'on puisse accuser un frère[207]. D'un côté on interdit de rappeler pour ne pas remettre en mémoire un épisode et, de l'autre, on prête serment d'oublier de se servir d'un épisode politique pour attaquer un concitoyen[208]. Deux manières de gérer des souvenirs qui encombrent un peu trop l'histoire de la *polis*. Ce qui nous importe, bien sûr, c'est plus la gestion de la tyrannie des Trente, car il s'agit de gommer de l'histoire de la cité un épisode de division[209]. La famille est l'image privilégiée pour réfléchir sur la guerre civile[210]. Les conflits qui s'installent dans la cité, pensée comme un *oikos*[211] et composée d'une communauté fraternelle, sont assimilés à des divisions au sein d'une même famille. C'est pour cela que la discorde s'appelle *oikeios polemos*-la guerre dans la famille.

Malgré les apparences anecdotiques, ces décisions ne sont pas à prendre à la légère, car elles ont bien une trace institutionnelle : pour Phrynichos, il s'agit d'un décret à l'Assemblée (*psèphisma*) et, pour 403, d'un serment juré par tous les citoyens. D'ailleurs, le seul qui ait osé, malgré le serment, faire preuve de

---

[207]Plat., *Men*., 243 c-244 a se félicite de la réconciliation, car il y a bien communauté de race chez les Athéniens (ὁμόφυλον).
[208]Ce que N. Loraux, "De l'amnistie et de son contraire", p. 27 différencie en "anamnèse" et "rappeler contre".
[209]Lys., *Erat*., 92 : les Trente ont contraint les citoyens "à mener contre vos frères, vos fils et vos concitoyens une guerre" (ἀδελφοῖς καὶ ὑέσι, καὶ πόλιταις (...) πολεμεῖν).
[210]"La Guerre dans la famille", pp. 38 et 45. Image utilisée à la fin du Vè et surtout au IVè siècle av. J.-C.
[211]N. Loraux étudie cela in "La Guerre dans la famille", pp. 22 sqq. surtout.

mémoire, a été condamné à mort[212]. Cette application précise de l'oubli est bien jugée politique par la cité car Archinos, celui qui donne son nom au décret qui condamne à mort le "coupable de mémoire", est déclaré avoir bien agit politiquement[213]. Comme Poséidon. C'est effectivement la survie de la démocratie qui est en jeu dans cette décision[214]. Car si la cité n'élimine pas ce parjure, il y a le risque que son exemple (παράδειγμα) se multiplie parmi les citoyens, entraînant alors la cité dans la sédition[215]. Si un seul citoyen peut devenir un paradigme, combien l'*eris* immortelle peut s'avérer un mauvais exemple dans la mythologie citoyenne ! Après la mort du coupable, on dit que plus personne n'a osé se souvenir[216]. Pourtant, il y eu Callimachos et son procès rapporté par Isocrate : mais là encore, c'est une occasion pour énoncer combien il faut choisir de respecter ces serments afin que la concorde ne laisse plus jamais de place à la *stasis*.

Mais surtout, on raconte bien que les serments d'oubli ont effacé le passé : il ne reste en effet plus rien des malheurs d'antan[217]. Alors, à la suite d'Isocrate, il faut bien convenir qu'oublier fait partie du politique.

---

[212]Voir le décret d'Archinos in Arstt., *Ath.*, 40.2.

[213]Arstt., *Ath.*, 40 : πολιτεύσασθαι καλῶς.

[214]Arstt., *Ath.*, 40. 2 : "Archinos disait que c'était à ce moment qu'il fallait montrer si l'on voulait conserver la démocratie" (εἰ βούλονται τὴν δημοκρατίαν σῴζειν). Or on sait combien la démocratie est véhiculée comme le régime "naturel" des autochthones, déjà tous égaux dans une même naissance. Voir Première partie, III., note 8.

[215]Arstt., *Ath.*, 40.2 : "relâcher cet homme, c'était encourager les autres à agir de même (προτρέψειν) ; l'exécuter, c'était un exemple pour tous." (προτρέφω -pousser, exciter, exhorter).

[216]Arstt., *Ath.*, 40.2 : "quand il eut été mis à mort, personne ne rappela plus le passé" (οὐδεὶς πώποτε ὕστερον ἐμνησικάκησεν).

[217]Isocr., *Call.*, 44 : "ne doit-on pas craindre que, si les serments sont renversés, nous ne revenions à la même situation qui nous a forcés à faire les conventions ? Et pourtant, vous n'avez pas besoin d'apprendre d'autres quel bien est la concorde ou quel mal est la guerre civile (ὅσον ἐστὶν ὁμόνοια ἀγαθὸν ἡ στάσις κακόν) et *ibid.*, 45 : à cette époque les uns et les autres "nous detestant mutuellement plus que les ennemis que nous avaient légués nos ancêtres" (μᾶλλον ἀλλήλους μισοῦντες ἢ τοὺς ὑπὸ τῶν προγόνων πολεμίους ἡμῖν καταλειφθέντας) et

Ne fait-on pas la même chose avec la dispute entre Athéna et Poséidon ?

Notre dieu n'est pas bien loin de ces "beaux exemples" civiques. Si on le raconte *politikôteros*, c'est parce qu'il n'a pas choisi la voie de la *mênis* mais a renoncé à la vengeance pour accepter la concorde. Il est même plus politique que Thrasybule, le chef de file des restaurateurs de la démocratie qui a renversé le gouvernement oligarchique des Trente, ce véritable libérateur d'Athènes[218] réputé pour sa modération envers ses ennemis[219].

Comme si cela ne suffisait pas de construire la vie en cité sur une perte de mémoire, voilà que l'oubli est aussi déclarée vertu politique chez les dieux : c'est bien la meilleure manière de dire que la cité n'a jamais connu la dissension. Mais pour s'assurer que Poséidon restera politique (c'est-à-dire oublieux), car ce n'est certes pas sa caractéristique première, on préfère élever un autel à l'Oubli qui lui rappellera qu'il ne faut pas oublier d'oublier[220]. De la querelle à l'oubli, le chemin semble simple avec Plutarque. Mais Oubli, clin d'œil hésiodique, n'est t-il pas fils d'Eris[221] ? Le voisinage est donc possible.

---

ibid., 46 : "depuis que nous nous sommes réunis et que nous avons engagé notre foi mutuelle (ἀλλήλοις (...) συνελθόντες), nous avons une politique aussi belle et aussi conforme à l'intérêt commun que si aucun malheur ne nous avait frappé (οὕτω καλῶς καὶ κοινῶς πολιτευόμεθα ὥσπερ οὐδεμιᾶς ἡμῖν συμφορᾶς γεγενημένης) (...) maintenant nous passons pour les plus sages des Grecs" (σωφρονέστατοι).

[218]Rentré sous les éloges, ce dernier est encensé par Plutarque, *Pel*., 7.2 : il faut "prendre comme modèle (παράδειγμα) l'audace et la vertu (τόλμαν καὶ ἀρετήν) de Thrasybule. Comme ce grand homme a jadis renversé les tyrans (...)" et *ibid*., 13.1 louant la "libération" de la cité par le courage de Thrasybule. Sur Thrasybule, voir R.J. Buck, *Thrasybulus and The Athenian Democraty*.

[219]Selon les mots de S.-T. Teodorson, *A Commentary on Plutarch's Table Talks*, s.v. 741 B, p. 333. C'est parce que Poséidon choisit la voie de l'oubli en pleine défaite et non après une victoire. Il est toujours plus facile d'oublier dans la gloire semble dire ici Plutarque.

[220]Tout comme l'autel commun à Erechthée et à Poséidon rappelle leur alliance.

[221]Hes., *Theog*., 225-226.

Que faire alors, objectera t-on, du fronton ouest du Parthénon ? Devient-il caduque, lui qui rend visible cet affrontement fondateur ? Et les *Nikétéria*, qui commémorent selon Proclus la victoire d'Athéna et la défaite de Poséidon[222] ? Certes, la Poliade est bien la *Promachos*, Celle qui combat au premier rang et qui apporte la victoire à la cité : c'est aussi pour cela qu'elle est la protectrice d'Athènes. L'*eris* elle-même a été portée au champ du *polemos* par Euripide et les orateurs : inséré au chapelet des victoires mythiques ou citoyennes contre les Amazones et les Perses, le combat d'Athéna contre un Poséidon allié aux Thraces devient un argument pour glorifier cette cité qui, depuis toujours, a combattu l'envahisseur. Comme *polemos*, la bataille des dieux est un modèle de victoire pour les hommes de la cité ; en tant que mythe fondateur glorifiant la Poliade, il a d'ailleurs été naturellement affiché sur le fronton du temple de la *Parthenos*.

Mais si l'*eris* a été le principe moteur des débuts de la *polis*, elle n'est plus bonne à dire. Le temps de la concorde est venu et le champ sémantique de l'*Homonoia* affleure dans le vocabulaire politique à partir de 411[223]. Les Guerres Médiques ne sont plus la seule fierté de la cité : c'est maintenant sa gestion des

---

[222]*In Tim.*, 173.10 (Festugière) : "en outre, aujourd'hui encore, on célèbre chez les Athéniens le jour de victoire d'Athéna, on en fait un jour de fête dans la pensée que Poséidon a été vaincu par Athéna" (ἔτι τοίνυν τῆς Ἀθηνᾶς τὰ νικητήρια παρὰ Ἀθηναίοις ἀνύμνηται, καὶ ἑορτὴν ποιοῦνται ταύτην ὡς τοῦ Ποσειδῶνος ὑπὸ της Ἀθηνᾶς νενικημένου). Voir aussi Phot., *Bib.*, 243 (373 b) citant Himérius : "un vote trancha le débat et Athéna reçut le prix de la victoire" (λαμβάνει τὰ νικητήρια). Ces témoignages sont isolés, car les Nikétéria ne semblent pas être commémorées en réalité. D'ailleurs si W.K. Pritchett, *The Greek State at War* III, dans son chapitre "Athenian Nikétéria" (pp. 168-186) cite Proclus en exergue, il ne retrouve nulle part mention de ce terme pour commémorer les différentes victoires militaires qu'il choisit d'étudier.

[223] Voir E. Lévy, *Athènes devant la défaite de 404*, dans son chp. VIII "La quête de l'unité", pp. 209 sqq.

guerres civiles qui est louée par Isocrate[224]. Car la sagesse des Athéniens, c'est justement d'avoir su gérer leurs dissensions[225] et d'avoir endigué l'appel de la vengeance[226]. D'ailleurs, même si la *stasis* a plusieurs fois gangrené la cité, les orateurs comme Isocrate choisissent pourtant de retenir qu'Athènes n'a jamais connu, contrairement à ses voisins, les meurtres entre frères[227].

Il semble que, vers la fin du Vè siècle, Athènes amorce une politique de manipulation de son propre passé : la cité ne veut plus se fonder sur une querelle même si on peut la raconter *polemos*. Car, comme le dit E. Lévy en citant Platon, "une cité dont les citoyens sont désunis cesse d'exister en tant que cité"[228]. Nos sources ont donc revisité, avec les yeux de 403, l'*eris* sous le jour de la *stasis*.

Si l'*eris* est toujours là, elle n'a plus de mémoire.

Mais gomme-t-on pourtant tout dans cette histoire ? Certainement pas, car si la querelle est désincarnée, l'épisode demeure présent et affiche encore tout de même ce qui finalement importe le plus : les dieux, Athéna et Poséidon, élevés

---

224 *C. Call.*, XVIII.31 (daté de 402 av. J.-C.) : "si nos ancêtres ont accompli à la guerre (ἐν τῷ πολέμῳ) beaucoup de beaux exploits (...) pour la guerre (πρὸς μὲν γὰρ τὸν πόλεμον), on trouverait beaucoup de cités qui ont bien combattu, mais, pour ce qui est des luttes civiles (περὶ δὲ στάσεως), on n'en pourrait montrer une seule qui ait pris des décisions meilleures que les nôtres." Voir aussi Plut., *Praec.pol.* 17 (814 B-C), cité *supra* note 206.

225 And., *Myst.*, I.140 (daté de 399 av. J.-C.) : "tous les Grecs estiment que vous vous êtes montrés les meilleurs (ἄριστοι) (...) en songeant, non pas à la vengeance du passé, mais à la sauvegarde de l'Etat (ἀλλ ' ἐπὶ σωτηρίαν τῆς πόλεως) et à la concorde des citoyens" (καὶ ὁμόνοιαν τῶν πολιτῶν).

226 C'est tout le discours d'un Lysias (*Sur la confiscation des biens du frère de Nicias*, XVIII.17-19).

227 Isocr., *Panath.*, XII.121-123 : "quels exemples, en effet ne trouverions-nous pas des crimes les plus marqués par leur impiété et leur barbarie, dans les autres villes (ἐν ταῖς ἄλλαις πόλεσιν) (...). Les meurtres de frères, de pères, d'hôtes n'ont-ils pas été innombrables ? (οὐ φόνους ἀδελφῶν καὶ πατέρων καὶ ξένων παμπληθεῖς γεγενημένους). Les assassinats de mères, les incestes (...). Si j'ai rappelé ces souvenirs (...) (c'est) pour montrer à tout le moins que rien de tel ne s'est produit chez nous" (οὐδὲν τοιοῦτον γεγενημένον)

ensemble au rang de paire protectrice de la cité. Athènes ne se fonde plus sur une querelle, mais sur un partage initial. Le discours est toujours le même, sauf que Plutarque a préféré évacuer tout souvenir d'*eris* en décrétant une inédite opération de mémoire : une opération à répéter tous les ans, "paradoxal rappel"[229] de ce que l'on veut pourtant oublier. Mais il ne s'agit pas d'une vraie perte de mémoire : il faut seulement oublier de commémorer, car commémorer c'est afficher aux yeux de tous l'exemplarité d'un épisode. L'*eris* ne l'est plus, comme querelle en tout cas. Mais on ne saurait pour autant oublier qu'il y a eu, aux débuts de la cité, deux dieux qui se sont "rencontrés" pour enlever le titre de Poliade et qui sont restés ensemble pour protéger Athènes. Car ce sont les dieux fondateurs de la cité.

---

[228] *Athènes devant la défaite de 404*, p. 216 citant Plat., *Rsp*., IV.422 e (ἑκάστη γὰρ αὐτῶν πόλεις εἰσὶ πάμπολλαι, ἀλλ' οὐ πόλις).
[229]N. Loraux , "Le 2 Boédromion", p. 72 dit "le plus paradoxal des rappels".

2. Réconciliations cultuelles

Poséidon n'affiche plus sa colère ni sa violence dans la cité : politisé, il est intégré sur l'Acropole auprès de son adversaire de l'*eris* Athéna et de l'autochthone Erechthée. Réconciliés, les trois anciens protagonistes reçoivent maintenant des cultes côte à côte. Installé dans l'Erechthéion, Poséidon est ainsi associé aux divinités des origines, vraiment reconnu comme partenaire de la (des) fondation(s) de la cité.

Ensemble dans l'Erechthéion

Nous avons vu qu'à la fin de l'*Erechthée*, Athéna conclut la tragédie en associant Erechthée et Poséidon dans le culte et ordonne la construction d'un sanctuaire pour les deux anciens ennemis[230]. D'autres sources littéraires ou lexicographiques nous informent à leur tour de l'existence d'un culte, cette fois à Poséidon-Erechthée[231], comme Apollodore[232], Athénagoras[233], Hésychius[234] ou même Plutarque[235] et Pausanias[236]. Ces auteurs mentionnent le prêtre, la double appellation cultuelle ou attestent des sacrifices offerts. Les sources

---

[230]Je choisis de citer le passage dans son entier, Eur., *Er.*, 18.90-94 : "quant à ton époux, j'ordonne qu'on lui construise un sanctuaire au milieu de la ville, avec une enceinte de pierre. Erechthée prendra le nom de son meurtrier et deviendra l'Auguste Poséidon : voilà comment les citoyens l'invoqueront quand ils lui immoleront des hécatombes de bœufs" (πόσει δὲ τῶι σῶι σηκὸν ἐν μέσηι πόλει τεῦξαι κελεύω περιβόλοισι λαίνοις· κεκλήσεται δὲ τοῦ κτανόντος οὕνεκα σεμνὸς Ποσειδῶν ὀνομ' ἐπωνομασμένος ἀστοῖς Ἐρεχθεὺς ἐν φοναῖσι βουθύτοις).

[231] Et non plus à Erechthée-Poséidon comme chez Euripide.

[232]*Bib.*, III.XV.1 : τὴν δὲ ἱερωσύνην τῆς Ἀθηνᾶς καὶ τοῦ Ποσειδῶνος τοῦ Ἐρεχθέως (situé vers 150 av. J.-C.).

[233]*Leg.*, 1 (Marcovich) : ici, remarquons l'inversion, "l'Athénien sacrifie à Erechthée en tant que Poséidon" (ὁ δὲ Ἀθηναῖος Ἐρεχθεῖ Ποσειδῶνι θύει).

[234]s.v. Ἐρεχθεύς· ὁ Ποσειδῶν ἐν Ἀθήναις (situé vers 400 ap. J.-C.).

[235]*Vit.X.Orat.* (843 B-C) : "Médéios qui exerça le sacerdoce de Poséidon-Erechthée" (ὃς τὴν ἱερωσύνην Ποσειδῶνος Ἐρεχθέως εἶχε) (...) ; Thémistoclès "hérita aussi de la prêtrise de Poséidon-Erechthée".

[236]I.26.5 : "près de l'entrée, il y a des autels : l'un à Poséidon, sur lequel on sacrifie aussi à Erechthée en vertu d'un oracle" (βωμοί, Ποσειδῶνος, ἐφ' οὗ καὶ Ἐρεχθεῖ θύουσιν ἐκ του μαντεύματος).

épigraphiques s'avèrent elles aussi plus tardives que la tragédie, exceptée une inscription du Vè siècle avant J.-C.[237], et ne mentionnent pas toujours Poséidon-Erechthée[238] mais plus souvent Poséidon et Erechthée[239]. C'est ce fameux καί qui a focalisé les interrogations et les recherches[240].

Bien sûr, Poséidon-Erechthée n'équivaut pas à Poséidon et Erechthée mais, de toute manière, avec ou sans καί, nous ne sommes pas tentés de voir dans ces deux associés une seule figure cultuelle mais bien un couple[241]. Euripide lui-même ne nous transmet pas l'expression Erechthée-Poséidon mais, pourtant, Athéna institue bien un nouveau culte sous une nouvelle et même appellation pour l'autochthone et Poséidon. Ce qui est important, c'est que tous deux reçoivent ensemble des sacrifices alors qu'ils étaient séparés et adversaires dans le *polemos*. Cette communauté sacrificielle suffit à être parlante, car c'est le signe de leur partenariat pour les fondations de la cité.

---

[237]*IG* I^2 580 (datée de 460-450 av. J.-C.). Cette dédicace est inscrite sur un *loutérion* qui a été trouvé sur l'Acropole (près de l'Erechthéion selon C. Michel, *Recueil des inscriptions grecques*, n° 1622) : Ἐπιτέλες Οἰνοχάρες Σοινάυτο Περγασῆθεν Ποσειδῶνι Ἐρεχθεῖ ἀνεθέτεν. M. Lacore, "Euripide et le culte de Poséidon-Erechthée", pp. 218-219 ne considère pas cette inscription comme attestant d'un culte à Poséidon-Erechthée, en dépit du fait qu'il n'y ait pas de καί entre les deux divinités, puisqu'il n'y en a pas non plus entre les deux dédicants qui ont eux aussi leurs noms juxtaposés. Nous serions alors en face d'une double omission de καί. Je ne suis pas sûre qu'il s'agisse d'un argument réellement pertinent.

[238]Comme *IG* II^2 4071.25-27, base de marbre trouvée à Eleusis (milieu du IIè siècle av. J.-C.) : ἱερέως] Ἐρεχθέως Ποσειδῶνος.

[239]C'est le cas de *IG* II^2 1146 (= *L.S.C.G.* 31 = *S.E.G.* XXV (1971).140) : ce décret de tribu trouvé sur l'Acropole et datant du IVè siècle av. J.-C. prescrit des sacrifices à Poséidon et Erechthée : ἱ[ερεῖα θύειν τῶι Ποσειδῶ]νι καὶ τῶι Ἐρε[χθεῖ τὸν ἱερέα τὸν ἀεὶ] λαχόντα (...) ; *IG* II^2 5058, inscription du IIè siècle av. J.-C. qui se trouve sur le siège du prêtre de Poséidon et d'Erechthée au théâtre de Dionysos : Ἱερέως Ποσειδῶνος Γαιηόχου καὶ Ἐρεχθέως ; *IG* II^2 3538.8-9 (datée du Ier siècle ap. J.-C.) : ὁ ἱερεὺς Ποσειδῶνο[ς] Ἐρεχθέος Γαιηόχου.

[240]On peut toujours gloser sur l'hypothétique omission d'un καί · au lieu de prendre les inscriptions *IG* II^2 3538 et *IG* II^2 4071 (citées note précédente) telles qu'elles nous sont parvenues, M. Lacore ("Euripide et le culte de Poséidon-Erechthée", p. 221), pour être sûre qu'il s'agit bien d'une "fusion" entre Erechthée et Poséidon, a besoin d'attester que sur ces inscriptions au moins, "l'ordre des mots interdit l'hypothèse d'un καί omis".

[241]En dépit d'Hésychius, s.v. Ἐρεχθεύς· Ποσειδῶν ἐν Ἀθήναις.

Tout a été dit sur Poséidon et Erechthée : on a parlé d'identification[242], de fusion et de "tentative syncrétiste"[243] ; on a dit qu'Erechthée et Poséidon n'était qu'une même divinité[244] ou alors qu'Erechthée était la figure divine la plus ancienne, présent bien avant que Poséidon ne le supplante[245]. Nous n'avons pas besoin que Poséidon et Erechthée soient identifiés pour dégager la portée de ce double culte. Et à l'inverse, avant de chercher à trop les dissocier, il faut plutôt remarquer que, même quand Poséidon et Erechthée sont séparés par le καί, ils peuvent avoir le même prêtre[246]. N'est-ce pas cela le plus symbolique ? Car Poséidon ne devient pas un dieu "autochthone" en s'accolant le nom d'Erechthée, comme veut le voir un peu radicalement M. Lacore[247] : l'ancrage d'Erechthée dans le *chthôn*, en mettant un point final aux fondations athéniennes, permet "seulement" à Poséidon d'entrer dans le cercle très fermé des acteurs de la fondation de la cité. Il appartient au "temps" de la refondation, pas au "moment" de l'autochthonie initiale. Il y a une savante distribution des rôles en terre d'Athènes.

Quant à Erechthée, même quand il devient Poséidon-Erechthée, il n'est ni gommé, ni oublié et certainement pas "le plus faible des deux"[248]. Les deux

---

[242]Pour exemples, voir J.D. Mikalson, "Erechtheus and The Panathenaia", p. 143 ; C. Austin, "De nouveaux fragments", p. 59 ; C. Collard, *Euripides*, p. 193 (lui nuance : ce culte "suggest a cultic identification").

[243]M. Lacore, "Euripide et le culte de Poséidon-Erechthée", pp. 217, 221, 227 et 232 (pour la fusion) et *ibid*., p. 227 pour la "tentative syncrétiste" et pour leur "identification".

[244]W. Burkert, *Homo Necans*, p. 149 : "two names for a single god".

[245]C'est la thèse de W. Burkert, *Homo Necans*, p. 169 et de F. Schachermeyr, *Poseidon*, p. 11. Or, selon Pausanias (I.26.5) l'autel commun est dédié à Poséidon et, sur cet autel, on sacrifie aussi à Erechthée (voir *supra* note 236). On ne peut être aussi explicatif et affirmatif je crois.

[246]*IG* II^2 1146 et *IG* II^2 5058 (citées *supra* note 239). On discutera *infra* la possibilité que ce prêtre appartienne au *genos* des Etéoboutades.

[247]"Euripide et le culte de Poséidon-Erechthée", p. 233.

[248]Comme le dit M. Lacore ("Euripide et le culte de Poséidon-Erechthée", p. 222) qui voit une "unification des deux divinités au détriment d'Erechthée, le plus faible des deux". On ne saurait affirmer que l'autochthone soit "faible" dans une cité qui ne cesse de dire et redire qu'elle est autochthone, et où tous essayent de se raccorder à cette illustre lignée des "nés de la terre",

noms coexistent et demeurent "autonomes", même quand le καί ne les sépare pas. Erechthée ne disparaît pas en Poséidon, bien au contraire : c'est associé à ce dieu qui l'a ancré dans le sol de la cité qu'il prend vraiment toute sa dimension d'autochthone. Car on ne s'attarde pas à raconter la naissance d'Erechthée : c'est l'apanage d'Erichthonios. Pour le roi autochthone, c'est sa mort qui est le point culminant de sa geste.

Cela paraîtra peut-être trop simple, mais nous préfèrons parler d'association, de collaboration et de complémentarité entre Poséidon et Erechthée : le fait qu'ils partagent un autel n'en est-il pas le meilleur signe ? Ils se complètent parfaitement et, à deux, représentent l'origine (maintenant consolidée par Poséidon) de la cité autochthone. C'est à deux qu'ils sont fondateurs.

Quant à la chronologie, on ne saurait démêler quand s'est fixé ce double culte[249]. Beaucoup sont réservés quant à la réalité cultuelle d'une telle association à l'époque classique[250]. Innovation d'Euripide ou vers corollaires de la construction d'un nouveau temple qui serait l'Erechthéion[251], on ne peut réellement statuer sur cet ordre d'Athéna dans l'*Erechthée*[252]. Quoiqu'il en soit, les sources littéraires ou épigraphiques attestent bien que Poséidon et Erechthée

---

comme on le verra pour le *genos* des Etéoboutades. D'ailleurs, le temple qui abrite cet autel pour deux porte le nom de l'autochthone : l'Erechthéion.

[249]M. Lacore, "Poséidon et le culte de Poséidon-Erechthée", p. 218 a recensé les différents points de vue. Pour elle, l'inscription *IG* II^2 5058 du IIè siècle av. J.-C. (cité *supra* note 239) est charnière "puisque c'est après elle que l'on voit les témoins de la fusion l'emporter sur ceux de la dissociation de Poséidon et d'Erechthée". C'est une grande théorie pour si peu d'inscriptions.

[250]J.D. Mikalson, "Erechteus and The Panathenaia", p. 143 sq. voit lui dans cette mention d'Euripide la preuve de l'existence du culte au Vè siècle av. J.-C., mais il est un peu seul.

[251]On ne saurait trancher quant à cette possibilité. P. Brulé, "Fêtes grecques", p. 26, à propos de ces vers d'Euripide écrit à juste titre prudemment : "Athéna annonce l'institution d'un culte de Poséidon-Erechtheus dans ce que nous appelons l'Erechthéion (alors peut-être en construction)."

[252]Il me semble en tout cas hasardeux d'affirmer que le Tragique soit "la source d'où provient la tradition" du culte de Poséidon-Erechthée (M. Lacore, "Poséidon et le culte de Poséidon-Erechthée", p. 222). On ne peut non plus je pense affirmer que ce culte doive son essor à l'expansionisme des Etéoboutades qui se serait fait sur les "ruines de la cité" (*ibid.*, p. 222).

sont honorés ensemble, avec ou sans καί, et c'est cette communauté cultuelle qui est pour nous signifiante. On ne doit pas non plus occulter que cette association est aussi visible dans le signe trop souvent oublié de l'*eris*, cette *thalassa* que l'on appelle bien Erechthéide[253] et qui, selon plusieurs sources, se trouve aussi, nous le verrons, dans l'Erechthéion. Voilà bien un signe supplémentaire de ces liens qui se sont tissés entre les nouveaux partenaires pour garantir l'autofondation athénienne.

Car cet autel commun avec l'autochthone est la reconnaissance de Poséidon comme fondateur. Ce temple qui l'accueille rassemble en effet de manière étonante tous les acteurs des origines plurielles de la cité, ascendance divine, autochthonie et *eris* (ou *polemos*). On ne peut effectivement déclarer impunément Poséidon voisin d'Héphaïstos, ce "père" des Athéniens (ne l'oublions pas trop[254]), d'Erechthée et d'Athéna, sans afficher qu'il est indispensable aux bonnes fondations de la cité. Le propos n'est pas ici de reprendre le complexe dossier archéologique de cet édifice que l'on appelle, selon Pausanias, l'Erechthéion[255], mais de regarder comment Poséidon s'inscrit en collaboration avec les autres habitants de ce "panthéon miniature" des origines de la cité.

---

[253]Hdt., VIII.55 : θάλασσαν, ἣν νῦν Ἐρεχθηίδα καλοῦσι.
[254]Eschl., *Eum.*, 13 : "les enfants d'Héphaïstos" (παῖδες Ἡφαίστου). Voir aussi la scholie à Eur., *Med.*, 825 commentant que les Erechthéides sont des θεῶν παῖδες : ἢ ὡς ἀπὸ τοῦ Ἡφαίστου καταγόμενοι.
[255]Paus., I.26.5 : οἴκημα Ἐρέχθειον καλούμενον. Il est d'ailleurs presque le seul avec Plutarque (*Vit.X.Orat.* (343 E)) à utiliser l'appellation Erechthéion.

Depuis longtemps, les propositions se multiplient à propos de ce temple d'Erechthée, prédécesseur du vieux temple d'Athéna *Polias*[256] qui recevait elle-même déjà un culte avec Erechthée[257], et qui a été détruit par les Perses en 480 avant J.-C.[258] Il reçoit de multiples appellations dans nos sources : "demeure", enclos ou vraiment attesté comme temple, les auteurs ne cessent de fluctuer[259], signe peut-être de l'architecture "hétérodoxe et complexe"[260] du bâtiment. Nous ne savons pas exactement quand la cité a décidé de reconstruire l'édifice brûlé par les Barbares, ni s'il avait été complètement détruit[261]. On peut penser que cet ancien temple a été restauré[262] et que les deux édifices ont pu, partiellement en tout cas, se recouper[263]. On remarque, en revanche, qu'il y a indéniablement une continuité cultuelle entre l'ancien et le nouveau temple.

Quant à la question des sacrifices rendus aux habitants de l'Erechthéion, et plus particulièrement ceux consacrés à nos deux complices, cela soulève aussi

---

[256]Strab., IX.1.6 : "la ville proprement dite est un rocher (πέτρα) (...). Ce rocher porte le sanctuaire d'Athéna avec le temple archaïque de la déesse Poliade de la cité" (ἐπὶ δὲ τῇ πέτρᾳ τὸ τῆς Ἀθηνᾶς ἱερόν, ὅ τε ἀρχαῖος νεὼς ὁ τῆς Πολιάδος).

[257]Si l'on suit les vers de l'*Iliade* (II.549-551) : "Erechthée (...) qu'Athéna (...) installa à Athènes dans son riche sanctuaire (ἐν πίονι νηῷ). Aussi les fils des Athéniens lui offrent-ils là taureaux et agneaux à chaque retour de l'année" (ἔνθα δέ μιν ταύροισι καὶ ἀρνειοῖς ἱλάονται) et ces lignes d'Hérodote (V.82) : "à condition qu'ils amèneraient chaque année des victimes à Athéna *Polias* et Erechthée" (ἀπάξουσι ἔτεος ἑκάστου τῇ Ἀθηναίῃ τε τῇ Πολιάδι ἱρὰ καὶ τῷ Ἐρεχθέι).

[258]Hdt., VIII.53-55.

[259]Pausanias parle d'un οἴκημα (Paus., I.26.5), Homère d' Ἐρεχθῆος πυκινὸς δόμος (*Od.*, VII.81), Eschyle de δόμος (*Eum.*, 855), Hérodote de νηός (VIII.55), Denys d'Halicarnasse de σηκός (XIV.2), et Hésychius d' ἱερόν (s.v. οἰκουρὸν ὄφιν). Ces appellations sont pour N. Robertson, "Athena's Shrines and Festivals", pp. 39-41 des contradictions quant au batiment qui abrite l'autel d'Erechthée : il finit par en déduire qu'il y avait à la fois une structure fermée et un lieu ouvert. L'autel d'Erechthée ne pouvait être couvert selon lui (*ibid.*, p. 40) vu l'ampleur des sacrifices prescris dans l'*Erechthée* d'Euripide (18.94 : ἐν φοναῖσι βουθύτοις).

[260]Selon les mots de P. Brulé, "La Cité en ses composantes", p. 45.

[261]Voir le débat chez M. Lacore, "Euripide et le culte de Poséidon-Erechthée", pp. 223 sq. On s'accorde tout de même sur un début du chantier vers 421 av. J.-C.

[262]Voir les arguments cités par M. Lacore, "Euripide et le culte de Poséidon-Erechthée", p. 225.

[263]K. Jeppesen, "Where was The So-Called Erechtheion", et *ibid.*, *The Theory of The Alternative Erechtheion* demeure très sceptique quant à l'interaction entre le temple de la *Polias* et

des interprétations contradictoires. On a bien vu que nos sources sont quelques peu lapidaires à ce propos : si elles transmettent l'existence de sacrifices et la présence de prêtres, elles n'abordent pas réellement la question des victimes ou même la place accordée à ces sacrifices dans le calendrier d'Athènes. C'est Euripide qui s'avère le plus prolixe car, dans sa pièce, Athéna institue des sacrifices de bœufs pour Erechthée et Poséidon qui sont honorés dans le même *sèkos*[264]-l'Erechthéion donc. P. Brulé propose de mettre en perspective ces quelques vers tragiques avec deux autres textes décrivant des honneurs cultuels rendus à Erechthée[265]. Il s'agit d'un extrait de l'*Iliade* qui mentionne qu'on lui offre (ἱλάονται) des taureaux et des agneaux à chaque retour de l'année[266] et d'un passage d'Hérodote[267] à propos d'un accord passé entre Athènes et Epidaure, à qui l'oracle a prescrit de façonner des statues en bois d'olivier. En échange de l'autorisation de couper ce fameux bois, les Epidauriens doivent apporter chaque année des victimes à Athéna et Erechthée. Selon P. Brulé, ces trois sacrifices ne peuvent qu'appartenir à une même fête qu'il identifie comme les Panathénées[268] ; il choisit donc de les étudier de pair avec le décret des Petites Panathénées qui indique à son tour (selon la restitution la plus largement adoptée) un sacrifice dans "l'ancien temple"[269]. Ce sacrifice ne

---

l'Erechthéion.

[264]Eur., *Er.*, 18.90-94 cité *supra* note 230. C. Austin traduit ἐν φοναῖσι βουθύτοις par "hécatombes de bœufs" : je suivrais plutôt la traduction de P. Brulé ("Fêtes grecques", p. 22 et sa justification note 9) qui dit plus simplement "quand ils lui immoleront des bœufs" car, effectivement, le terme "hécatombe" porte tout de suite à voir un rapprochement "artificiel" avec l'hécatombe offerte à Athéna.

[265]"Fêtes grecques", p. 23-24. Il critique V.J. Rosivach, in "La Cité en ses composantes", pp. 44-45.

[266]*Il.*, II.546 (cité *supra* note 257).

[267]V.82 (cité *supra* note 257).

[268]In "Fêtes grecques", p. 23 il écrit que le texte d'Homère ne peut que mentionner le "plus illustre : on pense donc naturellement à celui des Panathénées, ou à celui de la fête ayant à cette époque ses caractéristiques principales".

[269]*IG* II^2 334 l. 8-10 (= *SEG* XVIII (1962)13 daté de 335/4) : "que les hiéropes offrent, comme prédédemment, deux sacrifices, le premier à Athéna Hygiéia et le second dans l'ancien temple"

concernerait pas seulement, selon lui, la *Polias*, mais aussi d'autres divinités[270] : il propose alors qu'Erechthée soit l'un des destinataires de ce deuxième sacrifice[271]. C'est la seule façon pour lui de comprendre le texte d'Euripide[272], en dépit du fait qu'aucune source n'associe réellement Erechthée et les Panathénées[273]. Et ceci contre l'avis de V.J. Rosivach pour qui il est impossible que les trois autels de ce *neos* que l'on identifie comme l'Erechthéion, reçoivent des sacrifices sanglants[274].

S'il n'y a pas de réelle attestation d'Erechthée aux Panathénées, on ne peut nier la forte association cultuelle entre la Poliade et l'autochthone, et ce depuis Homère. Néanmoins, l'Aède ne peut réellement se mettre trop en parallèle avec Euripide. Si ce n'est pour remarquer le tournant que fait opérer le Tragique en ajoutant au couple initial le dieu Poséidon. En effet, avant Euripide, Erechthée est seul avec la Poliade : c'est Euripide qui fait de ce "duo de l'autochthonie" un "trio de la refondation". Dans Homère, Athéna installe Erechthée "dans son riche sanctuaire", alors que dans l'*Erechthée*, c'est Poséidon qu'elle invite à intégrer l'Acropole. En tout cas, si l'on choisit de lire ces textes ensemble, il faut

---

(θ]ύειν δὲ τοὺς ἱεροποιοὺς τὰς μὲν δύο [θυσίας τὴν τε τῆι]ʼΑθηναῖ τῆι ʽΥγιείαι καὶ τὴν ἐν τῶι ἀρ[χαίωι νεῶι θυο]μένην καθάπερ πρότερον) (trad. F. Durrbach dans son édition de Lycurgue, *Contre Léocrate*, aux Belles Lettres, p. 13). Sur l'historique de cette restitution, voir P. Brulé, "La Cité en ses composantes", pp. 42-43 où il critique la restitution ἐν τῶι ἀρ[χαίωι ἱερῶι.

[270]P. Brulé, "La Cité en ses composantes", p. 44, justifiant que l'expression καὶ τὴν ἐν τῶι désigne "une série de sacrifices pour diverses divinités".

[271]"La Cité en ses composantes", p. 44. Dossier développé in "Fêtes grecques", pp. 22-26.

[272]Selon lui (in "Fêtes grecques", p. 26), "ce sacrifice est celui des Panathénées et correspond à ceux de l'*Iliade* et d'Hérodote".

[273]Ce qu'il reconnaît in "Fêtes grecques", p. 25, tout en rassemblant les étroites associations entre l'autochthone et des rituels qui sont essentiels lors de la célébration panathénaïque.

[274]"*IG* 2^2 334 and The Panathenaic Hekatomb", p. 440 note 35 : pour lui, à la période classique, les sacrifices sanglants s'effectuent sur des autels extérieurs au temple ; les autels qui se trouvent à l'intérieur des temples servent seulement aux sacrifices non-sanglants. N. Robertson, "Athena's Shrines and Festivals", p. 40 veut avoir résolu cette contradiction (sans pourtant citer V.J. Rosivach) en parlant d'un édifice à la fois ouvert et couvert ("the building then had fairly

alors prendre Euripide au mot et intégrer le fait que l'autochthone y soit appelé Erechthée-Poséidon : les Panathénées seraient-elle alors une fête qui célébrerait aussi Poséidon, appelé Erechthée-Poséidon dans cet antique temple aux côtés d'Athéna ? Rien ne raccorde ces vers d'Euripide à la célébration des Panathénées[275]. Mais rien n'exclu non plus une telle interprétation, et surtout pas les habitants de l'Erechthéion, qui renferme de surcroît la statue à qui l'on offre *peplos*.

Ce nouvel édifice accueille donc Poséidon en majesté tout en rassemblant vraiment tous les protagonistes des origines. Peut-être devons-nous voir dans le mur de pierre mentionné par Euripide[276] la volonté de rassembler plusieurs bâtiments et ainsi la volonté plus métaphorique de mettre ensemble les différents acteurs des fondations athéniennes.

Voyons donc qui sont les illustres habitants de cet ensemble archéologique : la Poliade tout d'abord et son image de bois, la tombe de l'anguipède Kékrops[277], ce roi des origines, sa fille Pandrose, la seule à n'avoir pas succombé à la curiosité devant la ciste, Héphaïstos et Boutès, dont les autels jouxtent celui de Poséidon et d'Erechthée, Zeus enfin, appelé ici *Hypatos* et *Herkeios*. Quel voisinage pour notre dieu. Tous ceux qui ont compté dans la naissance de la cité sont présents à ses côtés. Et pour bien clôturer ce cercle des origines, n'oublions pas de mentionner les marques des dieux, les signes de l'*eris*-l'olivier et la

---

high walls, to accomodate the paintings, but no roof").

[275]En l'absence de conclusion, le risque est selon P. Brulé, "Fêtes grecques", p. 26 "d'en faire un hapax rituel".

[276]*Er.*, 18. 91 (περίβολοι λαίνοις).

[277]Clem. Alex., *Protrept.*, III.45.

thalassa[278], intégrés eux aussi comme maillons de la longue chaîne de la fondation.

En effet, si l'on suit la biche de Philochore sur l'Acropole, tout semble lié, puisque l'animal commence par entrer dans le temple de la *Polias*, puis pénètre dans le Pandroséion pour finir sur l'autel de Zeus *Herkeios* auprès duquel se dresse l'olivier[279]. Hérodote nous parle lui d'un temple (νηός) d'Erechthée qui contient les traces de l'*eris* entre Athéna et Poséidon[280]. Et, selon Pausanias, le temple est double : d'un côtés les trois autels, et de l'autre la *thalassa*[281]. Le temple de la *Polias*, tout proche selon la description du Périégète, comprend un Hermès consacré par Kékrops et l'olivier d'Athéna[282].

En dépit des divergences de localisation entre nos auteurs, le voisinage demeure bien le même et il ne saurait être remis en cause : c'est d'ailleurs ce qui fait de cet ensemble archéologique inédit le lieu de mémoire des origines qui sont, on le voit, plurielles. Oui, les Athéniens sont les enfants des dieux, nés de

---

[278]Bien sûr, pour l'olivier, il y a encore des contradictions : pour Hérodote (VIII.55) il est aux côtés de la *thalassa*, pour Denys d'Halicarnasse (XIV.2) il est dans le *sèkos* d'Erechthée, pour Philochore (*F.Gr.Hist*. 328 F 67 Jacoby) il est dans le *Pandroséion*. Ce n'est pas une raison suffisante, je pense, pour en conclure qu'il devait y avoir deux oliviers comme N. Robertson, "Athena's Shrines and Festivals", p. 43.

[279]*F.Gr.Hist*. 328 F 67 Jacoby, transmis in D.H., *Din*., 3 : "une biche entra dans le temple de la *Polias*, pénétra dans le *Pandroséion* escalada l'autel de Zeus *Herkeios* qui était en dessous de l'olivier et se coucha" (κύων εἰς τὸν τῆς Πολιάδος νεὼν εἰσελθοῦσα καὶ δῦσα εἰς τὸ Πανδρόσειον, ἐπὶ τὸν βωμὸν ἀναβᾶσα τοῦ Ἑρκείου Διὸς τὸν ὑπὸ τῇ ἐλαίᾳ κατέκειτο).

[280]Hdt., VIII.55 : "dans cette Acropole, il y a un temple d'Erechthée (Ἐρεχθέος (...) νηός), qu'on dit être né de la terre ; et, dans ce temple, un olivier et une mer qui, à ce que racontent les Athéniens, seraient les témoignages que Poséidon et Athéna auraient laissés de leur contestation au sujet de la possession du pays" (ἐρίσαντας περὶ τῆς χώρης).

[281]I.26.5 : "près de l'entrée, il y a des autels (...). En outre, car le local est double (διπλοῦν), il y a de l'eau de mer à l'intérieur d'un puit (...). Il y a aussi dans le rocher le dessin d'un trident. Ce sont là les preuves manifestes que Poséidon a laissé de la dispute au sujet du pays" (ταῦτα δὲ λέγεται Ποσειδῶνι μαρτύρια ἐς τὴν ἀμφισβήτησιν τῆς χώρας φανῆται).

[282]Paus., I.27.1-2 : "dans le temple d'Athéna *Polias* se trouve un Hermès de bois-consécration de Kékrops (...). Sur l'olivier les Athéniens ne disent que ceci : c'est le témoignage que donna la déesse dans le différend au sujet de la possession du pays" (ἡ τῇ θεῷ μαρτύριον γενέσθαι τοῦτο ἐς τὸν ἀγῶνα τὸν ἐπὶ τῇ χώρᾳ).

la terre civique, autochthones, installés depuis toujours et pour toujours. Mais cette belle naissance, cet ancrage déclaré immémorial, il faut le redire, il faut renouer le lien à la terre. A Héphaïstos l'ascendance divine, à Erechthée l'autochthonie, à Athéna le titre de Poliade et la fondation politique, et à Poséidon l'ancrage sur la terre athénienne. Si Héphaïstos est le "géniteur", Poséidon est le fondateur. Chacun est indispensable et partenaire de l'autre puisqu'Athéna seule ne garantit pas la fondation de la cité. Il a fallu que Poséidon intègre ce cercle pour tenir-soutenir les fragiles premières fondations autochthones et garantir l'ancrage de la *polis*. Au milieu trône l'olivier mais aussi la *thalassa*, signes visibles de l'amour des dieux et de la double présence des deux fondateurs de la cité : car les marques de leur revendication ne sont pas les signes de leurs différences et de leur division, mais bien la double fierté de l'Attique si l'on suit cette communauté de l'Erechthéion et le chant de l'*Œdipe à Colone* de Sophocle[283].

Désormais associé d'Erechthée, Poséidon partage (κοινωνεῖ) bien un temple avec Athéna depuis que, selon Plutarque, il a été oublieux de sa colère[284]. Himérius à son tour apporte une conclusion parfaite, bien que tardive, à cette réconciliation :

---

[283]Soph., *O.C.*, 668-711 : "Il est un plant dont je ne sache pas qu'un pareil ait surgi (...) un plant qui est l'effroi des armes ennemies (...) l'olivier au feuillage glauque, le nourricier de nos enfants (...). Le regard vigilant du Zeus des Olivaies ne le quitte pas, et pas davantage celui d'Athéna aux yeux pers. Mais j'ai encore un autre lot à dire, le plus prisé de notre cité mère. C'est le don d'un grand dieu, c'est mon suprême orgueil : nos chevaux, nos poulains, notre mer ! C'est toi fils de Kronos qui nous porta un jour à ce degré d'orgueil, toi, sire Poséidon" (᾽Αλλον δ᾽αἶνον ἔχω ματροπόλει τᾷδε κράτιστον δῶρον τοῦ μεγάλου δαίμονος, εἰπεῖν, <ἐμὸν> αὐχημα μέγιστον, εὐιππον, εὐπωλον, εὐθάλασσον. ᾿Ω παῖ Κρόνου, σὺ γάρ νιν εἰς τόδ᾽εἶσας αὐχημ᾽ ἄναξ Ποσειδάν).

[284]Plut., *Quaest.Conv.*, IX.6 : καὶ νεὼ κοινωνεῖ μετὰ τῆς᾽Αθηνᾶς.

"Qu'ils étaient beaux le temple d'Athéna Poliade et le sanctuaire proche de Poséidon ! Car, grâce à nos temples, nous avons réconcilié les divinités entre elles après leur rivalité"

Οἷος δὲ ὁ τῆς Πολιάδος νεώς καὶ τὸ πλησίον τὸ Ποσειδῶνος τέμενος. Συνήψαμεν γὰρ τῶν ἀνακτόρων τοὺς θεοὺς ἀλλήλοις μετὰ τὴν ἅμιλλαν[285]

Les termes employés disent bien la proximité cultuelle (πλησίος-voisin, proche / ἀνάκτορον-temple) de ces nouveaux partenaires pour la cité, car le verbe utilisé (συνάπτω) est très évocateur : les temples lient-relient les deux protagonistes[286]. Ce voisinage cultuel est bien l'attestation de leur réconciliation et de leur complémentarité au centre de la *polis*.

On vient de voir que ce culte de Poséidon-Erechthée, loin d'être une simple manipulation onomastique, installe avec tous les honneurs Poséidon au cœur d'Athènes. Mais Poséidon et Athéna ne sont pas simplement ensemble dans l'Erechthéion, car la cité opère un autre rapprochement : nous savons en effet que ces cultes d'Athéna *Polias* et de Poséidon-Erechthée sont détenus par un même *genos* d'Athènes, les Etéoboutades. Décidément, entre Athéna et Poséidon, c'est une affaire de famille.

[285]Phot., *Bib*., 363 a. Himérius est situé au IVè siècle ap. J.-C.
[286]συνάπτω peut signifier "nouer ensemble, lier l'un à l'autre, mais aussi réunir des extrémités, faire alliance et aussi conclure". On notera évidemment le préfixe συν- qui relie maintenant nos anciens ennemis.

Les Etéoboutades : un **genos** *pour deux*

Ce *genos* des Etéoboutades a toujours cherché à se démarquer[287] dans la cité pour affirmer son caractère vénérable[288] : ses membres revendiquent d'ailleurs d'être les vrais descendants de Boutès[289], se raccordant ainsi à la famille d'Erechthée[290] (et donc aux temps de l'autochthonie) par la généalogie, arme des plus prisées en cité d'Athènes. Illustre par ses origines, le *genos* est aussi connu pour son dévouement et on vante les nombreux services qu'il a rendu à la *polis*[291].

Néanmoins, à la suite de F. Bourriot, on s'accorde à penser qu'il n'apparaît vraiment sur les devants de la scène politique athénienne qu'avec Lycurgue[292], talentueux orateur et rigoureux administrateur à qui Plutarque consacre

---

[287]Peut-être du dème des Boutades institué par la réforme clisthénienne. Car, en tant qu'Etéoboutade, Lycurgue est défini par son dème et par son *genos* selon Plutarque, *Vit.X.Orat.* (841 B) : τῶν δήμων δὲ Βουτάδης, γένους τοῦ τῶν Ἐτεοβουταδῶν. Voir aussi Harp., s.v. Βούτης· ἀπὸ τούτου Βουτάδαι καὶ Ἐτεοβουτάδαι (...).

[288]*E.M.*, s.v. Ἐτεοβουτάδαι· Γένος τι ἐπίσημον καὶ περιφανές ("un *genos* remarquable et reconnu de tous") ; Sud., s.v. Ἐτεοβουτάδαι· γένος Ἀθηναίοις πολύ λαμπρόν ("brillant, glorieux") et Hsch., s.v. Ἐτεοβουτάδαι qui utilise les mêmes termes (πάνυ λαμπρόν). Plus tard, le nom d'Etéoboutade s'emploie pour dire être de "bonne naissance", *Corp.Paroem.Graec.*, II.407 (VII.52) (Leutsch) : ἐξ Ἐτεοβουταδῶ, ἕλκει τὸ γένος· · ἐπὶ τῶν εὐγεννῶν. Eschn., *Amb.*, 147 montre la fierté d'appartenir à ce *genos*.

[289]ἐτεόν (vrai). Voir Harp., s.v. Ἐτεοβουτάδαι. Et aussi *E.M.*, s.v. Ἐτεοβουτάδαι· οἱ ἀληθῶς ἀπὸ τῆς τοῦ Βούττου γεγονότες.

[290]Apd., *Bib.*, III.15.1 : "à la mort de Pandion, ses fils se partagèrent l'héritage paternel. Erechthée reçoit la royauté et Boutès la fonction de prêtre d'Athéna et de Poséidon-Erechthée" (καὶ τὴν <μὲν> βασιλείαν Ἐρεχθεὺς λαμβάνει, τὴν δὲ ἱερωσύνην τῆς Ἀθηνᾶς καὶ τοῦ Ποσειδῶνος τοῦ Ἐρεχθέως Βούτης) et Plut., *Vit.X.Orat.* (843 C) : "les généalogies les plus longues font remonter l'origine du *genos* à Boutès et à Erechthée, fils de Gè et d'Héphaïstos" (κατῆγον δὲ τὸ γένος ἀπὸ Βούτου καὶ Ἐρεχθέως τοῦ Γῆς καὶ Ἡφαίστου). Un épigramme du IIè siècle (*IG* II^2. 1374), cité par F. Bourriot (*Recherches sur la nature du genos*, p. 1330 note 574 et S. Géorgoudi, "Lisimaca", p. 172) célébrant la prêtresse Philtéra comme "patronne conductrice des Erechthéides" rappelle peut-être aussi, même si "Erechthéides" désigne le corps des citoyens d'Athènes, la volonté de se raccorder aux origines autochthones par Erechthée.

[291]Plut., *Vit.X.Orat.* (851 F-852 A) : "Lycurgue (...) ayant hérité de ses ancêtres une longue tradition de dévouement envers le peuple" (πρὸς τὸ δῆμον εὔνοιαν). Pour les prestigieuses sépultures de ses ancêtres, pour le matériel de culte abondant qu'il fait façonner pour Athéna et pour l'aménagement d'Athènes, voir *ibid.*

[292]F. Bourriot, *Recherches sur la nature du genos*, pp. 1308-1321 recueillant les témoignages à propos de ce *genos* déclare qu'il ne joue "aucun rôle durant l'époque archaïque" (*ibid.*, p. 1308) et que les Etéoboutades "n'apparaissent guère dans la vie de la cité" à l'époque classique (*ibid.*, p. 1310).

quelques pages. Excepté ce personnage, il faut bien convenir que le rôle des Etéoboutades s'avère avant tout religieux ; mais il n'est pas des moindres on va le voir. D'autant plus que ses prérogatives ne semblent pas avoir été réduites par la réforme de Clisthène qui, selon le célèbre passage d'Aristote, n'a pas aboli les traditions ancestrales concernant les sacerdoces[293].

Si ce *genos* a marqué la postérité, c'est bien sûr pour avoir eu le privilège de détenir en exclusivité la prestigieuse double prêtrise d'Athéna *Polias*[294] et de Poséidon-Erechthée[295]. La responsabilité de ce culte de la Poliade est effectivement très honorifique[296], puisqu'il s'agit de servir "la" déesse de la cité, celle qui a été choisie à l'issue de la bataille divine pour représenter et protéger la *polis*. C'est d'ailleurs à la *Polias* qu'appartient l'objet de culte le plus précieux d'Athènes selon Pausanias, cet antique *xoanon* de bois d'olivier, à qui l'on offre le nouveau *peplos* aux Panathénées[297].

---

[293]Arstt., *Ath.*, XXI.6 : "pour les *géné*, les phratries et les sacerdoces (τὰς ἱερωσύνας), il laissa chacun les conserver suivant les traditions des ancêtres" (κατὰ τὰ πάτρια). Ces sacerdoces ont été abordés dans l'étude de D.D. Feaver, "Historical Development in The Priesthoods of Athens".

[294]Eschn., *Amb.*, 147 : les "Etéoboutades, cette famille dans laquelle est choisie la prêtresse d'Athéna *Polias*" (ὅθεν ἡ τῆς Ἀθηνᾶς τῆς Πολιάδος ἐστιν ἱέρεια) ; Harp., s.v.,Ἐτεοβουτάδαι ; Phot., s.v. Ἐτεοβουτάδαι ; Plut., *Vit.X.Orat.* (843 B) parle de "Philippé, qui fut ultérieurement prêtresse d'Athéna" (ἱεράσατο τῆς Ἀθηνᾶς) sans l'épithète *Polias*. Pour les inscriptions, voir *SEG* XXV (1971) 200 et 201. D.D. Feaver, "Historical Development in the Priesthoods of Athens", p. 132 indique que cette prêtrise semble être "the oldest connected with Athens itself". Sur la prêtresse d'Athéna *Polias*, voir S. Géorgoudi, "Lisimaca", qui retrace l'illustre lignée des desservantes de la déesse.

[295]Plut., *Vit.X.Orat.* (843 B-C) : "Médéios qui exerça le sacerdoce de Poséidon-Erechthée" (ὃς τὴν ἱερωσύνην Ποσειδνος Ἐρεχθέως εἶχε) (...) Thémistoclès "hérita aussi de la prêtrise de Poséidon-Erechthée" (*ibid.*) ; Athenag., *Leg.*, 1 (Marcovich) : ὁ δὲ Ἀθηναῖος Ἐρεχθεῖ Ποσειδῶνι θύει.

[296]S. Géorgoudi, "Lisimaca", p. 158 parle de la "prêtrise la plus importante et la plus prestigieuse des Athéniens". F. Bourriot, *Recherches sur la nature du genos*, p. 1322 note 550 recense les fêtes où la prêtresse d'Athéna *Polias* joue un rôle (Skirophories, Arrhéphories, Plynteries et Panathénées). Voir S. Géorgoudi, *ibid.*, pp. 175 sqq. pour la présence de la prêtresse aux célébrations athéniennes.

[297]Paus., I. 26.6 ; Ar., *Av.*, 826 sq.

Le fait que ce culte de la *Polias* soit le "voisin de *genos*" de celui de Poséidon-Erechthée reflète parfaitement le paysage religieux de la cité : à Athéna le titre de Poliade et à Poséidon le dernier maillon de la fondation. Athènes reste la cité d'Athéna, mais elle n'est pas seule sur l'Acropole car elle siège en compagnie de Poséidon, lui même compagnon cultuel d'Erechthée. On retrouve aux mains de ces Etéoboutades notre trio qui raconte parfaitement les origines plurielles d'Athènes, autochthonie et (re)fondation. Le fait que les deux divinités aient leurs desservants dans un même *genos* est évidemment un signe supplémentaire de leur association. Cette paire cultuelle que Poséidon constitue avec la Poliade concrétise parfaitement ce "partage" loué par Plutarque[298]. Représentés par les membres d'une même "famille", les deux divinités apparaissent en effet sur un pied d'égalité. Ce culte de Poséidon-Erechthée affiche alors pleinement la place essentielle de Poséidon dans la cité aux côtés d'une Poliade que l'on a trop longtemps voulu voir comme la seule garante de la *polis*.

Nous connaissons peu pourtant les détenteurs de ces cultes héréditaires avant les illustres Lysimachè[299] et Lycurgue, cet Etéoboutade qui, on s'en souvient, a longuement cité la tragédie d'Euripide l'*Erechthée*[300]. Cette pièce qui est notre source tragique sur l'association cultuelle entre Poséidon et Erechthée ne pouvait qu'être mise en valeur par l'orateur qui, comme ses parents, cherche à s'ancrer dans cette mythologie initiale. D'ailleurs, la famille des Boutades a pris possession des murs du temple dédié à l'autochthone, l'Erechthéion[301],

---

[298]*Quaest.Conv.*, IX.6 (cité *supra* note 284).
[299]Connu pour avoir été prêtresse pendant 64 ans consécutifs à partir du dernier quart du Vè siècle
[300]*Leocr.*, 100.
[301]Paus., I.26.5 : "Aux murs (de l'Erechthéion), des peintures sont relatives à la famille des

s'associant ainsi aux plus prestigieuses divinités des origines en faisant face aux autels d'Héphaïstos et de Poséidon et Erechthée. Leur ancêtre initial Boutès a lui-même un autel aux côtés des dieux[302], déclaré par Hésiode fils de Poséidon[303].

Leurs fonctions sacerdotales semblent héréditaires[304], mais au sens large[305], car nous avons mention d'une procédure de tirage au sort pour Habron, ce fils aîné de Lycurgue qui, après avoir reçu la prêtrise, la cède (παραχωρήσας) à son frère Lycophron[306]. Une inscription épigraphique du IVè siècle avant J.-C. rappellerait peut-être cette pratique du tirage au sort pour choisir le prêtre de Poséidon[307]. Un tirage au sort qui a toujours été privilégié par les Athéniens, car

---

Boutades" (γραφαὶ δὲ ἐπὶ τῶν τοίχων τοῦ γένους εἰσὶ τοῦ Βουταδῶν) ; Plut., *Vit.X.Orat.* (843 E) : "les membres de la famille qui furent successivement les prêtres de Poséidon (τῶν ἱερασαμένων τοῦ Ποσειδῶνος), sont représentés en pied sur un tableau consacré dans l'Erechthéion qui a été peint par Isménias de Chalcis." On y trouve de surcroît des statues des membres du *genos* (*ibid.*).

[302]Paus., I.26.5 : "près de l'entrée, il y a des autels : l'un à Poséidon, sur lequel on sacrifie aussi à Erechthée en vertu d'un oracle, un autre au héros Boutès (καὶ ἥρως Βούτου), un troisième à Héphaïstos". On sait aussi qu'un fragment de marbre portant l'inscription ἱερέως Βούτου a été trouvé dans l'Erechthéion (*IG* II^2 5166, datée de 350-300 av. J.-C.).

[303]Hes., *fr.*, 223 (Merkelbach-West) : Βούτης υἱὸς Ποσειδῶνος. Voir aussi *E.M.*, s.v. Βουτίδης.

[304]D.D. Feaver, "Historical Development in The Priesthoods of Athens", p. 142 note 66 indique que "it was gentile and hereditary", mais ne développe pas cette affirmation. Plut., V*it.X.Orat.* (843 C)) : "il hérita aussi de la prêtrise de Poséidon-Erechthée" (διεδέξατο/διαδέχομαι-recevoir par succession) ; *ibid.*, (843 E) : "les membres de la famille qui furent successivement les prêtres de Poséidon" (καὶ ἔστιν αὕτη ἡ καταγωγὴ τοῦ γένους τῶν ἱερασαμένων τοῦ Ποσειδῶνος). καταγωγή-action de faire descendre, d'où descendance généalogique. Voir aussi Apd., *Bib.*, III.15.1 (cité *supra* note 290) : Boutès reçoit (λαμβάνει/λαμβάνω-prendre, recevoir) la prêtrise par héritage paternel.

[305]La transmission héréditaire ne semble pas en tout cas strictement respectée puisque, dans la descendance de Lycurgue, nous n'avons pas de prêtre de Poséidon à chaque génération : on trouve Lycophron au IVè s. et Médéios à l'époque romaine puis Thémistoclès (raccordé au *genos* par mariage, puisqu'époux d'une descendante de Lycurgue selon Plut., *Vit.X.Orat.* (843 C).

[306]Plut., *Vit.X.Orat.* (843 F) : "Habron, qui avait hérité du sacerdoce par tirage au sort et qui l'avait cédé à son frère Lycophron. C'est pour cette raison que Habron est représenté en train de lui tendre un trident" (λαχὼν ἐκ τοῦ γένους τὴν ἱερωσύνην καὶ παραχωρήσας τῷ ἀδελφῷ Λυκόφρονι· καὶ διὰ τοῦτο πεποίηται ὁ Ἅβρων προσδιδοὺς αὐτῷ τὴν τρίαιναν). Par tirage au sort et non par "droit héréditaire" comme le traduit M. Cuvigny aux Belles Lettres : λαγχάνω-obtenir par le sort / par la volonté des dieux.

[307]Il s'agit de *IG* II^2 1146 (cité *supra* note 239) : on prescrit des sacrifices en l'honneur de Poséidon et d'Erechthée ; le prêtre est dit être "désigné toujours par le sort" (l. 2-3) : τὸν ἱερέα τὸν ἀεὶ λαχόντα (...). De même (*ibid.*, l. 4-5) on sacrifie κατὰ τὰ πάτρια καὶ κα[τὰ τὴν μαντείαν, ce qui pourrait nous rappeller l'indication de Pausanias (I.26.5) qui indique que l'on sacrifie aussi à Erechthée sur l'autel de Poséidon en vertu d'un oracle (καὶ Ἐρεχθεῖ θύουσιν ἐκ

il permet de s'en remettre à la volonté du dieu[308]. J. Martha a proposé que le sort devait alors désigner une branche du *genos* plutôt qu'un nom particulier[309] : cela pourrait expliquer pourquoi Habron a pu céder ce privilège sacerdotal à son frère, la prêtrise restant au sein de la même lignée familiale. Si les informations lacunaires ne permettent pas de conclure sur la procédure de désignation, il est par contre intéressant de noter que le signe de la prêtrise est le trident de Poséidon[310]. Cet attribut qui a symbolisé son invasion violente dans la cité devient, maintenant que le dieu est politisé, le signe de son culte. Le trident est alors, comme son illustre détenteur, pacifiquement installé dans la cité dans un bon voisinage avec la Poliade et peut passer de main en main. Il n'est plus un danger pour les fondations d'Athènes. Car son possesseur en est le meilleur allié.

Tentons de mieux comprendre cette organisation cultuelle. On a dit que ce *genos* des Etéoboutades était scindé en deux branches[311], au sein desquelles étaient choisis la prêtresse d'Athéna et le prêtre de Poséidon. C'est ce que J.K. Davies conclut dans ses analyses généalogiques. Cet auteur remarque qu'il

---

του μαντεύματος). Peut-être ce prêtre est-il un Etéoboutade (on a vu l'importance du tirage au sort pour la désignation de la prêtrise : λαχών pour Habron, voir *supra* note 306) même si le culte d'Erechthée est séparé par un καὶ de celui de Poséidon. C'est ce que pense D.D. Feaver, "Historical Development in The Priesthoods of Athens", p. 155.

[308]Plat., *Leg.*, 759 b-c : "pour les sacerdoces, on laissera le dieu lui-même indiquer ses préférences en les tirant au sort, ce qui en reviendra à s'en remettre à la fortune divine" (κληροῦν οὕτω τῇ θείᾳ τύχῃ ἀποδιδόντα). κληρόω-tirer au sort, désigner par le sort, verbe employé usuellement pour tirer au sort un sacerdoce ; pour exemple voir Dem., *Eubul.*, 48 (κληροῦσθαι) et Harp., s.v. γεννῆται : parmi les membres du *genos*, on "tirait au sort les sacerdoces qui revenaient à ce *genos*" (ἐξ ὧν αἱ ἱερωσύναι αἱ ἑκάστοις προσήκουσαι ἐκληροῦντο).

[309]*Les Sacerdoces athéniens*, p. 35.

[310]Plut., *Vit.X.Orat.* (843 E) : "c'est pour cette raison que Habron est représenté en train de lui tendre le trident" (καὶ διὰ τοῦτο πεποίηται ὁ Ἅβρων προσδιδοὺς αὐτῷ τὴν τρίαιναν).

[311]J.K. Davies, *Athenian Propertied Families*, divise clairement les deux branches, s.v. 4549 (pp. 169-173) et s.v. 9251 (pp. 348-353) et atteste cette séparation, *ibid.*, p. 348, ainsi que D.M. Lewis, "Who was Lysistrata ?", p. 190.

y a de plus fort peu de contact entre ces deux branches du *genos* qui apparaissent comme strictement séparées[312]. R.S.J. Garland va plus loin et affirme que les membres des deux "lignées" ne s'unissent jamais par les liens du mariage[313]. Plusieurs hypothèses ont été avancées pour tenter de percer le pourquoi de cette bipartition du *genos* et par là même de cette non endogamie, notamment celle soutenue par J.K. Davies : selon lui, cela rappellerait la rivalité interne qui oppose les deux branches et plus lointainement la querelle entre Athéna et Poséidon, les représentants divins des deux camps hostiles[314]. Mais nous n'avons pas réellement trace d'une rivalité interne au sein de ce *genos* que l'on ne saurait par ailleurs réduire à ces deux seules lignées[315] ; pas de trace non plus d'un quelconque texte statuant sur ces unions entre Etéoboutades.

En tout cas, si l'on choisit d'accorder une crédibilité à cette interdiction matrimoniale, on ne pense pas qu'il faille y voir un écho de l'antagonisme entre Athéna et Poséidon : nous avons bien vu que la cité cherchait à gommer tout signe de division pour retenir un partage. Cette bipartition rappellerait alors plutôt la nature des relations qui se sont établies dans la cité entre les deux divinités : une association, mais pas une fusion ni une confusion.

---

[312]*Athenian Propertied Families*, p. 348 : "no certain family relationship between the two branches is hinted at by the source" ; il remarque *ibid.*, p. 349 : "the curious lack of liaison between the two branches."

[313]R.S.J. Garland, "Religious Authority", p. 78 : "the two priesthoods were reserved in distinct branches of the *genos*- branches with, so far as we know, never intermarried."

[314]J.K. Davies, *Athenian Propertied Families*, p. 349 reprend la théorie de L.R. Farnell, *The Cults of Greek States*, I, pp. 270 sqq. qui pense que le conflit entre Athéna et Poséidon rappelle un conflit humain entre deux camps de population : l'ancien (du côté d'Athéna) et le nouveau (donc l'envahisseur) du côté de Poséidon. R.S.J. Garland, "Religious Authority", p. 78 ajoute à ces raisons que cela reflète une politique délibérée de séparation de la part du *genos* et/ou de la cité d'Athènes. Ce ne sont certes pas les voies que je choisis.

[315]On sait qu'il y a de nombreuses ramifications. F. Bourriot, *Recherches sur la nature du genos*, p. 1338 note bien qu'il est "impossible" de conclure que le *genos* des Etéoboutades ne comprenait que deux branches. On voit bien que les fonctions sacerdotales disparaissent d'une lignée pour resurgir dans une autre.

Car en aucun cas le dieu n'empiète sur les prérogatives de la déesse, ni Athéna sur celles de Poséidon. Pas de trace de mariage entre les deux divinités, mais bien une association. Faut-il alors en déduire que les deux divinités complices (mais différenciées) constituent un modèle pour leurs deux desservants qui, tout en se réclamant d'une communauté familiale, ne se marient pas entre eux ? Ces prêtre et prêtresse seraient alors comme des frères et sœurs, a t-on envie d'ajouter, si l'on choisit de jouer encore une fois avec une métaphore fraternelle.

Or, justement, il y a eu un couple sacerdotal de frère et sœur, ce qui fait d'ailleurs basculer les théories de J.K. Davies[316] : il s'agit de Médeios II et de Philippé II[317], paire de prêtre-prêtresse inédite puisque normalement les deux desservants sont issus de branches séparées.

Les sources sont complexes, on le voit, pour statuer. Nous détenons trop peu d'informations sur ces Etéoboutades pour se permettre de les enfermer dans un carcan explicatif qui ne pourrait qu'être réducteur. Ce que nous devons par contre retenir, c'est qu'Athéna et Poséidon ont des prêtres et prêtresses dans un même *genos*, et que tous se réclament Etéoboutades et descendant d'un même ancêtre : Boutès. Un *genos* pour deux, un ancêtre pour deux, voilà bien des signes suffisants pour nous. Athéna et Poséidon sont réunis dans et pour la cité, chacun représenté et honoré par son desservant : il s'agit bien d'association

[316]Qui en conclut alors qu'il y aurait eu une fusion artificielle entre les deux branches du *genos* (*Athenian Propertied Families*, pp. 348-349).
[317]Plut., *Vit.X.Orat.* (843 B). Ces sacerdoces datent de 106/105 av. J.-C.

cultuelle et, comme le dit S. Géorgoudi, de "collaboration et de complémentarité"[318] entre le prêtre et la prêtresse, entre Poséidon et Athéna.

La cité est, comme le *genos*, partagée en deux : non en signe de division, mais pour redoubler ses fondations. Avec Poséidon et Athéna, Athènes est protégée de l'intérieur et face à l'extérieur, elle assure une fondation dans la terre et une fondation politique, elle assure la permanence de son postulat initial : l'autochthonie. Le sacerdoce des Etéoboutades qui consacre la forte association entre la *Polias* et Poséidon-Erechthée est la parfaite métaphore de la configuration religieuse d'Athènes : la cité ne peut exister sans le Teneur de terre, la Poliade ne peut assurer seule la fondation de sa cité. Les *timai* ont été parfaitement réparties.

Mais les deux desservants se retrouvent ailleurs côte à côte, sous un même parasol cette fois, lors de la célébration des *Skira* où, entourés de leurs homologues Etéoboutades, ils prennent alors ensemble la route d'Eleusis.

Les chemins de la réconciliation

Nous avons déjà étudié différents aspects de cette célébration des *Skira* dans nos chapitres sur le Poséidon *Themeliouchos* et *Phutalmios*[319], mais nous y reviendrons une dernière fois. Grâce à Lysimachides, on sait que cette fête agraire comprend une longue procession menée par les deux desservants d'Athéna et de Poséidon, protégés ensemble par un même parasol qui est porté par le *genos* des Etéoboutades ; mais la célébration des *Skira* est aussi le signe que l'on doit édifier des maisons, car elle marque le moment idéal pour la

[318]"Lisimaca", p. 175.
[319] Voir Première partie II.A (notes 117-125) et B (notes 265-279).

construction et la mise sous abri[320]. L'été n'est-il pas d'ailleurs, selon Hésiode, le moment propice pour avertir les citoyens de penser à leur habitation en prévision de jours plus hostiles[321] ?

Tout cela correspond parfaitement, on le sait, aux attributions poséidoniennes, puisqu'un passage de Cornutus[322] nous a montré que le dieu, invoqué comme *Asphaleios*, *Gaièochos* et *Themeliouchos*, était impliqué dans les constructions des hommes et concerné par le tenir droit des maisons. Car il s'agit de construire (οἰκοδομέω), de faire un abri (σκέπας), de se protéger donc. Quelle belle image pour la cité que d'associer Poséidon et Athéna dans une fête qui célèbre la construction des maisons, tout en traçant le chemin de la réconciliation entre les deux anciens adversaires, Athènes et Eleusis. Athéna et Poséidon seraient-ils les deux toits de la *polis-oikos*, si l'on choisit de reprendre la métaphore des *Skira* ? Deux protecteurs tutélaires, en tout cas. La cité est souvent associée à un *oikos* dont il faut redire et consolider les fondations qui, bien qu'autochthones, ne s'en avèrent pas moins fragiles. Poséidon, appelé à la fois Erechthée et *Themeliouchos*, est bien son meilleur atout.

---

[320]*F.Gr.Hist*. 366 F 3 Jacoby = Harp., s.v. Σκίρον : "les *Skira* sont une fête des Athéniens qui dérive du mois Skiraphorion. Ceux qui ont écrit sur les mois et les fêtes à Athènes, comme Lysimachides, disent que *skiron* est un large parasol (τὸ σκίρον σκιάδιόν ἐστι μέγα) qui est porté et sous lequel marchent de l'Acropole à un endroit appelé Skiron, la prêtresse d'Athéna et le prêtre de Poséidon (τῆς ᾿Αθηνᾶς ἱέρεια καὶ ὁ τοῦ Ποσειδῶνος ἱερεὺς) ainsi que celui du Soleil. Le *genos* des Etéoboutades le transporte (κομίζουσι δὲ τοῦτο ᾿Ετεοβουτάδαι). C'est le signe que l'on doit construire des maisons et faire un abri, car c'est le meilleur moment pour la construction des maisons" (σύμβολον δὲ τοῦτο γίνεται τοῦ δεῖν οἰκοδομεῖν καὶ σκέπας ποιεῖν, ὡς τούτου τοῦ χρόνου ἀρίστου ὄντος πρὸς οἰκοδομίαν). Voir aussi Schol. Ar., *Eccl*., 18 : Σκίρα ἑορτή ἐστιν τῆς Σκιράδος ᾿Αθηνᾶς (...) ἐν ᾗ ὁ ἱερεὺς τοῦ ᾿Ερεχθέως φέρει σκιάδειον λευκόν ὃ λέγεται σκῖρον.

[321]Hes., *Op*., 502-503 : "avertis tes serviteurs dès le milieu de l'été : l'été ne durera pas toujours, faites-vous des cabanes" (ποιεῖσθε καλιάς). Cité par P. Ellinger, *La Légende nationale phocidienne*, p. 84 note 241.

[322]*De Nat. Deor.*, 22 : καὶ θύουσιν αὐτῷ ᾿Ασφαλέιῳ Ποσειδῶνι πολλαχοῦ ὡσὰν ἐπ᾿ αὐτῷ κειμένου τοῦ ἀσφαλῶς ἑστάναι τὰ οἰκήματα ἐπὶ τῆς γῆς. Voir Première partie I.B. note 276.

Mais la fête des *Skira*, reliée aux travaux de labours qui défrichent le sol rôti au soleil, est aussi associée au premier ensemencement[323] et au renouvellement de la terre[324]. On a alors envie de voir dans cette procession la commémoration de la (re)fondation, de la (re)contruction[325] et de la fortification de la cité-*oikos*. En se confiant à la protection de Poséidon qui sait si bien encercler, soutenir et tenir fermement, Athènes est maintenant une *polis* bien fortifiée. Poséidon et Athéna ayant trouvé la voie de la concorde, Athènes devient alors, si l'on suit les enseignements du rhêteur Ménandre, la jumelle de Troie[326].

Mais la fête des *Skira* scelle une autre réconciliation, celle d'Athènes et d'Eleusis, les deux camps du *polemos*, cette "variation guerrière" de l'*eris*. Effectivement, la procession part d'Athènes (le camp d'Athéna) pour Eleusis (celui de Poséidon) ; mais elle aboutit aussi selon Lysimachides au lieu-dit Skiron qui pourrait tenir son nom, selon Pausanias, du devin Sciros, venu de Dodone et mort au champ de bataille lors du combat entre les deux cités rivales de l'Attique[327]. Et si l'on continue un peu avec le Périégète, on croise un autre point de rencontre entre Athènes et Eleusis dans le dème des Lakiades : il abrite un sanctuaire qui accueille les deux déesses éleusiniennes - Déméter et Coré, et le couple fondateur d'Athènes -Athéna et Poséidon[328]. Voilà un *hieron* qui montre parfaitement, une fois de plus, que la cité n'est pas seulement

---

[323]Plut., *Praec. Mariage*, 144 A.
[324]Puisque selon P. Ellinger, *La Légende nationale phocidienne*, p. 84, c'est un labour de jachère qui consiste à "débarrasser la terre (...) de toutes les mauvaises herbes (...) et à retourner la terre".
[325]Perceptible déjà dans ces nouveaux noms qui, on s'en souvient, étayent les arrêts d'Athéna à la fin de l'*Erechthée*.
[326] Voir *supra* note 175.
[327] Selon Paus., I.35.4.
[328] Paus., I.37.2 : "quand on avance encore un peu, on rencontre (...) le dème que l'on nomme Lakiades (...). Il y a aussi (...) un sanctuaire (ἱερόν) de Déméter et de sa fille. En même temps qu'elles Athéna et Poséidon y reçoivent un culte" (σὺν δὲ σφισιν ᾿Αθηνᾶ καὶ Ποσειδῶν ἔχουσι τιμάς).

représentée par Athéna, mais bien par le couple Athéna et Poséidon. A ce point de réconciliation, Poséidon est passé d'Eleusis vers Athènes : s'il a pu prendre parti pour les éleusiniens au travers de son fils Eumolpe, il est avant tout le partenaire de la Poliade.

Ce chemin que les deservants Etéoboutades font à deux marque -c'est à dire commémore- tous les ans la réconciliation entre les deux cités. L'autel de Zeus *Meilichios*-le Doux qui trône au point de rencontre entre les deux territoires est peut-être un clin d'œil supplémentaire à cette réconciliation/collaboration[329]. Le face à face guerrier laisse place à une procession pacifique qui relie les deux territoires. La *stasis* est bien loin dans cette procession des *Skira* où les deux desservants cheminent ensemble sous le soleil de juillet, et c'est bien pourquoi on choisit cette fois de commémorer et non de rayer du calendrier religieux.

Mais on commémore aussi une autre fondation, celle des Mystères. Car la guerre entre Athènes et sa voisine a donné lieu à un autre compromis de bon voisinage : Eleusis devient ainsi la sujette d'Athènes, tout en conservant la liberté de célébrer les Mystères[330]. La fin de la pièce d'Euripide, malheureusement très mutilée, pourrait en être un écho quand Athéna annonce, en messagère de Zeus, la fondation de Mystères par un deuxième Eumolpos[331].

---

[329]Paus., I.37.4 : μειλίχιος-fait de miel a été évidemment analysé dans une perspective agraire (par C. Calame, *Thésée*, p. 343). Mais on peut peut-être aussi voir cet autel comme celui de Zeus "Qui apaise", "Qui calme et adoucit" lui qui, selon certains, a été l'arbitre de l'*eris* (notamment Apd., *Bib*., III.14.1).

[330]Paus., I.38.3 : "au cours de la bataille des Eleusiniens contre les Athéniens (γενομένης δὲ Ἐλευσινίοις μάχης πρὸς Ἀθηναίους), Erechthée, le roi d'Athènes, fut tué, tué aussi Immarados, le fils d'Eumolpos. On met fin alors à la guerre aux conditions suivantes (καταλύονται δὲ ἐπὶ τοῖσδε τὸν πόλεμον) : les gens d'Eleusis seraient en tout soumis aux Athéniens, mais ils célèbreraient les Mystères en toute indépendance" (ὡς Ἐλευσινίους ἐς τὰ ἄλλα Ἀθηναίων κατηκόους ὄντας ἰδίᾳ τελεῖν τὴν τελεττήν). κατήκοος-qui écoute, soumis à.

[331]Eur., *Er*., 99-110 : "je vais maintenant te dire quels sont les arrêts prononcés par Zeus, mon père au ciel. Eumolpos issu d'Eumolpos (Εὔμολπος γὰρ Εὐμόλπου γεγὼ[ς) (...) les Mystères

On commémore donc la complémentarité entre Athéna et Poséidon, la Poliade et le fondateur-consolidateur, ainsi que la réconciliation entre les deux cités voisines Athènes et Eleusis, car chaque couple est destiné à vivre dans une proximité pacifique. En ce début de l'été où les hommes se mettent à construire ou à reconstruire leur *oikos*, on rappelle combien la cité est aussi une construction dont on doit fêter les (re)fondations successives. Alors, avant de commencer une nouvelle année, on fête en ce mois de Skirophorion la bonne entente des dieux et les bonnes fondations de la cité.

La cité est comme une maison dont les murs solides abritent des habitants qui sont, comme le souhaite Plutarque, de parfaits partenaires. Un *oikos* qui aurait deux détenteurs, Athéna et Poséidon, les deux ancres de la cité[332].

(ἀρρητά)". Pour ἀρρητα comme nom des Mystères d'Eleusis, voir Ar., *Nub.*, 302. Je suivrais C. Austin, "De nouveaux fragments", s.v. 100 qui pense que de nombreuses allusions indiquent "clairement" qu'il s'agit du règlement concernant les Mystères, notamment les mentions de Déméter (*ibid.*, 102 et 109 : Δηοῦς-Déô, surnom de Déméter) et des Mystères (*ibid.*, 110 et 112). Eumolpe est l'ancêtre des Eumolpides, la famille sacerdotale éleusinienne. Euripide choisit d'introduire un second Eumolpos, car un Thrace ne pouvait fonder les Mystères. Les deux Eumolpos sont d'ailleurs différenciés par Schol. Soph., *O.C.*, 1053 cité par Istros (*F.Gr.Hist.* 334 F 22 Jacoby) et Andron (*F.Gr.Hist.* 10 F 13 Jacoby).

[332]On reprend cette expression de Plutarque (*Sol.*, XIX.2) à propos de la cité, solidement ancrée entre l'Aréopage et de la Boulè solonienne : "il était persuadé que la ville, solidement fixée sur ces deux Conseils, comme un navire sur deux ancres, serait moins agitée."

3. Du côté des images : une frontalité partageuse

Un détour par les images de la cité va nous permettre de nous confronter à un autre regard pour déceler comment les peintres d'Athènes ont cette fois choisi de mettre en scène le couple de l'*eris*, Athéna et Poséidon. Même si on ne saurait chercher sur la panse des vases l'illustration des fragments d'Euripide ou d'une oraison funèbre, car les peintres construisent leur propre mise en scène autour d'un épisode symbolique et digne à leurs yeux d'être porté à l'image[333].

Ce couple de fondateurs qui s'est partagé la cité à l'issue de l'*eris* et du *polemos* s'avère pourtant étonnamment peu mis en image par les ateliers attiques ; quant à son traitement, il se révèle subjectif, puisqu'en figures noires, seul le Peintre d'Amasis[334] choisit de le représenter. En figures rouges, quelques vases à la lisière du IVè siècle évoquent aussi l'épisode du "partage"[335], d'une manière cette fois plus violente on le verra. Notre ancrage de sources est donc entre 560 et 515 avant J.-C., avec le Peintre d'Amasis, pour ensuite rejoindre la fin du Vè siècle : au milieu, comme une césure, s'inscrit le fronton ouest du Parthénon.

En dépit de ces écarts chronologiques et du caractère quelque peu unilatéral de sources, nous avons pourtant tenu à intégrer cette ouverture iconographique, car la mise en image du couple Athéna/Poséidon fait un

---

[333]Voir les réflexions de P. Schmitt-Pantel & F. Thélamon, "Image et histoire : illustration ou document", de F. Lissarrague dans son introduction à *L'Autre guerrier*, pp. 1-12, ainsi que *id.* & A. Schnapp, "Imagerie des Grecs ou Grèce des imagiers ?".

[334]Sur la discussion pour savoir si le Peintre d'Amasis qui signe comme potier est aussi le peintre de ses vases, voir D. von Bothmer, *The Amasis Painter and His World*, p. 30.

[335]Thème classé parmi les "mineurs" pour le IVè siècle selon H. Metzger, *Les Représentations dans la céramique*, pp. 324-325.

parfait écho à nos analyses textuelles : en effet, ce que nous montrent les images, c'est un face à face de deux divinités plus partageuses qu'ennemies[336].

Face à face en figures noires

Entrons donc en imagerie avec le Peintre d'Amasis qui se complaît dans des mises en scène élégantes, aimant représenter les dieux avec mesure et majesté. Le vase le plus représentatif, dont nous retrouverons ailleurs la composition, est une amphore conservée au Cabinet des Médailles[337] : Athéna la tête quelque peu tronquée est à gauche, tandis que Poséidon lui fait face à droite. Les deux protagonistes sont munis de leurs attributs respectifs, véritables marqueurs iconographiques qui les identifient à l'image[338] : égide et lance pour la déesse, trident pour le dieu.

Le peintre a choisi de les installer face à face, mais de manière pacifique, car le face à face est aussi le mode de représentation de l'affrontement guerrier[339], comme le montre l'épaule du vase qui juxtapose des duels d'hoplites. Or, sur la panse, aucune des deux divinités n'a de position offensive avec ses armes : la lance d'Athéna, tout comme le trident de Poséidon, n'induisent pas le combat, car ils sont figurés dans une verticalité qui les désincarne de toute violence. L'attribut de la déesse, légèrement oblique, s'oppose iconographiquement avec

---

[336]C'est ce qu'a retenu, on le sait, Plutarque (*Quaest. Conv.*, IX.6).

[337]Amphore à col à figures noires du Peintre d'Amasis, Cabinet des Médailles 222 (550-530) publiée par D. von Bothmer, *The Amasis Painter and His World*, fig. 23 p. 125 sqq. **Planche** 1.

[338] Ici seul Poséidon est nommé, puisque le vase s'avère fragmentaire au dessus de la tête de la déesse.

[339]En effet, en dépit du fait que les cités aient adopté la tactique hoplitique, nous ne trouvons pas en céramique attique de représentations de combat en phalange (l'œnochoé Chigi (Villa Giulia 22 679) est protocorinthienne et date de 640 environ). Dans la céramique attique, la mise en image du combat est sur le mode du duel : ce mode de figuration permet de mettre en valeur l'héroïsme du combattant, tout en rappelant les célèbres affrontements de l'Epopée. Voir à ce propos F. Lissarrague, *L'Autre guerrier*, pp. 13-15.

la lance que l'on trouve dans les représentations de la *Promachos*, notamment sur les amphores panathénaïques[340], où Athéna est cette fois figurée l'arme dressée, prête à combattre.

Bien sûr, il n'y a pas de théomachie en Grèce, mais cette scène contraste avec la frise de l'épaule : les lances sont cette fois horizontales et offensives et les hoplites forment des duels où parfois l'adversaire plie sous les coups et met le genoux à terre[341]. Pour le Peintre d'Amasis, Athéna et Poséidon ne forment pas un couple d'ennemis. D'ailleurs, même lors du *polemos*, aucune source n'a raconté qu'ils s'étaient battus : ce sont seulement leurs "champions" Erechthée et Eumolpe qui se sont affrontés.

De plus, Athéna a la main levée et semble ainsi effectuer un "geste de salut" envers son partenaire de vase. Certes, la gestuelle à l'image est toujours un sujet complexe et les différentes attitudes ne sauraient toutes s'identifier[342]. Néanmoins, cela peut être interprété comme un geste de communication : la main levée par les hommes est parfois assimilée à un geste de prière ou d'interpellation des dieux quand le contexte est rituel[343], mais cela peut aussi être un geste de salut dans les départs de guerriers[344] ou plus largement un geste d'accueil[345] et de conversation[346].

---

[340]Pour la *Promachos* sur les amphores panathénaïques, voir J. Neils (ed.), *Goddess and Polis*, pp. 29-52 et pour le type de la *Promachos*, *LIMC*, s.v. Athéna, 118-173 avec le commentaire pp. 1029 sq.

[341] C'est le cas du duel qui est juste au-dessus de Poséidon et où le guerrier de droite est à terre.

[342]Pour une typologie des gestes, voir G. Neumann, *Gesten und Gebärden in der Griechischen Kunst*.

[343]C'est-à-dire quand on distingue la présence d'un autel. C'est le cas sur une coupe attique (certes à figure rouge) Tarquinia RC 1918 commentée par F. Lissarrague ("Un Rituel du vin : la libation", fig. 9). Pour la gestualité du rituel, voir D. Aubriot, *Prière et conceptions religieuses*, pp. 125-145 dans un sous chapitre intitulé "Gestes et attitudes de la prière-Larmes". Pour les images, voir J.-L. Durand, "Gesture and Rituality".

[344]Pour les départs en figures noires, voir les exemples chez F. Lissarrague, *L'Autre guerrier*, et particulièrement fig. 17 (geste d'Hermès sur amphore attique à figures noires, Wurzbourg L 199) ; pour ce geste dans les hiéroscopies, voir *ibid.*, pp. 60-63 et pour le retour du guerrier,

D'ailleurs, c'est le même geste qu'effectue Dionysos à ses compagnes de thiase sur le revers[347]. Ce salut apparaît alors vraiment comme un signe de bienvenue et d'accueil à l'égard de ses deux partenaires dansantes qui lui offrent un lièvre, ce don de gibier à caractère fortement érotique que l'éraste offre à son jeune éromène en espoir de caresses futures[348]. On voit alors, sous cet éclairage, combien Athéna s'affiche accueillante face au Poséidon qu'elle salue elle aussi de sa main levée. Est-ce une invite ? Une reconnaissance ? En tout cas, les deux divinités ressemblent aux voisins fraternels encensés par Plutarque.

Les deux protagonistes Athéna et Poséidon sont de plus représentés sur un pied d'égalité. La panse du vase, partagée entre les deux divinités, nous rappelle métaphoriquement le partage effectué à Athènes entre Athéna et Poséidon : un partage qui, s'il est raconté sur le mode de l'*eris* et du *polemos*, est pourtant retenu comme une alliance. Les deux divinités figurées ensemble face à face sur un même vase nous semblent ainsi plus tutélaires qu'ennemies : ce qui est retenu, ce qui est digne de mémoire, c'est la protection duelle conférée tant par Athéna que par Poséidon.

Mais le partage n'est pas, comme nous l'avons vu, une confusion, car Athéna et Poséidon ont des prérogatives bien définies en cité d'Athènes. C'est ce

---

ibid., pp. 90 sq. avec notamment fig. 54 b (Amphore attique à figures noires, Limoges 80.58).

[345]Quand la figure à l'extrême gauche est celle qui accueille une file de personnages, voir pour le Peintre d'Amasis une amphore à tableau à figures noires (Copenhagen, Danish National Museum, 14347 publiée par D. von Bothmer, *The Amasis Painter and His World*, fig. 13 p. 99) et notamment dans l'épisode de l'introduction d'Héraklès dans l'Olympe, toujours chez le Peintre d'Amasis, une amphore à tableau à figures noires (Berlin, Staatliche Museen Preussischer Kulturbesitz, Antikenmuseum F 1688) publiée par *ibid*., fig. 9 p. 9.

[346] Comme sur les nombreuses scènes de "femmes à la fontaines" sur les hydries à figures noires. Voir I. Manfrini-Aragno, "Femmes à la fontaine".

[347]Voir **planche** 2.

[348]Voir à ce propos A. Schnapp, *Le Chasseur et la cité*, chapitre VIII "La Cité investie par le désir", pp. 318-354.

qu'évoque peut-être la signature du peintre qui appose son nom en axe vertical[349]. Cette séparation toute personnelle de la part du Peintre d'Amasis[350] met bien en valeur la paternité de son œuvre et accorde à sa signature une dimension esthétique tout en donnant la parole au vase[351] : mais elle ajoute également une séparation iconographique entre les deux figures divines[352].

Si l'on se tourne vers la face B, on remarque que le Peintre d'Amasis a choisi d'apposer sa signature différemment, non plus verticalement, mais horizontalement. Car les ménades ont investi le champ de Dionysos en lui offrant le lièvre à bout de bras : il y a ici une communauté de thiase, ce qui n'est pas le propre de notre couple acropolitain. La communication dans la frontalité laisse place à l'échange et à la "communion" dionysiaque.

On ne saurait évidemment trop s'avancer sur des signatures, objectera-t-on, ni trop faire "réagir" les différents espaces de figuration en figures noires. Il faut néanmoins considérer cette amphore comme un vase qui, manipulé, est amené à être regardé sous tous ses angles. Les différentes scènes semblent alors décliner les modes pluriels du "mettre ensemble" et jouer sur la pluralité des face à face : combat, frontalité partageuse et communauté dionysiaque.

Deuxième vase, mais qui se lit de pair avec le précédent. Il s'agit toujours d'une amphore à col du Peintre d'Amasis[353] qui affiche un face à face similaire. A droite cette fois (position plus habituelle), une Athéna décapitée porte le

---

[349]ΑΜΑΣΙΣ ΜΕΠΟΙΕΣΕΝ : "Amasis m'a fait, m'a fabriqué".

[350]Ce peintre aime aposer sa signature de manière à la mettre en valeur, souvent au milieu de la face figurée, comme pour une olpé à figures noires (Paris, Louvre F 30 publiée par D. von Bothmer, *The Amasis Painter and His World*, fig. 27 p. 140) et une olpé à figures noires (Würzburg, University, Martin von Wagner Museum L 332, publiée par *ibid*., fig. 28 p. 143).

[351]F. Lissarrague, "Paroles d'images", p. 75. Plus généralement sur les inscriptions, voir *id*., "*Graphein* : écrire et dessiner".

[352]F. Lissarrague, "Paroles d'images", p. 78 parle de la "gravité de cette confrontation".

[353]Boston, The Museum of Fine Arts, 01.8026 (530-515) publiée par D. von Bothmer, *The Amasis*

gorgonéion et tient sa lance posée au sol, verticale. A sa gauche une figure masculine dont on ne voit que la tête peut être identifiée comme Poséidon à la lumière de notre amphore précédente du Cabinet des Médailles. Il semble y avoir comme un jeu de rôles entre les deux amphores, car Poséidon reprend la position précédente d'Athéna, son trident (supposé) légèrement oblique faisant écho à la lance de la Poliade. Là encore, l'espace entre les deux protagonistes est délimité par la signature du potier[354], qui sépare les deux acteurs de la scène. Quant à l'autre face, on y retrouve un duel de guerriers[355]. La signature, curviligne, suit cette fois le corps des acteurs et épouse leur affrontement : elle accentue cette impression de mouvement mais montre aussi combien les combattants investissent chacun l'espace de l'autre, cherchant à s'atteindre de leurs armes.

Là encore, en regardant les deux tableaux, on ne peut s'empêcher d'y trouver un jeu sur les face à face, comme si le peintre explorait encore les modalités du "deux" : un face à face armé sous la forme d'un duel, où il y a peut-être même un perdant (en fuite) et un vainqueur (à droite), dont le bouclier brandi en protection n'est pas le simple attribut que semble porter la déesse ; et de l'autre, un face à face plus partageur, car si tout Athénien sait que c'est Athéna la Poliade, il sait également qu'elle n'a ni terrassé, ni mis en fuite Poséidon, mais l'a intégré au panthéon de sa cité.

Painter and His World, fig. 24 p. 130 sqq. **Planche** 3.
[354]Que l'on reconstitue [ΑΜ]ΑΣΙΣ [Μ]ΕΠΟΙΕΣΕΝ.
[355]F. Lissarrague, *L'Autre guerrier*, pp. 76-79.

Encore un exemple, toujours sous le signe du Peintre d'Amasis : il s'agit d'un chous qui affiche une frontalité analogue[356], même si cette fois les attributs divins s'entrelacent, renforçant la proximité du couple Athéna/Poséidon. D'autres personnages les encadrent : Hermès, reconnaissable à son caducée, se tient à droite tandis qu'un homme lui fait écho sur la gauche. Tous deux sont flanqués d'un chien et, comme deux "spectateurs", lèvent leurs mains de concert en saluant le couple divin. Ils reprennent le geste que faisait précédemment Athéna à Poséidon, mais concentrent aussi toute l'attention du spectateur de vase sur le duo central[357]. La présence des chiens nous porte vers un univers "domestique", l'animal étant souvent le signe iconique qui dit/induit l'*oikos* et plus largement la cité, présent notamment lors des départs de guerriers aux côtés de ceux qui restent, le père et la femme[358]. Le contexte "domestique" rend les divinités plus proches peut-être, comme si elles siégeaient vraiment à deux au cœur de la *polis*. La présence d'Hermès, le dieu messager qui facilite l'échange[359], est peut-être ici comme une promesse de bonne rencontre et un signe de communication entre les deux dieux qui apparaissent presqu'en conversation. Mais Hermès est aussi le dieu qui, selon Hygin, a joué un rôle déterminant dans l'*eris* : messager de Zeus, c'est lui qui a demandé à Poséidon de se retirer et de ne pas inonder la plaine de Thria[360]. En faisant passer le message du Cronide, il a ainsi permis la réconciliation acropolitaine. Sans

---

[356]Chous attique à figures noires, Florence, Museo Archeologico 3791 (vers 540) dont le détail est publié par D. von Bothmer, *The Amasis Painter and His World*, fig. 79 p. 131 (**planche** 4).
[357] C'est le code iconographique pour dire "c'est beau à voir".
[358]F. Lissarrague, *L'Autre guerrier*, pp. 61 sq.
[359]On l'appelle l'ἄγγελος. Sur ce dieu, voir J.-P. Vernant, "Hestia-Hermès". Sur Hermès dans l'iconographie, voir C. Miquel, "Images d'Hermès".
[360]Hyg., *Fab*., 164 : "mais Neptune en colère se prit à vouloir inonder cette terre sous la mer, ce que Mercure, sur l'ordre de Jupiter, l'empêcha de faire". On retrouverait Hermès sur le fronton ouest du Parthénon selon O. Palagia, *The Pediments of Parthenon*, p. 44 et fig. 3.

chercher dans ce vase à recréer une parfaite logique dans la figuration, notons ces échos littéraires et reconnaissons qu'iconographiquement, en tout cas, nous ne décelons ni inimitié, ni violence, mais une proximité qui sied parfaitement à ces deux protecteurs de la cité.

Dernier exemple du côté du Peintre d'Amasis. Cette fois, il s'agit d'une olpé[361] qui, bien que très fragmentaire, se laisse néanmoins lire. Au centre de la composition, nous retrouvons notre face à face ; à droite Athéna, nantie de son bouclier, a posé sa lance verticale, parfaitement parallèle au trident poséidonien. Proximité, partage toujours. Trois personnages les encadrent que l'on ne peut identifier réellement[362], mais le schéma demeure bien toujours le même. Décidément, chez ce peintre, Athéna et Poséidon se déclinent sur le mode d'une frontalité pacifique et partageuse.

Cette mise en scène semble révéler la volonté de mettre en avant la double protection que ce couple divin apporte à la contrée. Poséidon apparaît comme l'égal d'Athéna, comme si la cité était partagée en deux ; les dieux n'affichent pas la violence de l'épisode fondateur, mais apparaissent face à face, alliés et partenaires. C'est bien aussi ce que nous ont dit les textes. Athéna est montrée en armes, prête à défendre la cité qui l'a choisie comme protectrice. Elle a en charge la sécurité de la *polis* face aux envahisseurs potentiels, elle est la gardienne des murs, le regard vigilant toujours tourné vers l'extérieur. Poséidon lui fait face, sur la panse des vases comme dans la cité : la garde de la

[361]Olpé attique à figures noires du Peintre d'Amasis, Oxford, Ashmolean Museum of Art and Archaeology 1929.19 (550-530) publié par D. von Bothmer, *The Amasis Painter and His World*, fig. 29 p. 145. **Planche** 5.

polis est conjointe en terre d'Athènes, car Poséidon a en charge la fondation et l'ancrage. Ce partage se retrouve ailleurs dans leurs collaborations cultuelles : sur l'Acropole dans l'Erechthéion ou dans le *genos* des Etéoboutades, mais leur complémentarité ne joue pas seulement pour la fondation. Si l'on descent de la Colline, on s'aperçoit que d'autres cultes en commun balisent le territoire de l'Attique dans les dèmes de Sounion[363], des Lakiades[364] ou de Colone[365]. Le fait qu'ils partagent des épiclèses n'est-il pas le meilleur signe de leur complémentarité et de leur complicité ?

Variations en figures rouges

Passons figures rouges mais, cette fois, les datations très tardives, flirtant avec les années 400, nous forcent à effectuer un saut important dans le temps. Un vase particulier nous arrête, car il s'avère très intéressant pour la manière de mettre ensemble Poséidon et Athéna. Il s'agit d'une amphore panathénaïque miniature, datée de 400 avant J.-C.[366] On connaît quelques exemples de ces amphores spécifiques qui contenaient peut-être une huile parfumée particulière[367] et qui s'inspirent en tout cas de la forme et de l'iconographie de

---

[362]Pour la discussion, voir D. von Bothmer, *The Amasis Painter and His World*, p. 145-146.

[363]Pour Poséidon à Sounion, voir par exemple schol., *Od*., III.278 (à propos du Cap Sounion) : ἱερὸν εἴρηται παρὰ τὸ ἀνατεθεῖσθαι τῷ Ποσειδῶνι ; Scyl., *Peripl*., 57 (Müller) : Σούνιον ἀκρωτήριον καὶ τεῖχος· ἱερὸν Ποσειδῶνος et Ar., *Eq*., 550 ; pour Athéna *Sounias*, voir Paus., I.1.1 : "sur le sommet du promontoire le temple d'Athéna *Sounias*" (ναὸς Ἀθηνᾶς Σουνιάδος) et aussi Eur., *Cycl*., 293-294.

[364]Paus., I.37.2 : "en même temps qu'elles (Déméter et Korè), Athéna et Poséidon y reçoivent un culte" (σὺν δὲ σφισιν Ἀθηνᾶ καὶ Ποσειδῶν ἔχουσι τιμάς).

[365]Paus., I.30.4 : "on montre aussi un endroit appelé *Colonos Hippios* (...). Il y a aussi un autel de Poséidon *Hippios* et d'Athéna *Hippia* (...)" (καὶ βωμὸς Ποσειδῶνος Ἱππίου καὶ Ἀθηνᾶς Ἱππίας).

[366]Amphore panathénaïque minature à figure rouge, Baltimore, The Walters Art Gallery, 48.59 publiée par J. Neils (ed.), *Goddess and Polis*, fig. 66. **Planche** 6.

[367]Peut-être le *panathenaikon* selon J. Neils (ed.), *Goddess and Polis*, p. 45.

leur glorieux modèle[368]. Celle qui nous intéresse est très inhabituelle, puisqu'elle affiche Poséidon appuyé sur son trident face à une Athéna nantie de son bouclier et tenant verticalement sa lance devant elle. Au revers se déploie Hermès, muni de son caducée, figuré devant la borne de la palestre. Deux oliviers encadrent la scène. Athéna, Poséidon, l'olivier, avec en filigrane les Panathénées : tout cela nous rappelle bien sûr, comme en écho, l'*eris* acroplitaine. Le support panathénaïque (même miniature) et ce qu'il induit, compétition (de compétence), rivalité, émulation, *agôn* en un mot, n'est-il pas un parfait clin d'œil du peintre à la dispute attique[369] ? Car on ne doit pas retenir une rivalité destructrice entre Athéna et Poséidon, mais bien une compétition qui, selon Aristide on s'en souvient, est la meilleure preuve d'amour et de protection que les Immortels peuvent donner aux hommes[370].

Il faut remarquer qu'Athéna n'y est pas représentée, comme à l'habitude, en *Promachos* : elle a abandonné l'attitude qui la caractérise pourtant sur ce support panathénaïque pour entrer en conversation avec Poséidon. En face du dieu, elle se fait complice et partenaire.

Les autres vases à figures rouges apparaissent eux comme inspirés par la mise en scène phidiesque du Parthénon, car ils semblent en reprendre la composition[371]. Sur le fronton ouest tel que l'on a pu le reconstituer[372] et qui,

---

[368]Affichant même parfois l'iconographie des amphores panathénaïques, avec la déesse Athéna sur une face et une discipline athlétique sur l'autre. Voir J. Neils (ed.), *Goddess and Polis*, p. 45 note 88. Sur ces amphores miniatures, voir J.D. Beazley, "Miniature Panathenaics".

[369] On se rappelle que Pausanias (I.27.1-2 cité *supra* note 282) transmet la dispute comme un *agôn*.

[370]*Or*., 41-42 et Plat., *Men*., 237 c-d.

[371]Selon O. Palagia, *The Pediments of The Parthenon*, p. 44.

[372]Sur le fronton ouest, voir le chapitre II de O. Palagia, *The Pediments of The Parthenon*, pp. 40-59 et D. Castriota, *Myth, Ethos and Actuality*, pp. 143-152. On reproduit les dessins publiés par J.

selon Pausanias[373], représente bien la dispute pour l'Attique, Poséidon et Athéna sont bien sûr sculptés en position plus offensive, brandissant cette fois leurs armes et affichant leur revendication, car l'espace de représentation requiert ce mode de figuration[374]. Il faut aussi inscrire ce fronton en polarité avec les autres épisodes sculptés sur les autres espaces, comme la frise en métopes qui déroule tout autour du temple les combats contre l'altérité : Amazonomachie, Gigantomachie, Centauromachie et Iliupersis. Ce programme iconographique fait ainsi du Parthénon un momument de victoire[375] à la gloire des dieux et des héros de la cité. Mais si Poséidon et Athéna sont offensifs, ils demeurent toujours pensés sur un pied d'égalité, se partageant cette fois non plus la panse d'un vase, mais le fronton du temple de la Parthénos. Car la victoire est double dans le mythe de fondation : Athènes n'a pas seulement gagné la protection de la déesse, mais aussi le secours de Poséidon. D'ailleurs, si l'on sculpte le mythe fondateur, on ne montre pas un Poséidon terrassé par Athéna à la manière d'un centaure ou d'un Géant. Il n'y a pas de face à face armé non plus, mais une double revendication qui est en fait une double protection. C'est ce qui fait la fierté des Athéniens. On ne glorifie pas seulement la Poliade et *Promachos* Athéna, mais la compétition de compétence engagée entre ces deux divinités affichées comme tutélaires. Le mythe fondateur n'a pas seulement "intronisé" la Poliade, il a installé un couple sur l'Acropole.

Boardman, *La Sculpture grecque classique*, figures 77 et 78. **Planche** 7.

[373]I.24.5 : ἡ Ποσειδῶνος πρὸς Ἀθηνᾶν ἐστιν ἔρις ὑπὲρ τῆς γῆς.

[374]Espace de prédilection pour les sculpteurs, le fronton affiche l'identité religieuse de la cité en figurant souvent le mythe fondateur et se complaît dans des compositions plus violentes.

[375]Expression de D. Castriota, *Myth, Ethos and Actuality*, p. 135 qui développe dans tout son chapitre cet aspect. Pour le fronton, voir *ibid.*, pp. 145 sqq.

On retrouve une composition similaire sur une hydrie de Pella[376] où Poséidon pointe son trident vers le bas[377], flanqué d'un cheval bondissant à ses côtés. Athéna se devine à sa gauche : casquée, elle brandit à son tour son arme qui s'entrechoque avec le trident de Poséidon. La composition est extrêmement mouvementée comme c'est le cas à cette période, mêlant de surcroît à la scène des réminiscences marines à l'arrière de Poséidon[378]. La représentation, plus violente, a porté les auteurs à y reconnaître une figuration proche de celle du Parthénon[379]. Nikè apparaît et tient un rameau d'olivier, signe peut-être de la "victoire" future de la déesse. Beaucoup d'éléments s'entremêlent ici : le cheval, cadeau de Poséidon dans l'*eris* selon Virgile[380], la mer, domaine poséidonien mais aussi réminiscence peut-être de la *thalassa* qu'il fait jaillir sur l'Acropole[381], et l'olivier, cet autre don de l'*eris* qui symbolise la cité d'Athéna.

Un autre vase, toujours aux alentours de 400 avant J.-C.[382], offre une composition similaire : Athéna et Poséidon, à nouveau séparés par l'olivier, brandissent leurs armes de manière offensive. Là encore, c'est le cheval qui est retenu à côté de Poséidon. La Nikè qui vole au-dessus de l'olivier semble se diriger vers Athéna, la désignant peut-être encore comme la "victorieuse", c'est-

---

[376]Hydrie attique à figures rouges du cercle de Pronomos, Pella, Arch. Mus. 80.514 (vers 400) publiée par O. Palagia, *The Pediments of The Parthenon*, fig. 11 (et *LIMC*, s.v. Poséidon 241) et M. De Cesare, *Le Statue in immagine*, figure 135 p. 201. **Planche** 8.

[377]Signe de violence qui contraste iconographiquement avec la mise en scène d'Amasis, mais qui est aussi peut-être une réminiscence de sa création de la *thalassa* qu'il fait surgir en plantant son attribut dans le sol.

[378]On peut peut-être distinguer Amphitrite et un monstre marin sous les pattes du cheval.

[379]Ainsi que le dit B.S. Spaeth, "Athenians and Eleusinians", p. 343.

[380]*Georg.*, I. 12-14. Repris sur le fronton ouest du Parthénon.

[381]On trouve aussi le foudre de Zeus, énorme au milieu des deux protagonistes, entrelacé dans l'olivier : écho de Zeus comme arbitre de la contestation ? (Apd., *Bib.*, III.14.1 ; Hyg., *Fab.*, 164).

[382]Hydrie en relief, Saint Petersbourg, Ermitage KAB 6a publié par O. Palagia, *The Pediments of The Parthenon*, fig. 10 (= *LIMC*, s.v. Poséidon 242). **Planche** 9 (le dessin est de A.B. Cook, *Zeus*, III, fig. 538 p. 752).

à-dire la Poliade. Le temple suspendu dans le champ rappellerait peut-être celui qui affiche la querelle (alors le Parthénon) ou plutôt celui qui réunit les dieux (alors l'Erechthéion). La période est trop tardive pour que les interprétations de la figure rouge classique puissent nous aider dans la lecture de ces représentations.

Notre corpus attique semble s'arrêter là, même si nous choisissons de rajouter un cratère campanien car il reprend le thème[383], affichant Athéna et Poséidon séparés par l'olivier surplombé d'une Nikè, de nouveau face à face, de nouveau en conversation plus qu'en affrontement.

Une représentation unique sur une péliké lucanienne[384] ferait écho au *polemos* qui se joue entre nos deux protagonistes. La seule inscription du vase nomme Poséidon[385], mais Athéna est aisément reconnaissable sur la face B. La confrontation entre les deux divinités est cette fois engagée et le peintre a choisit de mêler à la fois la guerre, avec un inédit Poséidon casqué et cuirassé, et l'*eris*, puiqu'un olivier est figuré sous les pattes des chevaux du char d'Athéna[386]. Est-ce Eumolpe qui est aux côtés de Poséidon ? Est-ce la fille sacrifiée d'Erechthée qui est dans le char avec Athéna[387] ? On ne saurait

---

[383]Cratère en cloche campanien, Madrid, Arch. Mus. 11095, publiée in *LIMC*, s.v. Poséidon 243. Cette fois le cheval est aîlé. **Planche** 10.

[384] Museo della Siritide 35304 (datée de 420-410 av. J.-C.) publiée par M.-A. Desbals, *La Thrace et les Thraces*, pl. 48 (= *LIMC*, s.v. Poséidon 162) (**planche** 11).

[385]On y lit l'inscription ΠΟΣΔΑΝ (pour cette forme voir L. Weidauer, "Poseidon und Eumolpos", p. 91 note 3) et pour le reste on suivra L. Weidauer, *ibid*., p. 92 sq. et *id*., "Eumolpos und Athens", p. 195 sqq.

[386]B. Spaeth, "Athenians and Eleusinians", p. 343 écrit que la branche associe "the myth of contention with that of the war". V. Heimberg, *Das Bild des Poseidon*, p. 18 sq. parle de signe qui trahit la raison de la rencontre. Effectivement l'olivier est au centre de la contestation entre Athéna et Poséidon , *semeion* de la déesse, c'est lui qui fera pencher le vote en sa faveur.

[387]C'est comme cela que l'interprète B.S. Spaeth, "Athenians and Eleusinians", p. 342 suivant

proposer des identifications trop précises qui seraient hasardeuses. Mais le *polemos* semble bien là dans cette œuvre lucanienne.

On voit comment la figure rouge tardive a mis en scène ce thème avec toute la turbulence et le mouvement qui la caractérise. Avec aussi le précédent architectural du Parthénon qui semble dicter une composition plus vindicative. Si l'affrontement se fait plus violent, si la notion de victoire apparaît par la présence de Nikè (mais qui a envahi par ailleurs toute l'iconographie à figures rouges), les deux divinités sont encore mises en image de manière similaire : on ne connaît pas de schéma iconographique d'un combat qui afficherait un perdant et un vainqueur. En sculpture comme en céramique, Athéna ne terrasse pas Poséidon comme nous pouvons le voir dans les combats contre les "vraies" figures de l'altérité, Perses[388] ou Amazones[389], que l'on retrouve aussi sur la panse des vases. Car l'utilisation de l'altérité thrace de Poséidon est bien l'invention d'une cité hantée par les Guerres Médiques et qui aime raconter qu'elle a vaincu le Barbare depuis toujours, transposant la querelle sur le terrain du *polemos* pour éviter surtout de dire un antagonisme avec Eleusis qui frôlerait la *stasis*.

---

alors les identifications de L. Weidauer, "Poseidon und Eumolpos", p. 92 sq.

[388]Nous connaissons deux vases qui mettent en combat hoplite et Perse et où le Barbare est représenté clairement en position d'infériorité : en fuite (Amphore attique à figures rouges, New York, The Metropolitan Museum of Art 06.1021.117, publiée in P. Ducrey, *Guerre et guerriers*, fig. 166, première moitié du Vè siècle) ou à terre (Coupe attique à figures rouges du Peintre de Triptolème, Edimbourg, Royal Scottish Museum 1887.213, datant de 480-470, publiée *ibid*., fig. 50).

[389]Voir *LIMC*, s.v. Amazones. Pour les représentations en figures noires, voir les figures 5-82 : les Amazones combattues sont le plus souvent en position d'infériorité à terre (pour exemples, voir figures 6, 7, 16, 33, 35 (...)). Pour la figure rouge, voir *ibid*., figures 83-89.

On ne peut bien sûr que regretter l'aporie de nos sources classiques qui ont apparemment négligé ce thème dans la production céramique. Ce que l'on doit néanmoins retenir de ces images, c'est le couple que forment Athéna et Poséidon : un couple partageur dans la gravité de la figure noire, un couple plus vindicatif dans la fin de la figure rouge. Un couple en tout cas complémentaire pour la cité qui s'est confiée à son double patronage.

CONCLUSION

En attendant Thésée... [1]

Naître de la terre et des dieux, gagner l'amour et la protection des Immortels par l'*eris*, se choisir une divinité Poliade, l'éprouver dans le *polemos*, garantir enfin sa fondation : telle est la longue chaîne des "opérations du fonder" que Poséidon clôture en terre d'Athènes. Athéna reçoit le premier autochthone Erichthonios dans ses bras, Poséidon ancre sa figure adulte Erechthée dans la terre : la boucle de la fondation se referme.

L'*eris* a fait son œuvre en distribuant les *timai* entre les deux protagonistes : à Athéna le titre de Poliade et l'avers des tétradrachmes, à Poséidon les profondeurs de la terre et la garde des fondations. La *polis* a eu besoin d'intégrer le Teneur de terre pour garantir son ancrage sur sa terre "maternelle". Installé sur l'Acropole aux côtés d'Athéna et associé à Erechthée, Poséidon est le gardien des origines de la *polis*. Si nous ne devions retenir qu'une image de Poséidon, ce serait le Poséidon *Gaièochos* Erechthée, car il montre parfaitement la place accordée à ce dieu dans cette contrée autochthone : par ce culte, la cité se confie pleinement aux deux porte parole de ses fondations, l'autochthone et le Teneur de terre.

Certes, l'ancrage d'Athènes dans sa verticalité est assuré : la terre athénienne est entre les mains du *Gaièochos*. Et la défense de la patrie est garantie par la *Promachos*. Avec Athéna tournée vers l'extérieur et Poséidon centré sur l'intérieur, l'autofondation semble solide désormais.

Mais la cité n'est jamais à cours de refondation. Après l'autochthonie, après Poséidon, voilà que la cité se soucie de sa *chôra*. Une *chôra* qui n'a pas été découpée ou délimitée, ni quadrillée ou rassemblée. Si ce n'est métaphoriquement autour de la déesse qu'elle s'est choisie, la vierge Athéna.

[1]Expression que R. Parker, "Myths of Early Athens", p. 207 emprunte à Bacchylide pour clôturer

Car il n'y a pas d'Archégète en terre d'Athènes qui aurait ouvert la voie d'une fondation "définitive" sur le mode de la colonisation.

Un autre personnage fait alors son apparition et, comme un singulier autochthone, il renoue un dernier lien avec la terre. Il s'appelle Thésée, et c'est lui qui fait surgir la figure du fondateur. "Dans sa variété athénienne", évidemment, comme le dit J.-L. Durand[2], car il est à la fois autochthone[3] et étranger[4]. Et qu'il intervient non pas sur une terre vierge, mais sur une "cité" constituée ; un drôle d'*oikiste* donc, mais ne sommes-nous pas habitués en terre autochthone à raisonner hors des sentiers battus de la fondation ? Car, si Plutarque qualifie Thésée d'*oikistès* de la "belle et illustre Athènes" en le comparant à Romulus[5], il différencie pourtant bien leurs actions respectives : Romulus a "fondé" (ἔκτισε) Rome, tandis que Thésée a "réuni les bourgs" (συνῴκισε)[6]. Décidément, Athènes n'a pas de véritable fondateur, simplement une kyrielle de héros qui se distribue les actes de fondation.

Avec Thésée, la cité se dote enfin d'un chantre de l'horizontalité et d'un rassembleur. Il donne en effet les limites du territoire (*chôra*)[7] et rassemble les communautés éparpillées (συνῴκισε) pour former une seule cité (μιᾶς πόλεως) ;

---

son article sur les mythes athéniens des origines, "Waiting for Theseus".

[2] "Formules attiques du fonder", p. 284.

[3] *Thes.*, 3.1: "la race de Thésée remontait, du côté paternel, à Erechthée et aux premiers autochthones" (τοὺς πρώτους αὐτόχθονας). Son père Egée est le roi d'Athènes, fils de Pandion, successeur de Cécrops.

[4] Plut., *Thes.*, 3.1 : "du côté maternel, c'était un Pélopide." Voir H.J. Walker, *Theseus and Athens*, chp. III-"The Troezenian Outsider", pp. 83-111.

[5] *Thes.*, 1.5 : "il m'a paru que le fondateur de la belle et illustre Athènes (ἐφαίνετο τὸν τῶν καλῶν καὶ ἀοιδίμων οἰκιστὴν Ἀθηνῶν) pouvait être opposé et comparé au père de l'invincible Rome."

[6] Plut., *Thes.*, 2.2 : "les deux villes les plus illustres sont Rome, que l'un a fondé et Athènes, dont l'autre a réuni les bourgs" (πόλεων δὲ τῶν ἐπιφανεστάτων, ὁ μὲν ἔκτισε τὴν Ῥώμην, ὁ δὲ συνῴκισε τὰς Ἀθήνας).

[7] Plut., *Thes.*, 25.4 : "il agrandit l'Attique en lui annexant solidement la Mégaride (προσκτησάμενος δὲ τῇ Ἀττικῇ τὴν Μεγαρικὴν βεβαίως), et c'est alors qu'il fit dresser à l'Isthme la fameuse stèle dont l'inscription, en deux trimètres, délimitait la frontière (τὸ διορίζον ἐπίγραμμα τὴν χώραν) ; le premier trimètre désignait le pays situé à l'est : "Ici finit le Péloponnèse et commence l'Ionie" et de l'autre, le pays situé à l'ouest : "Ici commence le Péloponnèse et finit l'Ionie"." διορίζω-séparer par une limite, diviser, associé à *chôra*, nous renvoie à des opérations de fondation. Pour le vocabulaire du "*dia*", du découper et du diviser, voir M. Detienne, "L'Audace du géomètre", in *Apollon le couteau à la main*, pp. 108-110.

il met en place des institutions uniques, centralise le pouvoir et donne le signal de départ pour une vie en commun[8]. Le nouvel essor est politique mais aussi religieux, si l'on accorde tout son sens à cette information de Plutarque qui attribue à Thésée la fondation des Panathénées[9]. Le synœcisme fait donc lui aussi figure d'acte fondateur[10], comme l'illustre parfaitement la présence du vocabulaire de l'*hidruein*[11] si caractéristique des "opérations du fonder"[12].

Et comme à chaque fois que l'on pose un nouveau jalon de fondation, on renomme la cité. Comme Erechthée, Thésée a aussi la paternité du nom de la *polis* : et, à son tour, il l'appelle Athènes[13]. La cité est, malgré tout, toujours la même.

A Erichthonios et à Erechthée, Athènes ajoute donc un Thésée synœciste. Or, aller aux devants de Thésée, c'est encore croiser la route de Poséidon à qui la cité confie, à travers la figure du héros trézénien, un ultime maillon de fondation. Si Thésée est le fils d'Egée, l'autre filiation du héros éclate au sein d'une "autothalassie"[14] qui consacre notre dieu comme son véritable père. Mais surtout, les Athéniens vont vouloir confier à leur terre le corps de l'*oikiste* qui a disparu en contrée étrangère[15] : c'est alors que Poséidon réapparaît.

---

[8] Plut., *Thes*., 24.1-25-3. Voir M. Casevitz, *Le Vocabulaire*, p. 202-203 pour cette "réunion" et la "notion de centre urbain" : le synœcisme de Thésée est, selon lui, "un regroupement principalement politique et religieux, marqué par la dissolution des conseils et des magistrats des différentes cités de l'Attique au bénéfice de la cité d'Athènes".

[9] Plut., *Thes*., 24.3 : "il institua un sacrifice commun, celui des Panathénées" (Παναθήναια θυσίαν ἐποίησε κοινήν).

[10] M. Casevitz, *Le Vocabulaire*, pp. 202 sqq. dit du synœcisme que, s'il réunit les habitants, il est aussi l'acte de "fonder (peupler) une cité".

[11]Plut., *Thes*., 24.3 : Thésée "fit élever (ἵδρυται) un prytané et une salle de conseil commune à tous".

[12]Selon J.-L. Durand, "Formules attiques du fonder", p. 284. M. Detienne (*Apollon le couteau à la main*, p. 101) indique en effet que "*hidruein* (...) c'est toujours opérer une sorte de fondation, c'est commencer à créer, à fonder : *ktizein*".

[13]Plut., *Thes*., 24.3 : "il donna à la cité le nom d'Athènes" (τὴν τε πόλιν Ἀθήνας προσηγόρευσε).

[14] Selon l'expression de C. Calame, *Thésée*, p. 440. Pour le récit, voir Bacchylide (*Dithyrambes*, III.2.67-132). Pour la double ascendance, d'Egée et de Poséidon, qui auraient eu commerce amoureux avec Aithra la même nuit, voir pour exemples Apollodore, *Bib*., III.15.7 et D.S., IV.59.1.

[15] Plut., *Thes*., 35.6-7.

Après le Poséidon *Gaièochos* Erechthée, voilà que Plutarque fait surgir une deuxième alliance, cette fois entre le synœciste et le Teneur de terre. On honore en effet Thésée le jour de Poséidon[16], le huitième du mois, parce que cette date rappelle symboliquement les fonctions essentielles du dieu : garantir la stabilité et tenir-contenir la terre[17]. Le huitième jour est donc une date calendaire qui réunit Thésée et Poséidon *Gaièochos* et *Asphalios*. S'il n'y a pas de "Poséidon-Thésée" en terre d'Athènes, cette étroite collaboration fait pourtant un parfait écho à l'autre couple acropolitain.

Est-ce une "curiosité de calendrier" comme le pense J.-L. Durand[18] ? Je dirais plutôt une obligation athénienne et un "rituel" autochthone car, si Thésée veut intégrer la terre de ses pères, il doit passer par Poséidon qui peut seul ouvrir les portes du *chthôn* et ramener le héros dans son lieu de naissance. Tout fonctionne alors comme si ouvrir la terre à Athènes, c'était ouvrir les portes de la cité. Car ce n'est pas Athéna qui accueille Erechthée ou Thésée dans la *polis* : c'est Poséidon.

La cité n'oublie jamais qu'elle est autochthone, et que c'est de l'intérieur qu'elle doit se renforcer. Poséidon est donc, à nouveau, le gardien de l'ancrage et le garant de l'intégration : il confère ainsi une autre "citoyenneté" au nouveau héros que se sont choisi les Athéniens. Poséidon a les clés du *chthôn* : il est le seul à pouvoir garder solidement ancrés les corps des "fondateurs" dans le *meson* de la *polis*[19]. Erechthée, Thésée, deux héros enkystés dans la terre

---

[16] Plut., *Thes*., 36, 6 : καὶ γὰρ Ποσειδῶνα ταῖς ὀγδόαις τιμῶσιν.

[17]Plut., *Thes*., 36.5-6 : "On l'honorait également le huit de chaque mois (...) parce qu'on croit que ce quantième lui convient mieux à cause de la tradition qui fait de lui un fils de Poséidon (ἐκ Ποσειδῶνος γεγονέναι). 6 en effet, on honore Poséidon le huit de chaque mois ; c'est que le nombre huit étant le premier cube du premier nombre pair et le double du premier carré, représente de la manière la plus adéquate la stabilité et la solidité de la puissance de ce dieu que nous appelons *Asphalios* et *Gaièochos*" (μόνιμον καὶ δυσκίνητον οἰκεῖον ἔχει τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως ὃν ᾽Ασφάλιον καὶ Γαιήοχον προσονομάζομεν). Voir R. Flacelière, "Sur quelques passages des *Vies* de Plutarque".

[18] "Formules attiques du fonder", p. 285.

[19]Plutarque, *Thes*., 36.4 : "il est enterré au milieu de la cité" (καὶ κεῖται μὲν ἐν μέσῃ τῇ πόλει).

autochthone avec comme sentinelle Poséidon. Du *chthôn* à la *chôra*, d'Erechthée à Thésée, Poséidon règne sur la terre d'Athènes.

Alors Athènes : cité d'Athéna ? Certes, mais surtout terre de Poséidon.

Je dirais "déposé" car κεῖμαι signifie "être étendu, immobile, déposé" ; pour Erechthée, voir Eur., *Er*., 18.90 : πόσει δὲ τῷ σῷ σηκὸν ἐν μέσῃ πόλει. C'est une obligation pour les fondateurs (les vrais Archégètes) si l'on suit le scholiaste de Pindare (*Ol*., I.149). Aspect regardé par M. Detienne, *Apollon le couteau à la main*, pp. 110-111.

BIBLIOGRAPHIE

GENERALE

SOURCES ANCIENNES

Les textes et les traductions de nos sources proviennent de l'édition de la Collection des Universités de France (Paris, Les Belles Lettres) et à défaut de la collection Loeb (Cambridge, Massachussetts, Harvard University Press), sauf ces mentions suivantes :

Alcidamos : G. Avezzu, *Alcidamante. Orazioni e frammenti*, Roma, "L'Erma" di Bretschneider, 1982.

Anacréon : B. Gentili (ed.), *Anacréon*, Romae, Dell'Ateneo, 1958.

Anecdota Graeca : I. Bekker, *Anecdota Graeca*, Berlin, G.C. Nauck, 1814.

Apollodore : J.-C. Carrière & B. Massonie, *La Bibliothèque d'Apollodore*, Paris, les Belles Lettres, 1991.

E. Hefermehl, *Studia in Apollodori ΠΕΡΙ ΘΕΩΝ* : *fragmenta genevensia*, Berlin, Pormetter, 1905.

Apollonios de Rhodes : C. Wendel (ed.), *Scholia in Apollonium Rhodium vetera*, Berlin, Weidmann, 1974.

Arion : T. Bergk, *Poetae Lyrici Graeci*, Lipsiae, B.G. Teubner, 1878.

Aristide : C.A. Behr (ed.), *Aelius Aristides. The Complete Works,* Leiden, E.J. Brill, 1986.

Aristonoos : I.U. Powell (ed.), *Collectanea Alexandrina. Reliquae minores Poetarum Graecorum*, Oxford, Oxford University Press, 1970.

Aristophane : A. H. Sommerstein (ed.), *The Comedies of Aristophanes*, Warminster, Aris & Philipps LTD., 1981.

W.J.W. Koster (ed.), *Scholia in Aristophanem, I- Prolegomena de Comoedia. Scholia in Acharnenses, Equites, Nubes*, Groningen, Bouma's Boekhuis, 1969-1975.

___, *Scholia in Aristophanem, II-Scholia in Vespas, Pacem, Aves et Lysistratam*, Groningen, Bouma's Boekhuis, 1978.

___, *Scholia in Aristophanem, IV-Jo. Tzetzae Commentarii in Aristophanem. Fasc. 1-Prolegomena et commentarium in Plutum*, Groningen, Bouma's Boekhuis, 1967.

Artémidore : A.J. Festugière, *La Clef des songes*, Paris, Vrin, 1975.

R.A. Pack, *Artemidori Daldiani Onirocriticon Libri V*, Lipsiae, Teubner, 1963.

Athenagoras : M. Marcovich, *Athenagoras. Legatio pro Christianis*, Berlin-New York, De Gruyter, 1990.

Callimaque : R. Pfeiffer (ed.), *Callimachus*, I et II, Oxford-New York-Toronto, Oxford University Press, 1985.

Callisthènes : K. Müller (ed.), *The Fragments of Lost Historians of Alexander The Great. Fragmenta Scriptorum de Rebus Alexandri Magni, Pseudo-Callisthenes, Itinerarium Alexandri*, Chicago, Ares, 1979.

Clément d'Alexandrie : M. Marcovich (ed.), *Protrepticus*, Leiden-New York-Köln, E.J. Brill, 1955.

Cornutus : C. Lang, *Cornuti Theologiciae Graecae*, Lipsiae, B.G. Teubner, 1881.

Démocrite : H. Diels & W. Kranz, D*ie Fragmente der Vorsokratiker griechish und deutsch* I-III, Weidmann, 1951-1952.

Démosthène : M.R. Dilts, *Scholia Demosthenica*, Leipzig, B.G. Teubner, 1983-1986.

Eschyle : H.J. Mette, *Die Fragmente der Tragödien des Aischylos*, Berlin, Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1959.

O.L. Smith, *Scholia Graeca in Aeschylum quare extant omnia*, Leipzig, B.C. Teubner, 1976-1982.

Etymologicum Magnum : T. Gaisford, *Etymologicum Magnum*, Amsterdam, A.M. Hakkert, 1994.

Euphorion : I.U. Powell (ed.), *Collectanea Alexandrina. Reliquiae minores Poetarum Graecorum Aetatis Ptolemaicae 323-146 A.C. Epicorum, Elegiacorum, Lyricorum, Ethicorum*, Oxonii, Clarendon Press, 1970.

Euripide : S.G. Daitz, *The Scholia in The Jerusalem Palimpsest of Euripides. A Critical Edition*, Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1979.

Eusèbe de Césarée : Eusèbe de Césarée, *La Préparation évangélique*, Sources Chrétiennes n° 309, Paris, Les Editions du Cerf, 1991.

Eustatius : M. Van der Valk, *Eustathii Commentarii ad Homeri Iliadem pertinentes*, I-IV, Leyde, E.J. Brill, 1971.

Harpocration : G. Dindorf (ed.), *Harpocrationis Lexicon in Decem Oratores Atticos*, Oxonii, E. Typographeo Academico, 1853.

Héraclite : J. Bollack & H. Wismann, *Héraclite ou la séparation*, Paris, Editions de Minuit, 1972.

M. Conche, *Héraclite. Fragments*, Paris, P.U.F., 1987.

Hésiode : R. Merkelbach & M.L. West, *Fragmenta Hesiodea*, Oxonii, Oxford University Press, 1967.

A. Bonnafé, Hésiode, *Théogonie. La Naissance des dieux*, Paris, Flammarion, 1993.

Hésychius : K. Latte, *Hesychii Alexandrini Lexicon*, I-II, Hauniae, Ejnar Munksgaard, 1953-1966.

M. Schmidt, *Hesychii Alexandrini Lexicon*, III-IV, Ienae, F. Mauk, 1861-1862.

Homère : H. Erbse, *Scholia graeca in Homeri Iliadem (scholia vetera)*, Berlin, De Gruyter, 1969.

Hymnes orphiques : A.N. Athanassakis, *The Orphic Hymns. Text, Translation and Notes*, Missoula, Scholars Press, 1977.

Lycophron : L. Masialino, *Lycophronis Alexandra*, Lipsiae, B.G. Teubner, 1964.

Ménandre Rh. : D.A. Russell & N.G. Wilson (eds.), *Menander Rhetor*, Oxford, Clarendon Press, 1981.

Nicandre : M. Geymonat (ed.), *Scholia in Nicandri, Alexipharmaka cum glosis*, Milan, Istituto editoriale cisalpino, La Goliardica, 1974.

Orphée : P. Charvet, *La Prière. Les Hymnes d'Orphée*, Nil, 1995.

O. Kern, *Orphicum Fragmenta*, Dublin-Zürich, Weidmann, 1972.

Paroemiographes : E. Leutsch & F.G. Schneidewin, *Corpus Paroemiographorum Graecorum*, Hildesheim, Georg Olms, 1965.

Philémon : R. Kassel R. & C. Austin (eds.), *Poetae Comici Graeci*, Berlin, Walter de Gruyter, 1983-95.

Philostrate : *Apollonius de Tyane, sa vie, ses voyages, ses prodiges*, Paris, Sand, 1995.

Photius : *Photii Patriarchae Lexicon*, Amsterdam, A.M. Hakkert, 1965.

Pindare : J.-P. Savignac, *Pindare. Oeuvres complètes*, Paris, La Différence, 1990.

A.B. Drachmann, *Scholia vetera in Pindari Carmina*, Amsterdam, A.M. Hakkert, 1966-1969.

Pollux : E. Bethe, *Lexicographi graeci VIII. Pollucis Onomasticon*, Stuttgart, B.G. Teubner, 1967.

Porphyre : Porphyre, *L'Antre des nymphes*, Lagrasse, Verdier, 1989.

Proclus : A.J. Festugière, *Proclus. Commentaire sur le Timée*, Paris, Vrin-C.N.R.S, 1966-1968.

Saint-Augustin, *La Cité de Dieu*, Paris, Desclée de Brouwer, 1959-1960.

Scylas : C. Müller, *Geographi Graeci Minores*, I, Paris, Firmin-Didot et Sociis, 1882.

Servius : G. Thilo, *Servii grammati qui feruntur in Vergilii Bucolica et Georgica commentari*, Hildesheim, G. Olms, 1961.

Stace : A. Klotz (ed.), *Thebais*, Leipzig, B.G. Teubner, 1973.

Stobée : C. Wachsmuth, *Ionannis Stobaei. Anthologii libri duo priores qui inscribi solent Eclogae Physicae et Ethicae*, I-V, Berlin, Weidmann, 1974.

Suidas : A. Adler, *Suidae Lexicon*, I-V, Stuttgart, B.G. Teubner, 1971.

Themisthius : G. Downey & A.F. Norman, *Themistii Orationes quae supersunt* I-III, Leipzig, B.G. Teubner, 1965-1974.

Timée de Locres : M. Baltes, *Timaios Lokros über die natur des kosmos und der seele*, Leiden, E.J. Brill, 1972.

W. Marg, Timaeus Locrus, *De Nature mundi et animae*, Leiden, E.J. Brill, 1972.

Tragica Adespota : R. Kannicht & B. Snell (eds.), *Tragicorum Graecorum Fragmenta* I et II, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1981.

Pour les références des sources, nous avons utilisé les abréviations du *Dictionnaire Grec-Français* de M.A. Bailly, Paris, Hachette, 1935.

Les seules autres abréviations utilisées sont les suivantes :

***F.Gr.Hist.* Jacoby** : F. Jacoby, *Die Fragmente der Griechischen Historiker*, Leiden, E.J. Brill, 1961-1969.

***F.G.H.* Müller** : C. Müller, *Fragmenta Historicum Graecorum*, Paris, Firmin-Didot et Sociis, 1878-1885.

H.G. Liddel & R. Scott : H.G. Liddel & R. Scott, *Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1968.

LIMC : *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, tomes I-VIII, Zürich & Munchen, Artemis, 1981-1997.

LSCG : F. Sokolowski, *Lois sacrées des cités grecques*, Paris, de Boccard, 1968.

LSA : F. Sokolowski, *Lois sacrées de l'Asie Mineure*, Paris, de Boccard, 1955.

BIBLIOGRAPHIE CONTEMPORAINE

Les abréviations employées pour les périodiques reprennent les conventions de l'*Année Philologique*.

Adam J.-P., *L'Architecture militaire grecque*, Paris, Picard, 1982.

Aélion R., *Quelques grands mythes héroïques dans l' œuvre d'Euripide*, Paris, Les Belles Lettres, 1986.

Alcock S. & R. Osborne (eds.), *Placing The Gods. Sanctuaries and Sacred Space in Ancient Greece*, Oxford, Oxford Clarendon Press, 1994.

Allen J.T. & G. Italie, *A Concordance to Euripides*, Groningen, Bouma's Boekhuis, 1970.

Allen T.W., W.R. Halliday & E.E. Sikes (eds.), *The Homeric Hymns*, Amsterdam, A.H. Hakker, 1980.

Amouretti M.-C., *Le Pain et l'huile dans la Grèce antique : de l'araire au moulin*, Paris, Les Belles Lettres, 1986.

Antonaccio C.M., "Contesting The Past : Hero Cult, Tomb Cult, and Epic in Early Greece", *AJA* 98 (1993), pp. 389-410.

Asheri D., "Formes et procédures de réconciliation dans les cités grecques", *Symposion* (1982), pp. 135-145.

Aubriot D., "Formulations possibles du serment et conceptions religieuses en Grèce ancienne", *Kernos* 4 (1991), pp. 91-103.

___, *Prières et conceptions religieuses en Grèce ancienne jusqu'à la fin de Vè siècle av. J.-C.*, Collection de la Maison de l'Orient méditerranéen n° 22, Lyon, 1992.

Audiat J., "L'Hymne d'Aristonoos à Hestia", *BCH* 56 (1932), pp. 299-317.

Austin C. (ed.), *Nova fragmenta Euripidea in papyris reperta*, Berlin, De Gruyter, 1968.

___, "De nouveaux fragments de l'*Erechthée* d'Euripide", *Recherches de Papyrologie* 4 (1969), pp. 11-67.

Bacon H., *Barbarians in Greek Tragedy*, New Haven, Yale University Press, 1961.

Baladié R., *Le Péloponnèse de Strabon : étude de géographie historique*, Paris, Les Belles Lettres, 1975.

Ballabriga A., *Le Soleil et le Tartare. L'image mythique du monde en Grèce archaïque*, Paris, Editions de l'E.H.E.S.S., 1986.

Barkan I., *Capital Punishment in Ancient Athens*, Chicago, dissertation multigraphiée, 1936.

Barlow S., *The Imagery of Euripides*, London, Methuen, 1971.

Baslez M.-F., *L'Etranger dans la Grèce antique*, Paris, Les Belles Lettres, 1984.

___, "Le Péril Barbare, une invention des Grecs", in C. Mossé, *La Grèce ancienne*, Paris, Seuil, 1986, pp. 284-299.

Beazley J.D., "Miniature Panathenaics", *BSA* 41 (1945), pp. 10-21.

Benveniste E., *Problèmes de linguistique générale* I, Paris, Gallimard, 1966.

___, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes* I et II, Paris, Editions de Minuit, 1969.

___, *Origines de la formation des noms en Indo-européen*, Paris, A. Maisonneuve, 1973.

Bérard C., *Anodoi. Essai sur l'imagerie des passages chthoniens*, Rome, Institut Suisse de Rome, 1974.

___, "Récupérer la mort du prince : héroïsation et formation de la cité", in G. Gnoli & J.-P. Vernant (éds.), *La Mort, les morts dans les sociétés anciennes*, pp. 89-105.

___, "Dossier trident", *EL* 4 (1983), pp. 15-20.

___, "Le Cadavre impossible", *AION* 10 (1988), pp. 163-169.

Bertrand J.-M., *Inscriptions historiques grecques*, Paris, Les Belles-Lettres, 1992.

Billot M.-F., "Observations sur la communication de M. Piérart", in M. Piérart (éd.), *Polydipsion Argos*, pp. 149-155.

Binder J., "The West Pediment of The Parthenon : Poseidon", *GRBS Monograph* 10 (1984), pp. 15-22.

Blaise F., "Solon. Fragment 36 West. Pratique et fondation des normes politiques", *REG* 108 (1995), pp. 24-37.

Blinkenberg C., *Lindos II-Inscriptions*, Copenhagen, 1941.

Bloch R., "Quelques remarques sur Poseidon, Neptune et Nethuns", in *D'Héraklès à Poséidon. Mythologie et Proto-histoire*, Genève, Droz, 1985, pp. 125-139.

Boardman J., "Herakles, Theseus and Amazons", in D. Kurtz & B. Sparkes (eds.), *The Eye of Greece. Studies in The Art of Athens*, Cambridge-London-New York, Cambridge University Press, 1982, pp. 1-28.

___, "Image and Politics in Sixth Century Athens", in H.A.G Brijder, *Ancient Greek and Related Pottery. Proceedings of The International Vase Symposium, Amsterdam 12-15 April 1984*, Amsterdam, H.A.G. Brijder, 1984, pp. 239-247.

___, *La Sculpture grecque classique*, Paris, Thames & Hudson, 1995.

Boegehold A.l. & A.C. Scafuro, *Athenian Identity and Civic Ideology*, Baltimore-London, The Johns Hopkins University Press, 1994.

Boisacq E., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Heidelberg, Carl Winter, 1950.

Bollack J. & R. Hiersche, "Styx et serment", *REG* 71 (1958), pp. 1-41 (réédité in *La Grèce de personne*, Paris, Seuil, 1997, pp. 265-287).

___ & J. Wisman, *Héraclite ou la séparation*, Paris, Editions de Minuit, 1972.

___, *L'Œdipe Roi de Sophocle. Le texte et ses interprétations*, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1990.

Bonnafé A., *Eros et Eris. Mariages divins et mythe de succession chez Hésiode*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1985.

Bonnechère P., "Les Oracles de Béotie", *Kernos* III (1990), pp. 53-65.

___, *Le Sacrifice humain en Grèce ancienne*, *Kernos suppl.* 3 (1994).

Bothmer D. Von, *The Amasis Painter and His World. Vase-Painting in Sixth-Century B.C. Athens*, New York, Thames & Hudson, 1985.

Bouché-Leclerq A., *Histoire de la divination dans l'Antiquité* I à III, Paris, Culture et civilisations, 1963.

Bourriot F., *Recherches sur la nature du genos. Etude d'histoire sociale athénienne. Périodes archaïque et classique*, Paris, Librairie A. Champion, 1977.

Bovon A., "La Représentation des guerres perses et la notion de barbare dans la première moitié du Vè siècle", *BCH* 87 (1963), pp. 579-602.

Bowie A.M., *Aristophanes : Myth, Ritual and Comedy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

Brague R., "Le Récit du commencement. Une aporie de la raison grecque", in J.-F. Mattéi (éd.), *La Naissance de la raison en Grèce*, pp. 23-31.

Bremmer J., *Interpretation of Greek mythology*, London-Sydney, Croom Helm, 1987.

___, ""Effigies Dei" in Ancient Greece : Poseidon", in D. Van der Plas (ed.), *Effigies Dei. Essays on The History of Religion*, Leiden, E.J. Brill, 1987, pp. 35-41.

___, "Greek Religion", *Greece & Rome* 24 (1994).

Bresson A., "Deux légendes Rhodiennes", in *Les Grandes figures religieuses*, pp. 411-421.

Brisson L., "De la Philosophie politique à l'épopée : le *Critias* de Platon", *RMM* 75 (1970), pp. 402-438.

___, *Platon, les mots, les mythes*, Paris, Maspéro, 1982.

___, *Timée. Critias*, Paris, Flamarion, 1992.

Broadbent M., *Studies in Greek Genealogy*, Leiden, E.J. Brill, 1968.

Bruit-Zaidman L. & P. Schmitt-Pantel, *La Religion grecque*, Paris, Armand Colin, 1989.

Brulé P., *La Fille d'Athènes. La religion des filles à Athènes à l'époque classique. Mythes, cultes et société,* Paris, Les Belles Lettres, 1987.

___, "Fêtes grecques : périodicité et initiations. Hyakinthies et Panathénées", in *L'Initiation I, Actes du Colloque international de Montpellier, 11-14 avril 1991*, Montpellier, Publications de la recherche Université Paul Valéry, 1992, pp. 19-38.

___, "La Liste des premiers rois dans la Bibliothèque du Pseudo-Apollodore : histoire, politique et parenté", *Poikilia* (1996), pp. 37-55.

___, "La Cité en ses composantes : remarques sur les sacrifices et la procession des Panathénées", *Kernos* 9 (1996), pp. 37-63.

___, "Le Langage des épiclèses dans le polythéisme hellénique (l'exemple de quelques divinités féminines)", *Kernos* 11 (1998), pp. 13-34.

Brumbaugh R.S., "On The Name of Poseidon's Sons and The Historicity of Atlantis", *Ancient Philosophy* 1 (1980-81), pp. 83-84.

Brumfield A.C., *The Attic Festivals of Demeter and Their Relation to The Agricultural Year*, New York, Arno Press, 1981.

Bruneau Ph. (éd.), *Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et à l'époque impériale*, Paris, De Boccard, 1983.

Buck R.J., *Thrasybulus and The Athenian Democracy. The Life of an Athenian Statesman*, Stuttgart, Franz Steiner, 1998.

Burger A., *Les Mots de la famille de ΦΥΩ en grec ancien,* Paris, H. Champion, 1925.

Burkert W., *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1981.

___, *Homo Necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, Berkeley-Los Angeles-London, University of Californian Press, 1983.

___, *Greek Religion : Archaic and Classical*, Oxford, Blackwell, 1985.

___, *Sauvages origines. Mythes et rites sacrificiels en Grèce ancienne*, Paris, Les Belles Lettres, 1998.

Buxton R., *La Grèce de l'imaginaire. Les contextes de la mythologie*, Paris, La Découverte, 1996.

Calame C., "Mythe et histoire : une contribution de N. Loraux", *QUCC* 47 (1984), pp. 185-189.

___, *Le Récit en Grèce ancienne. Enonciation et représentation de poètes*, Paris, Méridiens-Klincksieck, 1986.

___, *Thésée et l'imaginaire athénien. Légende et culte en Grèce antique*, Paris, Payot, 1990.

___, *Mythe et histoire dans l'Antiquité grecque. La création symbolique d'une colonie*, Lausanne, Payot, 1996.

Calder W.M., "The Date of Euripides' Erechtheus", *GRBS* 20 (1979), pp. 219-236.

Callaway C., "Perjury and The Unsworn Oath", *TAPA* 123 (1993), pp. 15-25.

Camp J.-M., *The Athenian Agora : Excavations in The Heart of Classical Athens*, London, Thames & Hudson, 1986.

Cantarella E., *Il Supplizi capitali in Grecia e a Roma*, Milan, Rizzoli, 1991.

Carrara P., "Euripide. Eretteo", *Papyrologica Florentina* vol. III (1977).

Carter L.B., *The Quiet Athenian*, Oxford, Oxford University Press, 1986.

Casabona J., *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec des origines à la fin de l'époque classique*, *Ophrys*, 1966.

Casevitz M., *Commentaire des "Oiseaux" d'Aristophane*, Lyon, L'Hermès, 1978.

__, *Le Vocabulaire de la colonisation en grec ancien. Etude lexicologique des familles de* ktizo *et de* oikeo-oikizo, Paris, Klincksieck, 1985.

__, "Remarques sur l'histoire de quelques mots exprimant l'espace en grec", *REA* 100 (1998), pp. 417-435.

Castriota D., *Myth, Ethos, and Actuality. Official Art in Fifth-Century B.C. Athens*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1992.

Ceccarelli P., "L'Athènes de Périclès : un "pays de cocagne" ? L'idéologie démocratique et l'αὐτόματος βίος dans la comédie ancienne", *QUCC* 54.3 (1996), pp. 109-159.

Cesare M. De, *Le Statue in immagine. Studi sulle raffigurazioni di statue nella pittura vascolare greca*, Roma, "L'Erma" di Bretschneider, 1997.

Chalkia I., *Lieux et espace dans la tragédie d'Euripide. Essai d'analyse socio-culturelle*, Thessalonikê, 1986.

Chantraine P., "Les Verbes grecs signifiant "tuer"", *Die Sprache* 1 (1949), pp. 143-147.

__, "Grec πρευμενής", *Maia* XI (1959), pp. 17-22.

__, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 1968-1980.

__, *La Formation des noms en Grec ancien*, Paris, Klincksieck, 1979.

Cheminel E., "La Jeune fille et le héros autochtone", *Poikilia* (1996), pp. 17-27.

Chiesa C., *Sémiosis-Signes-Symboles. Introduction aux théories du signe linguistique de Platon et d'Aristote*, Berne-Berlin, Peter Lang, 1991.

Christopoulos M., "Poseidon Erechtheus and ΕΡΕΧΘΗΙΣ ΘΑΛΑΣΣΑ", in R. Hägg (ed.), *Ancient Greek Cult Practise from The Epigraphical Evidence*, Stockholm, Paul Aström Förlag, 1994, pp. 123-130.

Cixous H., *L'Orestie. Les Euménides*, Paris, Théâtre du Soleil, 1992.

Clairmont W., "Euripides' Erechtheus and The Erechtheion", *GRBS* 12 (1971), pp. 485-495.

Clavaux M., *Le Ménexène de Platon et la rhétorique de son temps*, Paris, Les Belles Lettres, 1980.

Clinton K., "The Sacred Officials of The Eleusinians Mysteries", *TAPhS* 64.3 (1974).

Cochenec Y., "Gaia et l'autochtonie athénienne", *Poikilia* (1996), pp. 27-37.

Cochet M., "L'Autochtonie chez Pausanias : modèle ou exception athénienne ?", *Poikilia* (1996), pp. 7-17.

Cole A.Th., "The *Ion* of Euripides and Its Audience(s)", in L. Edmunds & R.W. Wallace, *Poet, Public and Performance in Ancient Greece,* pp. 87-96.

Collard C. (ed.), *Euripides. Selected Fragmentary Plays, volume 1- Telephus, Cretans, Stheneboea, Bellerophon, Cresphontes, Erectheus, Phaeton, Wise Melanippe, Captive Melanippe*, Warminster-England, Aris & Phillips LTD., 1997.

Comastri A. & G. Traina, *Catalogue of Ancient Earthquakes in The Mediterranean Area up to The 10th Century*, Rome, 1989, Istituto nazionale di geofisica, 1994, pp. 128-132.

Connor W. R., "Tribes, Festivals and Procession : Civic Ceremonial and Political Manipulation", *JHS* 107 (1987), pp. 40-50.

___, "The Problem of Athenian Civic Identity", in Alan l. Boegehold & A.C. Scafuro, *Athenian Identity and Civic Ideology*, pp. 34-45.

Cook A.B., *Zeus. A Study in Greek Religion* I-III, Cambridge, Cambridge University Press, 1914-1940.

Couvret S., "L'Homme au bâton. Statique et statut dans la céramique attique", *Métis* 9/10 (1994-1995), pp. 257-281.

Cropp M. & G. Fick, "Resolutions and Chronology in Euripides. The Fragmentary Tragedies", *BICS suppl.* 43 (1985).

Daux G., "La Grande Démarchie : un nouveau calendrier sacrificiel d'Attique (Erchia)", *BCH* 87 (1963), pp. 603-634.

___, "Le "Poteidanion" de Delphes", *BCH* 92 (1968), pp. 540-549.

___, "Sur quelques inscriptions. Anthroponymes, concours à Pergame, serment éphébique", *REG* 84 (1971), pp. 350-383.

___, "Recherches préliminaires sur le calendrier sacrificiel de Thorikos", *CRAI* (1980), pp. 463-470.

___, "Le Calendrier de Thorikos au musée J. Paul Getty", *AC* 52 (1983), pp. 150-174.

Davies J.K., *Athenian Propertied Families 600-300 B.C.*, Oxford, Clarendon Press, 1971.

Deforge B., *Le Festival des cadavres. Morts et mises à mort dans la tragédie grecque*, Paris, Les Belles Lettres, 1997.

Delcourt M., *Stérilités mystérieuses et naissances maléfiques dans l'Antiquité classique*, Paris-Liège, Faculté de Philosophie et de Lettres, 1938.

___, *Légendes et cultes des héros en Grèce*, Paris, P.U.F., 1942.

Delebecque E., *Euripide et la Guerre du Péloponnèse*, Paris, Klincksieck, 1951.

___, *Le Cheval dans l'*Iliade, Paris, Klincksieck, 1951.

Demont P., *La Cité grecque archaïque et classique et l'idéal de tranquilité,* Paris, Les Belles Lettres, 1990.

Desbals M.-A., *La Thrace et les Thraces dans l'imaginaire grec aux époques archaïques et classiques. Littérature et iconographie*, Thèse, Paris X-Nanterre, 1997 (je remercie l'auteur et F. Lissarrague pour m'avoir autorisé à la consulter).

Desclos M.-L., "Que l'on ne doit pas blâmer les cités sans gardiens ou mal gardées. Le serment des rois atlantes", *Kernos* 9 (1996), pp. 311-326.

___, "L'Atlantide : une île comme un corps. Histoire d'une transgression", in F. Letoublon (éd.), *Impressions d'îles*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1996, pp. 141-155.

Detienne M., "La Prudence d'Athéna", *PP* 105 (1965), pp. 443-450.

___, "La Phalange : problèmes et controverses", in J.-P. Vernant (ed.), *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, pp. 119-142.

___, "L'Olivier : un mythe politico-religieux", *RHR* 178 (1970), pp. 13-23 (repris in M.I. Finley (éd.), *Problèmes de la terre en Grèce ancienne*, pp. 293-306).

___, "Athena and The Mastery of The Horse", *HR* 1971, pp. 161-184.

___ & J.-P. Vernant, *Les Ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs*, Paris, Flammarion, 1978.

___, "le Mors éveillé", in M. Detienne & J.-P. Vernant, *Les Ruses de l'intelligence*, pp. 178-202.

___, "La Corneille de mer", in M. Detienne & J.-P. Vernant, *Les Ruses de l'intelligence*, pp. 203-243.

___, "Le Cercle et le lien", in M. Detienne & J.-P. Vernant, *Les Ruses de l'intelligence*, pp. 263-306.

___,"Repenser la mythologie", in M. Izard et P. Smith, *La Fonction symbolique*, Paris, Gallimard, 1979, pp. 71-82.

___, "Le Territoire de la mythologie", *CPh* 75 (1980), pp. 97-111.

___, "La Cité en son autonomie. Autour d'Hestia", *QS* 22 (1985), pp. 59-78 (repris in "Hestia misogyne, la cité en son autonomie", in *L'Ecriture d'Orphée*, pp. 85-98).

___, "L'Apollon meurtrier et les crimes de sang", *QUCC* XXII (1986), pp. 7-17.

___, *Dionysos à ciel ouvert*, Paris, Hachette, 1986.

___, "La Double écriture de la mythologie entre le *Timée* et le *Critias*", in C. Calame (dir.), *Métamorphose du mythe en Grèce ancienne*, pp. 17-33.

___, *L'Ecriture d'Orphée*, Paris, Gallimard, 1989.

___, "La Force des femmes", in G. Sissa & M. Detienne, *La Vie quotidienne*, pp. 231-252.

___, "Un Jardin polythéiste", in G. Sissa & M. Detienne, *La Vie quotidienne*, pp. 173-186.

___, "Quand les Olympiens prennent l'habit du citoyen", in G. Sissa & M. Detienne, *La Vie quotidienne*, pp. 159-172.

___(éd.), *Tracés de fondation*, Paris-Louvain, Peeters, 1990.

___, "Apollon archégète. Un modèle politique de la territorialisation", in *Tracés de fondation*, pp. 301-311.

__ "Qu'est-ce qu'un site", in *Tracés de fondation*, pp. 1-16.

__(éd.), *Transcrire les mythologies. Tradition, Ecriture, Historicité*, Paris, A. Michel, 1994.

__, "Manières grecques de commencer", in *Transcrire les mythologies*, pp. 159-166.

__, "Pour expérimenter dans le champ des polythéismes", *Métis* 9 (1994-1995), pp. 41-49.

__ & M. Cartry (éds.), *Destins de meurtriers. Systèmes de pensée en Afrique Noire* XIV, Paris, C.N.R.S.-E.P.H.E, 1996.

__, "Le Doigt d'Oreste", in *Destins de meurtriers*, pp. 23-39.

__, "Expérimenter dans le champ des polythéismes", *Kernos* X (1997), pp. 57-72 repris in *Comparer l'incomparable*, Paris, Seuil, 2000, pp. 81-104.

__, *Apollon le couteau à la main*, Paris, Gallimard, 1998.

Deubner L., *Attische Feste*, Berlin, Keller, 1956.

Di Benedetto V., *Euripide : theatro e societa*, Torino, G. Einaudi, 1971.

Dietrich B.C., *Death, Fate and The Gods*, London, The Athlone Press, 1965.

Dontas G., "The True Aglaurion", *Hesperia* 52 (1983), pp. 48-63.

Dougherty C., "It's Murder to Found a Colony", in C. Dougherty & L. Kurke (eds.), *Cultural Poetics in Archaic Greece*, pp. 178-198.

__ & L. Kurke (eds.), *Cultural Poetics in Archaic Greece. Cult, Performance, Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 178-198.

__, "Murderous Founders", in *The Poetics of Colonization. From City to Text in Archaic Greece*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1993, pp. 31-44.

Dow S., "Six Athenian Sacrificial Calendars", *BCH* 92 (1968), pp. 170-185.

___ & R.F. Healey, "A Sacred Calendar of Eleusis", *Harvard Theological Studies* XXI (1965).

Ducat J., "Le Tremblement de terre de 464 et l'histoire de Sparte", in B. Helly & A. Pollino (eds.), *Tremblements de terre. Histoire et archéologie*, pp. 73-83.

Du Châtiment dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique, Table ronde organisée par l'Ecole Française de Rome avec le concours du C.N.R.S., Rome 9-11 novembre 1982, Rome, E.F.R., 1984.

Ducrey P., "Rôle, fonction, efficacité", in P. Leriche (éd.), *La Fortification dans l'histoire du monde grec*, pp. 133-142.

___, *Guerre et guerriers en Grèce antique*, Paris, Payot, 1985.

Dumezil G., *Les Dieux souverains des indo-européens*, Paris, Gallimard, 1980.

Dunbar N., *Aristophanes. Birds*, Oxford, Clarendon Press, 1994.

Durand J.-L., "Du rituel comme instrumental", in M. Detienne (ed.), *La Cuisine du sacrifice*, Paris, Gallimard, 1979, pp. 167-182.

___, "Formules attiques du fonder", in M. Detienne (éd.), *Tracés de fondation*, pp. 271-287.

___, *Sacrifice et labour en Grèce ancienne. Essai d'anthropologie religieuse*, Paris-Rome, La Découverte-E.F.R, 1986.

___, "Gesture and Rituality in Ancient Greek Imagery", *Senri Ethnological Studies* 27 (1990), pp. 141-165.

___, "La Mort, les morts et le reste", in M. Detienne (éd.), *Destins de meurtriers*, pp. 39-57.

Easterling P.E. & J.-V. Muir (eds.), *Greek Religion and Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

__, "Euripides in Theatre", *Pallas* 37 (1991), pp. 49-61.

Edmunds L. (ed.), *Approaches to Greek Myth*, Baltimore-London, The Johns Hopkins University Press, 1990.

__& R.W. Wallace, *Poet, Public and Performance in Ancient Greece,* Baltimore-London, The Johns Hopkins University Press, 1997.

Edwards M., *The Attic Orators*, Bristol, Bristol Classical Press, 1994.

Elderkin G.W., "The Cult of The Erechtheion", *Hesperia* 10 (1941), pp. 113-124.

Eliot C.W., "Coastal Demes of Attica. A Study of The Policy of Kleisthenes", *Phoenix* suppl. 5 (1962).

Ellinger P., *La Légende nationale phocidienne : Artémis, les situations extrêmes et les récits de guerres d'anéantissement, BCH* Suppl. 27 (1993).

Ermatinger E., *Die attische Autochthonensage bis auf Euripides*, Berlin, Mayet & Millet, 1897.

Etienne R., *Ténos et les Cyclades : du milieu du IVè siècle av. J.-C. au milieu du IIè siècle apr. J.-C.*, Athènes-Paris, E.F.A., 1990.

Euben P. (ed.), *Greek Tragedy and Political Theory*, Berkeley-Los Angeles-London, University of Californian Press, 1986.

Farnell L.R., *Cults of The Greek States*, 5 vol., Oxford, Clarendon Press, 1896-1907.

Fartzoff M., Oikos *et* Polis *dans l'*Orestie *d'Eschyle* : *valeurs familiales et valeurs civiques*, Thèse de Doctorat sous la direction de J. Sirinelli, Paris IV-Sorbonne, 1990.

Feaver D.D., "Historical Development in The Priesthoods of Athens", *YClS* 15 (1957), pp. 123-160.

Federspiel M., "L'Origine du mot *sèmeion* en géométrie", *REG* 105 (1992), pp. 385-405.

Festugière A.J., "Tragédie et tombes sacrées", *RHR* 184 (1973), pp. 3-24.

Figueira J. & G. Nagy (eds.), *Theognis of Megare. Poetry and The Polis,* Baltimore-London, The Johns Hopkins University Press, 1987.

Finley M.I. (éd.), *Problèmes de la terre en Grèce ancienne*, Paris-La Haye, Mouton & Co., 1973.

Flacelière R., "Sur quelques passages des *Vies* de Plutarque, I.9. Pourquoi Thésée était honoré le 8 du mois", *REG* 61 (1948), pp. 84-85.

Fol A. & I. Marazov, *Thrace & The Thracians*, London, Cassell, 1977.

Fontenrose J., "Poseidon in The Troades", *Agon* I (1967), pp. 135-141.

___, "A Response to Wilson's Reply on The *Troades*", *Agon* II (1968), pp. 69-71.

___, "The Gods Invoked in Epic Oath", *AJP* 89 (1968), pp. 20-38.

Foulon E., "Un Miracle de Poséidon : Polybe X, 8-15", *REG* 111 (1998), pp. 503-517.

Fourgous D., "L'Hybride et le mixte", *Métis* 8.1-2 (1993), pp. 231-246.

Fraenkel E., *Aeschylus. Agamemnon*, Oxford, Oxford University Press, 1978.

Frangoulidis S.A., "Polyphemus' Prayer to Poseidon : Hom., *Od*. 9, 528-535", *QUCC* 43.1 (1993), pp. 45-49.

Frazer J.G., *Pausanias's Description of Greece. Volume III. Commentary of Books II-V*, New York, Biblo & Tannen, 1965.

Frazier F., "Principes et décisions dans le domaine politique d'après les *Vies* de Plutarque", in I. Gallo & B. Scardigli (eds.), *Teoria e Prassi Politica nelle opere di Plutarco, Atti del V Convegno plutarceo* (Certosa di Pontignano, 7-9 giugno 1993), Napoli, M. D'Auria, 1995, pp. 147-171.

___, *Histoire et morale dans les* Vies Parallèles *de Plutarque*, Paris, Les Belles Lettres, 1996.

Frel J., *Panathenaic Prize Amphoras*, Athens, Keirameikos, 1973.

Friis Johansen H. & E.W. Whittle, *Aeschylus. The Suppliants*, Gyldendalske Boghandel, Nordisk Forlag, 1980.

Frost F.J., "Aspects of Early Athenian Citizenship", in A.l. Boegehold & A.C. Scafuro, *Athenian Identity and Civic Ideology*, pp. 45-57.

Gagarin M., "Oaths and Oath-Challenges in Greek Law", in *Symposion 1995, Korfu, 1-5 September 1995*, Köln-Weimar-Wien, Böhlau, 1997, pp. 125-134.

Gallet de Santerre H., *Délos primitive et archaïque*, Paris, De Boccard, 1958.

Garlan Y., "Fortification et histoire grecque", in J.-P. Vernant (dir.), *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, pp. 245-260.

___, *La Guerre dans l'Antiquité*, Paris, F. Nathan, 1972.

___, "La Réconciliation des ennemis dans la Grèce classique", *BCH* 102 (1978), pp. 97-408.

___, *Recherches de poliorcétique grecque*, Athènes, E.F.R., 1974.

Garland R.S.J., "Religious Authority in Archaïc and Classical Athens", *ABSA* 79 (1984), pp. 75-123.

Garland R., *The Greek Way of Death*, Ithaca, Cornell University Press, 1985.

__, "The Well-Ordered Corpse : an Investigation Into The Motives Behind Greek Funerary Legislation", *BICS* 36 (1989), pp. 1-16.

__, "Priests and Power in Classical Athens", in M. Beard & J. North, *Pagan Priests. Religion and Power in The Ancient World*, London, Duckworth, 1990, pp. 73-91.

Garnsey P., *Famine and Food Supply in The Greco-Roman World : Responses to Risk and Crisis*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 1989.

Gehring A., *Index Homericus : mit Appendix Hymnorum vocabula continens*, Hildesheim, New York, G. Olms, 1970.

Gehrke H.-J., "La *Stasis*", in S. Settis (ed.), *I Greci* 2, pp. 453-480.

Géorgoudi S., "Commémoration et célébration des morts dans les cités grecques : les rites annuels", in Ph. Gignoux (éd.), *La Commémoration*, pp. 73-89.

__,"La Mer, la mort et le discours des épigrammes funéraires", *AION* 10 (1988), pp. 53-61.

__, "ΓΑΛΑΘΗΝΑ : sacrifice et consommation de jeunes animaux en Grèce ancienne", in L. Bodson (ed.), *L'Animal dans l'alimentation humaine : les critères de choix. Actes du Colloque international de Liège, 26-29 novembre 1986*, *Anthropozoologica* second numéro spécial 1988, pp. 75-82.

__, "Lisimaca, la sacerdosa", in N. Loraux (ed.), *Grecia al Femminile*, Gius, Laterza & Figli, 1993, pp. 155-196 (je remercie l'auteur de m'avoir donné cet article en langue française).

Gernet L., *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*, Paris, E. Leroux, 1917.

___, "Droit et prédroit en Grèce ancienne", *L'Année sociologique* (1951), pp. 21-119.

___, "Sur le symbolisme politique en Grèce ancienne, le foyer commun", article de 1951 repris in *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, F. Maspéro, 1968, pp. 382-402.

___, *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, Maspéro, 1968.

___, *Droit et société dans la Grèce ancienne*, New York, Arno Press, 1979.

___, "Le Droit pénal dans la Grèce ancienne", in *Du châtiment dans la cité*, pp. 9-35.

___, "Sur l'exécution capitale : à propos d'un ouvrage récent", in *Droit et institutions en Grèce antique*, Paris, Flammarion, 1982, pp. 175-211.

Ghedini F., "Il gruppo di Atene e Poseidon sull'Acropoli di Atene", *RdA* VII (1983), pp. 12-36.

Gignoux P. (éd.), *La Commémoration*, Paris-Louvain, Peeters, 1988.

Gill C. (ed.), "The Origin of The Atlants Myth", *Trivium* 77 (1976), pp. 1-11.

___, "The Genre of The Atlantis Story", *CPh* 72 (1977), pp. 287-304.

___, "Plato and Politics : The *Critias* and The *Politicus*", *Phronésis* 24 (1979), pp. 148-167.

___, *Plato : The Atlantic Story : Timaeus 17-27 ; Critias*, Bristol, Bristol University Press, 1980.

Ginouvès R., *Balaneutikè. Recherche sur le bain dans l'Antiquité grecque*, Paris, Bibliothèque des Ecoles Françaises d'Athènes et de Rome 200, 1962.

___ (ed.), *L'Eau, la santé et la maladie dans le monde grec, Actes du colloque de Paris, 25-27 nov. 92, Suppl. BCH* 28 (1994).

Glotz G., *L'Ordalie dans la Grèce primitive*, New York, Arno Press, 1979.

Gnoli G. & J.-P. Vernant (eds.), *La Mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Cambridge, Cambridge University Press et Paris, Ed. de la M.S.H., 1982.

Gossens R., *Euripide et Athènes*, Bruxelles, Académie royale de Belgique, 1962.

Graham A.J., "The Authenticity of The ORKION TON OIKISTERON of Cyrene", *JHS* 80 (1960), pp. 94-111.

___, *Colony and Mother City in Ancient Greece*, Chicago, Ares, 1983.

GrandJouan C., "Hellenistic Relief Molds from The Athenian Agora", Appendix 1 : "The Food of The Heroes", *Hesperia* suppl. 23 (1989).

Grange B. & O. Reverdin (éds.), "Le Sacrifice dans l'Antiquité", *Entretiens sur l'Antiquité classique, Vandœuvres, 25-30 août 1980*, Genève, Fondation Hardt, XXVII (1981).

Hackfort H., "The Story of Atlantis : Its Purpose and Moral", *CR* 58 (1944), pp. 7-9.

Hall E. (ed.), *Inventing The Barbarians : Greek Self-Definition Through Tragedy*, Oxford, Clarendon Press, 1989.

Hall J.M., *Ethnic Identity in Greek Antiquity*, New York, Cambridge University Press, 1997.

Halm-Tisserant M., *Réalités et imaginaire des supplices en Grèce ancienne*, Paris, Les Belles Lettres, 1998.

Hammond N.G.L., "The Narrative of Herodotes VII and The Decree of Themistocles at Trezen", *JHS* 102 (1982), pp. 74-93

Hankinson J., "*Semeion* e *tekmerion*. L'evoluzione del vocabolario di segni e indicazioni nella Grecia classica", in S. Settis (ed), *I Greci* 2, pp. 1169-1188.

Hansen M.H., *La Démocratie athénienne à l'époque de Démosthène,* Paris, Les Belles Lettres, 1993.

Hartigan K., *The Poets and The Cities. Selection from The Anthology about Greek Cities,* Meisenheim, A. Hain, 1979.

Hartog F., *Le Miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, Paris, Gallimard, 1992.

___, *Mémoire d'Ulysse. Récits sur la frontière en Grèce ancienne*, Paris, Gallimard, 1996.

Head B.V., *Historia Numorum : a Manual of Greek Numismatics*, London, Spink & Son, 1963.

Hedrick Charles W., "Phratry Shrines of Attica and Athens", *Hesperia* 60 (1987), pp. 241-268.

Heimberg U., *Das Bild des Poseidon in der Griechischen Vasenmalerei*, Diss. Freiburg im Breisgau, 1968.

Helly B & A. Pollino (eds.), *Tremblements de terre, histoire et archéologie, IVè rencontres internationales d'archéologie et d'histoire d'Antibes, Antibes 2-4 novembre 1983*, Valbonne 1984.

___, "Observations et théorie sur les séismes dans les sources historiques grecques", in B. Helly & A. Pollino (eds.), *Tremblements de terre, histoire et archéologie*, pp. 63-71.

Hérodote et les peuples non Grecs. Entretiens sur l'Antiquité classique 35, Vandoeuvres-Genève, 22-26 Août 1988, Genève, Fondation Hardt, 1990.

Hoddinott R.F., *Les Thraces*, Paris, A. Colin, 1990.

Hölkeskamp, "La Guerra e la pace", in S. Settis (ed.), *I Greci* 2, pp. 481-540.

Hopper R.J., *The Acropolis*, Londres, *Verzeichnis der Monographien* 15 (1971).

How W.W. & J. Wells, *A Commentary on Herodotes*, Oxford, Clarendon Press, 1936.

Humphrey S., "Lycurgus of Butadae : an Athenian Aristocrat", in J.W. Eadie & J. Ober (eds.), *The Craft of The Ancient Historian : Essays in Honour of C.G. Starr*, Lanham, Eadie, 1985, pp. 199-252.

Ioannidi H., "Platon 1975-1980", *Lustrum* 25 (1983), pp. 31-320.

__, "Platon 1980-1985", *Lustrum* 30 (1988), pp. 11-294.

Isaac B., *The Greek Settlements in Thrace until Macedonian Conquest*, Leyde, E.J. Brill, 1986.

Isager S. & J.E. Skydsgaard, *Ancient Greek Agriculture : an Introduction*, London & New York, Routledge, 1995.

Jacob C., "De l'art de compiler à la fabrication du merveilleux. Sur la paradoxographie grecque", *Lalies* 2 (1980), pp. 121-140.

__, "L'Ordre généalogique entre le mythe et l'histoire", in M. Detienne (éd.), *Transcrire les mythologies*, pp. 169-202.

Jacoby F., "*Patrios Nomos*. State Burial in Athens and The Public Cemetery in The Kerameikos", *JHS* 54 (1944), pp. 37-66.

__, *Die Fragmente der Griechischen Historiker* I-XIV, Leyden, E.J. Brill, 1923-1958.

__, *Atthis. The Local Chronicles of Ancient Athens*, Oxford, Clarendon Press, 1973.

__(ed.), *Das Marmor Parium*, Chicago, Ares, 1980.

Jacquemin A., *Les Episèmes de boucliers*, Mémoire de Maîtrise, Paris IV, 1973.

Jaeger W., *Paideia. La formation de l'homme Grec*, Paris, Gallimard, 1964.

Jahn O. & A. Michaelis, *The Acropolis of Athens as Described by Pausanias, Other Writers, Inscriptions and Archaeological Evidence*, Chicago, Ares, 1976.

Jameson M., "Notes on The Sacrificial Calendar from Erchia", *BCH* 89 (1965), pp. 154-172.

Jameson M.H., "A Decree of Themistokles from Troizen", *Hesperia* 29 (1960), pp. 198-223.

Janko R., *The Iliad : a Commentary, vol. IV : Books 13-16*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

Jardé A., *Les Céréales dans l'Antiquité grecque. La production*, Paris, De Boccard, 1979.

Jeanmaire H., *Couroi et Courètes. Essai sur l'éducation spartiate et les rites d'adolescence dans l'Antiquité hellénique*, Lille, Bibliothèque Universitaire, 1939.

Jeppesen K., "Where Was The So-Called Erechtheion ?", *AJA* 83 (1979), pp. 381-394.

__, "Further Inquiries in The Location of The Erechtheion and Its Relationship to The Temple of The Polias I : Prostomaion and Prostomion", *AJA* 87 (1983), pp. 325-333.

__, *The Theory of The Alternative Erechtheion*, Aarus University Press, 1987.

Joly H., *Etudes platoniciennes. La question des étrangers*, Paris, Vrin, 1994.

Jong I.J.F. de, *Narrative Drama : The Art of The Euripidean Messenger-Speech*, Leyden, E.J. Brill, 1991.

Jordan B., *Servants of The Gods. A Study in The Religion, History and Literature of The Fifth Century Athens*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1979.

Jost M., *Sanctuaires et cultes d'Arcadie*, Paris, Vrin, 1985.

Jouan F. (éd.), "Mort et fécondité dans les mythologies", *Actes du colloque de Poitiers 3-14 mai 1983*, Paris, Les Belles Lettres, 1986.

Julin A., *Dikè Phonou : The Right of Prosecution and Attic Homicide Procedure*, Stuttgart-Leipzig, B.G. Teubner, 1996.

Kamerbeck J.C., "Mythe et réalité dans l'œuvre d'Euripide", in O. Reverdin (ed.), *Euripide, Entretiens sur l'Antiquité classique, Fondation Hardt*, Vandœuvres-Genève, 1968, pp. 1-40.

___, "Remarques sur les fragments de L'*Erechthée* d'Euripide", *Mnemosyme* 23 (1970), pp. 113-126.

Karouzou S., *The Amasis Painter*, Oxford, Clarendon Press, 1956.

Kearns E., "The Heroes of Attica", *BICS* Suppl. 57 (1989).

Knibbe D., "Epigraphische Nachlese im Bereiche der Ephesischen Agora", *JÖAI* 47 (1964-65), pp. 1-44.

Knox B.M.W., *Word and Action : Essays on The Ancient Theater*, Baltimore-London, The Johns Hopkins University Press, 1979.

Koller H., "Πόλις Μερόπων Ἀνθρώπων", *Glotta* 46 (1968), pp. 18-25.

Konstan D., *Greek Comedy and Ideology*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1995.

Kurtz D.-C. & J. Boardman, *Greek Burial Customs*, Londres, Thames & Hudson, 1971.

Kyle D.J., "Gift and Glory. Panathenaic and Other Greek Athletic Prizes", in J. Neils (ed.), *Worshipping Athena,* pp. 106-136.

Labarbe J., "Les Premières démocraties de la Grèce antique", *Bulletin de l'Académie royale de Belgique*, 1972, pp. 223-254.

Lacore M., "Euripide et le culte de Poséidon-Erechthée", *REA* 85 (1983), pp. 215-234.

Lafond Y., *L'Achaïe de Pausanias. Etude critique du livre VII de la "Périégèse"*, Thèse sous la direction d'A. Laronde, Paris IV,1990.

Lallot J., "Xumbola Kranai. Réflexions sur la fonction du *sumbolon* dans l'*Agamemnon* d'Eschyle", *Cahiers internationaux de Symbolisme* 26 (1974), pp. 39-48.

Lambert S.D., *The Phratries of Attica*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1993.

Laurens A.-F., "Autour de Thésée. Images de légitimité, légitimité des images", in *Les Grandes figures religieuses*, pp. 379-398.

Lawrence A.W., *Greek Aims in Fortifications*, Oxford-New York-Toronto, Clarendon Press, 1979.

Leclerc M.-C., "Le Partage des lots. Récit et paradigme dans la *Théogonie* d'Hésiode", *Pallas* 48 (1998), pp. 89-104 (je remercie Athanassia Zographou de m'avoir donné cet article).

Leduc C., "Rêveries sur la vierge à l'olivier", *Mélanges P. Lévêque* IV (1990), pp. 259-275.

Lee K.H., *Euripides. Ion*, Warminster, Aris & Philips LTD., 1997.

Lefkowitz M.R., "Was Euripides an Atheist ?", *SIFC* (ser.3) 5 (1987), pp. 149-166.

Leicester M. & B. Holland, "Erecthteum Papers", "I- The Pre Erechtheum", *AJA* 28 (1924), pp. 1-23.

Leriche P. (éd.), *La Fortification dans l'histoire du monde grec. Actes du colloque international "La Fortification et sa place dans l'histoire politique, culturelle et sociale du monde grec", Valbonne, décembre 1982*, Paris, Ed. Du CNRS, 1986.

Les Grandes figures religieuses. Fonctionnement pratique et symbolique dans l'Antiquité, Besançon 25-26 avril 1984, Paris, Les Belles Lettres, 1986.

Letoublon F., *Fonder une cité. Ce que disent les langues anciennes et les textes grecs ou latins sur la fondation des cités*, Grenoble, ELLUG, 1987.

__, "Le Serment fondateur", *Métis* 4.1 (1989), pp. 105-115.

Lévêque P., "La Naissance d'Erichtonios", *REA* 94 (1992), pp. 315-324.

Lévy E., *Athènes devant la défaite de 404. Histoire d'une crise idéologique*, Paris, De Boccard, 1976.

__, "Naissance du concept de Barbare", *Ktéma* 9 (1984), pp. 5-14.

Lewis D.M., "Who was Lysistrata ? ", in P.J. Rhodes (ed.), *Selected Papers in Greek and Near Histor*y, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, pp. 187-195.

Liddell H.G. & R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, The Clarendon Press, 1973.

Lintott A., *Violence, Civil Strife and Revolution in The Classical City 750-330 BC*, London-New York-Sydney, Croom Helm, 1982.

Lissarrague F. & A. Schnapp, "Imagerie des Grecs ou Grèce des imagiers ?", *Le Temps de la Reflexion* 2 (1981), pp. 273-285.

__, "Paroles d'images : remarques sur le fonctionnement de l'écriture dans l'imagerie attique", in A.M. Christin (éd.), *Ecritures II*, Paris, Le Sycomore, 1984, pp. 71-93.

__ & P. Schmitt-Pantel, "Partage et communauté dans les banquets grecs", *Rencontres de l'Ecole du Louvre. La Table et le partage*, 1986, pp. 155-170.

__, *Un Flot d'image. Une esthétique du banquet grec*, Paris, A. Biro, 1987.

__, *L'Autre guerrier : archers, peltastes, cavaliers dans l'imagerie attique*, Paris, La Découverte, 1990.

__, "Un Rituel du vin : la libation", in O. Murray & M. Tecutan (eds.), *In Vino Veritas, Conference on Wine and Society in The Ancient World*, Rome, 19-22 march 1991, London, The British School at Rome, 1995, pp. 126-144.

__, "*Graphein* : écrire et dessiner", in C. Bron & E. Kassapoglou (eds.), *L'image en jeu. De l'Antiquité à Paul Klee*, Yens-sur-Morges, Cabédita, 1992, pp. 189-203.

Littleton C.S., "Poseidon as a Reflex of The Indo-European "Source of Waters" God", *JIES* 1 (1973), pp. 423-440.

Lloyd M., *The Agon in Euripides,* Oxford, Clarendon Press, 1992.

Lloyd-Jones H., "Les Erinyes dans la tragédie grecque", *REG* 102 (1989), pp. 1-9.

__, "Erinyes, Semnai Theai, Euménides", in E.M. Craik (ed.), *"Owls to Athens". Essays on Classical Subjects Presented to Sir Kenneth Dover*, Oxford, Clarendon Press, 1990.

Long T., *Barbarians in Greek Comedy*, Carbonale-Edwardsville, Southern Illinois University Press, 1986.

Lonis R., *Guerre et religion en Grèce à l'époque classique. Recherches sur les rites, les dieux, l'idéologie de la victoire*, Paris, Les Belles Lettres, 1979.

__, "La Valeur du serment dans les accords internationaux en Grèce classique", *DHAVI* (1980), pp. 267-286.

__ (dir.), *L'Etranger dans le monde grec. Actes du colloque organisé par l'Institut d'Etudes Anciennes*, Nancy, mai 1987, Nancy, Presses Universitaires de Nancy, 1988.

Looy H. Van, "L'*Erechthée* d'Euripide", *Mélanges en hommage à Marie Delcourt*, Paris, 1980, pp. 162-199, 607-608.

Loraux N., ""Marathon" ou l'histoire idéologique", *REA* 75 (1973), pp. 15-42.

__, "La Belle mort spartiate", *Ktéma* II (1977), pp. 105-120.

__, "Mourir devant Troie, tomber pour Athènes. De la gloire du héros à l'idée de la cité", *SAGE* 17,6 (1978), pp. 801-817.

__, "L'Autochtonie. Une topique athénienne. Le mythe dans l'espace civique", *Annales E.S.C.* 1 (1979), pp. 3-26.

__, "L'Oubli dans la cité", *Le Temps de la Reflexio*n I (1980), pp. 213-241 (repris in *La Cité divisée*, pp. 11-41).

__, "Naître enfin mortels", in Y. Bonnefoy, *Dictionnaire des mythologies*, Paris, Flammarion, 1981 (repris in *Né de la terre*, pp. 9-26).

__, "Politique athénienne du mythe", in Y. Bonnefoy, *Dictionnaire des mythologies*, Paris, Flammarion, 1981 (repris in *Né de la terre*, pp. 49-63).

___, "Les Bénéfices de l'autochtonie", *Le Genre humain* 3/4 (1982), pp. 238-253 (repris in *Né de la terre*, pp. 27-48).

___, "Epouses tragiques, épouses mortes", in *La Femme et la mort*, *GRIEF* 3 (1984), pp. 31-58.

___, "Thucydide et la sédition des mots", *QS* (1986), pp. 95-134.

___, "L'Ame de la cité. Réflexions sur une *psychè* politique", *L'Ecrit du temps* 14/15 (1987), pp. 35-54.

___, "Notes sur l'Un, le Deux et le multiple", in M. Abendour (dir.), *P. Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*, Paris, Seuil, 1987,

___, "Variations grecques sur l'origine. Gloire du même, prestige de l'Autre", *Cahiers de l'Ecole des sciences sociales et religieuses*, Bruxelles,2 (1987), pp. 69-94.

___, "De l'Amnistie et de son contraire", in *Usages de l'oubli. Contribution au Colloque de Royaumont*, Paris, Seuil, 1988, pp. 23-47 (repris in *La Cité divisée*, pp. 146-172).

___, *Les Enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Paris, Maspéro, 1990.

___, "Gloire du Même, prestige de l'Autre", in *Le Genre Humain* 21 (1990), pp. 115-139 (repris in *Né de la terre*, pp. 75-101).

___, "Le Point de vue du mort", *PO&SIE* 57 (1991), pp. 67-74.

___, *L'Invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la "cité classique"*, Paris-La Haye-New York, Mouton-E.H.E.S.S., 1993.

___, *Né de la terre. Mythe et politique à Athènes*, Paris, Seuil, 1996.

___, "La Démocratie à l'épreuve de l'étranger (Athènes, Paris)", in *Né de la terre*, pp. 190-216.

___, "Le Corps étranglé. Quelques faits et beaucoup de représentations", in *Du châtiment dans la cité*, pp. 195-224.

___, "La Majorité, le tout et la moitié. Sur l'arithmétique athénienne du vote", *Le Genre Humain* 22 (1990), pp. 89-110.

___, "Le 2 Boédromion. A propos d'un jour interdit de calendrier Athènes", in P. Gignoux (éd.), *La Commémoration*, pp. 57-72.

___, "Sur un jour interdit de calendrier à Athènes", in *La Cité divisée*, pp. 173-201.

___, "Repolitiser la cité", *L'Homme* 97-98 (1986, 1-2), repris in *La Cité divisée*, pp. 41-49.

___, "Reflections of The Greek City on Unity and Division", in A. Molho, K. Raaflaub & J. Emlem, *City States in Classical Antiquity and Medieval Italy*, Stuttgart, F. Steiner Verlag, 1991, pp. 33-51.

___, *La Cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Paris, Payot, 1997.

___,"Le Lien de la division", in *Le Cahier du collège international de Philosophie* (1987), pp. 101-124, repris in *La Cité divisée*, pp. 90-120.

___, "Serment, fils de Discorde", in *La Cité divisée*, pp. 121-145.

___, "La Politique des frères", in *La Cité divisée*, pp. 202-221.

___, "Une Réconciliation en Sicile", in *La Cité divisée*, pp. 222-236.

___, "De la justice comme division", in *La Cité divisée*, pp. 237-254.

___, "Et la Démocratie athénienne oublia le *kratos*", in *La Cité divisée*, pp. 255-278.

__"La Cité grecque pense l'Un et le Deux", *Mélanges Pierre Lévêque* 8 (1994) , pp. 275-291.

__, "La Guerre civile grecque", *RHR* CCXII fasc.3 (juill.-sept. 1995), pp. 300-326.

__, "La Guerre dans la famille", *Clio* 5 (1997), pp. 21-62.

__, "Sous le signe d'Eris et de quelques uns de ses enfants", in *La Cité divisée*, pp. 87-89.

MacDowell M., *The Law in Classical Athens*, Ithaca, Cornell University Press, 1993.

Mac Niven T.J., *Gestures in Attic Vase Painting : Use and Meaning (550-450 B.C.)*, University of Michigan, Classical Art and Archaeology, 1982.

Malkin I., "What's in a Name? The Eponymous Founders of Greek Colonies", *Athenaeum* 63 (1985), pp. 114-130.

__, *Religion and Colonisation in Ancient Greece*, Leiden-New York, E.J. Brill, 1987.

__, "La Place des dieux dans la cité des hommes. Le découpage des aires sacrées dans les colonies grecques", *RHR* 204 (1987), pp. 331-352.

__, *La Méditerranée spartiate. Mythe et territoire*, Paris, Les Belles Lettres, 1999.

Manfrini-Aragno I., "Femmes à la fontaine : réalité et imaginaire", in C. Bron & E. Kassapoglou (éds.), *L'Image en jeu de l'Antiquité à Paul Klee*, Yens / Morge, Cabédita, 1992, pp. 127-148.

Marrou H.-I., *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Paris, Seuil, 1948.

Martha J., *Les Sacerdoces athéniens*, Paris, E. Thorin, 1882.

Martin R., *Recherches sur l'agora grecque et l'histoire de l'architecture urbaine*, Paris, De Boccard, 1951.

___, *Recherches sur les agronomes latins et leurs conceptions économiques et sociales*, Paris, Les Belles Lettres, 1971.

___ & H. Metzger, *La Religion grecque*, Paris, P.U.F., 1976.

___, *Architecture et société. De l'archaïsme grec à la fin de la république romaine, Actes du colloque international organisé par le C.N.R.S et l'E.F.R., Rome, 2-4 dec. 1980*, Paris-Roma, C.N.R.S.-E.F.A., 1983.

___, *Architecture et urbanisme*, Rome-Paris, E.F.R., 1987.

Martinez Diez A., "Recostruccion del Erecteo de Euripide", *Emerita* 43 (1979), pp. 207-239.

J.F. Mattéi (éd.), *Platon et le miroir du mythe. De l'Age d'Or à l'Atlantide*, Paris, P.U.F., 1996.

Meiggs R. & D. Lewis (eds.), *A Selection of Greek Historical Inscriptions to The End of The Fifth Century B.C.*, Oxford, Oxford University Press, 1980.

Meillet E., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Klincksieck, 1985.

Meritt B.D., *The Athenian Year*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1961.

___, "Inscriptions of Colophon", *AJPh* 56 (1935), pp. 358-397.

Merkelbach R., "Aglauros. Die Religion der Epheben", *ZPE* 9, (1972), pp. 277-283.

Metzger H., *Les Représentations dans la céramique attique du IVè siècle*, Paris, De Boccard, 1951.

Mezzadri B., "La Double Eris initiale", *Métis* 4 (1989), pp. 51-60.

Michel C., *Recueil des inscriptions grecques*, Chicago, Ares, 1976.

Mihailov G., "Some Problems of Thracian Mythology and Religion", *JIES* 11 (1983), pp. 241-248.

Mikalson J., "Religion in The Attics Demes", *AJPh* 98 (1977), pp. 424-435.

___, *The Sacred and Civil Calendar of The Athenian Year*, Princeton, Princeton University Press, 1975.

___, *Athenian Popular Religion*, Londres, Chapel Hill, 1983.

___, "Erechtheus and The Panathenaic", *AJPh* 97 (1976), pp. 141-153.

Mineur W.H., "Callimachus, Hymn to Delos. Introduction and Commentary", *Mnemosyne Suppl*. 83 (1984).

Miquel C., "Images d'Hermès", in C. Bron & E. Kassapoglou (eds.), *De l'Antiquité à Paul Klee. L'image en jeu*, Yens/Morges, I. Cabedita, 1992.

Montanari E., *Il Mito dell'autochtonia. Lince di una dinamica mitico-politica ateniese*, Roma, Bulzoni, 1981.

Moreau A., *Eschyle, la violence et le chaos*, Paris, Les Belles Lettres, 1985.

Morris I., *Death-Ritual and Social Structure in Classical Antiquity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

Mossé C., "Le Serment des Héliastes", in R. Verdier, *Le Serment II-Théories et devenir*, Colloque international du CNRS, Paris X-Nanterre, 25-27 mai 1989, Paris, Editions du CNRS, 1991, pp. 395-400.

Moulinier L., *Le Pur et l'impur dans la pensée et la sensibilité des Grecs jusqu'à la fin du IVè siècle avant J.-C.*, Thèse, Paris, 1950.

Nagy G., *Greek Mythology and Poetics*, Ithaca-London, Cornell University Press, 1990.

__, *Le Meilleur des Achéens. La fabrique du héros dans la poésie grecque archaïque*, Paris, Seuil, 1994.

__, *Poetry as Performance : Homer and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

Natalicchio A., "Μὴ μνησικακεῖν : l'aministia", in S. Settis (ed.), *I Greci* 2, pp. 1305-1322.

Nauck A. (ed.), *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, Hildesheilm, G. Olms, 1964.

Neils J. (ed.), *Goddess and Polis. The Panathenaic Festival in Ancient Athens*, Princeton, Princeton University Press, 1992.

__, *Worshipping Athena : Panathenaia & Parthenon*, Madison (W.), The University of Wisconsin Press, 1996.

Neumann G., *Gesten und Gebärden in der Griechischen Kunst*, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1965.

Nilsson M.P., *La Religion populaire dans la Grèce antique*, Paris, Plon, 1954.

__, *Cults, Myths, Oracles and Politics in Ancient Greece*, New York, Square Publ., 1972.

Nippel W., "La Construzione dell "altro"", in S. Settis (ed.), *I Greci* I, pp. 165-196.

Nock A.D., "SUNNAOS THEOS", *HSPh* 41 (1930), pp. 1-62 et 1972, pp. 202-251.

Nouhaud M., *L'Utilisation de l'histoire par les orateurs attiques*, Paris, Les Belles Lettres, 1982.

Ober J., *Fortress Attica : Defense of The Athenian Land Frontier, 404-322 B.C.*, Leiden, E.J. Brill, 1985.

O'Neill E. Jr., "The Prologue of The *Troades* of Euripides", *TAPA* 72 (1941), pp. 288-320.

Otto W., *Dionysos. Le Mythe et le culte*, Paris, Mercure de France, 1969.

Padgug R.A., "Eleusis and The Union of Attica", *GRBS* 13 (1972), pp. 135-150.

Palagia O., *The Pediments of The Parthenon*, Leiden-New York, E.J. Brill, 1993.

Papachatzis N., "The Cult of Erechtheus and Athena on The Acropolis of Athens", *Kernos* II (1989), pp. 175-185.

Papers on The Amasis Painter and His World, Malibu, The J. Paul Getty Museum, 1987.

Parke H.W., *Festivals of The Athenians,* Londres, Thames & Hudson, 1977.

Parker R., *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford, Oxford University Press, 1983.

__, "Festivals of The Attic demes", in T. Linders & G. Nordquist (ed.), *Gifts to The Gods. Proceedings of The Uppsala Symposium 1985*, Uppsala, 1987, pp. 137-147.

__, "Myth of Early Athens", in J. Bremmer (ed.), *Interpretation of Greek Mythology*, pp. 287-214.

__, *Athenian Religion. A History*, Oxford, Clarendon Press, 1996.

Patrikiou H., *Structure et fonction dramatique des classes d'âge dans la société tragique d'Euripide*, Thèse sous la direction de P. Vidal-Naquet, EHESS, 1988.

Patterson C., "Hai Attikai. The Other Athenians", in *Rescuing Creusa. New Methodological Approaches to Women in Antiquity*, Lubbock, 1987, pp. 49-67.

Peek W., *Greek Verse Inscriptions. Epigrams on Funerary Stelae and Monuments*, Chicago, Ares Publishers, 1988.

Pélékidis C., *Histoire de l'éphébie attique. Des origines à 31 avant Jésus-Christ*, Paris, De Boccard, 1962.

Perdikoyianni H., *Commentaire sur les Troyennes d'Euripide*, Athènes, S. Basilopoulos, 1992.

Perrichet-Thomas C., "La Symbolique du sel dans les textes anciens", *Mélanges Pierre Lévêque* 7 (1993), pp. 287-296.

Picard C., "Les Luttes primitives d'Athènes et d'Eleusis", *RH* 166 (1931), pp. 1-76.

Pickard-Cambridge A., *Dythiramb, Tragedy and Comedy*, Oxford, Clarendon Press, 1962.

Piérart M., *Polydipsion Argos. Argos de la fin des palais mycéniens à la constitution de l'Etat classique*, *BCH* suppl. 22 (1992).

__, ""Argos assoiffée" et "Argos riche en cavales". Provinces culturelles à l'époque proto-historique", in M. Piérart (éd.), *Polydipsion Argos*, pp. 191-148.

__, "Eau et sécheresse dans les mythes argiens", in G. Argoud (éd.), *L'Eau et les hommes. En Méditerranée et en Mer Noire dans l'Antiquité, Actes du congrès international, Athènes, 20-24 mai 1988*, Athènes, 1992 (aimablement communiqué par l'auteur que je remercie).

Piolot L., "Autochtones et Allochtônes, le nécessaire mariage des genres", *Poikilia* (1996), pp. 55-71.

Pirenne-Delforge V., "En guise de préambule...", *Kernos* Suppl. 8 (1998), pp. 7-10.

Podlecki A.J., "Cimon, Skyros and "Theseus" Bones", *JHS* 91 (1971), pp. 141-143.

Powell B., *Athenian Mythology : Erichthonius and The Three Daughters of Cecrops*, Chicago, Ares Publishers Inc., 1976.

Pradeau J.-F., *Platon, Critias*, Paris, Les Belles Lettres, 1997, introduction pp. VII-XXIII.

Prestipino L., "L'Eretteo di Euripide e il tempio dell'Erechtheion", *Zetesis* 9.1 (1989), pp. 11-39.

Pritchett W.K., *The Greek State at War*, Part IV, Berkeley-Los Angeles, University of Californian Press, 1985.

__ & O. Neugebauer, *The Calendars of Athens*, Cambridge, 1947.

Pucci P., *Hesiod and The Language of Poetry*, Baltimore & London, The Johns Hopkins University Press, 1967.

Pugliese Carratelli G., "ΘΕΟΙ ΠΡΟΠΥΛΑΙΟΙ", *SCO* 14 (1965), pp. 5-10.

Ramnoux C., *Héraclite ou l'homme entre les choses et les mots*, Paris, Les Belles Lettres, 1959.

__, *La Nuit et les enfants de la Nuit dans la tradition grecque*, Paris, Flammarion, 1986.

Reeder E. de (ed.), *Pandora. Women in Classical Greece*, Princeton, The Walters Art Galley, 1995.

Richther G.M.A. & L.F. Hall, *Red Figured Athenians Vases*, New Haven, Yale University Press, 1936.

Robert L., "Etudes d'épigraphie grecque XLVI. Décrets de Kolophon", *Revue de Philologie, de Littérature et d'Histoire anciennes*, 10 (1936), pp. 158-168.

__, "Griechische Mauerbauinschriften 2. Untersushungen", *Verzeichnis der Monographien*, 1961.

Robertson N., "Poseidon's Festival at The Winter Solstice", *CQ* 34 (1984), pp. 1-16.

__, "The Origin of The Panathenaea", *RhM*128 (1985), pp. 237-295.

__, "The Riddle of The Arrephoria at Athens", *HSPh* 87 (1983), pp. 241-288.

Robertson Smith W., *Lectures on The Religion of The Semites : First Series, The Fundamental Institutions,* Edinburg, A. & C. Black, 1889.

__, "Athena's Shrines and Festivals", in J. Neils (ed.), *Worshipping Athena*, pp. 27-77.

Romilly J. de, *La Douceur dans la pensée grecque*, Paris, Les Belles Lettres, 1979.

Rosivach V.J., "Autochtony and The Athenians", *CQ* 37 II (1987), pp. 294-306.

__"*IG* 2^2 334 and The Panathenaic Hekatomb", *PP* 46 (1991), pp. 430-442.

Rougemont G., *Corpus des Inscriptions de Delphes I. Lois sacrées et règlements religieux*, Paris, E.F.R., 1977.

Roussel D., *Tribu et cité. Etudes sur les groupes sociaux dans les cités grecques aux époques archaïques et classiques*, Paris, Les Belles Lettres, 1976.

__, "Un Nouveau document", in *Mélanges Bidez : Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales* 2 (1934), pp. 819-834.

Roux G., "Sur Deux passages de l'Hymne homérique à Apollon", *REG* 77 (1964), pp. 1-22.

__, "A Propos d'un livre nouveau : le calendrier d'Eleusis et l'offrande pour la table sacrée dans le culte d'Apollon pythien", *AC* 35 (1966), pp. 562-573.

__, "A Sacred Calendar of Eleusis", *AC* 35 (1966), pp. 562-573.

__, *Delphes, son oracle et ses dieux*, Paris, Les Belles Lettres, 1976.

Rudhardt J., "Une Approche de la pensée mythologique : le mythe comme un langage" , *StudPhil* 26 (1966), pp. 208-237.

__, *Le Thème de l'eau primordiale dans la mythologie grecque*, Berne, Francke, 1971.

__, "La Fonction du mythe dans la pensée religieuse de la Grèce", in B. Gentili & G. Paioni (eds.), *Il mito greco. Atti del convegno internazionale* (Urbino, 7-12 maggio 1973), Rome, Dell'Ateneo, 1977, pp. 307-320.

__, "Du Mythe, de la religion grecque et de la compréhension d'autrui", n° spécial des *Cahiers Vilfredo Pareto* 19, Genève, Droz, 1981.

__, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Paris, Picard, 1992.

__, "Quelques réflexions sur les Hymnes Orphiques", in Ph. Borgeaud (éd.), *Orphisme et Orphée. En l'honneur de J. Rudhardt*, Genève, Droz, 1991, pp. 263-288.

Ruijgh C.J., "Sur le nom de Poséidon et sur les noms en -ᾱ- ϝον, -ῑ -ϝον-", *REG* 80 (1967), pp. 6-16 .

Saïd S., "Concorde et civilisation dans les *Euménides*", in H. Zehnacker (ed.), *Théâtre et Spectacle dans l'Antiquité*, Leyden, E.J. Brill, 1983, pp. 97-121.

___, "Grecs et barbares dans les tragédies d'Euripide", *Ktéma* IX (1984), pp. 27-53.

___, "Tragédie et renversement. L'exemple des *Perses*", *Métis* III (1-2) (1988), pp. 321-341.

Salkener S.G., "Tragedy and The Education of The *Dêmos* : Aristotle's Response to Plato", in J.P. Euben (ed.), *Greek Tragedy and Political Theory*, pp. 274-304.

Samuel A.E., *Greek and Roman Chronology. Calendars and Years in Classical Antiquity*, München, C.H. Beck'sche, 1972.

Sauzeau P., *Les Partages d'Argos*, Thèse sous la direction de M. Casevitz et P. Vidal-Naquet, Lyon 2, 1993.

Saxenhouse A.W., "Myth and The Origins of Cities : Reflections on The Autochthony Theme in Euripides' *Ion*", in J.P. Euben, *Greek Tragedy and Political Theory*, pp. 252-273.

Schachermeyr F., *Poseidon und die Entstehung des griechischen Götterglaubens*, Bern, Francke, 1950.

Schachter A., *Cults of Boiotia II : Herakles to Poseidon*, *BICS* Suppl. 38.2 (1986).

Schefold K., *Gods and Heroes in Late Archaic Art*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

Schmidt F., "Naissance des polythéismes (1624-1757)", *Archives de Sciences Sociales des Religions* 59.1 (1985), pp. 77-90.

___, "Les Polythéismes : dégénérescence ou progrès ?", in *L'Impensable polythéisme. Etudes d'historiographie religieuse*, Paris, Editions des Archives contemporaines, 1988, pp. 13-82.

Schmitt-Pantel P. & F. Thélamon, "Image et histoire : illustration ou document", in F. Lissarrague & F. Thélamon (eds.), *Image et céramique grecque, Actes du colloque de Rouen, 25-26 novembre 1982*, Rouen, Publications de l'Université de Rouen n° 96, 1983, pp. 9-20.

Schnapp A., *Le Chasseur et la cité. Chasse et érotique dans la Grèce ancienne*, Paris, A. Michel, 1997.

Schumacher R.W.M., "Three Related Sanctuaries of Poseidon. Geraistos, Kalaureia, Tainaron", in N. Marinatos & R. Häag (eds.), *Greek Sanctuaries. New Approaches,* London-New York, Routledge, 1993, pp. 62-87.

Schwartz M.A., *Erechtheus et Theseus apud Euripidem et Attidographos*, Amsterdam, 1917.

Scully S., *Homer and The Sacred City*, Ithaca-London, Cornell University Press, 1990.

Séchan L. & P. Lévêque, *Les Grandes divinités de la Grèce,* Paris, A. Colin, 1990.

Serghidou A., "La Mer et les femmes dans l'imaginaire tragique", *Métis* VI.1-2 (1991), pp. 63-88.

Settis S., *I Greci. Storia Cultura Arte Società a cura* 1. *Noi e i Greci* et 2. *Una storia greca,* Torino, Giulio Einaudi, 1996 et 1997.

Shapiro A., "Theseus, Athens and Troizen", *AA* (1982), pp. 291-297.

___, "Painting, Politics, and Genealogy : Peisistratos and The Neleids", in W.G. Moon (ed.), *Ancient Greek Art and iconography*, Madison, University of Wisconsin Press, 1983, pp. 87-96.

___, *Art and Cult under The Tyrants in Athens*, Mainz, Verlag Von Zabern, 1989.

___, "Religion and Politics in Democratic Athens", in W.D.E. Coudson et alii, *The Archaeology of Athens and Attica under The Democraty, Proceedings of an International Conference December 4-6, 1992*, *Oxbow Monograph* 37 (1994), pp. 123-129.

___, "Hipparchos and The Rapsodes", in C. Dougherty & L. Kurke (eds), *Cultural Poetics in Archaic Grecce. Cult, Performance, Politics*, pp. 92-107.

___, "Les Rapsodes aux Panathénées et la céramique à Athènes à l'époque archaïque", in A. Verbanck-Piérard & D. Viviers, *Culture et Cité. L'avènement d'Athènes à l'époque archaïque. Actes du colloque international organisé par l'Université libre de Bruxelles, 25-27 avril 1991*, Bruxelles, De Boccard, 1995, pp. 127-139..

Shear T.L. Jr., "Kallias of Sphettos and The Revolt of Athens in 286 B.C.", *Hesperia Suppl*. 17 (1978).

Siewert P., "The Ephebic Oath in fifth century Athens", *JHS* 97 (1977), pp. 102-11.

Simms R., "Eumolpos and The Wars of Athens", *GRBS* XXIV (1983), pp. 197-303.

Simon E., *Festivals of Attica. An Archaeological Commentary*, Madison, University of Wisconsin Press, 1983.

Simondon M., *La Mémoire et l'oubli dans la pensée grecque jusqu'à la fin du Vè siècle avant J.C.*, Thèse, Paris IV, 1978.

Sineux P., "Les Morts à la guerre", in P. Brun (coord.), *Questions d'Histoire. Guerres et sociétés dans les mondes grecs* (490-322), Paris, Editions du Temps, 1999, pp. 97-126.

Sinos D., *Achilles, Patroklos, and The Meaning of Philos*, Innsbruck, 1980

Sissa G. & M. Detienne, *La Vie quotidienne des dieux grecs,* Paris, Hachette, 1989.

Slater N., "Performing The City in The Birds", in G. Dobrov (ed.), *Aristophanes' Birds and Nephelokokkugia : Charting The Comic Polis, Papers of The APA Seminar*, Syracuse, New York, Trugedy Press, pp. 42-52.

Smith W. Robertson, *Lectures on The Religion of The Semites. The Fundamental Institutions*, London, A. & C. Black LTD., 1927.

Snodgrass A., "Les Origines du culte des héros dans la Grèce antique", in G. Gnoli & J.-P. Vernant (éds.), *La Mort, les morts dans les sociétés anciennes*, pp. 107-119.

Sommerstein A. H. (ed.), *The Comedies of Aristophanes*, Warminster, Aris & Philipps LTD., 1981.

Sourvinou-Inwood C., "Qu'est-ce que la religion de la *polis* ?", in O. Murray & S. Price, *La Cité grecque*, pp. 335-366.

__, "Further Aspects of *polis* Religion", *Annali di Archeologia e storia antica* 10 (1988) pp. 259-274.

__, *"Reading" Greek Death to The End of The Classical Period*, Oxford, Clarendon Press, 1995.

Spaeth B.S., "Athenians and Eleusinians in The West Pediment of The Parthenon", *Hesperia* 60 (1991), pp. 331-362.

Stéphanis A.D., *Le Messager dans la tragédie grecque*, ΑΘΗΝΑΙ, ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ, 1997.

Stevens P.T., "Euripides and The Athenians", *JHS* LXXVI (1956), pp. 87-94.

Svenbro J., "La Cigale et les fourmis : voix et écriture dans une allégorie grecque", *Lectiones Boëthiane*, 1990, pp. 7-21.

Taillardat J., *Les Images d'Aristophane : études de langue et de style*, Paris, Les Belles Lettres, 1965.

Takabatake S., "The Idea of *xénos* in Classical Athens : Its Structure and Peculiarities", in T. Yuge and M. Doi (ed.), *Forms of Control and Subordination in Antiquity,* Colloque GIREA-Susono 1986, Leyde, 1988, pp. 449-455.

Teodorson S.-T., *A Commentary on Plutarch's Table Talks*, *vol. III, Studia Graeca et Latina Gothoburgensia LXII* (1996).

Thompson H.A., "The Panathenaïc Festival", *AA* 76 (1961), pp. 224-231.

__& R.E. Wycherley, *The Athenian Agora. Results of Excavations Conducted by The American School of Classical Studies at Athens*, Princeton, The American School of Classical Studies at Athens, 1972.

Tod M.N., *A Selection of Greek Historical Inscriptions*. *From 403 to 323 B.C.*, vol. II, Oxford, Clarendon Press, 1948.

__, *Greek Historical Inscriptions From The Sixth Century BC to The Death of Alexander The Great in 322 B.C.*, Chicago, Ares, 1985.

Traill J.S., "The Political Organization of Attica. A Study of The Demes, Trittyes and Phylai and Their Representation in The Athenian Council", *Hesperia* Suppl.14 (1975).

Trendall A.D., *The Red-Figured Vases of Lucania, Campania and Sicily* I, Oxford, Oxford University Press, 1967.

Threpsiades I. & E. Vanderpool, "ΠΡΟΣ ΤΟΙΣ ΕΡΜΑΙΣ", *ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΚΟΝ ΔΕΛΤΙΟΝ* 18 (1963), pp. 99-114.

Tsiafakis D., "The Allure and Repulsion of Thracians in The Art of Classical Athens", in B. Cohen (ed.), *Not The Classical Ideal. Athens and The Construction of The Other in Greek Art*, Leiden-Boston-Köln, E.J. Brill, 2000, pp. 346-389.

Tyrrell W.B. & F.S. Brown, *Athenian Myths and Institutions. Words in Action*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1991.

Tyrrell WM.B., *Amazons. A Study in Athenian Mythmaking*, Baltimore-London, The Johns Hopkins University Press, 1984.

Vallois R., "Note sur le décret honorant le dadouque Thémistocle", *REA* 35 (1933), pp. 228-229.

Vanderpool A., "Attic Black-Figure Vase-Painters", *AJA* 60 (1956), pp. 304-306.

Vanderpool E., "A Lex Sacra of The Attic Deme Phrearrhoi", *Hesperia* 39 (1970), pp. 47-53.

___, "A Sacred Calendar of The Attic Deme Thorikos", *Miscellanaea Graeca* 1 (1975), pp. 33-47.

Van Effenterre H. & F. Ruzé, *Nomima. Recueil d'inscriptions politiques et juridiques de l'archaïsme grec* I et II, Rome, E.F.A., 1991-1995.

Verdier R. (ed.), *Le Serment*: I- "Signes et fonctions", II- "Théories et devenir", Paris, Editions du CNRS, 1991.

Vernant J.-P., "Aspects mythique de la mémoire en Grèce", *Journal de psychologie* 56 (1959), pp. 1-29, repris in *Mythe et pensée chez les Grecs*, pp. 109-152.

__, "Hestia-Hermès. Sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs", *L'Homme* III (1963), pp. 12-50 repris in J.- P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, pp. 155-201.

__ (éd.), *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne,* Paris-La Haye, 1968.

__, (dir.), *Divination et rationalité*, Paris, Seuil, 1974.

__, "La Belle mort et le cadavre outragé", *Journal de Psychologie* 2/3 (1980), pp. 209-241 (repris in G. Gnoli & J.-P. Vernant (eds.), *La Mort, les morts*, pp. 45-75).

__, "Tensions et ambiguïtés dans la tragédie", in *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris, Maspéro, 1977, pp. 21-40.

__, "La Guerre des cités", in *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, Maspéro, 1982, pp. 31-56.

__, "La Société des dieux", in *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, Maspéro, 1982, pp. 103-120.

__, *Mythe et Pensée chez les Grecs. Etudes de psychologie historique,* Paris, Maspéro, 1985.

__, *L'Individu, la mort, l'amour*, Paris, Gallimard, 1989.

__, "Le Mythe hésiodique des races. Essai d'analyse structurale", in *id.* & P. Vidal-Naquet, *La Grèce ancienne 1- Du mythe à la raison*, Paris, Seuil, 1990, pp. 13-43.

___, "Le Dionysos masqué des *Bacchantes* d'Euripide", in *id.* & P. Vidal-Naquet, *La Grèce ancienne 3. Rites de passage et transgressions*, Paris, Seuil, 1992, pp. 253-287.

___, "La Tragédie entre deux mondes", in *Passé et présent. Contribution à une psychologie historique*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1995, pp. 315-349.

___, "Méthode structurale et mythe des races", in *Mythe et pensée chez les Grecs*, pp. 86-106.

Vian F., "La Fonction guerrière dans la mythologie grecque", in J.-P.Vernant (ed.), *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, pp. 53-68.

___, *Les origines de Thèbes. Cadmos et les Spartes*, Paris, *Etudes et Commentaires* 48, 1963.

Vidal-Naquet P., "Le Mythe platonicien du *Politique.* Les ambiguïtés de l'Age d'Or et de l'histoire", *Mélanges Benveniste* (1975), pp. 374-390.

___, *Le Chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris, La Découverte, 1983.

___, "Athènes et l'Atlantide. Structure et signification d'un mythe platonicien", in *Le Chasseur noir*, pp. 335-360.

___, *La Démocratie grecque vue d'ailleurs : essais d'historiographie ancienne et moderne*, Paris, Flammarion, 1990.

___, "Valeurs religieuses et mythiques de la terre et du sacrifice dans l'*Odyssée*", in J.-P. Vernant & P. Vidal-Naquet, *La Grèce ancienne 2-L'Espace et le temps*, Paris, Seuil, 1991, pp. 101-134.

___, "Note sur la place et le statut des étrangers dans la tragédie athénienne", in R. Lonis (éd.), *L'Etranger dans le monde grec* II, Nancy, Presses Universitaires de Nancy, 1992, pp. 297-313.

___, "L'Honneur perdu et retrouvé d'Euripide", postface à *Euripide. Théâtre complet* I, Paris, Flammarion, 2000, pp. 293-322 (je remercie l'auteur de m'avoir donné son manuscrit avant sa publication).

Vilatte S., *L'Insularité dans la pensée grecque*, Paris, Les Belles Lettres, 1991.

___, "Apollon-le-dauphin et Poséidon l'Ebranleur. Stucture familiale et souveraineté chez les Olympiens, à propos du sanctuaire de Delphes", *Mélanges Pierre Levêque* I (1988), pp. 307-330.

Villari E., "Posidone e l'invenzione del morso : un' anomalia nella versione del mito ? (Soph., *O.C.* 714)", *Vichiana terza serie*, anno IV.1 (1993), pp. 13-21.

Von Staden H.O., "Un Autre dieu sobre : Théophraste, Eratistrate et les médecins hellénistiques à propos de l'eau", *BCH* suppl. 28 (1994), pp. 77-94.

Walker H.J., *Theseus and Athens*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1995.

Walsh J.A., "The Omitted Date in The Athenian Hollow Month", *ZPE* 41 (1981), pp. 107-120.

Webster T.L.B., *The Tragedies of Euripides*, London, Methuen, 1967.

Weidauer L., "Poseidon und Eumolpos auf eine Pelike aus Policoro", *AK* 12 (1969), pp. 91-93.

___, "Eumolpos und Athen. Eine Ikonographische Studie", *AA* (1985), pp. 195-200.

Well B. (ed.), *Agriculture in Ancient Greece, Proceedings of The Seventh International Symposium at The Swedish Institute at Athen, 16-17 May 1990*, Stockholm, Ekblad & Co., 1992.

Wells B. (ed.), *Agriculture in Ancient Greece, Proceeding of The Seventh International Symposium at The Swedish Institute at Athens, 16-17 May 1990,* Stockholm, Svenska Institutet i Athens, 1992.

West M.L., *Hesiod. Theogony*, Oxford, Clarendon Press, 1966.

___, "The Achaean Wall", *CR* 19(1969), pp. 255-260.

___(ed.), *Hesiod : Works and Days*, Oxford, Clarendon Press, 1978.

Whitehead D., *The Demes of Attica 508/7-ca. 250 B.C. A Polical and Social Study*, Princeton, Princeton University Press, 1986.

Whitehorne J., "Punishment Under The Decree of Cannonus", *Symposion* (1985), pp. 89-97.

Whitman C.H., *Euripides and The Full Circle of Myth*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1974.

Wide S., *Lakonische Kults*, Stuttgart, Teubner, 1973.

Wilkins J., "The State and The Individual : Euripides' Plays of Voluntary Self-Sacrifice", in A. Powell, *Euripides, Women, and Sexuality*, London-New York, Routledge, 1990, pp. 177-194.

Will E., *Korinthiaka : recherche sur l'histoire et la civilisation de Corinthe des origines aux Guerres Médiques*, Paris, De Boccard, 1955.

Williams F., *Callimachus. Hymn to Apollo*, Oxford, Clarendon Press, 1978.

Wilson J.R., ""Poseidon in The Troades" : A Reply", *Agon* 2 (1968), pp. 66-68.

___, "Eris in Euripides", *G&R* 26 (1979), pp. 7-20.

Windekens A.J. van, "Sur l'origine du nom de Poséidon", *BN* 11 (1960), pp. 253-255.

Winter F.E., *Greek Fortifications*, London, Verzeichnis der Monographien, 1971.

Woodhead A.G., "Greek Inscriptions", *Hesperia* 29 (1960), pp. 78-80.

Wüst E., "Poseidon", in *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung beg. von C. Wissowa*, 1953, cc. 493-504.

Zeitlin F.I., *Playing The Other. Gender and Society in Classical Greek Literature*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1996.

INDEX

Aktaios 142,161
Aglauros 251,269,271
Amymoné 131
Apollon 26,32,33,53,55,70,71,73,91,96-111,114,145,146,192-195,204,284,285,289,292
Argos 36,178,192,193,195,196
Arréphoria 151
Athéna 15,17,22-25,31,34,36,39,41,45,52,70,92,95,107,115-139,141,143,147,151,154-158,162,165,168,171,173,175-197,199-216,251,263,268,271,273-338
__*Polias* 305,306,307,309,311,313,314,319
__*Promachos* 217,232,235,240,242,245,250,271,297,326,331,333,335
Atlantide 52,85,86,101-105,133,134,137-141,145,212,229-231,245
Atthis 142
autochthone/autochthonie 13,14,24,46,50,154-173,178,179,224,230,242,251,253,255,256,259-279,283,295,300-321
Barbare 217,224-235,242-251,286
chamai 120,124
chôra 12,29
chthôn 12-14,19,24,25,27,33,47-51,83,120,154,158,162,178,198,255-257,259,261,264,268,270,302
Calaurie 193,195
Colone 51,52,60
Colophon 69,72,165,172
Corinthe 178,193,196,283
Délos 65,68,89,165,172
Delphes 53,69,193,195,203,258,260,271,283,289
Déméter 78,80,81,84,92,121,122,134-137,140,145,148,150-152,322,323
diaphora 190,280-283,287
Dionysos 17,92,126,134,146,152,327,328
Egine 193
Eleusis 145,147-151,217-224,228,232,237,238,247,249,251-301,319-323,338

Erechthée 22-24,51,148,154,156,160-162,170,175-177,194,198,217-273,276,292,297,300-337
Erechthéion 300-311,315,332,336
Erichthonios 156,160-163,165,170,178,263,264,271,303
eris 154,155,173, 177-198,217-243,250,251,275-336
Etéoboutades 115,116,149,302-304,311-314,317-322,332
Eumolpe 22,148,176,220-227,246-251,277,322,323,326,337
Euripide 13,22-25,29,50,51,73,157,169,175,176,191,198,219,220,224,228,232-237,241,243,245-255,260-271,274-276,285,292,297-300,308,314,323
gaia/gè 12,13,19,24,27,33,36,41,47-51,85,120,136,141,148
Guerres Médiques 224,227,228,230,236,244,248,249,298,337
Haloa 92,93,144
Hélios 192,193,196
Héphaistos 139,153,158,165,178,187,264,304,308,310,312,315
Héra 40,131,193
Kékrops 160,175-178,184,188,191,197,198,217,219-222,238-240
Kranaos 142
Laomédon 32,96,108
Lerne 36
Lindos 125
Mantinée 41
olivier 36,175,176,190,199-217,239-243,333-337
oubli 273-278,280,283,285-299
polemos 177,198,210,217-252,264-268,270,295-304,321,324,327,336,338
Poséidon
_*Asphalios/Asphaleios* 33,49,55-63,65,67-75,83,86,88,101,114,144,150,152,165,172,262,277,320
_*Chamaizèlos* 120-124,154
_*Domatitès* 113,114
_*Edraios* 63
_*Elasichthôn* 18
_*Elelichthôn* 18
_*En(n)osidas* 18

_*Ennosigaios* 18,21-22,26,33,49,120
_*Enosichthôn* 18,25,49
_*Erechthée* 252,262,271,279,300-305,311-315,319
_*Erechthée-Poséidon* 250,301,308
_*Gaièochos* 33,49,71,88,101,120,130,172,277,320
_*Gaièochos-Erechthée* 262
_*Gaiès Kinètèr* 18,277
_*Geôrgos* 139
_*Hippios* 205
_*Krènouchos* 129
_*Numphagetès* 129
_*Ptorthios* 136
_*Orthôsios* 63,65,67,89
_*Phutalmios* 39,45,120-126,133-136,139,143,146,152,166,210
_*Poliouchos* 192
_*Prosbatèrios* 89,90,92,93,94,128
_*Prosklustios* 40
_*Rizouchos* 145,166
_*Seisichthôn* 18,257
_*Semnos* 273,274,275
_*Taraxippos* 61
_*Themeliouchos* 63,65,71,88-119,144,150,152,165,262,319,320
_*Tinaktôr gaias* 18
Praxithéa 13,22,24,169,176,192,233,243,265,273
Proérosia 150
Protrygaia 146
Pyanopsia 145
sèmèia 204,216,240
Skira 115,117-119,147,319-322
Sparte 28
stasis 228,280-282,287,291-295,298,322,338
thalassa 133,199-217,241,304,309,310
Thessalie 27

Thésée 121,134,140,141,144-148,150,151,154,160,218,219,222,227,272

Thorikos 145

Thraces 170,176,217,220-226,230,232,235,241-251,274,278,291,297,337

Trézène 39,59,125,135,192,194-195,216

Trident 13,22,23,26,31,32,39,45,256,273

Troie 88,96,97,99,100,103,106-108,109,113,118

Zeus 13,16,17,26, 48-55,58,60,63,65,70-72,77,78,80,81,84,86,92,94,95,122-125,130,134,139,140,148,150,152,175-196,201,211,217,309,310,322,323,330,335,336

TABLE DES MATIERES

Introduction 1

PREMIERE PARTIE : POSEIDON, LA TERRE, ATHENES 11

I. ENTRE VIOLENCE ET STABILITE 12
A. Sous le signe de la violence 16
1. L'Ebranleur du sol 16
Epithètes telluriques 17
La violence imprimée sur la terre 21
Désordre, destruction, anéantissement 25
Le Tellurique en d'autres paysages 27
Fractures et failles 31
2. Une colère inondante 34
L'Attique sous les flots 34
Un flot salé et stérile 37
Intermède péloponnésien 39
Désordre, mort, déséquilibre 42

B. Le garant de la stabilité 47
1. Poséidon *Gaièochos* : le Teneur de terre 47
Un protecteur politique ? 49
Maîtrise, protection, propriété 53
2. L'*Asphalios* : le Stable 55
Quelle stabilité pour Poséidon ? 56
Un soutien pour Athènes ? 61
Le gardien de la terre 63
Délos l'immobile 64
Vers la fondation ? 69
Entre anathème et stabilité : Poséidon et les serments 75

II. EN COMPAGNIE DE POSEIDON DANS LES ENTRAILLES DE LA TERRE : ANCRAGE, FONDATION, FERTILITE 88
A. Le dieu des fondements et des fondations 89
Soutenir les fondations : le *Themeliouchos* 89
Poséidon et Apollon autour de Troie 96
Regards vers le *Critias* 101
Entourer de sécurité 104
Une construction politique 107
La muraille comique 111
Les bonnes fondations 112
Vers la maison 113

B. Faire croître les fruits de la terre : autour du Poséidon *Phutalmios* 120
1. Poséidon *Chamaizèlos* : un dieu qui recherche la terre 120
2. Poséidon *Phutalmios* : quelle fertilité ? 124
Avant tout, l'eau 126
Détour par Amymoné 130
Faire sortir les fruits de la terre 133
Miroir atlante 137
Athènes la rocheuse : entre fertilité et stérilité 140
Quelle place dans les fêtes agraires ? 143

III. L'AUTOCHTHONIE A L'EPREUVE DE POSEIDON 154
La fabrication de l'origine 155
Distribution autochthone 160
Naissances autochthones : des racines dans la terre 165
Antériorité, pureté 166
Rester sur le sol 170

DEUXIEME PARTIE ATHENES A LA RECHERCHE DE SA FONDATION : POSEIDON FONDATEUR ? 174

I. L'ERIS DIVINE D'ATHENES : QUERELLE ET REVENDICATIONS 177
A. Entrer en *eris* 180
Eris épique et hésiodique : l'Initiale 180
Et les dieux entrèrent dans la cité 184
Quelle *eris* pour Athènes ? 190
Poséidon, quel protagoniste ? 191
Vers un conflit fondateur ? 193

B. Les signes de l'*eris* : la *thalassa* contre l'olivier ? 199
Les marques de l'*eris*, les signes des dieux 199
Une *thalassa* sur l'Acropole 205
Face à la *thalassa* : l'olivier 210
Duel ou complémentarité ? 215

II. DU COTE DU POLEMOS : VARIATION AUTOUR D'UN MEME THEME 217
A. Entrer en *polemos* 218
Un mythe, des sources 219
Dans les Atthides : un *polemos* historique ? 221
Chez les orateurs 224
Un *polemos* des origines 227
Intermède atlantin 229
L'*Erechthée* d'Euripide : le texte clé du *polemos* 232

B. Quand l'*eris* croise le *polemos*: variations autour du conflit 237
Problèmes de chronologie ? 237
Interférences 240
C. Poséidon l'allié des Thraces : altérité radicale ou figure provisoire de l'ennemi ? 242
L'invention du protagoniste : l'entrée du barbare 243
Les Thraces : quels Barbares ? 245

III. ATHENES PARTAGEE : UNE CITE ENTRE ATHENA ET POSEIDON **251**
A. Retour à la terre : fin de la Geste d'Erechthée 251
Cacher Erechthée 253
Traces de sang sur l'Acropole ? 257
Fixer l'autochthone 261
"Belle mort" pour l'autochthone ? 264
Deux couples sur l'Acropole 270

B. Réconciliations : la cité partagée 273
1. Poséidon entre mémoire et oubli 274
Un dieu *Semnos* et *politikôteros* 274
Quelle mémoire pour l'*eris* ? 280
2. Réconciliations cultuelles 300
Ensemble dans l'Erechthéion 300
Les Etéoboutades : un *genos* pour deux 312
Les chemins de la réconciliation 319
3. Du côté des images : une frontalité partageuse 324
Face à face en figures noires 325
Variations en figures rouges 332

Conclusion **339**

Bibliographie **345**

Index **402**

Table des planches

Table des planches

Planche 1 : Amphore à col à figures noires du Peintre d'Amasis, Paris, Cabinet des Médailles 222 (550-530) (face A).

Planche 2 : Amphore à col à figures noires du Peintre d'Amasis, Paris, Cabinet des Médailles 222 (550-530) (face B).

Planche 3 : Amphore à col à figures noires du Peintre d'Amasis, Boston, The Museum of Fine Arts, 01.8026 (530-515) (faces A et B).

Planche 4 : Chous attique à figures noires du Peintre d'Amasis, Florence, Museo Archeologico 3791 (vers 540).

Planche 5 : Olpé attique à figures noires du Peintre d'Amasis, Oxford, Ashmolean Museum of Art and Archaeology 1929.19 (550-530).

Planche 6 : Amphore panathénaïque minature à figure rouge, Baltimore, The Walters Art Gallery, 48.59 (vers 400).

Planche 7 : Frontons ouest et est du Parthénon d'Athènes.

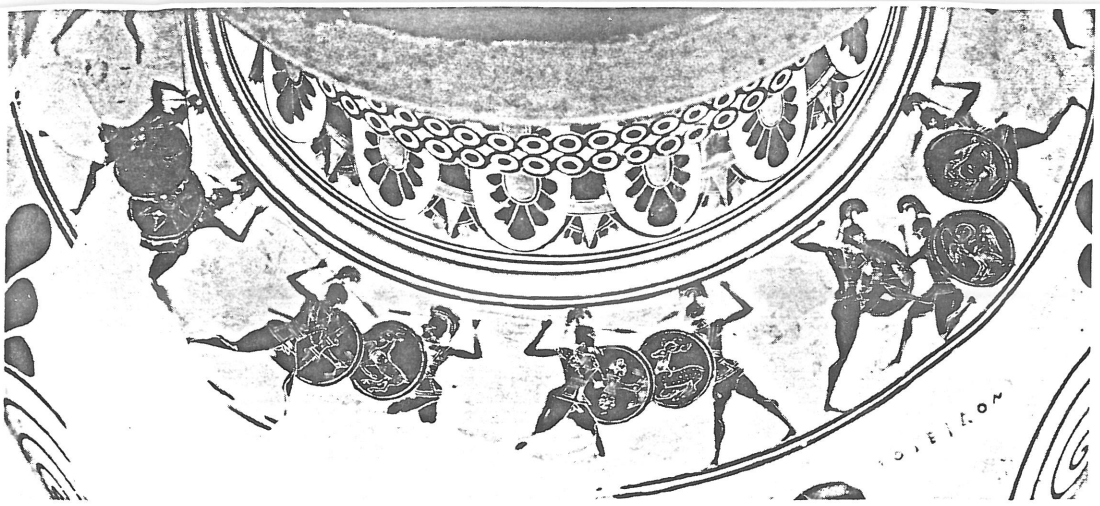
Planche 8 : Hydrie attique à figures rouges, Pella, Arch. Mus. 80.514 (vers 400)

Planche 9 : Hydrie en relief, Saint Petersbourg, Ermitage KAB 6a (milieu du IVè siècle).

Planche 10 : Cratère en cloche campanien à figures rouges, Madrid, Museo Arqueologico Nacional 11095 (milieu du IVè siècle).

Planche 11 : Péliké lucanienne à figures rouges, Policoro, Musea della Siritide 35304

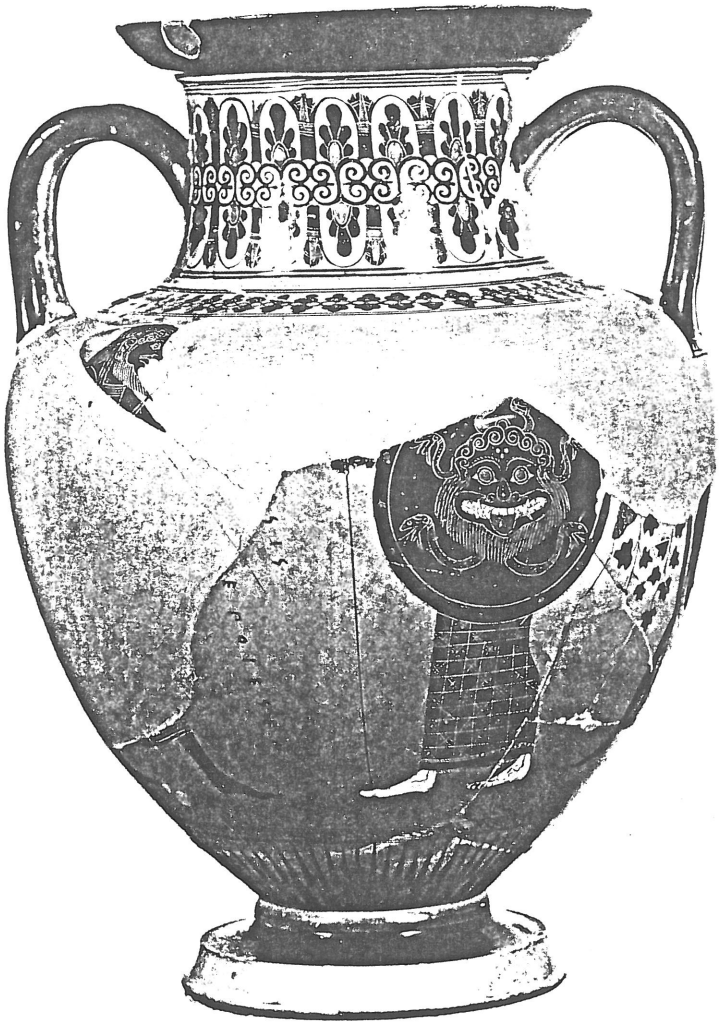
Planche 1



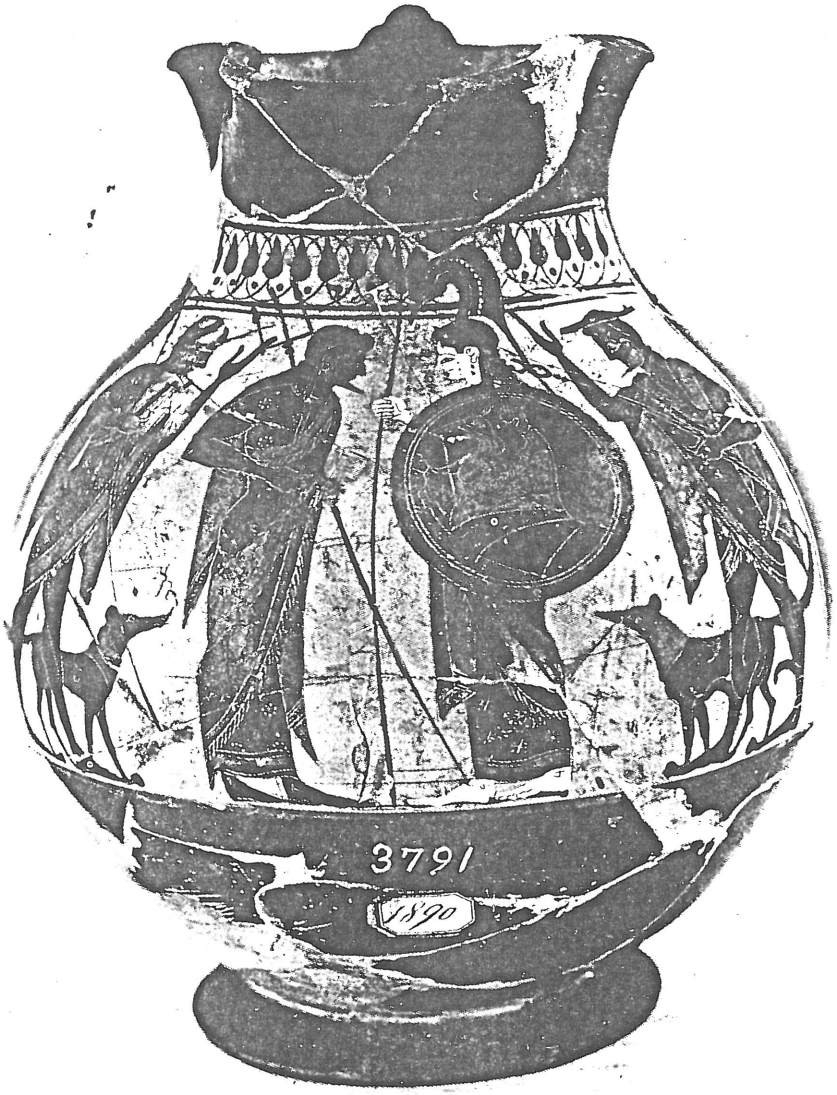
Amphore à col à figures noires du Peintre d'Amasis, Paris, Cabinet des Médailles 222 (550-530) (face A).

Planche 2

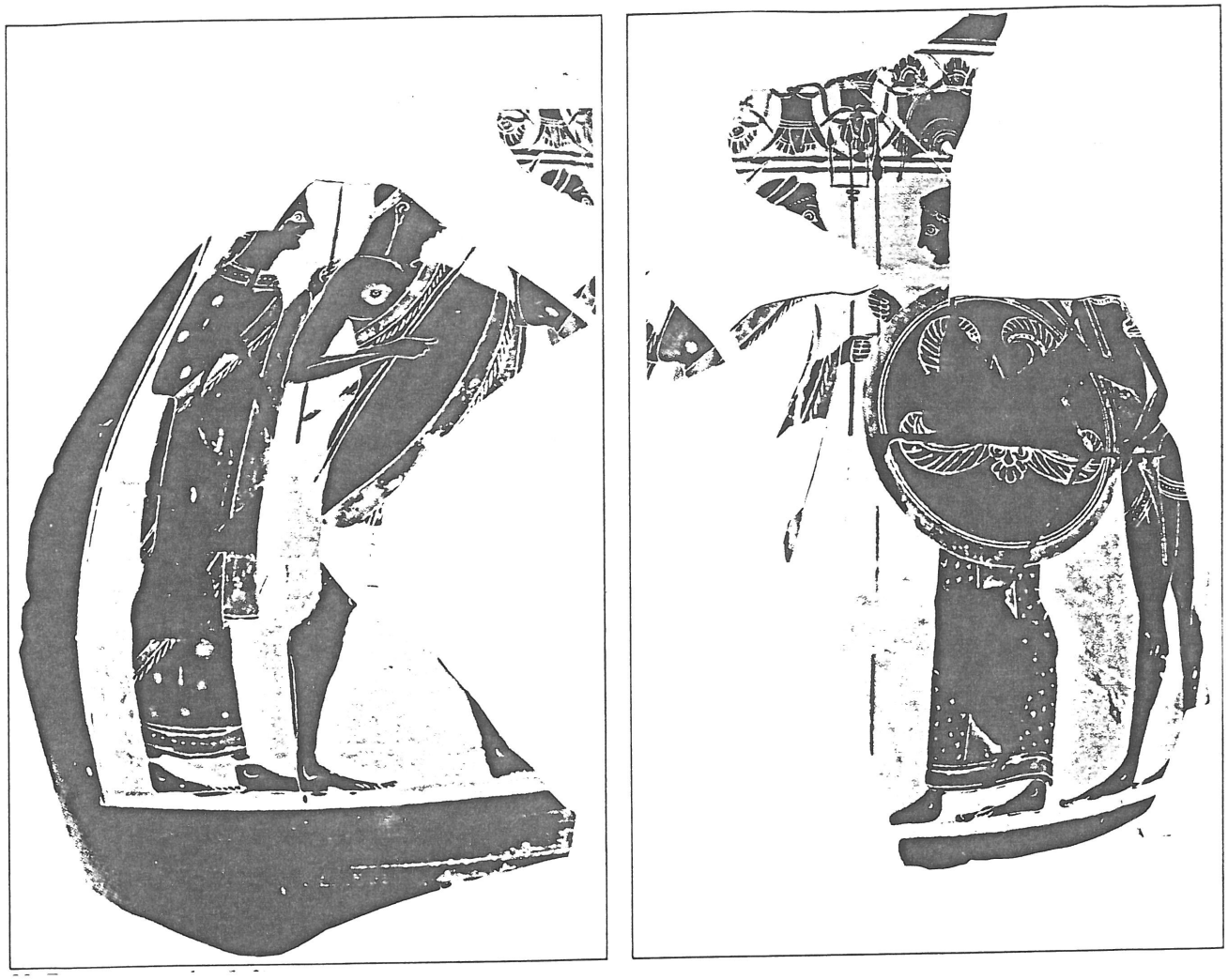
Amphore à col à figures noires du Peintre d'Amasis, Paris, Cabinet des Médailles 222 (550-530) (face B).



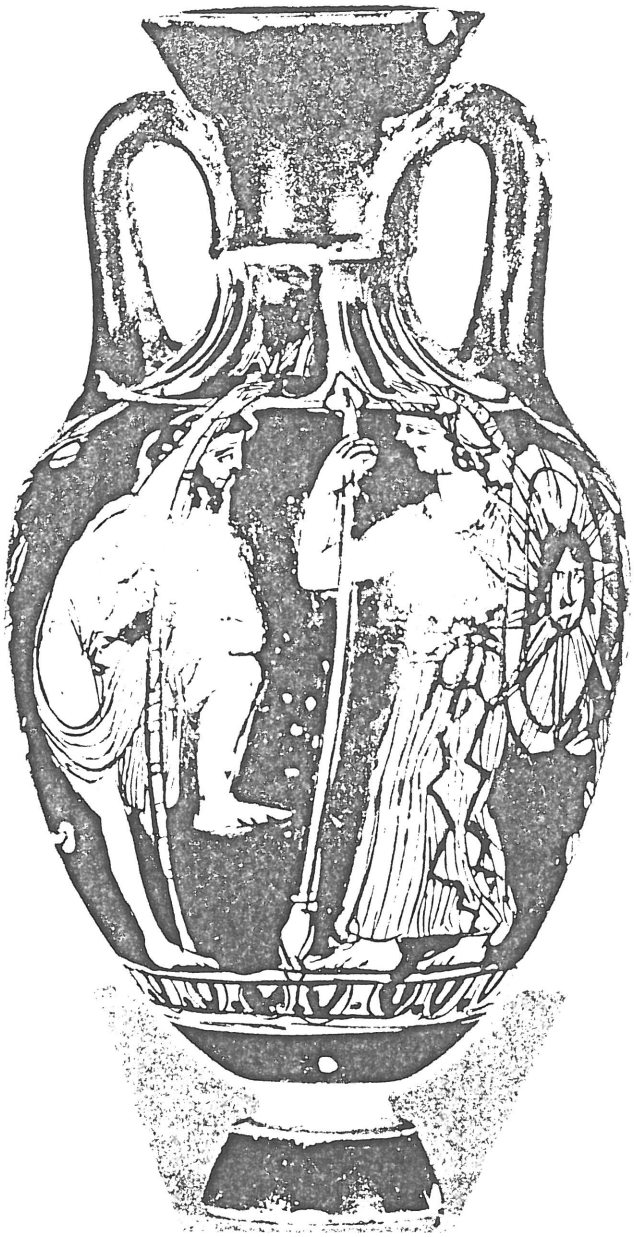
Amphore à col à figures noires du Peintre d'Amasis, Boston, The Museum of Fine Arts, 01.8026 (530-515) (faces A et B).



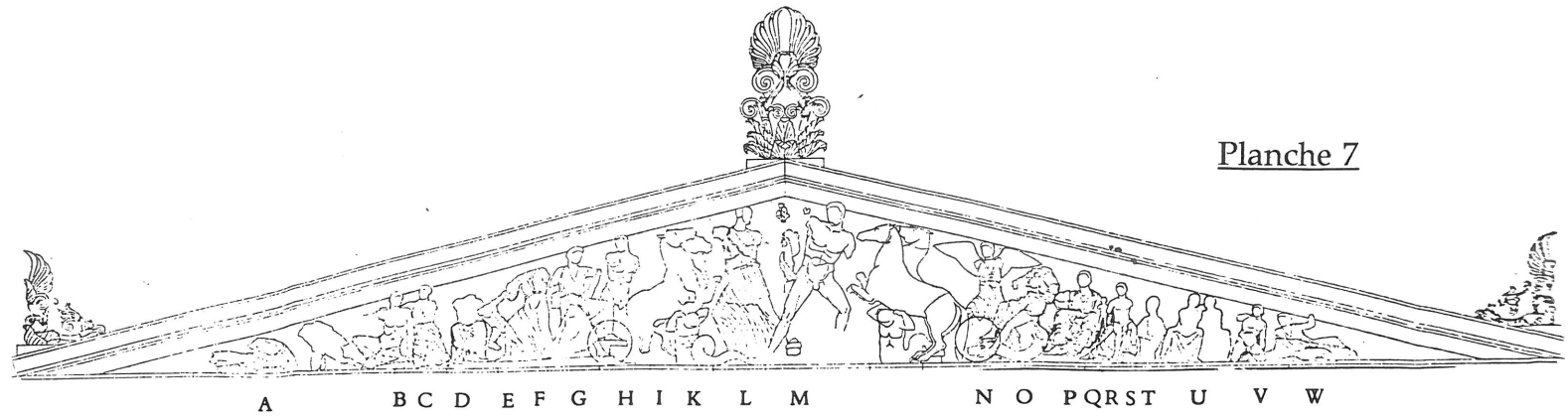
Chous attique à figures noires du Peintre d'Amasis, Florence, Museo Archeologico 3791 (vers 540).



Olpé attique à figures noires du Peintre d'Amasis, Oxford, Ashmolean Museum of Art and Archaeology 1929.19 (550-530) (détail).

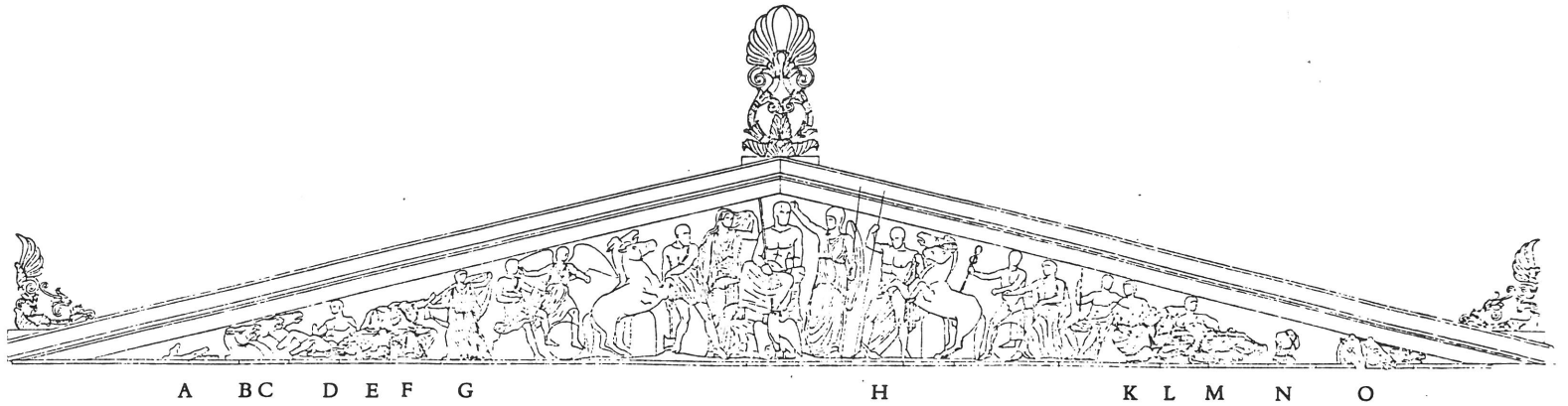


Amphore panathénaïque minature à figure rouge, Baltimore, The Walters Art Gallery, 48.59 (vers 400).



77 Parthénon. Fronton Ouest. Dessin combinant les fragments existants et les dessins de Carrey. D'après Berger. (Originaux à Londres sauf mention contraire.) Les figures dessinées par Carrey sont unies.

A : héros allongé (ou dieu fluvial « Ilissos » ; *cf. 18. A,P*). B,C : roi Cécrops et sa fille, serpent lové entre eux. D-F : peut-être les autres filles de Cécrops et entre elles son fils Erysichthon. G : Aurige d'Athéna, sans doute Niké. H : Hermès. I,K : le ventre des chevaux devait être soutenu par un Triton. L : Athéna (Londres, une partie de la tête à l'Acr.). M : Poséidon, *cf. 81*. Entre L et M, place pour un olivier (certaines bribes pourraient lui appartenir), ou l'éclair de Zeus (Simon). N : servante ailée du char de Poséidon, sans doute Iris. O : Aurige de Poséidon, son épouse Amphitrite ; serpent marin (ketos) au groin porcin en dessous. P, Q, R : femme avec 2 enfants, sans doute Orithyie, la princesse attique avec Calaïs et Zéthès. S, T, U : jeune garçon sur les genoux d'une femme avec une autre femme. V : homme agenouillé. W : femme allongée. « Céphale et Procris » pour V et W sont peu plausibles. On a suggéré des divinités locales de fleuves ou de fontaines (Callirhoé) (*cf.* A, et Olympie Est, selon Paus.). Ce sont sans doute tous (A-F, P-W) des rois ou des héros attiques.



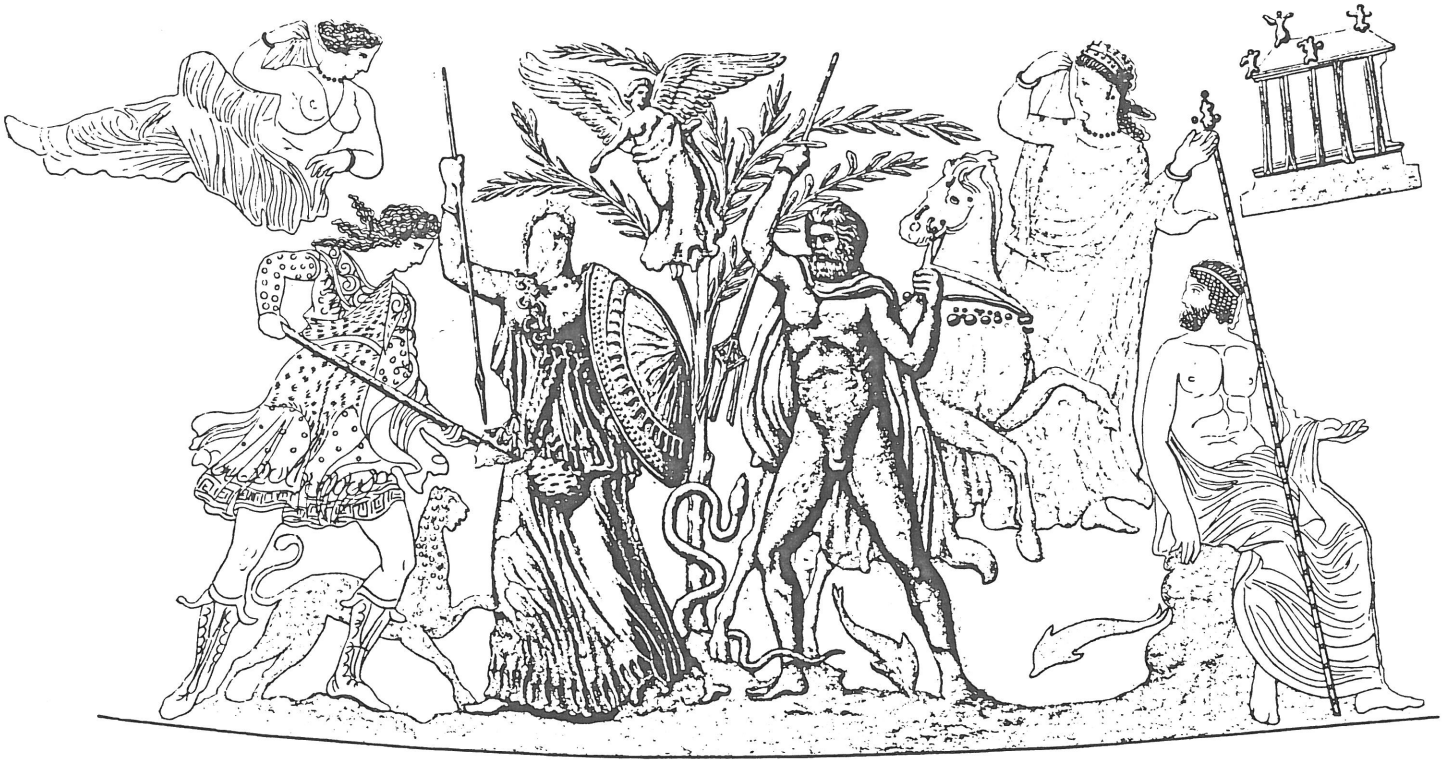
78 Parthénon. Fronton Est. Reconstruction de Bâle (par Berger).

A-C : Le Soleil (Hélios) et son char. D : allongé sur une peau de bête, sans doute Dionysos. Autres possibilités, Héraclès (autre « étranger » à l'Olympe, peu probable qu'il assiste à la naissance de la déesse qui l'y présenta), moins probablement Arès et encore moins Thésée (identification courante auparavant). E, F : assises sur des coffrets, peu conformes aux cistes d'Eleusis, mais il peut s'agir de Déméter et Coré. Ou encore des Horai (Saisons) rarement par deux ou sur l'Olympe. G : peut-être Artémis. K, L, M : sans doute Hestia et Aphrodite sur les genoux de sa mère Dioné. N (mus. Acr.), O : la lune (Séléné) ou la nuit (Nyx) et son char. Il y a aussi un torse (H) généralement pris pour Héphaïstos (ou Poséidon) ; fragments d'une figure en péplos (mus. Acr.) peut-être Héra ; bribes d'une lyre (mus. Acr.) d'Apollon.
(Identifications de Berger : A-C : Hélios ; D : Dionysos ; E, F : Coré, Déméter ; G : Eileithyia (déesse de la naissance) ; Arès (char), Iris, Héphaïstos, Héra, Zeus, Athéna, Poséidon, Hermès, Amphitrite (char), Apollon ; K, L, M : Léto, Artémis, Aphrodite ; N : Nyx)

Frontons ouest et est du Parthénon d'Athènes

Hydrie attique à figures rouges, Pella, Arch. Mus. 80.514 (vers 400) (détail).

Planche 9



Hydrie en relief, Saint Petersbourg, Ermitage KAB 6a (milieu du IVè siècle)

Cratère en cloche campanien à figures rouges, Madrid, Museo Arqueologico Nacional 11095 (milieu du IVè siècle) (détail).

Péliké lucanienne à figures rouges, Policoro, Musea della Siritide 35304

(420-410 av. J.-C.)