

Le serpent barbu : réalités, croyances et représentations.

L'exemple de Zeus Meilichios à Athènes

Laurent GOURMELEN
Université d'Angers
laurent.gourmelen@univ-angers.fr

Gourmelen L. 2012. Le serpent barbu : réalités, croyances et représentations. L'exemple de Zeus Meilichios à Athènes. *Anthropozoologica* 47.1 : 323-343.

À Athènes, sur une série de stèles votives découvertes à Munichie, Zeus Meilichios est représenté sous l'apparence typique du « serpent barbu », reconnaissable à l'appendice placé sous la gorge du reptile. Cette représentation suggère l'ambivalence des valeurs contradictoires assumées par le dieu, bienfaisant et protecteur, mais aussi redoutable et vengeur, comme le montre une analyse des traditions mythiques et religieuses athéniennes. Le même constat vaut pour d'autres figures divines ou héroïques. Cette étonnante particularité semble donc revêtir une signification symbolique et l'on pourrait y voir un motif iconique suggérant une identité double. Mais, comme dans le cas du « serpent joufflu », ce motif peut-il s'expliquer par référence à une particularité anatomique réelle, propre à une espèce de reptile connue des Grecs anciens ? L'hypothèse d'un rapprochement avec une espèce de couleuvre permet d'éclairer et d'enrichir la compréhension du motif du « serpent barbu », sans pour autant permettre de parvenir à une conclusion définitive.

MOTS CLÉS
Zeus Meilichios
Diasia
Athènes
serpent barbu
religion
rituels
sacrifice
dieu
héros
ambivalence
iconographie

ABSTRACT

The bearded snake: realities, beliefs and representations. The example of Athenian Zeus Meilichios

In Athens, on a series of votive steles discovered in Munychia, Zeus Meilichios is represented typically as the “bearded snake”, easily recognized by the appendix under the reptile’s throat. This representation suggests the ambivalence of the contradictory values assumed by the god, benevolent and protective, but also fearsome and vengeful, as shown in an analysis of Athenian mythical and religious traditions. The same applies to various other divine or heroic figures. Thus this peculiarity seems to take on a symbolic meaning and one might see it as an iconic motif suggesting a dual identity. But, as in the case of the “cheek snake”, can this motif also be explained in reference to a real peculiarity, specific to a species of reptile known to the ancient Greeks ? The idea of a reference to a particular species of snake can enlighten and enrich our understanding of the “bearded snake” motif, without however enabling us to reach a definitive conclusion.

KEY WORDS
Zeus Meilichios
Diasia
Athens
Bearded Snake
Religion
Rituals
Sacrifice
God
Heroes
Duality
Iconography

Sur une série de bas-reliefs découverts en 1878 au Pirée, à la pointe nord-est de Munichie, que l'on a d'emblée identifiés comme étant des ex-voto consacrés à Zeus Meilichios, apparaissent des représentations du dieu sous la forme d'un serpent et, à plusieurs reprises, sous l'apparence caractéristique de ce qu'il est convenu de nommer le « serpent barbu », reconnaissable à l'appendice placé sous la gorge du reptile¹. C'est en 1883, dans le *Bulletin de Correspondance Hellénique*, que Paul-François Foucart publia pour la première fois ces documents, en donna une description détaillée ainsi qu'une analyse d'ensemble. Le catalogue compte neuf documents :

1. un bas-relief comportant la dédicace Ἡδίστιο[ν] / Διὶ / Μελιχίωι et, au-dessous, le fragment d'une représentation de serpent² ;
2. un fragment de plaque arrondie dans le haut, sans doute destinée à s'insérer dans une niche, comportant en haut une dédicace très lacunaire en sa partie gauche et, en bas, la partie inférieure d'un serpent enroulé³ ;
3. une petite stèle de marbre blanc à fronton (28 cm. de hauteur, 26 cm. de largeur) sur laquelle est gravé un serpent barbu enroulé occupant tout l'espace ;
4. une petite stèle à fronton (30 cm. de hauteur, 14 cm. de largeur) donnant à voir un serpent barbu dont la partie inférieure est enroulée et la partie supérieure dressée ;
5. une stèle en marbre de l'Hymette (42 cm. de hauteur, 25 cm. de largeur) représentant à gauche trois personnages (une femme voilée tenant un objet non identifiable et deux

hommes drapés tenant la main droite dans une position identique) et, à droite, un serpent enroulé et dressé, beaucoup plus grand que les personnages, signe de son statut divin⁴ ;

6. une stèle (48 cm. de hauteur, 30 cm. de largeur, Fig. 1) sur laquelle est représenté un serpent barbu enroulé, occupant tout l'espace, comportant en sa partie supérieure une dédicace, Διὶ Μελιχίωι, précédée d'une partie effacée (nom du dédicataire)⁵ ;
7. un bas-relief comportant la dédicace Ἀσκληπιάδης / Ἀσκληπιοδώρου / Διὶ Μελιχίωι, au-dessous d'un serpent dressé, se tenant tout droit⁶ ;
8. un bas-relief comportant la dédicace Ἡρακλείδης τῶι θεῶι, au-dessus d'un serpent barbu, enroulé en sa partie inférieure, dressé en sa partie supérieure, langue bifide sortie⁷ ;
9. un bas-relief brisé et fragmentaire, publié par M. Dragatsis⁸, en forme d'édicule avec pilastres, représentant à gauche un jeune homme étendant la main droite ouverte, dans l'attitude du suppliant, et, à droite, face à lui, la partie inférieure d'un serpent enroulé et dressé, manifestement de plus grande dimension que le personnage humain ; dans la partie supérieure du bas-relief se lit une dédicace très fragmentaire ΕΙΛΙΧΙΩ ([Διὶ Μελιχίωι ?]).

Il est certain que ces ex-voto étaient consacrés à Zeus Meilichios, comme le prouvent plusieurs dédicaces, mais aussi le rapprochement avec un bas-relief également trouvé au Pirée, appartenant à collection Mélétopoulos, comportant la

1. Ces bas-reliefs, fragmentaires pour certains, datés du courant du IV^e siècle avant notre ère, furent découverts lors de la construction d'un chemin auprès des maisons Tsiller. Ils ont ensuite été dispersés dans différents musées (Berlin, Louvre, Patissia) ou dans des collections privées comme celle d'Alexandre Mélétopoulos ; deux d'entre eux (n° 3 et 4) ne nous sont connus que par la description qu'en donne P.-F. Foucart.

2. *IG II²*, 4617 ; Svoronos (1908-1911 : n°1431, pl. LXXX ; analyse : 436-437) ; S. Reinach (1912 : 363, 1).

3. *IG II²*, 4622.

4. Harrison (1903 : 19, fig. 2) ; Cook (1925 : 1110, fig. 945).

5. *IG II²*, 4620 ; Harrison (1903 : 18, fig. 1) ; Cook (1925 : 1108, fig. 944).

6. *IG II²*, 4619.

7. *IG II²*, 4621 ; Foucart (1883 : 510) ; Harrison (1903 : 20, fig. 4) ; Cook (1925 : 1109, fig. 945) ; Nilsson (1955² : pl. 27, 2).

8. Cité par Foucart (1883 : 510).

dédicace Ἀριστάρχη Διὶ Μειλιχίωι⁹. Le dieu est, cette fois, représenté sous son apparence traditionnelle, purement anthropomorphe, assis, les pieds reposant sur un support, la main gauche s'appuyant sur un sceptre, la droite tenant une patère, comme c'est souvent le cas dans les scènes d'offrandes. Face à lui s'avancent trois personnages de taille plus petite : un homme (le prêtre du dieu ?) et une femme (peut-être celle qui a consacré le bas-relief au dieu, Aristarchè), faisant le geste caractéristique de l'adoration, avant-bras droit levé, paume ouverte et tournée vers le dieu ; suit enfin un enfant¹⁰. Prenant acte de la particularité de ce bas-relief (il pourrait s'agir « d'un de ces bas-reliefs qu'on achetait tout faits, en ajoutant le nom du donateur ») et constatant que « sur tous les autres, le seul personnage divin est un serpent », P.-F. Foucart en tira la conclusion qui s'imposait : « Le serpent, dans l'idée des fidèles de ce temple, était donc plus qu'un animal familier du dieu ; c'était le dieu lui-même »¹¹. Mais, pour des raisons de cause à effet dont on ne peut douter, il mena son analyse dans le but unique de prouver qu'il ne s'agissait pas du « Zeus grec », mais d'un dieu étranger, phénicien, Baal Milik, « divinité de l'une de ces nombreuses associations religieuses que les étrangers avaient fondées au Pirée et qui avaient apporté sur le sol grec les cultes orientaux »¹², « patron d'une société composée d'étrangers ou d'esclaves », « l'une de ces divinités étrangères introduites au Pirée et hellénisées »¹³. Pour le prouver, P.-F. Foucart tira argu-



FIG. 1. – Stèle de Munichie représentant Zeus Meilichios. Staatliche Museen, Berlin. D'après Foucart 1883.

9. Foucart (1883 : 507 et pl. XVIII).

10. P.-F. Foucart ne connaissait pas un autre bas-relief provenant du Pirée, comportant également une représentation anthropomorphe de Zeus Meilichios, tenant une phiale dans la main gauche et la corne d'abondance dans la droite, dans un contexte d'offrande rituelle similaire : face au dieu assis, s'avancent trois personnages adultes et deux enfants, précédés d'un porc qui constitue très vraisemblablement l'offrande sacrificielle destinée au dieu ; *IG II²*, 2935 ; Harrison (1903 : 21, fig. 6) ; Cook (1925 : 1161, fig. 969) ; Svoronos (1908-1911 : n° 1330, pl. 219) ; Tivérios *et al.* (1997 : n° 206).

11. Foucart (1883 : 511-512).

12. *Ibid.* : 511.

13. *Ibid.* : 513-514.

ment du fait que pas une seule fois le nom des donateurs n'est accompagné d'un démotique, voyant là le signe d'une origine étrangère, sans pour autant relever le caractère typiquement grec des dits noms¹⁴. La mention du mot θεός dans l'une des dédicaces est interprétée comme « une désignation vague, qui était fréquente chez les Sémites »¹⁵. Enfin, conformément à un usage dont on peut trouver différents exemples à Délos (Héraklès assimilé à Melkart, Hermès à un dieu italique, Poséidon à un dieu marin phénicien) et à Chypre (Apollon Amyklaios assimilé à Resef Mikal), Zeus serait « la traduction du nom générique de Baal » et Meilichios / Milichios « la transcription du nom particulier Milik, Melek ou Molok »¹⁶.

Dix ans après la parution de l'article de P.-F. Foucart, Jane Ellen Harrison, dans ses *Prolegomena*

14. *Ibid.* : 511.

15. *Ibid.* : 512.

16. *Ibid.* : 511-512.

to the Study of Greek Religion, rejeta vigoureusement cette interprétation, non sans humour :

« We have no evidence that Moloch was figured as a snake, but anything is good enough for a foreigner »¹⁷.

On ne peut dénier au dieu-serpent son caractère spécifiquement grec au prétexte qu'il serait en contradiction avec la représentation anthropomorphique traditionnelle, indigne du panthéon hellénique, forcément barbare. Le fait se vérifie également dans le cas de Dionysos-Zagreus, lui aussi imaginé sous la forme du serpent, et ce sont sans le moindre doute les mêmes pré-supposés qui expliquaient le rejet énoncé par E. Rohde, suspectant le témoin ancien de « se fonder une fable absurde, de sa propre invention »¹⁸. Il faut admettre que Zeus, désigné par l'épiclèse Meilichios, s'incarnait en serpent et, singulièrement, en serpent barbu. Assurément ce mode de représentation n'est pas le seul et, surtout, semble, en l'état actuel de nos connaissances, uniquement attesté par cette série de bas-reliefs athéniens¹⁹. Le culte de Zeus Meilichios n'était, bien évidemment, pas l'apanage de la cité attique : il est attesté dans l'ensemble du monde grec : en Béotie, à Lébadée, dans la région de Sicyone, en Locride, dans le Péloponnèse, à Argos, à Mégare, en Grèce centrale, mais aussi à Théra, à Cyrène, en Italie du Sud et en Sicile, en particulier à Sélinonte, où l'on a découvert, à proximité du sanctuaire des « déesses-mères » liées au monde de la mort, Déméter Malophoros, Perséphone-Pasikrateia et Hécate, les vestiges les mieux conservés d'un sanctuaire consacré au dieu, sur le site nommé *Campo di Stele*, champ de stèles inscrites au nom de Zeus

Meilichios ou anépigraphiques²⁰. Plusieurs documents, de diverses origines, donnent certes à voir Zeus Meilichios accompagné d'un serpent, considéré alors comme son attribut²¹. Mais il est vrai aussi qu'en d'autres lieux de culte connus dans le monde grec, d'autres sortes de figuration apparaissent, qui se révèlent parfois minimales : un simple bloc ou un rocher accompagné d'une inscription « Je suis Zeus Meilichios »²² ; un pilier parallélépipédique surmonté d'un *omphalos*²³ ou d'un sommet pyramidal²⁴.

La représentation du dieu sous la forme d'un serpent barbu intrigue donc et pousse à s'interroger sur les raisons permettant d'expliquer ou, tout au moins, d'éclairer cette conception athénienne. À cette fin, il convient d'abord d'envisager la nature et l'identité même de Zeus Meilichios, ainsi que les attributions qui sont les siennes, lesquelles ne vont pas sans poser problème.

Le sens de l'épiclèse Meilichios paraît clair en apparence et la traduction « Doux comme le miel » semble s'imposer, comme en étaient persuadés les lexicographes grecs qui font le plus souvent état de cette étymologie²⁵. Le mot, employé comme adjectif, μειλίχιος, tout comme son doublet μείλιχος, prend souvent le sens d'« agréable », « délicieux » et, plus encore, de « doux », « bienveillant », en parlant de personnes ou de paroles. Il faut alors le rappro-

17. Harrison (1903 : 18).

18. Rohde (1928 : 209, n. 2). À propos de ce « parti pris philhellène », voir Daraki (19942 : 51).

19. Le cas du bas-relief d'Étéonos, en Béotie, représentant un homme et un enfant s'approchant d'un long serpent sortant d'une caverne, pose problème ; J. E. Harrison (1903 : 21, fig. 5) y voit une représentation de Zeus Meilichios, à mettre en rapport avec celles figurant sur les bas-reliefs du Pirée, mais, en l'absence de toute inscription, rien n'est moins sûr, et l'on pourrait aussi considérer qu'il s'agit d'une incarnation d'Asclépios, voire de l'*Agathos Daimôn* : cf. Svoronos (1908-1911 : 356-357, n° 1407, pl. LXV).

20. Voir Jameson, Jordan & Kotansky (1993 : 81-103) avec un important dossier épigraphique pour le monde grec et, s'agissant du *Campo di Stele*, (*ibid.* : 101-107 (stèles) ; 132-137 (vestiges archéologiques)). Sur le culte de Zeus Meilichios à Sélinonte, voir également Grotta (2009).

21. Voir en particulier le bas-relief de Corfou (Musée de Corfou, 352), comportant une dédicace à Zeus Meilichios : cf. Tiverios *et al.* (1997 : n° 202) ; Hausmann (1960 : 91, fig. 57) ; pour d'autres exemples probables, car dépourvus d'inscriptions, voir Hausmann (1960 : 83, fig. 48 ; 95, fig. 58 (Agora Inv. S. 593)).

22. Jameson, Jordan & Kotansky (1993 : 94 ; 98 ; 101).

23. *Ibid.* : 84-85 ; 94 ; 99 (Lébadée).

24. *Ibid.* : 98-99 (Sicyone) ; voir Pausanias, *Description de la Grèce*, II, 9, 6.

25. Voir Hésychius, *s.v.* Μειλίχιος ; Souda, *s.v.* Μειλίχιος (M 847-848) ; *Etymologicum Magnum*, *s.v.* Μειλίχιος (p. 582, 34-36 Gaisford).

cher du verbe dénomiatif *μειλίσσω*, « apaiser, chercher à se rendre favorable ». Une dérivation directe du mot *μέλι* n'est donc pas certaine, comme l'a montré Pierre Chantraine qui préfère parler d'une étymologie populaire²⁶. Mais il est patent que cette étymologie n'a pu s'imposer dans l'esprit des Grecs que dans la mesure où elle se fondait sur deux faits incontestables : l'importance des liens étroits unissant le miel et le serpent, mais aussi, comme on le verra, le rôle tenu par le miel dans les rituels d'apaisement de certaines divinités, les Érinnyes tout comme Zeus Meilichios. Car, c'est là le point essentiel, par cette épiclèse, Zeus est la fois le dieu doux et bienveillant, mais aussi celui qui apaise, qu'il faut invoquer et honorer pour expier une faute, une souillure, un crime de sang. Cette dualité n'était, du reste, pas le privilège du seul Zeus, puisque d'autres divinités se voyaient également, en différents lieux, désignées par cette épiclèse²⁷. Mais, à Athènes, seul Zeus était Meilichios. Son pouvoir d'apaisement est attesté de diverses façons. Dans les traditions mythiques, tout d'abord. C'est ainsi que Pausanias, évoquant l'autel de Zeus Meilichios, situé aux abords de la Voie sacrée menant à Éleusis, sur les rives du Céphise, rappelle comment Thésée, de retour de Trézène à Athènes, après la série d'exploits civilisateurs accomplis en chemin, dut être purifié par les Phyalides, « après avoir tué des brigands et en particulier Sinis, qui était son parent du côté de Pittheus »²⁸. Plutarque rapporte égale-

ment cet épisode, sans mentionner l'autel de Zeus Meilichios, mais en précisant la nature des rituels accomplis : l'expression employée pour désigner les « sacrifices expiatoires », *μειλίχια θύσαντες*, ne laisse aucun doute sur le fait qu'ils étaient offerts à Zeus Meilichios²⁹. Les rituels athéniens gardent trace de ce pouvoir attribué à Zeus Meilichios : « la Toison de Zeus », le *Dios kōidion* (Διὸς κώδιον), peau du mouton sacrifié au dieu, montrée aux yeux de tous lors de la procession des *Pompaia*, servait à la purification des individus pollués, souillés par une faute ou un crime, que l'on asseyait dessus pendant la cérémonie³⁰.

S'agissant des rituels pratiqués dans le cadre du culte rendu à Zeus Meilichios, à Athènes même, les témoignages dont on dispose, en nombre relativement limité, font apparaître de nombreuses ambivalences³¹. S'il englobait assurément des rituels domestiques, sur lesquels nous sommes très peu renseignés, ce culte comportait d'abord une dimension pu-

26. Voir Chantraine (1937 : 169-174 ; 1968 : s.v. *μείλια*, *μείλιχος*) ; sur la formation du mot, voir Chantraine (1933 : 36).

27. Dionysos, à Naxos (Athénée, *Deipnosophistes*, III, 78c, citant Andriskos), Aphrodite, à Épidauré (IG IV, 1272), les Nymphes, à Astypalaia (IG XII, 199). Pour une liste exhaustive, voir Pfister (1931 : col. 343-345).

28. Pausanias, *Description de la Grèce*, I, 37, 4 : Διαβάσι δὲ τὸν Κηφισὸν, βωμός ἐστιν ἀρχαῖος Μειλιχίου Διός· ἐπὶ τούτῳ Θησεὺς ὑπὸ τῶν ἀπογόνων τῶν Φυτάλου καθαρσίῳν ἔτυχε, ληστὰς καὶ ἄλλους ἀποκτείνας καὶ Σίνιν τὰ πρὸς Πιτθέως συγγενῆ : « Quand on passe sur l'autre rive du Céphise, il y a un autel ancien de Zeus Meilichios : c'est là que Thésée fut purifié par les descendants de Phytalos, après avoir tué des brigands et en particulier Sinis qui était son parent du côté de Pittheus. » (traduction Yon (1972) modifiée).

29. Plutarque, Thésée, 12, 1 : Προιόντι δ' αὐτῷ καὶ γενομένῳ κατὰ τῶν Κεῖδον ἀνδρες ἐκ τοῦ Φυταλιδῶν γένους ἀπαντήσαντες ἠσπάζαντο πρῶτοι, καὶ δεομένου καθαρθῆναι, τοῖς νενομισμένοις ἀγίσαντες καὶ μειλίχια θύσαντες εἰστίσαν οἴκοι : « Poursuivant sa route, parvenu au bord du Céphise, des hommes de la famille des Phyalides vinrent à sa rencontre et furent les premiers à le saluer. Comme il les pria de le purifier, ils le firent conformément aux rites en usage et, après avoir offert un sacrifice expiatoire, ils partagèrent le repas avec lui dans leur demeure. » (traduction Flacelière et al. (1993) modifiée).

30. Voir Eustathe, *Commentaire à l'Odyssée*, XXII, 481 (p. 1935, 5), et *Souda*, s.v. Διὸς κώδιον : χρῶνται δ' αὐτοῖς [sc. τοῖς δίοις κώδιοις] οἱ τε Σκιροφορίων τὴν πομπὴν στέλλοντες καὶ ὁ δαδοῦχος ἐν Ἐλευσίῃ καὶ ἄλλοι τινὲς πρὸς τοὺς καθαρμούς ὑποστορνίντες αὐτὰ τοῖς ποσὶ τῶν ἐναγῶν. Voir également Hésychius, s.v. Διὸς κώδιον ; Bekker (1814 : 7 ; 15-20). Sur ce rituel, cf. Parker (1983 : 373). Pour un exemple historique de purification faisant intervenir Zeus Meilichios, en dehors d'Athènes, à Argos, voir Pausanias, *Description de la Grèce*, II, 20, 2 : le massacre des Mille, qui renversèrent la démocratie, par le peuple de la cité, terrible exemple de *stasis*, fut expié par différents rituels, mais aussi grâce à l'érection d'une statue de marbre consacrée au dieu, œuvre de l'illustre Polyclète. Sur cet épisode, voir Jameson (1965 : 170).

31. Sur les manifestations et les caractéristiques du culte athénien rendu à Zeus Meilichios, voir Lalonde (2006 : ch. IV (« *Identity of the Cult : Zeus Meilichios* ») et Appendice : relevé des *testimonia*).

blique très nettement affirmée. Plusieurs lieux étaient consacrés à Zeus Meilichios, comme en témoignent les textes et traditions mythiques, mais aussi les dédicaces et offrandes retrouvées³². Tous se caractérisent par une localisation extra-urbaine, « hors les murs » de la cité, le plus souvent à proximité de nécropoles, mais aussi de sanctuaires consacrées à des divinités chthoniennes ou associées au monde des morts. On relève, enfin, la présence d'un cours d'eau qu'il faut très certainement mettre en rapport avec les rituels de purification³³.

À Athènes, la fête principale en l'honneur de Zeus Meilichios était les *Diasia*, qui avait lieu au printemps, le vingt-troisième jour du mois Anthestérion, mois des fleurs et des morts, caractérisé par un important et complexe ensemble de fêtes rituelles. Thucydide évoque cette célébration rituelle, à la faveur d'une digression au sein du récit de la conspiration fomentée en 630 par Cylon, qui se solda par le meurtre sacrilège des conjurés, alors que ces derniers avaient investi l'Acropole et s'étaient placés sous la protection divine³⁴. La prise en compte de ce contexte particulier s'avère déterminante. Le point de départ est l'erreur commise par Cylon qui interprète mal un oracle ambigu : Apollon lui avait prescrit d'agir au moment de « la plus grande fête » de Zeus. Il ne s'agissait pas des fêtes olympiques, mais bel et bien des *Diasia* d'Athènes. De là viendrait l'échec de Cylon et, consécu-

tivement, la souillure des Mégaclides jusqu'à Périclès, qui atteint Athènes et dont les effets étaient toujours de la plus grande importance au moment de la guerre du Péloponnèse. Mais si cette affaire de conspiration pouvait appeler un commentaire sur les *Diasia*, c'est manifestement aussi parce qu'elle évoquait et déterminait une faute d'une gravité extrême, un crime qui dut être expié, dans le cadre de rituels de purification qui intéressaient au plus haut point Zeus Meilichios et ses prêtres³⁵. C'est sans doute aussi l'une des raisons qui expliquent la présence de cet excursus relativement inattendu, dans lequel Thucydide se fait, en quelque sorte, historien des religions :

ἔστι γὰρ καὶ Ἀθηναίοις Διάσια ἃ καλεῖται Διὸς ἑορτὴ Μειλιχίου μεγίστη, ἔξω τῆς πόλεως, ἐν ἣ πανδημεὶ θύουσι πολλοὶ οὐχ ἱερεῖα, ἀλλὰ θύματα ἐπιχωρία.

« De fait, les Athéniens, eux, ont la fête appelée les *Diasia*, la plus grande fête de Zeus Meilichios, qui se célèbre en dehors de la cité, durant laquelle le peuple tout entier réuni prend part aux sacrifices, beaucoup de gens offrant, non pas des victimes, mais des offrandes locales³⁶ ».

Ce texte pose plusieurs problèmes d'établissement et d'interprétation, qui rendent plus complexe et ambiguë notre approche du rituel des *Diasia*. Trois données semblent néanmoins certaines, même si elles se révèlent incomplètes et doivent être nuancées. La fête des *Diasia* est la plus importante des fêtes célébrées en l'honneur de Zeus Meilichios à Athènes, ce qui sous-entend l'existence d'autres célébrations sur lesquelles nous ne savons rien. Elle a lieu en

32. Deux lieux principaux semblent s'imposer : au sud-est d'Athènes, les Agrai, lieu situé sur la rive de l'Ilissos, en dehors de la cité, face au sanctuaire de Zeus Olympien, à proximité d'un temple consacré à la déesse Mère (*Mètr*), non loin du lieu sacré où, dans le cadre rituel des Petits Mystères, au début du printemps, durant le mois Anthestérion, se préparaient et se purifiaient les futurs initiés aux Mystères d'Éleusis ; au nord-ouest, sur les rives du Céphise, cette fois, en bordure de la Voie sacrée menant à Éleusis, au lieu même où Thésée fut purifié par les Phytalides. D'autres lieux peuvent être cités, outre la pointe nord-est de Munichie : la Pnyx, la Colline des Muses, mais aussi au nord-est d'Athènes, non loin du mont Lycabette, en un lieu aujourd'hui nommé Ambéloképoi, où Zeus Meilichios pourrait avoir partagé un sanctuaire avec Athéna : voir Reinach (1892).

33. Voir, à ce propos, Lazzarini (1998 : 315-316).

34. Thucydide, *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, I, 126, 6.

35. Pour une analyse de ce passage particulier, qu'il convient de rapprocher du récit donné par Hérodote, *Histoires*, V, 71, voir Ellinger (2005 : 123-130).

36. Nous lisons et traduisons le texte donné par l'ensemble des manuscrits, sans retenir les deux modifications que lui ont diversément apportées ses éditeurs : correction de πολλοὶ en πολλὰ introduite par C. F. Hermann, suivi par Hude, Stuart Jones et Luschnat (avec des doutes dans l'apparat critique), mais non par Mme de Romilly ; addition de ἀγνὰ devant θύματα, due à Hemsterhuis, d'après Pollux, *Dictionnaire*, I, 26, reprise par l'ensemble des éditeurs, à l'exception de Classen.

dehors de la cité (ἔξω τῆς πόλεως), en un lieu qui n'est pas précisé et que l'on ne peut objectivement déterminer avec certitude³⁷. Elle rassemble l'ensemble des Athéniens, πανδημεί³⁸, réunis pour l'occasion en un même lieu et non pas répartis dans leurs dèmes respectifs, ce qui n'exclut pas la possibilité de cultes rendus par des particuliers, au même moment, à titre privé, dans le cadre de l'oïkos. C'est au sujet du rituel sacrificiel proprement dit que le texte se révèle le plus ambigu. Le sacrifice semble s'apparenter à la forme codifiée de la *thusia*, sacrifice sanglant de type alimentaire, comme l'indique l'usage du verbe θύω. Mais, pour un certain nombre de participants (πολλοί), il se caractérise par une spécificité remarquable. Les offrandes ne sont pas des ἱερεῖα, mais des θύματα ἐπιχώρια. Dans le vocabulaire sacrificiel, τὸ ἱερεῖον est le terme le plus commun et le plus neutre pour désigner toute victime, le plus souvent un animal de bétail et, singulièrement, le mouton, ce que confirme la scholie à ce passage : « ἱερεῖα· πρόβατα »³⁹. Le terme opposé, τὸ θύμα, comme son étymologie le montre, a lui aussi un sens très neutre et désigne tout objet de sacrifice. C'est donc l'adjectif qui le qualifie, ἐπιχώριος, qui doit être pris en considération, en tant que critère déterminant, permettant de

distinguer ces *thumata* des *hiereia* habituels. Son sens est clair : « du pays, de la région, propre à un lieu ». Les offrandes offertes par un grand nombre d'Athéniens sont originales, en ce sens qu'elles obéissent à une coutume et à une tradition locales spécifiques⁴⁰. Mais, comme on le voit, Thucydide ne donne aucun détail précis permettant de se faire une idée exacte de cette particularité. L'interprétation de cette expression énigmatique a été largement déterminée par la scholie à ce passage qui définit ces *thumata* comme étant des gâteaux (*pemmata*) ayant la forme d'animaux, reproduisant, en quelque sorte, l'apparence des victimes traditionnelles d'un sacrifice sanglant : « τινὰ πέμματα εἰς ζῶων μορφὰς τετυπωμένα ἔθουον »⁴¹. La prise en compte de cette donnée a justifié le rapprochement avec un passage de Pausanias décrivant le rituel à Zeus Hypatos institué par Kékrops, le roi ancestral des Athéniens, qui « de tous les êtres vivants, décida de n'en sacrifier aucun, mais fit brûler sur l'autel des gâteaux du pays que, de nos jours encore, les Athéniens nomment *pelanoi* (πέμματα δὲ ἐπιχώρια ἐπὶ τοῦ βωμοῦ καθήγισεν, ἃ πελάνους καλοῦσιν ἔτι καὶ ἐς ἡμᾶς Ἀθηναῖοι) »⁴². On en a donc déduit que le sacrifice des *Diasia* serait un sacrifice non sanglant, de type végétarien, « pur ». Cette interprétation justifiait dès lors l'addition de l'adjectif ἀγνὰ, emprunté à un passage de Pollux citant Thucydide⁴³. Cependant le lexicographe pouvait lui aussi être dépendant de la lecture de la scholie ou, tout au moins, tributaire d'une in-

37. Deux lieux sont envisageables : les Agrai, au sud-est d'Athènes — voir Deubner (1932 : 155), Ellinger (2005 : 121-122) — et les abords du Céphise, au nord-ouest, sur la Voie sacrée menant à Éleusis (thèse ardemment défendue par Picard (1943a), à la suite de Judeich (1931 : 411). Ellinger (2005 : 126), remarque de façon judicieuse que dans le récit de Thucydide, l'expression « les Athéniens se précipitèrent en masse (πανδημεί) depuis les campagnes (ἐκ τῶν ἀγρῶν) » pourrait être une réponse implicite à la version qui aurait été retenue par Hérodote (V, 71), dont le récit est marqué par une extrême rapidité : dans cette version, les Athéniens auraient pu être rassemblés pour la célébration des *Diasia* et se seraient donc précipités « depuis les Agrai (ἐκ τῶν Ἀγρῶν) ». Pour autant, il faut bien reconnaître l'absence de tout indice objectif et se résoudre à faire preuve d'une prudence raisonnée, à l'exemple de Nilsson (1955² : 386), qui refusait de se prononcer.

38. Il faut noter l'effet d'écho manifeste dans le texte de Thucydide avec la venue des Athéniens qui, à l'annonce de la prise de l'Acropole par Cylon, se précipitèrent « en masse (πανδημεί) ».

39. Scholies à Thucydide, I, 126, 6 (p. 92, 23 Hude). Il est à noter que dans sa traduction du passage de Thucydide, Jowett propose la transposition suivante : « *ordinary victims* ».

40. Sur ce sens et cet usage de l'adjectif dans des contextes évoquant un usage religieux, voir Platon, *Lois*, V, 783c (sacrifice) ; Thucydide, VI, 27 (les statues des Hermès à Athènes) et Pausanias, VII, 18, 11 (holocauste offert à Artémis Laphria dans la cité de Patras).

41. Scholies à Thucydide, I, 126, 6 (p. 92, 23 Hude).

42. Pausanias, *Description de la Grèce*, VIII, 2, 3. Le rapprochement, qui s'impose de toute évidence, a été fait notamment par Deubner (1932 : 156, n. 3) et Picard (1943a : 172).

43. Pollux, *Dictionnaire*, I, 26 : Θουκυδίδης δ' αὐτὰ εἴρηκεν ἀγνὰ θύματα πρὸς αἰμάσσοντα καὶ σφαπτόμενα ἀντιπιθεῖς σμύρναν, λιβανωτόν. Pour d'autres exemples de l'expression ἀγνὰ θύματα, voir notamment Sophocle, *Trachiniennes*, 286 et Platon, *Lois*, VI, 782c.

terprétation identique. Cette dernière est plausible, mais il faut aussi admettre qu'elle n'est pas la seule envisageable. Car l'expression θύματα ἐπιχώρια n'exclut pas une variété plus grande d'offrandes et peut renvoyer aussi à d'autres formes de procédures sacrificielles originales. En tout état de cause, il faut aussi retenir le fait que ces offrandes particulières s'ajoutaient à des sacrifices traditionnels, puisqu'elles ne concernaient qu'un groupe, même nombreux, des participants, peut-être, comme cela a été suggéré, ceux qui n'avaient pas les moyens financiers d'offrir une bête au dieu et devaient se contenter de gâteaux tenant lieu de « simulacres »⁴⁴. Il convient donc de prendre acte de cette pratique sacrificielle particulière, manifestation d'une tradition très ancienne, qu'il faut mettre en rapport avec un ensemble de données mythiques et religieuses permettant de reconstituer une vision originale, propre à Athènes, des origines de la vie civilisée⁴⁵. Pour autant, on doit se garder d'y voir un élément exclusif du rituel des *Diasia* que l'on ne peut en aucun cas réduire à une *thusia ageustos*⁴⁶.

De fait, semblable interprétation ne permettrait pas de rendre compte d'autres témoignages littéraires, prouvant que le sacrifice pratiqué lors des *Diasia* pouvait être pleinement conforme au rituel traditionnel de la *thusia*. Le plus célèbre d'entre eux est un passage des *Nuées* d'Aristophane, dans lequel Strepsiade raconte à Socrate la mésaventure burlesque dont il fut la victime :

« Parbleu, c'est absolument ce qui m'arriva un jour aux *Diasia*. Je faisais rôtir le ventre d'une victime pour ma famille (ὀπτῶν γαστέρα τοῖς συγγενέσιν) ; puis, ne voilà-t-il pas que j'avais négligé de la fendre ; il se gonflait, puis, tout à coup, éclatant, me lança sa fiente en plein dans les yeux et me brûla le visage⁴⁷. »

44. Voir Picard (1943a : 172) et Jameson (1965 : 166). Pour d'autres exemples d'offrandes de gâteaux en substitution d'une victime animale, voir Stengel (1910 : 222), à propos notamment du βοῦς ἔβδομος.

45. Voir Gourmelen (2004 : 247-253 ; 285-289).

46. Voir Jameson (1965 : 166, n. 4).

47. Aristophane, *Nuées*, 408-411 (traduction Van Daele).

De façon plus explicite encore, dans le *Timon* de Lucien, Hermès rappelle à Zeus les « sacrifices parfaits » que leur offrait le personnage éponyme du dialogue, en précisant qu'il s'agissait d'« hécatombes complètes » accomplies lors des brillantes célébrations des *Diasia*⁴⁸.

Un autre témoignage vient compliquer encore notre appréhension du culte athénien rendu à Zeus Meilichios. Dans un passage du dernier chapitre de l'*Anabase*, Xénophon, parvenu à Lampsaque, rencontre le devin Euclide et lui fait part de la situation critique dans laquelle il se trouve⁴⁹. Totalement dépourvu d'argent, il n'a même pas de quoi rentrer à Athènes, « à moins de vendre son cheval et ce qu'il avait autour de son corps ». La réponse du devin est sans appel : « Zeus Meilichios t'est contraire (ἐμπόδιος γάρ σοι ὁ Ζεὺς ὁ μείλιχιός ἐστι) ». Comme le reconnaît Xénophon, depuis son départ et durant toute l'expédition il n'a rien sacrifié à ce dieu (ὁ δ' οὐκ ἔφη ἐξ ὅτου ἀπεδήμησε τεθύκεναι τούτῳ τῷ θεῷ), alors même que le devin précise qu'il avait coutume auparavant de procéder à des sacrifices et à des holocaustes (καὶ ἐπήρετο εἰ ἤδη θύσειεν, ὥσπερ οἴκοι, ἔφη, εἰώθειν ἐγὼ ὑμῖν θύεσθαι καὶ ὀλοκαυτεῖν). Euclide conseille donc à Xénophon de sacrifier au dieu comme il en avait l'habitude et l'assure qu'il s'en trouvera bien (συνεβούλευσεν οἶν αὐτῷ θύεσθαι καθὰ εἰώθει, καὶ ἔφη συνοίσειν ἐπὶ τὸ βέλτιον). Le lendemain, Xénophon, s'étant rendu à Ophrynion, sacrifie et offre en holocauste des porcs selon le rite de son pays ; les victimes sont favorables (ἐθύετο καὶ ὀλοκαύτει χοίρους τῷ πατρίῳ νόμῳ, καὶ ἐκαλλιέρι). De fait, le jour même arrivent Bion et Nausiclède qui donnent de l'argent à l'armée et rachètent le cheval que Xénophon avait été contraint

48. Lucien, *Timon*, 7 : οὔτος ἐστὶν ὁ πολλακὶς ἡμᾶς καθ' ἱερῶν τελείων ἐστιάσας, [...] ὁ τὰς ὄλας ἐκατόμβας, παρ' ᾧ λαμπρῶς ἐορτάζειν εἰώθειμεν τὰ Διάσια. Dans un autre dialogue de Lucien, *Icaroménippe*, 24, Zeus regrette simplement, sans ajouter de précisions, que les Athéniens aient depuis longtemps renoncé à célébrer en son honneur les *Diasia*, fête qui semble donc être tombée en désuétude à l'époque de Lucien.

49. Xénophon, *Anabase*, VII, 8, 1-6.

de vendre. La particularité du rituel pratiqué par Xénophon réside dans le fait qu'il s'agit, cette fois, d'un holocauste, sacrifice traditionnellement réservé aux divinités chthoniennes. Pour autant, par l'usage répété du verbe θύω, le texte rappelle avec insistance que le culte à Zeus Meilichios impose également des sacrifices sanglants « ordinaires », comme il est de règle pour les divinités ouraniennes (θύεσθαι καὶ ὀλοκαυτεῖν ἐθύετο καὶ ὠλοκαύτει). Il s'agit là d'un usage, comme cela est également affirmé avec insistance, usage qu'avait coutume de respecter Xénophon avant son départ de Grèce et dont tout impose donc de penser qu'il était en vigueur à Athènes. Ce témoignage, par ailleurs, précise la nature des victimes consacrées au dieu, des porcs, animaux souvent sacrifiés lors de rituels de purification et offerts, comme on le sait, à Déméter, en particulier dans les cultes éleusiens⁵⁰. Ces éléments doivent orienter l'interprétation de ce texte. Il est d'usage d'y voir un exemple de l'intervention bénéfique de Zeus Meilichios, protecteur, dispensateur des bienfaits et des richesses. Mais on ne peut manquer de souligner le caractère sombre et sinistre du rituel sacrificiel pratiqué, l'holocauste. Il faut très certainement admettre, avec Charles Picard, que ce sacrifice a aussi pour but de laver Xénophon de la souillure du sang versé en Asie, pendant l'expédition⁵¹. Durant cette dernière, l'écrivain devenu stratège par la force des choses s'est constamment placé, conformément aux prescriptions de l'oracle d'Apollon, sous la protection de Zeus Roi, lequel, en échange de nombreux sacrifices, se manifeste en sa faveur, notamment au travers de songes, et lui confère pouvoir et autorité, tout comme Zeus Sauveur lui assure bonne fortune dans les opérations militaires. L'efficacité de ces interventions divines est bien réelle, mais elle implique, en contrepartie, de ne pas oublier de rendre aussi un culte à

Zeus Meilichios, dieu vengeur qui, seul, peut purifier le meurtrier de ses obscurs forfaits.

Cette interprétation trouve un appui d'importance dans la présentation qui est fréquemment faite de la grande fête des *Diasia* par différentes sources anciennes insistant sur l'atmosphère particulière qui caractérisait le sacrifice pratiqué lors de cette célébration religieuse : cette dernière inspirait un sentiment d'effroi ou, plus précisément, d'« horreur qui fait frissonner », *στυγνότης*, terme auquel est également apparenté le nom du Styx⁵². De même, plusieurs explications de l'origine étymologique du nom de la fête, à partir du verbe *διασιαίνω*, reposent sur l'idée que les Athéniens cherchaient, par ce rituel, à « repousser les malheurs »⁵³. Il n'est pas impossible que les sacrifices offerts lors des *Diasia* se déroulaient la nuit : c'est l'hypothèse que suggère Ludwig Deubner qui fait référence, avec la prudence qui s'impose, au témoignage fourni par un roman d'époque byzantine, le *Roman d'Hysminé et Hysminias*, d'Eumathios (ou Eustathios)⁵⁴. La célébration des *Diasia* à Eurykomis (Athènes ?) y est évoquée à plusieurs reprises au travers d'allusions aux offrandes rituelles (en I, 1, 2 et VI, 14, 4), très souvent dans un contexte nocturne (voir V, 15, 1 et VI, 5, 2). Le fait ne peut être exclu et l'on doit noter

52. Les scholies au *Timon* de Lucien, 7 (p. 110, 27 Rabe) : Διάσια· ἑορτὴ Ἀθήνησι, ἣν ἐπετέλουν μετὰ τινος στυγνότητος θύοντες ἐν αὐτῇ Διὶ Μειλιχίῳ ; voir également les scholies à l'*Icaroménippe* de Lucien, 24, (p. 107, 15 Rabe) et Hésychius, s.v. Διάσια· ἑορτὴ Ἀθήνησι. Καὶ σκυθρωπούς ἀπὸ τῆς ἑορτῆς, ἣν ἐπετέλουν μετὰ τινος στυγνότητος θύοντες. Sur ces textes, voir Hewitt (1908 : 64 ; 111, n. 5) ; Deubner (1932 : 156, n. 5) et Ellinger (2005 : 123 ; 289, n. 167).

53. Voir les scholies au *Timon* de Lucien, 7 : le manuscrit du Vatican 1322 ajoute cette explication : διασιαίνειν δὲ τὸ ἀποτρέπεσθαι τῆς ἀνίας (D : διασιαίνειν δ' ἔστι τὸ ἀποτρέπεσθαι τὰς ἀνίας ; voir également les scholies aux *Nuées* d'Aristophane, 408c (p. 100 Holwerda) : ἀπὸ τοῦ φευγεῖν αὐτοὺς εὐχαῖς τὰς ἄτας Ald (le manuscrit R donne une leçon différente : ἀπὸ τοῦ φυγεῖν αὐτοὺς εὐχαῖς τὰς ἄσας ; le mot ἡ ἄση signifie « le dégoût, l'écœurement » dans le vocabulaire médical, mais il a aussi le sens de « peine profonde », souvent en association avec ἡ λύπη).

54. Hercher (1859 : 161 sqq. : Τὸ καθ' Ὑσμίνην καὶ Ὑσμίναν δρᾶμα) ; voir Deubner (1932 : 156, n. 2) : « *Vielleicht ist es ein Nachklang alten Brauches* »).

50. Il faut relever la présence d'un porc sur l'un des bas-reliefs du Pirée consacrés à Zeus Meilichios : voir *supra*, note 9. Sur ce calendrier sacrificiel, voir également Scullion (1998).

51. Picard (1943a : 163-164).

que dans la région de Locride, au dire de Pausanias, les bergers de Myania sacrifiaient la nuit dans le bois sacré des dieux Meilichioi : toutes les viandes devaient impérativement avoir été consommées avant le lever du jour⁵⁵.

Il semble donc certain que le culte des *Diasia* comportait des connotations sombres et sinistres. Pour autant, l'ambivalence demeure encore, car d'autres témoignages associent également la fête des *Diasia* aux réjouissances et aux cadeaux offerts. C'est le cas, une fois encore, dans les *Nuées* d'Aristophane, lorsque Strepsiade rappelle à son fils Phidippide comment il utilisa la première obole qu'il reçut comme héliaste pour lui acheter, aux *Diasia*, un petit chariot⁵⁶.

On doit prendre acte de la complexité intrinsèque qui caractérise le culte rendu à Zeus dont les formes sont multiples et contradictoires : sacrifice sanglant de type alimentaire (*thusia*), holocauste, sacrifice « pur » et végétarien. Les *Diasia* offrent un double aspect : sombre rituel de purification et d'anxiété funéraire, mais aussi fête joyeuse de réjouissances et de cadeaux domestiques. Un dernier exemple emprunté aux traditions religieuses attiques confirme ce caractère ambivalent. Un calendrier sacrificiel du dème d'Erchia, situé au-delà du mont Hymette, consigne les obligations rituelles auxquelles sont contraints de se conformer les dévotes chargés de célébrer le culte de Zeus Meilichios lors des *Diasia*⁵⁷. Le sacrifice d'un

mouton d'une valeur de douze drachmes doit se dérouler selon une procédure très contraignante, en deux temps, organisés autour du moment central que constitue la consommation des *splanchna*, les viscères de l'animal sacrifié, grillés sur de grandes broches, les *obeloi*, à la flamme même de l'autel. Dans un premier temps, lors du sacrifice proprement dit, toute libation de vin, signe de joie et de remerciements aux dieux d'en haut, est strictement prohibée, comme il est d'usage lors des rituels en l'honneur des divinités chthoniennes⁵⁸. En revanche, lorsque les os recouverts de graisse, part réservée aux dieux, brûlent sur l'autel, et que les participants au sacrifice entament le repas, le vin est alors le bienvenu et doit couler à flot au cours d'abondantes libations, selon un usage également bien attesté⁵⁹. Comme le montre bien Michael H. Jameson, au travers notamment d'un rapprochement avec un rite pratiqué sur l'île de Cos en l'honneur de Zeus Polieus⁶⁰, le sacrifice d'Erchia fait se succéder deux procédures totalement différentes, opposées et contradictoires même : la première est orientée par une visée pragmatique typique des cultes réservés aux divinités chthoniennes ;

55. Voir Pausanias, *Description de la Grèce*, X, 38, 8. Sur cette tradition, cf. Lerat (1952 : 145-149).

56. Aristophane, *Nuées*, 863-864 : ὄν πρῶτον ὀβολὸν ἔλαβον ἡλιαστικόν, | τούτου πριάμην σοι Διασίοις ἀμαξίδα. Sur ces cadeaux de famille, voir Deubner (1932 : 156) ; sur ce passage des *Nuées*, voir également Picard (1943a : 165, n. 1), qui note fort justement comment « on retrouve ici les circonstances favorables qui marquent à Otrynion la réconciliation de Xénophon avec le Meilichios, après le sacrifice offert ».

57. Ce document épigraphique, daté du second quart du IV^e siècle, a été publié en 1963 par G. Daux : voir Daux (1963), en particulier p. 629 sqq., pour le commentaire du passage concernant le culte de Zeus Meilichios (l. 40-43). Deux ans plus tard, M. H. Jameson lui a consacré une importante étude : voir Jameson (1965), tout particulièrement p. 161-166 (analyse des prescriptions rituelles régissant le culte de Zeus Meilichios).

58. L'inscription comporte l'expression suivante : νηφάλιος μέχρι σπλάγχνων. Contrairement à G. Daux, M. H. Jameson donne à μέχρι un sens « non inclusif », considérant que l'usage du vin n'était autorisé qu'après la consommation des *splanchna*. Durant toute sa première partie, le rituel sacrificiel s'accompagnait donc de libations dépourvues de vin, νηφάλια. Le fait se vérifie très souvent dans le cas des rituels comportant un holocauste, ainsi que le prouve précisément le calendrier d'Erchia comportant quatre exemples de prescriptions pour ce type de sacrifice : voir Jameson (1965 : 164, n. 5). Dans le cas présent, il pouvait s'agir de *nephalia meiligmata*, libations d'eau et de miel mélangés, fréquemment offertes aux Érinées : voir Eschyle, *Euménides*, 107 ; Sophocle, *Edipe à Colone*, 100 ; 481 ; Apollonios de Rhodes, *Argonautiques*, IV, 712-715 (Circé purifiant Jason et Médée du crime d'Apsyrtos) ; Callimaque, fr. 681 Pfeiffer ; Pausanias, *Description de la Grèce*, II, 11, 4. À Paros, une inscription atteste qu'il était d'usage d'apaiser Zeus Elastéros, vengeur des crimes, en lui versant du miel : voir Jameson, Jordan & Kotansky (1993 : 72 ; 116-117), ainsi que Ellinger (2005 : 119).

59. Aristophane, *Paix*, 1100 sqq. et Ménandre, fr. 292 Kock (*Kolax*), cité par Athénée, *Deipnosophistes*, XIV, 659a.

60. Jameson (1965 : 164 et note 8), renvoyant à Herzog (1928 : 28 sqq.).

la seconde, en revanche, est strictement conforme aux usages en vigueur lors d'un sacrifice destiné aux divinités olympiennes. De ce point de vue, on peut considérer ce rituel comme l'une des manifestations de la dualité constitutive qui caractérise le culte athénien de Zeus Meilichios⁶¹.

Cette fête est double, en ce sens qu'elle révèle la dualité même de Zeus Meilichios, dieu *dimorphos* par excellence⁶². Zeus Meilichios est à l'image des Érinyes, vengeresses du crime, qui sont aussi les Euménides, les Bienveillantes⁶³ : doux et apaisant pour les meurtriers, il est indissociable du dieu vengeur et impitoyable, Zeus Alastôr ou Elastéros⁶⁴. Une loi sacrée de Sélionte, provenant vraisemblablement du sanctuaire de Zeus Meilichios au *Campo di Steele*, prescrit ainsi un rituel pour se débarrasser de l'Elastéros persécuteur, mais aussi deux sacrifices pour Zeus Meilichios⁶⁵. Zeus Meilichios n'est, en fait, qu'une autre face de Zeus Maimaktès, dieu des tempêtes, dieu impétueux, violent et sanguinaire, qui ne sera apaisé que par l'intervention salvatrice et purificatrice de son « opposé », ainsi que l'atteste la notice d'Hésychius : *μαιμάκτης · μειλίχιος, καθάρσιος*⁶⁶. De cette dualité, constitutive de l'identité même

du dieu, on peut trouver une preuve, bien loin d'Athènes, à Olous, en Crète, où plusieurs graffiti maladroitement tracés sur les rochers de la côte montrent qu'en s'adressant expressément à Zeus Meilichios, marins et pirates pensent surtout, en réalité, à Zeus Maimaktès⁶⁷. Meilichios, Zeus est également Maimaktès en sa face sombre : il est aussi le dieu apaisé par des sacrifices expiatoires⁶⁸. Rien d'étonnant, donc, au fait que le *Dios kôidion*, peau des moutons sacrifiés à Zeus Meilichios, servant, comme on l'a vu, à la purification des individus pollués, était portée à Athènes en procession lors des dix derniers jours du mois Maimakterion, le terrible mois des tempêtes, avant le solstice d'hiver, aux fins d'éloigner le mal et la souillure de la cité.⁶⁹

Zeus Meilichios est, assurément, double. Prenant acte de cette ambivalence constitutive, les historiens des religions ont diversement tenté de l'expliquer, en proposant différentes hypothèses concernant l'origine même de Zeus Meilichios et du culte qui lui était rendu. Selon Jane Ellen Harrison, qui évoquait « une superposition de cultes », le dieu aurait été investi des pouvoirs attribués à un héros ancestral, voire un « esprit » local, ce qui permettrait d'expliquer son incarnation ophidienne⁷⁰. Martin P. Nilsson, rapprochant Zeus Meilichios de Zeus Ktèsios et Zeus Philios, considéra que ces trois épicleses renvoyaient à une même fonction essentielle, celle de *Hausgott*, dieu gardien domestique, au risque de négliger d'autres attributions importantes⁷¹. Selon lui, le nom de Zeus aurait été ajouté à celui d'un dieu domestique originel, représenté sous forme de serpent, divinité qui dans le monde égéen aurait été féminine pour devenir par la suite masculine. Arthur B. Cook considérait, quant à lui, que Zeus représentait un ancêtre

61. Sur cette dualité, voir Scullion (1994 : 81-103).

62. Pour cet usage du terme *dimorphos*, voir Cook (1925 : 1108 et n. 10). À propos de la dualité de Zeus Meilichios, comparable à celle qui est attribuée à Dionysos, désigné par la même épiclesse, voir Daraki (1994² : 52).

63. Le rapprochement entre Zeus Meilichios et les Euménides a été très souvent opéré : voir Deubner (1932 : 157, n. 2) ; Daux (1963 : 629) et Jameson (1965 : 162 et n. 3), qui relève le nom euphémistique, le lien étroit avec le serpent et note que le prêtre des déesses pouvait être désigné par le titre Ἡσυχός ; voir également Lazzarini (1998), en particulier p. 311-317 : sur les rochers d'Aïn-el-Hofra, non loin de Cyrène, Zeus, désigné par l'épiclesse Mélichos, était conjointement honoré aux Euménides.

64. Sur ce lien indissociable, voir Ellinger (2005 : 131-141).

65. Face A 9 et 17 : voir Jameson, Jordan & Kotansky (1993 : 7 et pl. IX) ; voir également Burkert (2000 : 207).

66. Sur Zeus Maimaktès, voir Plutarque, *Du contrôle de la colère*, 9 (= *Moralia*, 458B) ; cf. Nilsson (1955² : 110-113) et Deubner (1932 : 176).

67. Voir Tiré-Van Effenterre (1966 : 89).

68. Cf. Hewitt (1908 : 61-62).

69. Voir Eustathe, *Commentaire à l'Odyssée*, XXII, 481, (p. 1935, 5) ; sur ce rituel, cf. Deubner (1932 : 157-158, avec la note 2) ; Jameson (1965 : 161) ; Parker (1983 : 373).

70. Harrison (1903 : 329).

71. Nilsson (1955² : 403-414).

familial ou un roi défunt, enterré dans un *pitbos*, sous le sol de l'habitation, dans le but de protéger de façon continue la maison ou, par extension, le peuple d'une cité⁷². L'hypothèse formulée par A. B. Cook, assurément discutable, qui une fois encore, fait appel au symbolisme du serpent, a du moins le mérite de prendre en compte une implication déterminante de ce dernier, que M. P. Nilsson néglige : son association avec la mort et le monde souterrain. Précisément, Charles Picard considère que « Zeus Meilichios, dès les temps préhelléniques – auxquels il a pu devoir sa vieille forme symbolique de serpent merveilleux, forme conservée jusqu'à l'époque hellénistique au moins – reste un *dieu des morts* redoutable, mais accessible à la pitié, dont on cherche à se concilier, en Grèce, la bienveillance ; d'autre part, il intervient comme « Sühnegott », pour présider à l'expiation du sang versé »⁷³ ; le dieu est « un dieu-démon [...], génie des nécropoles hors les murs », en même temps qu'un « dieu ou génie agraire, dispensateur de richesses »⁷⁴. Michael H. Jameson, enfin, voit dans le culte de Zeus Meilichios les traces probables d'un ancien culte à mystère, au caractère agricole, progressivement associé aux Petits Mystères⁷⁵. Sans doute, s'agissant des origines supposées d'une figure culturelle aussi complexe, vaut-il mieux faire preuve de prudence raisonnée, en reconnaissant les limites de toute reconstitution hypothétique et en prenant acte, avec Liliane Bodson, du fait que le symbolisme incarné par le serpent « hérité par Zeus, comme il l'a été par Athéna, Déméter et les Dioscures, modèles de tous les héros tutélaires, émane du substrat égéen et s'est épanoui dans le monde grec d'autant plus aisément qu'il continuait d'être véhiculé par le serpent »⁷⁶.

72. Cook (1925 : 1054-1210).

73. Picard (1943a : 162).

74. Picard (1943b : 126-127).

75. Jameson (1963 : 162) : « *In sum, Zeus Meilichios would fit well into an old, agricultural mystery cult. Time, and now place, combine to associate him with the Lesser Mysteries, resembling and progressively assimilated to the greater cult of Eleusis* ».

76. Bodson (1975 : 85-86).

De fait, la dualité qui caractérise Zeus Meilichios prédispose ce dernier à être représenté sous l'apparence du serpent, lequel, dans le bestiaire grec, se distingue par l'ambiguïté et l'ambivalence systématiques des valeurs qui lui sont attachées et qui se révèlent toutes, si l'on peut dire, « réversibles ». Terrifiant et mortifère, le serpent peut aussi se révéler être l'animal le plus doux et le plus dévoué à l'homme qu'il sait défendre et secourir, auquel il peut même témoigner marques d'affection, voire d'amour passionné. Lié à la mort, il est aussi détenteur des pouvoirs de fécondité et de fertilité. L'efficiencia de son regard ne s'épuise pas dans la seule puissance maléfique du mauvais œil : elle lui confère également des pouvoirs thérapeutiques qui en font le modèle même du parfait médecin, aux côtés d'Asclépios ; elle le prédispose tout autant à remplir au mieux les fonctions de gardien bienveillant, protecteur de la demeure, mais aussi d'une cité tout entière : pour l'une comme pour l'autre, il tient alors le rôle établi de l'*oikouros ophis*.

Mais comment expliquer que, dans le cas de Zeus Meilichios, à Athènes, le serpent se distingue par l'attribut qui le singularise et permet de le qualifier de « barbu » ? À dire vrai, on ne trouvera guère de secours dans les rares textes qui évoquent, en différents contextes, ce type de serpent. Nicandre mentionne dans les *Thériaques* le serpent qui accompagne le héros médecin Paiôn, plus ou moins assimilé à Asclépios, et qui se caractérise par sa barbe (πώγων [...] χολοίβαφος) qui pend toujours à son menton⁷⁷. Philostrate signale l'existence

77. Nicandre, *Thériaques*, 438-447. Ce serpent « a un aspect brillant (ἀγλαυρος μὲν εἰδεται), et ses mâchoires, sur leur pourtour, portent en haut en en bas triple rangée de dents ; sous un front sourcilleux, il a des yeux brillants et, en bas, à son menton, pend toujours une barbe teintée de bile (νέρθε δὲ πώγων | αἰεν ὑπ' ἀνθερέωνι χολοίβαφος). Mais à la différence des autres serpents, a-t-il accroché quelqu'un, il ne lui cause aucune douleur, si violente que soit sa colère : légère, en effet, tout comme celle de la souris dévoreuse de farine, la trace de sa piqûre sur la peau de l'homme qu'a fait saigner sa dent fine » (traduction J.-M. Jacques). Comme le remarque J.-M. Jacques (2002 : 135-138) dans son commentaire à ce passage, la nature, réelle ou

de serpents que l'on ne rencontre qu'en Inde, dans les montagnes, pourvus de « barbes broussailleuses (γένεια βοστρυχώδη) »⁷⁸. Élien compare la barbe (γένειον) du peuple éthiopien des « Faces de Chien » à celle des serpents⁷⁹. Nonnos, enfin, décrit un serpent abreuvé de vin qui « eut la barbe (ὕπηλη) rougie par la purpurine liqueur »⁸⁰. En l'absence de toutes précisions, ces témoignages littéraires relativement tardifs ne nous renseignent guère sur le serpent barbu. Il est manifeste que ce dernier, dans le cas de Zeus Meilichios, ne peut être envisagé qu'en tant que motif iconographique dont les auteurs précédemment cités sont, du reste, peut-être en partie tributaires. De fait, on le retrouve sur différentes représentations figurées donnant à voir des « personnages », divins ou héroïques, présentant des liens manifestes avec la figure de Zeus Meilichios. L'*Agathos Daimôn*, « Bon Génie » des Grecs, est souvent représenté sous l'apparence d'un serpent protecteur de la maison et garant de la fertilité des récoltes.⁸¹ Ses liens avec

le monde des morts sont bien réels. Il apparaît sur un relief en marbre blanc retrouvé dans une maison de Délos et daté de l'époque hellénistique, aux côtés d'*Agathè Tuchè*, sa parèdre, sous forme humaine, tenant la corne d'abondance et une patère⁸². Au centre de la scène, entouré par les deux divinités, un grand serpent barbu est lové sur un socle. Il n'est pas impossible que ce serpent constitue une incarnation du dieu. Le serpent barbu apparaît surtout, avec une fréquence remarquable, sur des stèles funéraires et votives consacrées aux « morts héroïsés », c'est-à-dire, le plus souvent, des rois mythiques ou ancestraux héroïsés après leur mort, auxquels un culte était rendu au sein d'une cité ou d'une communauté dont ils étaient devenus les protecteurs⁸³. De fait, le serpent, promu symbole de l'âme du mort, s'impose comme représentation établie du mort protecteur⁸⁴. On peut ainsi le voir sur des stèles découvertes dans l'ensemble du monde grec ancien, en Attique⁸⁵, en Béotie⁸⁶, dans le Péloponnèse⁸⁷ et, singulièrement, en Laconie, notamment sur le site de Sparte, où il est alors souvent figuré en tant que serpent barbu, notamment sur la célèbre stèle de Khrysapha, conservée à Berlin⁸⁸. Cette stèle, l'une des plus anciennement retrouvées, qui se dressait derrière le trône des morts héroïsés, avait déjà été rapprochée par Charles Picard des représentations athéniennes de Zeus Meili-

ournaturelle, de ce serpent pose problème. Connus des Naturalistes (Aristote, *Histoire des animaux*, 602b 25, 609a 4, 612a 30 ; Plin, *Histoire naturelle*, XXIX, 67), il est également mentionné par les Iologues, bien qu'il ne soit pas venimeux. Philouménos, en particulier, en donne une description qui confirme les éléments « douteux » et fabuleux relevés par le poète ; la triple rangée de dents et, singulièrement, la barbe, particularité qui se voit, en quelque sorte, « justifiée » et expliquée d'un point de vue scientifique : « l'excroissance appelée *barbe* au-dessous de la mâchoire » (Philouménos, *Les animaux venimeux et leur venin*, 34, 16). Selon J.-M. Jacques (2002 : 136-137), tout impose, en fait, d'identifier le serpent barbu décrit par Nicandre au serpent « joufflu » (παρείας / παρούας), fidèle compagnon et attribut d'Asclépios, inoffensif, doux et bienveillant envers les hommes : le rapprochement doit être retenu car, comme on le verra, il permet d'éclairer en partie la compréhension des valeurs symboliques attachées au serpent barbu.

78. Philostrate, *Vie d'Apollonios de Tyane*, III, 8 ; ces serpents se caractérisent par une autre particularité remarquable, puisque l'on pouvait en extraire la draconite, pierre aux pouvoirs extraordinaires : voir Plin, *Histoire naturelle*, XXXVII, 158.

79. Élien, *Personnalité des animaux*, X, 25.

80. Nonnos de Pannopolis, *Dionysiaques*, XII, 323.

81. Sur l'*Agathos Daimôn* grec, que l'on distinguera de celui qui sera l'objet d'un culte important à Alexandrie, voir Harrison (1911 : 277-316) ; Nilsson (19612 : 213-218) ; voir également Ganschinetz (1918) ; sur l'iconographie, voir Dunand (1981).

82. Voir Nilsson (1961² : pl. 3, 1).

83. Voir Kontoleon (1970 : 37 sqq.).

84. Voir, en particulier, Küster (1913 : 62 ; 72-85 ; 97-100).

85. Voir Hampe (1960 : 58, n. 82).

86. Voir Tod-Wace (1906 : 111-112).

87. Notamment à Argos : Tod-Wace (1906 : 110).

88. Stèle de Khrysapha : voir Tod-Wace (1906 : fig. 1, p. 102). Il convient de comparer cette stèle à une autre conservée au Musée de Sparte (n° 3), au motif très proche ; autres exemples de serpents barbus sur des stèles du Musée de Sparte : n° 6360, 6517, 6518 (?) ; voir également le relief n°355 : serpent barbu pourvu d'une crête, tenant un œuf dans sa bouche ; les autres stèles donnant à voir un serpent, conservées au Musée de Sparte, sont inventoriées par Tod-Wace sous les numéros 3, 5, 355, 415, 451, 651, 682 et 683. À propos de cette fréquence remarquable du serpent sur les stèles laconiennes, voir Sergent (1978 : 13).

chios⁸⁹. Il convient, enfin, de prendre en considération une série de représentations figurées du combat de Cadmos contre le « dragon » thébain⁹⁰. Ce dernier, donné selon la tradition la plus ancienne pour fils de Terre, cumule toutes les caractéristiques du monstre redoutable, gardien de la source de Dirke, que doit vaincre et supplanter le héros fondateur de Thèbes. Or il se trouve que, sur trois peintures de vases, il apparaît sous l'apparence du serpent barbu, dressé sur ses anneaux enroulés, tête levée vers le haut⁹¹. Assurément, comme l'avait bien vu Francis Vian, il présente alors « d'un point de vue iconographique, des affinités avec l'*oikouros ophis* »⁹² ; il peut sembler bien inoffensif, tout en demeurant néanmoins, sur l'une des représentations, menaçant et redoutable. Ce rôle de serpent protecteur de la cité sera tenu par Cadmos, après sa métamorphose, qui, comme on peut le vérifier sur une autre peinture de vase, se verra alors représenté à nouveau en tant que serpent barbu, aux côtés de Thèbe, incarnation de la cité⁹³. Le serpent protecteur thébain n'est

finalement qu'une réincarnation du dragon ancestral, *gègenès* monstrueux, désormais devenu *oikouros ophis* : il conserve « l'aspect bénéfique du dragon »⁹⁴, mais garde trace également de ses origines chthoniennes les plus sombres et inquiétantes, tout comme les Spartes, ancêtres autochtones des Thébains, nés des dents du « dragon » semées en terre par Cadmos⁹⁵. Le serpent barbu, sous l'apparence duquel les peintres ont représenté le « dragon », tout comme l'*oikouros ophis* de Thèbes, incarne donc au mieux cette ambivalence primordiale.

On peut donc admettre que la présence du serpent barbu équivaut, à chaque fois, à celle d'une figure divine ou héroïque qui s'incarne sous une apparence ophidienne apte à suggérer l'ambivalence de valeurs symboliques opposées et contradictoires. Mais, une fois encore, comment rendre compte de cette particularité « anatomique » et, en dernier lieu, expliquer l'origine et la signification de ce curieux appendice ? Il va sans dire que l'on ne peut songer à une imitation de la nature. On ne connaît aucune espèce de serpent dotée d'une telle « barbiche » et, comme le remarque Liliane Bodson⁹⁶, l'on ne saurait confondre cette dernière avec les replis membraneux que présentent certaines espèces, parmi lesquelles le dragon volant, *Draco volans*, lacertilien de la famille des *Agamidae*, qui vit dans les îles de la Sonde, à Singapour, à Pinang, et dont le moins que l'on puisse dire est qu'il est fort improbable que les Grecs aient pu en avoir connaissance. Cette originalité remarquable

89. Picard (1943b : 123). Il faudrait également rapprocher Zeus Meilichios de Zeus-Agammemnon, honoré dans le sanctuaire d'Alexandra à Amyclées (Pausanias, *Description de la Grèce*, III, 19, 6) : voir Rose (1921). Selon un processus d'héroïsation traditionnel, Agammemnon fut identifié à Zeus et devint un dieu chthonien, funéraire, mais aussi dispensateur de richesses, associé aux mondes aquatiques et à la végétation : voir Kontoleon (1970 : 23). Il se trouve que des fouilles menées sur le site d'un dépôt votif près de l'église d'Asya Paraskévi, à un kilomètre au sud de l'emplacement du temple d'Apollon Hyakinthos d'Amicyclées, sur un site qui pourrait être celui du sanctuaire d'Alexandra, ont permis de mettre à jour un nombre très important d'objets, parmi lesquels des reliefs en terre cuite identiques aux reliefs des morts héroïsés, présentant plusieurs représentations de serpents ; voir Sergent (1978 : 14-15).

90. Nous reprenons et résumons ici les résultats d'une analyse précédemment menée : voir Gourmelen (2004 : 386-388 ; 396-400, avec bibliographie).

91. Hydrie de Berlin, Staatl. Mus. F 2634 (Tiverios (1990 : n° 19) ; Vian (1963 : n°11) ; Gourmelen (2004 : 397). Cratère en calice, Musée du Louvre N 3157 (Tiverios (1990 : n° 25) ; Vian (1963 : n°20) ; Gourmelen (2004 : 399). Cratère en calice de New York, MMA 1907. 286.66 (Tiverios (1990 : n° 15) ; Vian (1963 : n°7) ; Gourmelen (2004 : 400).

92. Vian (1963 : 48).

93. Lécythe aryballisque d'Athènes, Mus. Nat. 1281. Vian (1963 : n°15) ; Gourmelen (2004 : 399).

94. Voir Vian (1963 : 123) : « Cadmos n'est, à certains égards, que l'aspect bénéfique du dragon qui retient les eaux de la source sacrée de Thèbes : les peintres ne s'y sont pas trompés qui ont figuré le dragon, en avant de Thèbe, sous les traits de l'*oikouros ophis*, roulé sur lui-même, la tête dressée ».

95. Voir Gourmelen (2004 : 397) : « Cadmos, métamorphosé en serpent, constitue l'ultime avatar du dragon primordial, le dernier épisode du mythe thébain, par lequel se construit patiemment et honnêtement une identité autochtone. Au meurtre nécessaire du dragon redoutable, à l'ambiguïté trouble et inquiétante des Spartes, gardant encore en eux une trop grande part d'obscurité et de monstruosité, la tradition thébaine ajoute la figure rassurante et bénéfique du serpent protecteur ».

96. Bodson (1975 : 74, n. 115).

semble donc échapper à toute explication de type « réaliste ». Elle est toujours considérée dans sa dimension symbolique qui avait été clairement définie par Jane Ellen Harrison :

*The addition of the beard was no doubt mainly due to frank anthropomorphism ; the snake is in transition stage between animal and human, and human for the artist means divine. He gives the snake a beard to mark his anthropomorphic divinity, just as he gave to the bull river-god on coins a human head with horns*⁹⁷.

La présence de cet appendice sous la gueule du serpent, considérée comme une barbiche, permettrait donc de définir le serpent en tant qu'incarnation d'une divinité, de le reconnaître immédiatement comme tel, en évitant tout risque de confusion avec un simple reptile. En d'autres termes, il s'agirait de transposer sur l'animal un élément anthropomorphique, mais aussi un symbole, voire un emblème, de fécondité, de puissance et de maturité virile. Du reste, lorsqu'il est représenté sous une apparence anthropomorphe, Zeus Meilichios se donne à voir sous des traits fort semblables à ceux d'Asclépios : adulte, drapé, pourvu d'une chevelure et d'une barbe abondantes. En ce cas, comme le remarque Charles Picard, « le serpent ne se montre pas accessoirement sur les ex-voto où le Meilichios apparaît en Zeus-Asclépios »⁹⁸. On ne saurait, d'autre part, oublier que la barbe est aussi le signe établi d'une origine chthonienne⁹⁹ : Terre donne à tous ses enfants les plus terribles, Géants et Titans, de belles barbes épaisses¹⁰⁰. Le symbolisme de la barbe est donc ambivalent : il renvoie au caractère monstrueux, mortifère et terrifiant du serpent, mais évoque aussi son rôle de protecteur et de dispensateur de bienfaits,

rôle assumé par l'*oikouros ophis*. Enfin, on ne peut exclure le fait que cette barbe évoque aussi le geste codifié du suppliant consistant à caresser d'une main le menton de la personne dont implore le pardon et la clémence. Toutes ces interprétations, on le voit, permettent de rendre compte des divers aspects composant l'identité complexe de Zeus Meilichios.

Faut-il, pour autant, renoncer à tout rapprochement éventuel avec les réalités naturelles et zoologiques qui auraient pu influencer les artistes grecs ? Jane Ellen Harrison ne s'y résout pas et, immédiatement après le passage précédemment cité, pose la question suivante qui s'impose selon elle : « *The further questions arises, 'Was there anything in nature that might have acted as a possible suggestion of a beard ?'* ». Pour tenter de résoudre ce problème, J. E. Harrison rapporte « une réponse intéressante [...] suggérée par une éminente autorité dans le domaine des serpents, le Docteur Hans Gadow ». Selon ce scientifique, le serpent représenté sur les ex-voto du Pirée appartiendrait à l'espèce *Coelopeltis lacertina*, devant son nom à l'aspect particulier de sa tête s'apparentant davantage à celle des lézards qu'à celle des serpents. Ce serpent, se rencontrant d'Espagne en Syrie, dont certains spécimens dépassent les six pieds de longueur, est pourvu d'un crochet à venin situé très au fond de sa gueule, dans la région du front. Il est, de ce fait, contraint à ouvrir très largement sa gueule pour pouvoir envenimer sa proie. Dans le cas d'une rencontre avec l'homme, il se révèle en réalité pratiquement inoffensif, en raison de la position de son crochet à venin : il mord le plus souvent et ne peut l'envenimer que rarement n'ayant guère la possibilité de procéder alors à l'ouverture maximale de sa gueule. Selon H. Gadow, cette position de la gueule ouverte (« *dropped jaw* ») est très reconnaissable et devait être connue des Anciens. L'angle d'ouverture correspond parfaitement à celui qui apparaît sur les représentations figurées entre l'extrémité de la tête et la position de l'appendice guttural. Il faudrait en tirer la conclusion suivante : « Il

97. Harrison (1903 : 326-327).

98. Picard (1943b : 122).

99 Ndé : Le mythe d'Illuyanka parle aussi de serpents barbus : voir l'article de M. Mazoyer dans ce volume.

100. Voir en particulier la description du Géant Damasen donnée par Nonnos de Pannopolis, *Dionysiaques*, XXV, 486-488, « fils de la Terre, que sa mère avait enfanté jadis après l'avoir conçu toute seule et qui portait de naissance une barbe drue sur le galbe de ses joues ».

semble possible et même hautement probable que la gueule ouverte, vue à distance, ait pu suggérer une barbe, ou qu'un artiste ayant représenté une gueule ouverte ait pu être copié par un autre qui l'aurait interprété de façon erronée et aurait confondu la gueule [*i.e.* la mâchoire inférieure] avec une barbe ». Cette interprétation a la faveur de J. E. Harrison qui la considère comme vraisemblable : « *In any case the scheme of the dropped jaw would be ready to hand and would help to soften the anomaly of the bearded snake* ».

Il ne fait aucun doute que le serpent évoqué par H. Gadow, qui se réfère à la dénomination établie par Eichwald en 1841, doit être identifié avec celui qu'il est d'usage de nommer communément la couleuvre de Montpellier (*Malpolon monspessulanus monspessulanus*), décrite par Hermann en 1804 qui la nomma *Coluber monspessulanus*, le nom définitif ayant été attribué par Mertens et Möller en 1928. *Malpolon monspessulanus monspessulanus*, appartenant à la famille des *Colubridae* et à la sous-famille des *Psammophiinae*, a d'abord été considéré comme une espèce répandue dans tout le bassin méditerranéen, comme le pensait encore H. Gadow. Il est néanmoins apparu que les couleuvres rassemblées sous cette appellation générique présentaient de nettes différences d'une région à l'autre : nombre (19 ou 17) et couleur des marques en forme d'échelons sur le dessus du corps, composition ostéologique...¹⁰¹ L'aire d'existence de *Malpolon monspessulanus monspessulanus* a donc été réduite à l'ouest du Maghreb (principalement le Maroc et une partie de l'Algérie) et aux régions méridionales de l'ouest européen : Espagne, sud de la France et une partie très limitée de la péninsule italienne dont elle est curieusement absente. Trois sous-espèces ont été distinguées, comme cela apparaît clairement dans la monographie de C. C. De Haan au sein du récent *Dictionnaire des reptiles et amphibiens d'Europe (Handbuch der Reptilien und Amphibien Europas)* édité

par W. Böhme¹⁰² : *Malpolon monspessulanus insignitus* (décrite par Geoffroy de Saint-Hilaire en 1809), se rencontrant dans une vaste zone allant de l'est marocain jusqu'au Moyen Orient (Algérie, Tunisie, Libye, nord de l'Égypte, Palestine, Israël, Jordanie, Syrie, Liban, Turquie, Irak et Iran), en Grèce (y compris à Corfou), à Chypre... ; *Malpolon monspessulanus fuscus* (décrite par Fleischmann en 1831), principalement présente en Syrie et, plus modestement, au nord de l'Irak et à l'ouest de l'Iran ; *Malpolon monspessulanus saharatlanticus* (décrite par Geniez, Cluchier et De Haan en 2006), présente dans le nord-ouest de l'Afrique (côte atlantique du Maroc et du Sahara Occidental). Les conclusions d'une importante étude récemment menée, en 2006, montrent qu'il existe, en plus des différences d'aspect et d'anatomie, une grande divergence génétique entre *Malpolon monspessulanus monspessulanus* et les supposées sous-espèces orientales¹⁰³. Cette divergence, qui implique une évolution séparée remontant à très haute date (entre 3,5 et 6 millions d'années), nécessite de réviser cette classification et de distinguer deux espèces différentes : *Malpolon monspessulanus monspessulanus* et *Malpolon insignitus*, espèce à laquelle se rattacherait la sous-espèce *Malpolon insignitus fuscus*. Pour autant, les caractéristiques remarquables relevées par H. Gadow demeurent communes aux deux espèces : les Grecs de l'Antiquité ont donc pu les connaître. Dans tous les cas, la couleuvre est, de façon peu commune, munie d'un venin toxique, injecté par l'intermédiaire de crochets situés au fond de la mâchoire supérieure, cannelés et peu mobiles : pour en faire usage, l'animal doit maintenir sa proie dans sa gueule ; face à l'homme, elle se contente de mordre et ne peut véritablement envenimer que de façon occasionnelle et furtive, à condition d'ouvrir de façon très large sa gueule. Elle est donc considérée comme inoffensive et a, en règle générale, si elle n'est pas elle-même attaquée, systématique-

101. Sur ces différences, voir notamment Szyndlar (1988).

102. De Haan (2006).

103. Carranza – Arnold – Pleguezuelos (2006).

ment tendance à prendre rapidement la fuite. Elle se distingue, outre un dimorphisme sexuel très nettement marqué, par sa longue taille : il n'est pas rare de rencontrer des spécimens dépassant une longueur de 2 mètres. Très rapide, elle prend en général la fuite, mais en cas de danger ou si elle se sent acculée, elle émet alors un fort sifflement, se dresse de toute sa hauteur à la façon d'un cobra et peut alors mordre. Elle se caractérise également par sa très grande acuité visuelle : ses yeux sont particulièrement grands et, originalité remarquable qui la distingue des autres couleuvres, ses pupilles sont rondes. Il est à noter que ces deux éléments peuvent trouver confirmation dans les représentations antiques du serpent barbu, fréquemment représenté dressé sur ses anneaux inférieurs enroulés et dont l'œil est souvent mis en valeur, démesurément ouvert. Tout cela pourrait donc légitimement orienter vers l'interprétation proposée par J. E. Harrison : le serpent barbu serait à l'image de la couleuvre qui s'apprête à mordre, gueule grande ouverte. Le reptile ainsi représenté constituerait une parfaite incarnation du dieu double et ambivalent : pouvant se révéler menaçant, mortifère, redoutable et dangereux, en cas de nécessité, dont l'œil inquiétant voit tout, mais, en règle générale, sans danger pour l'homme, accessible à la pitié, protecteur même par les vertus d'une vision aiguë. On pourrait alors considérer l'appendice guttural du serpent d'une façon sensiblement différente de celle retenue par J. E. Harrison, en y voyant éventuellement une figuration du crochet à venin, comme un indice iconique, un « emblème » d'une certaine façon, permettant d'identifier le reptile et de reconnaître sa fonction symbolique.

Dans cette perspective, le serpent barbu devrait sa singularité à un mode de représentation inspiré de la réalité, mais adapté aux nécessités de cette fonction symbolique. Sa particularité remarquable, considérée comme un indice iconique, pourrait ainsi être rapprochée de celle que l'on rencontre dans le cas de ce qu'il est convenu de nommer le serpent « joufflu »

(παρείας)¹⁰⁴. Bien connus par différentes attestations littéraires, les serpents joufflus de l'Antiquité grecque étaient toujours doux et inoffensifs, tels ceux d'Asclépios ou ceux de Sabazios¹⁰⁵. À Athènes, le serpent sacré, protecteur de l'Acropole, « parèdre » d'Athéna, incarnation de l'*oikouros ophis*, serpent domestique, bienveillant et familier, se caractérisait tout naturellement par une acuité visuelle remarquable et était, selon toute vraisemblance, envisagé sous l'apparence du serpent joufflu. Ainsi que l'a montré Liliane Bodson, ces deux particularités le rapprochent de l'*Elaphe quatuorlineata*, espèce de couleuvre bien connue des Grecs pour son caractère inoffensif et son œil rond et large, très ouvert¹⁰⁶. À cela s'ajoute une autre particularité peu banale : une propension à la dilatation de la zone postérieure de la tête (la coiffe), sous l'action de muscles insérés dans les cervicales, donnant l'impression que le reptile gonfle ses joues. Sur différentes représentations, en particulier, sur une gemme athénienne de la fin du V^e siècle représentant la statue chrysléphantine de Phidias, le serpent lové aux pieds d'Athéna, qui n'est autre que la réincarnation d'Érichthonios/Érechthée, présente un œil grand ouvert, se détachant très nettement, souligné par un trait sombre et marqué, créant ainsi une impression d'élargissement de la tête et suggérant

104. Sur ce terme, employé en équivalence du mot παρούας, voir Hésychius, *s.v.* παρείαι ὄφεις ; Photius, *Lexique*, *s.v.* ὄφεις παρείαι ; Harpocraton, *s.v.* παρείαι ὄφεις, ainsi que les scholies au *Ploutos* d'Aristophane, 690 ; sur sa formation et son étymologie, voir Frisk (1979² : 474) et Chantraine (1933 : 31). Le rapprochement entre serpent « barbu » et serpent « joufflu » s'impose d'autant plus si l'on admet, avec J.-M. Jacques, l'identification du serpent de Païôn (Nicandre, *Thériaques*, 438-447) au serpent « joufflu » d'Asclépios : voir *supra*, note 77.

105. Sur les serpents d'Asclépios, voir Pausanias, *Description de la Grèce*, II, 28, 1 (serpents de couleur jaune, doux pour les hommes, élevés à Épidaure) et Élien, *Personnalité des animaux*, VIII, 12 (serpent rouge, à l'œil vif, à la bouche large et aux morsures sans dangers, inoffensif et doux, servant d'Asclépios, « le dieu qui aime le plus les hommes ») ; sur les serpents de Sabazios, voir Euripide, *Bacchantes*, 698 ; 767-768 ; Démosthène, *Sur la couronne*, 260 ; Hypéride, fr. 80 Kenyon ; Harpocraton, *loc. cit.*, citant Crat., fr. 225 Kock.

106. Bodson (1989 : 47-49).

un gonflement des joues¹⁰⁷. Il se trouve que le même détail apparaît sur plusieurs peintures de vases représentant l'épisode de l'ouverture de la corbeille enfermant l'enfant Érichthonios, l'enfant autochtone remis par Terre à Athéna, gardé par un serpent protecteur et terrifiant à la fois, puisqu'il causera la mort des Kékropides coupables d'avoir voulu voir l'enfant et (ou ?) le serpent¹⁰⁸. Il semble donc certain que dans le répertoire iconographique athénien, le serpent joufflu, représenté sous l'apparence d'une couleuvre aux yeux démesurément ouverts et aux joues gonflées, constituait l'incarnation établie du serpent protecteur, pouvant aussi se révéler redoutable et vengeur.

Peut-on dès lors considérer, selon la même approche interprétative, le serpent barbu comme un autre exemple de motif iconique et symbolique ? Reconnaissable à son appendice en forme de barbiche, évoquant la couleuvre *Malpolon insignitus*, le serpent incarnerait une divinité ou, plus largement, tout personnage « sacré » caractérisé par son ambivalence et la dualité de ses attributions d'être bienfaisant, apaisant et protecteur, redoutable, vengeur et mortifère tout à la fois. En l'état, s'agissant de l'explication de l'origine de ce motif et du rapprochement avec cette espèce particulière de serpent, il nous semble que la plus grande prudence demeure de mise. Cette interprétation, sans pouvoir être totalement exclue, doit demeurer ce qu'elle ne peut qu'être à l'issue de cette analyse : une hypothèse éventuelle, fondée sur la certitude que, s'agissant du bestiaire et, singulièrement, du bestiaire ophidien, l'étude des représentations et traditions religieuses de l'Antiquité est indissociablement liée à la prise en compte de la connaissance concrète que les

Anciens pouvaient avoir du monde animal, dans sa dimension zoologique et « scientifique ». Mais il ne peut bien s'agir que d'une simple hypothèse qui, de toute façon, comme on l'a vu, n'en exclut pas d'autres relevant d'une approche plus symbolique. L'examen de cette question nécessiterait une étude de plus vaste ampleur qui, du reste, ne permettrait peut-être pas d'aboutir à des résultats définitifs. L'étrangeté du serpent barbu, même éclairée sous un jour nouveau, n'en demeure donc que plus intrigante. Deux conclusions nous paraissent néanmoins acquises à l'issue de l'examen du cas précis des représentations de Zeus Meilichios. Le serpent barbu, loin d'être un simple attribut animal, constitue toujours l'incarnation d'une figure sacrée : sa particularité même le définit en tant que tel et doit être considérée comme un indice déterminant, permettant d'identifier immédiatement ce statut particulier d'« équivalent » symbolique. Le serpent barbu incarne une figure dont l'identité et les attributions se caractérisent par leurs ambivalences : il est, tout comme son double divin, attaché et relié aux puissances chthoniennes redoutables et mortifères, tout en étant investi, de façon indissociable, des forces bénéfiques et protectrices de vie et de fécondité.

BIBLIOGRAPHIE

BEKKER I. 1814.— *Anecdota Graeca*. Vol. I. Nauck & Reimer, Berlin.

BODSON L. 1975.— IEPA ΖΩΑ. *Contribution à l'étude de la place de l'animal dans la religion grecque*. Académie Royale de Belgique, Classe des Lettres, Bruxelles.

BODSON L. 1989.— Nature et fonction des serpents d'Athéna, in MACTOUX M.-M. & GENY E. (éds), *Mélanges Pierre Lévêque*, 3. Anthropologie et Société. Annales littéraires de l'Université de Besançon. Les Belles Lettres, Paris : 45-56.

BURKERT W. 2000.— Private Needs and Polis Acceptance. Purifications at Selinous, in FLENSTED-

107. Voir Demargne (1984 : 1013, n° 614 et II(2) : 763) ; pour d'autres exemples, voir Bodson (1989 : 48 et n. 26).

108. C'est le cas notamment sur la coupe de Brygos (Francfort, Liebighaus STV 7FR) et sur un lécythe de Bâle (Bâle, Antikenmuseum BS 404). Sur ce rapprochement et sur le rôle du serpent au sein d'un cycle de réincarnations successives, voir Gourmelen (2004 : 347-348, n. 56).

- JENSEN P., NIELSEN Th. H. & RUBINSTEIN L. (eds), *Polis & Politics. Studies in Ancient Greek History Presented to M. H. Hansen, on his sixtieth Birthday (August 20, 2000)*. Museum Tusulanum ; The Copenhagen University Press, Copenhagen : 207-216.
- CARRANZA S., ARNOLD E. N. & PLEGUEZUELOS J. M. 2006.— Phylogeny, biogeography and evolution of two Mediterranean snakes, *Malpolon monspessulanus* and *Hemorrhois hippocrepis* (Squamata, Colubridae), using mtDNA sequences. *Molecular Phylogenetics and Evolution* 40 : 532-546.
- CHANTRAINE P. 1933.— *La Formation des mots en grec ancien*. E. Champion, Paris.
- CHANTRAINE P. 1937.— Grec μελίχιος, in *Mélanges E. Boisacq*. T. I. Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire orientales et slaves, Supplément 5. Université libre de Bruxelles, Bruxelles : 169-174.
- CHANTRAINE P. 1968.— *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Klincksieck, Paris.
- COOK A. B. 1925.— *Zeus. A Study in Ancient Religion*. Vol. II. *Zeus : God on the Dark Sky (thunder and lightning)*. Cambridge University Press, Cambridge.
- CUSUMANO N. 2006.— Polivalenze funzionali e figurative. Osservazioni su Zeus Meilichios. *Mètis. Anthropologie des mondes anciens* N. S. 4 : 165-192.
- DARAKI M. 1994².— *Dionysos et la Déesse Terre*. Champs, Flammarion, Paris. [Première édition : Arthaud, Paris, 1985].
- DAUX G. 1963.— La Grande Démarchie : un nouveau calendrier sacrificiel d'Attique (Erchia). *Bulletin de Correspondance Hellénique* 87 : 603-634.
- DE HAAN C. C. 2006.— *Malpolon monspessulanus* (Hermann 1804) – Europäische Eidechsenarter, in BÖHME W. (ed), *Handbuch der Reptilien und Amphibien Europas*, 3/II A (Schlangen III). Aula Verlag, Wiesbaden : 661-756.
- DEMARGNE P. 1984.— Athéna, in *LIMC*. II(1). Artemis Verlag, Zürich ; Munich : 955-1044 ; planches II(2) : 702-764.
- DEUBNER L. 1932.— *Attische Feste*. Heinrich Keller, Berlin. [Réimpression de l'ouvrage Georg Olms Verlag, Hildesheim ; New York, 1969].
- DUNAND F. 1981.— Agathodaimon, in *LIMC*. I(1). Artemis Verlag, Zürich ; Munich : 277-282 ; planches I(2) : 203-282.
- ELLINGER P. 2005.— *La Fin des maux. D'un Pausanias à l'autre. Essai de mythologie et d'histoire*. Les Belles Lettres, Paris.
- FLACELIÈRE R., CHAMBRY E. & JUNEUX M. (éds) 1993.— Plutarque, *Les Vies parallèles*. T. I : *Thésée-Romulus. Lycurgue-Numa*. CUF, Paris.
- FOUCART P.-F. 1883.— Bas-relief du Pirée, le culte de Zeus Meilichios. *Bulletin de Correspondance Hellénique* 7 : 507-514.
- FRISK H. 1979².— *Griechisches etymologisches Wörterbuch*. Vol. 3. C. Winter, Heidelberg. [Première édition : C. Winter, Heidelberg, 1972].
- GANSCHINIETZ R., 1918.— Agathodaimon, in PAULY A. & WISSOWA G., *Real-Encyclopädie* 3. J. B. Metzler, Stuttgart : 37-59.
- GROTTA C. 2009.— *Zeus Meilichios a Selinunte*. *Historica* 9. G. Bretschneider, Rome.
- GOURMELEN L. 2004.— *Kékrops, le Roi-Serpent. Imaginaire athénien, représentations de l'humain et de l'animalité en Grèce ancienne*. Collection d'Études Anciennes 129. Les Belles Lettres, Paris.
- HAMPE R. 1960.— *Ein frühattischer Grabfund*. Römisch-Germanisches Zentralmuseum Verlag, Mayence.
- HARRISON J. E. 1903.— *Prolegomena to the Study of Greek Religion*. The Cambridge University Press, Cambridge.
- HARRISON J. E. 1911.— *Themis. A Study of the Social Origins of Greek Religion*. The Cambridge University Press, Cambridge.
- HAUSMANN U. 1960.— *Griechische Weihreliefs*. De Gruyter, Berlin.
- HERCHER R. 1859.— *Erotici scriptores Graeci*, Vol. II. Teubner, Leipzig.
- HERZOG R. 1928.— *Heilige Gesetze von Kos*. Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Philosophisch-historische Klasse 6. De Gruyter, Berlin.
- HEWITT J. 1908.— The Propriation of Zeus. *Harvard Studies in Classical Philology* 19 : 61-62.

- IG = *Inscriptiones Graecae*. 1903 - . De Gruyter, Berlin.
- JACQUES J.-M. (ed.) 2002.— Nicandre, *Œuvres*, t II. *Les Thériaques. Fragments iologiques antérieurs à Nicandre*. CUF. Les Belles Lettres, Paris.
- JAMESON M. H. 1965.— Notes on the Sacrificial Calendar from Erchia. *Bulletin de Correspondance Hellénique* 89 : 154-172.
- JAMESON M. H., JORDAN D. R. & KOTANSKY R. D. 1993.— *A Lex Sacra from Selinous*. Greek, Roman and Byzantine Monographs 11. Duke University, Durham (North Carolina).
- JUDEICH W. 1931.— *Topographie von Athen*. Handbuch der klassischen Altertums Wissenschaft, Abteilung 3, Teil 2, Band 2. C. H. Beck Verlag, München.
- KONTOLEON N. M. 1970.— *Aspects de la Grèce préclassique (issu de leçons données au Collège de France)*. Collège de France, Paris.
- KÜSTER E. 1913.— *Die Schlange in der griechischen Kunst und Religion. Religionsgeschichtliche Vorstudien und Vorarbeiten*, A. Töpelmann, Giessen.
- LALONDE G. V. 2006.— *Horos Dios. An Athenian Shrine and Cult of Zeus*. Monumenta Graeca et Romana 11. Brill Academic Publishers, Leyde.
- LAZZARINI M. L. 1998.— Zeus Meilichios e le Eumenidi : alcune considerazioni, in CATANI E. & MARENGO S. M. (eds), *La Cirenaica in età antica*. Atti del Convegno Internazionale di Studi (Macerata, 18-20 Maggio 1995). Istituti editoriali e poligrafici internazionali, Macerata : 311-317.
- LERAT L. 1952.— *Les Locriens de l'Ouest*. T. II. *Histoire, institutions, prosopographie*. De Boccard, Paris.
- NILSSON M. P. 1955².— *Geschichte der griechischen Religion*, I. *Die Religion Griechenlands bis auf die griechische Weltherrschaft, Zweite, durchgesehene und ergänzt Auflage*. C. H. Beck Verlag, München.
- NILSSON M. P. 1961².— *Geschichte der griechischen Religion*, I. *Die hellenistische und römische Zeit, Zweite, durchgesehene und ergänzt Auflage*. C. H. Beck Verlag, München.
- PARKER R. 1983.— *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*. Oxford Clarendon Press, Oxford.
- PFISTER E. 1931.— Meilichioi Theoi, in PAULY A. & WISSOWA G., *Real-Encyclopädie* 10. J. B. Metzler, Stuttgart : 343-345.
- PICARD Ch. 1943a.— Sur les *Diasia* d'Athènes. *Comptes-rendus des séances de l'année, Académie des Inscriptions et Belles Lettres* 87 : 158-175.
- PICARD Ch. 1943b.— Sanctuaires, représentations et symboles de Zeus Meilichios, *Revue d'Histoire des Religions* 126 : 97-127.
- REINACH S. 1892.— Le sanctuaire d'Athéna et de Zeus Meilichios à Athènes (1). *Bulletin de Correspondance Hellénique* 16 : 411-417.
- REINACH S. 1912.— *Répertoire de Reliefs*, t. II, E. Leroux, Paris.
- ROHDE E. 1928.— *Psychè. Le culte de l'âme chez les Grecs et leur croyance en l'immortalité*. Payot, Paris. [Traduction française par REYMOND A. de, *Psyche. Seelenculte und Unterblichkeitsglaube der Griechen*. I. B. Mohr, Friburg, 1890].
- ROSE H. J. 1921.— Zeus Meilichios, Zeus Agamemnon and Zanes. *Classical Review* 35 : 147-149.
- SCULLION S. 1998.— Three Notes on Attic Sacrificia. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphie* 121 : 116-122.
- SCULLION S. 1994.— Olympian and Chthonian. *Classical Antiquity* 13(1) : 75-119.
- SERGENT B. 1978.— Le partage du Péloponnèse entre les Héraclides (2). *Revue d'Histoire des Religions* 192 : 3-25.
- STENGEL P. 1910.— *Opferbräuche der Griechen*. B. G. Teubner, Leipzig ; Berlin.
- SVORONOS J. N. 1908-1911.— *Das Athener Nationalmuseum*, 5 volumes. Beck & Barth, Athènes. [Traduction allemande par W. BARTH].
- SZYNDLAR Z. 1988.— Two new extinct species of the genera *Malpolon* and *Vipera* (Reptilia, Serpentes) from the Pliocene of Layna (Spain). *Acta Zoologica Cracoviensia* 31 : 637-706.
- TIRÉ C. & VAN EFFENTERE H. 1966.— *Guide des fouilles françaises en Crète*. École française d'Athènes, de Boccard ; Paris.

- TIVERIOS M. A. *et al.* 1997.— Zeus, in *LIMC*. VIII(1). Artemis Verlag, Zürich ; Munich : 310-374 (planches VIII(2)) : 218-242.
- TIVERIOS M. A. 1990.— Kadmos I, in *LIMC*. V(1). Artemis Verlag, Zürich ; Munich : 863-882 (planches V(2)) : 557-602.
- TOD M. N. — WACE M. C. 1906.— *A Catalogue of the Sparta Museum*. Oxford Clarendon Press, Oxford.
- VIAN F. 1963.— *Les Origines de Thèbes. Cadmos et les Spartes*. Klincksieck, Paris.
- YON M. (éd.) 1972.— Pausanias, *Description de l'Attique*, Livre I, I-XXXIX, 3. François Maspéro, Montpellier ; Paris.

*Soumis le 2 juillet 2011 ;
accepté le 1^{er} février 2012*

