

Mémoire, écriture, autorité. Quelle place pour le scribe dans les pratiques des polythéismes grecs? (VI^e - IV^e s.)

D. Jaillard (Université de Lausanne)

Selon la belle formule proposée naguère par Marcel Detienne en ses *Savoirs de l'écriture en Grèce ancienne*, de nombreuses cités grecques ont connu vers la fin de l'époque archaïque, au VI^e s. av J-C, "la tentation du scribe"¹, tentation sans lendemain, à laquelle elles ont presque aussitôt résisté, alors même que la période est marquée par un intense développement de fonctions et de pratiques spécifiques de l'écrit. L'écriture publique des lois, notamment, est devenu un des garants majeurs de l'isonomie ("l'égalité devant la loi") et du bon fonctionnement d'une souveraineté déposée au centre (*eis meson*), au cœur de l'espace public, exercée en commun². L'interdiction faite à un même individu, dans l'Athènes démocratique du IV^e s., "de servir deux fois de greffier pour la même magistrature"³, témoigne de la montée de cette méfiance vis-à-vis de la figure d'un scribe" pourtant ravalé au rang de simple secrétaire (*grammateus*). L'ambiguïté de l'attitude des cités vis-à-vis des usages de l'écrit, cette tentation - refus, montre combien les rapports que la Grèce ancienne a pu entretenir avec l'écrit et avec ses spécialistes contrastent fortement avec ceux qui se sont développés au Proche-Orient ou dans les mondes bibliques.

Les réflexions de M. Detienne introduisaient un ouvrage dont l'un des mérites a été d'initier un mouvement de réévaluation - contre l'oralisme dominant des années soixante et soixante-dix du XX^e siècle⁴ - de la place des usages de l'écriture dans la constitution des savoirs, de l'espace politique et des pratiques sociales de la Grèce archaïque et classique⁵. En refusant de prendre l'écriture comme un phénomène global, en analysant des *pratiques spécifiques*, il a pu montrer précisément comment ces pratiques jouent un rôle fondamental, structurant, dans le développement de tout un ensemble de savoir et de d'activités, de

¹ M. Detienne, "L'espace de la publicité. Ses opérateurs intellectuels dans la cité", dans M. Detienne (éd.), *Les savoirs de l'écriture en Grèce ancienne*, Lille 1992, p. 64 et ss.

² Vernant, *Origines de la pensée grecque*, Paris 1962, p. 40 et ss. ; M. Detienne, "En Grèce archaïque : géométrie, politique et société", *Annales ESC*, 1965, p. 425-441 ; F. Ruzé, "Au début de l'écriture politique. Le pouvoir de l'écrit dans la cité", dans M. Detienne (éd.), *Les savoirs, o.c.*, p. 82-94.

³ Lysias, *Discours* 30, 29.

⁴ Les travaux d'E. Havelock, notamment *Preface to Plato*, Oxford 1963, fondée sur l'idée d'une opposition fonctionnelle et frontale entre cultures orales et écrites, tendent à faire du V^e s. le moment clef le passage de la Grèce à l'écrit.

⁵ Voir notamment les travaux fondateurs de J. Svenbro, *Phrasikleia. Anthropologie de la lecture en Grèce ancienne*, Paris 1988, ou de R. Thomas, *Oral Tradition and written record in Classical Athens*, Cambridge U P 1989.

comprendre aussi comment les partages que le monde grec a privilégiés sont autres que ceux qui ont pu s'imposer ailleurs. Ce sont ces partages qu'il convient à chaque fois de préciser dans le détail des savoirs et des pratiques en jeu si l'on veut évaluer au plus juste le statut de l'écrit et de ses spécialistes dans une aire géographique et pour un moment historique donnés. Pour faire court, et au risque de schématiser un peu, on peut dire qu'en Grèce la *centralité* de certaines pratiques de l'écriture n'a pas conféré à leurs spécialistes des fonctions, un statut et une autorité comparables à ceux qui contribuent à dessiner la figure du scribe proche oriental et biblique. Les rapports de l'écriture, de la mémoire et de l'autorité se configurent de façon profondément différente, et c'est cette *différence* que je voudrais interroger. C'est donc un exercice de comparatisme *différentiel* que je voudrais engager dans une perspective anthropologique, dans le cadre de ce colloque centré sur les mondes bibliques.

Je me concentrerai exclusivement sur la place qu'occupent l'écriture et ses spécialistes dans les pratiques des polythéismes grecs, non seulement pour limiter quelque peu un champ d'investigation immense et pour faciliter la comparaison avec les documents bibliques, mais surtout parce qu'elles constituent un champ d'investigation privilégié pour dégager des manières grecques, des régimes spécifiques, en matière de partage entre oral et écrit. Certes, il n'y a guère de sens à isoler dans la culture grecque quelque chose comme une sphère religieuse. Des relations avec les dieux, puissances présentes et agissantes dans le monde⁶, sont susceptibles d'être impliquées en toute pratique sociale, ce qui, en Grèce, n'interdit en rien aux hommes de délibérer et de décider de manière autonome⁷. Dans la démocratie athénienne de l'âge classique, l'usage est de purifier avec le sang d'un porcelet l'espace où l'assemblée doit se réunir, pour, qu'au moment de débattre des affaires des hommes et des dieux (*ta anthropina kai ta theia*), les citoyens "n'échangent que de bonnes paroles", la discussion, conduite par les hommes, est rituellement garantie par les puissances compétentes. Pour parler juste, je devrais donc dire que mon choix se portera sur les pratiques sociales qui mettent le plus directement en jeu - explicitement et performativement - les relations d'une communauté humaine avec les puissances "supérieures" auxquelles elle est liée : sacrifices, fêtes, "offrandes", consultation d'oracles...

⁶ J.-P. Vernant, *Mythe et société*, Paris 1981 : "La société des dieux", p. 103-120 ; R. Parker, *Polytheism and Society*, Oxford 2005 : "Gods at Work", p. 387-451.

⁷ M. Detienne, "Hestia misogyne, la cité en son autonomie", dans M. Detienne, *L'écriture d'Orphée*, Paris 1989, p. 85-98.

Considérons d'abord un document exceptionnel, datable de l'extrême fin du VI^e s.⁸, celui-là même que M. Detienne avait retenu comme emblématique de cette "tentation du scribe". Il s'agit d'un contrat entre une petite cité crétoise⁹ et un certain Spensithios engagé comme scribe (littéralement, pour écrire, *poinikázen*¹⁰) et *mnámon*, "mémoire vivante", avec des prérogatives dans les affaires publiques, une rétribution somptueuse et des privilèges qui le placent en position d'égalité avec les plus hauts magistrats de la petite cité, les cosmes. Le fait que la fonction par ailleurs traditionnelle de *mnêmôn*¹¹ soit confiée à un spécialiste de l'écrit et l'importance des honneurs qui lui sont accordés en tant que détenteur d'un savoir technique spécifique justifient l'assimilation à la figure du scribe et distinguent radicalement ce Spensithios des modestes secrétaires et greffiers que la démocratie athénienne et les cités classiques et hellénistiques tendent à confiner à des fonctions subalternes¹². Le *mnêmôn* n'est en effet ni un archiviste, ni un auxiliaire simplement chargé de rappeler au magistrat les lois ou les décisions et événements passés, ni un témoin ordinaire dans la procédure judiciaire, sa mémoire chargée d'autorité est partie prenante de l'acte du magistrat qui juge ou décide, elle en constitue le garant¹³. Le titre de *mnêmôn*, "gardien des rites et des précédents"¹⁴, renvoie à un concept et à une déesse, Mnémosyné, mère des Muses, puissance de voir l'invisible et de le rendre présent, irréductible à la fonction psychologique que nous appelons mémoire, et privilège de ceux qui savent¹⁵.

C'est sans doute pourquoi, aux termes du contrat qui le lie à la cité, le scribe Spensithios se doit notamment "d'être présent et participant (*παρῆμεν καὶ συνῆμεν*) pour le

⁸ Vers 500 av J.-C.. Édition et / ou discussion : L.-H. Jeffery et A. Morpurgo-Davis, *Kadmos* 9, 1970, p. 118-154 ; H. van Effenterre, "Le contrat de travail du scribe Spensithios", *BCH* 97, 1973, p. 36-46 ; *SEG* 27, 1977, p. 631 ; M. Detienne, "L'espace de la publicité", *o.c.* ; F. Ruzé, "Aux débuts de l'écriture politique : le pouvoir de l'écrit dans la cité", dans M. Detienne (éd.), *Les savoirs, o.c.*, p. 83-84 ; H. van Effenterre et F. Ruzé, *Nomina. Recueil d'inscriptions politiques et juridiques de l'archaïsme grec* I, Rome 1994, n° 22 ; C. Darbo-Peschanski, *L'histoire. Commencements grecs*, Paris 2007, p. 454-458.

⁹ Dattala, si l'on accepte l'hypothèse de H. van Effenterre, *o.c.*, p. 36.

¹⁰ Le scribe est qualifié de *poinikastas* (B. I. 1). On peut comprendre "spécialiste des lettres phéniciennes", l'alphabet, un terme qu'on retrouve dans d'autres documents de la fin de l'archaïsme - c'est l'hypothèse que nous préférons dans ce contexte - ou "celui qui peint en rouge les lettres", selon une pratique attestée dans l'épigraphie grecque (voir C. Darbo-Peschanski, *o.c.*, p. 456).

¹¹ Voir le dossier rassemblée et commenté par C. Darbo-Peschanski, *o.c.*, p. 192-228.

¹² À quelques exceptions près, comme à Magnésie du Méandre ou à Oropos, où des secrétaires garderont à époque plus tardive un statut émérite, appelés en compagnie des plus hauts magistrats à marcher à la tête de la procession lors des sacrifices publics. Mais, même s'il fallait voir dans ces privilèges un héritage de cette promotion du scribe, il ne s'agit plus, dans le contexte de ces fêtes, de prérogatives témoignant d'une autorité particulière de l'écrit.

¹³ Voir l'analyse de la fonction des *mnêmônes* dans le code crétois de Gortyme (début V^e s.) et dans une loi de Iasos (IV^e s., Dittemberger, n° 77) où le *mnêmôn* est associé à l'acte juridique lui-même (*sunepôlésan*), dans C. Darbo-Peschanski, *o.c.*, p. 214-219.

¹⁴ Selon l'expressio de H. van Effenterre et F. Ruzé, *o.c.*, p. 106.

¹⁵ Voir E. Benveniste, "Formes et sens de *mnaomai*", *Mélanges Debrunner*, Paris 1954, p. 13-18 ; J.-P. Vernant, "Aspects mythiques de la mémoire et du temps en Grèce", *Mythe et pensée chez les Grecs*, nouvelle éd., Paris 1990, p. 109-136 ; M. Detienne, *Les maîtres de vérité en Grèce archaïque*, nlle éd., Paris 1994, p. 49-70.

traitement de toutes les affaires publiques, tant celles des dieux que celles des hommes (Θεία τὰθρώπινα), chaque fois le cosme officie"¹⁶. Parmi ses fonctions religieuses, il devra, "pour tous les dieux pour lesquels il n'y a pas de prêtre, accomplir les sacrifices publics (θύεν τε τὰ δαμόσια θύματα)", une charge qui a pu, dans certaines cités grecques, être confiée à un maître de la parole vive, le héraut (*kerux*), et qui revient dans une autre cité crétoise, Gortyne, à un cosme spécialisé dans le rituel et le sacrifice, le *hiarorgos*. Elle n'est pas non plus sans analogie avec les prérogatives du plus haut magistrat athénien, l'archonte *basileus*, en charge des sacrifices ancestraux liés aux prérogatives de l'ancien roi.

Ailleurs, à Téos par exemple, vers 480, le scribe, *phoinikographeús*, est chargé, de concert avec les timourques et les trésoriers, de lancer les malédictions publiques contre les citoyens qui entreprendraient de ruiner l'état en martelant ou en rendant invisible les lettres incisées sur la pierre au nom de la cité¹⁷. L'attribution d'une telle fonction religieuse à un spécialiste de l'écrit montre combien l'émergence du scribe à la fin de l'époque archaïque est liée aux processus d'écriture des lois et des décrets, à la garantie que cette publicité offre contre l'*hybris* des individus et des factions et contre son pire effet, la *stasis*, les dissensions et guerres intestines toujours susceptibles de bouleverser la cité. En confiant un rôle si décisif à un maître des écritures, la cité risque toutefois de faire passer la fonction mémorielle toute entière, l'autorité de Mnémosyné, sous le signe de l'écrit, d'en abandonner la maîtrise à ses spécialistes. Il importe toutefois de noter, pour marquer les limites des pouvoirs concédés à l'écrit, que c'est sa voix et non son stylet que le scribe prête à la cité pour proférer des imprécations dont l'efficace est dit s'appuyer sur "une mémoire et une puissance", *epi mnémei kai dunámei*, liées au pouvoir de la parole et des autels¹⁸. Trois statues de l'acropole d'Athènes des années 520-500, en investissant la figure du scribe assis, tablette à écrire sur les genoux, bien droit et d'allure presque "égyptienne" d'une autorité supérieure¹⁹ témoignent de cette promotion sans avenir, d'un virage possible vers une culture scribale que la Grèce a refusé.

Le pouvoir et les privilèges du maître d'écriture ont vite inquiété de petites communautés attentives à toute menace de tyrannie, à tout déséquilibre des pouvoirs susceptible de remettre en cause l'isonomie. Des mesures sont prises pour limiter le pouvoir potentiel des scribes, et l'on voit une cité d'Asie mineure comme Erythrées retourner ses

¹⁶ B. I. 1-3.

¹⁷ Voir R. Meiggs et D. Lewis, *A Selection of Greek Historical Inscriptions in the End of the fifth century B. C.* Oxford 1969, n° 30 et le commentaire de M. Detienne, "L'espace de la publicité", *o.c.*, p. 50 et 67. Un dossier plus complet des scribes de la fin de l'archaïsme est traité aux pages 65-67.

¹⁸ Téos, Voir Meiggs-Lewis, *o.c.*, n° 30, fragment d, 17-19 (P. Hermann, "Teos und Abdera im 5. Jahrhundert v. Chr.", *Chiron* 11, 1981, p. 1-30.

¹⁹ J. Boardman, *Greek Sculpture : The Archaic Period*, Londres 1978, p. 86, fig. 164.

malédiction contre ceux qui oseraient assumer la charge de secrétaire de deux magistrats en même temps ou plus d'un fois celle de secrétaire d'un trésorier²⁰. Le spécialiste de l'écriture se doit d'être un auxiliaire du magistrat investi par la cité, indispensable mais sous contrôle ; détenteur d'un savoir instrumental, nomographe, il ne saurait être nomothète ou législateur, ni s'interposer entre la communauté, ses délibérations et ses décisions²¹. Le document écrit est invoqué, la loi lue devant le tribunal, mais l'écrit ne constitue pas nécessairement, comme tel, la plus haute autorité : un discours de l'orateur athénien Lysias montre que la preuve ou le déni de la citoyenneté s'obtient en rassemblant des témoignages²² plutôt qu'en consultant la liste où la loi exigeait pourtant d'inscrire tous ceux qui étaient admis à la citoyenneté²³.

Dès que certaines cités grecques ont commencé, à partir du milieu du VII^e s., à mettre par écrit leurs lois, de leur donner par l'écriture une publicité qui les rende visibles, sinon lisibles, pour tous, dans un espace commun, public²⁴, les textes inscrits ont inclus "des lois sacrées", des prescriptions touchant "les affaires des dieux", dans leurs divers aspects, rituels, administratifs, financiers... *Ta theia*, les affaires des dieux, est une catégorie juridique précise, opposée aux "affaires humaines", *ta anthrôpina*, abondamment illustrée par l'épigraphie, qui sert aussi bien à définir les compétences du scribe Spensithios²⁵ qu'à ordonner l'ordre du jour des assemblées de l'Athènes démocratique. Un nombre important de ces lois et règlements ont survécu et ont été rassemblés en corpus par les savants modernes. Je n'entrerai pas ici dans les problèmes de définition²⁶, objet d'importants débats, et me contenterai de souligner la grande diversité des documents : calendriers des fêtes et des sacrifices, d'une cité ou d'un dème, règles concernant les rites funéraires, les consultations oraculaires, la pureté rituelle, la protection, l'accès ou l'entretien des sanctuaires, leur police et leur gestion, les offrandes qui y sont déposées, le choix et le statut des prêtres, leurs privilèges et obligations, des institutions comme les gymnases, les phratries et les diverses formes d'association culturelle... À côté des textes prescriptifs, il faut aussi tenir compte des

²⁰ H. Engelmann et R. Merkelbach, *Die Inschriften von Erythrai und Klazomenai*, Bonn 1972, n° 1.

²¹ F. Ruzé, *o.c.*, p. 90 "On ne peut échapper à l'impression que la maîtrise des documents écrits créait la tentation permanente d'en profiter pour dominer les magistrats au service desquels ils se trouvaient" ; p. 93 : "Or ces techniciens (les secrétaires) acquièrent dans la cité un pouvoir exorbitant des règles ordinaires de la magistrature, d'où la méfiance qu'ils suscitent et le contrôle auquel on va les soumettre (...). Mais ce contrôle ne fut pas immédiat. Il fut la solution progressivement apportée à la contradiction fondamentale entre une société politique tendant vers la publicité du débat et de la décision, et le recours obligé à un spécialiste pour la mise en forme, l'enregistrement, le classement et l'utilisation des documents concernant la collectivité".

²² *Contre Pancléon* 5-11.

²³ Démosthène, *Contre Néaira*, 105.

²⁴ M. Detienne, "L'espace de la publicité", *o.c.*.

²⁵ 1. 6-7 : il est scribe et *mnâmôn* "dans les affaires publiques (*δαμόσια*) tant religieuses (*θιήια*) que profane (*τὰνθρῶπινα*)".

²⁶ Voir E. Lupu, *Greek sacrificial Law*, Leiden 2005, problématique en attendant la publication des travaux de S. Georgoudi et du projet de republication, de traduction et d'étude initié par P. Brulé.

inventaires de temple, des comptes des sanctuaires (particulièrement développés à Délos ou à Delphes), des fêtes ou des concours. Il s'agit de sources fondamentales tant pour la connaissance des *pratiques*, dans leur diversité locale ou dans la subtilité de leurs stratégies rituelles, que pour celle de la gestion des affaires religieuses. Les prescriptions sacrificielles, lorsqu'elles sont suffisamment développées, éclairent la manière dont la pratique rituelle met en place les panthéons des cités, les relations entre puissances, les spécificités de chacune²⁷. Tous les détails sont alors signifiants, tant le choix des victimes, les modalités des partages, de la consommation des viandes, que les liens que les processions ou l'enchaînement des séquences rituelles établissent entre les divers autels et sanctuaires.

Si fascinants et instructifs soient-ils quant au fonctionnement du polythéisme grec, ces documents peuvent-ils être réellement tenus pour des codes rituels, pour l'écriture systématique des règles qui commandent la pratique? Prenons les calendriers sacrificiels, par exemple le calendrier athénien dit de Nikomachos (fin V^e s. av J-C) ou celui du dème de Thorikos en Attique (IV^e s. av J-C). Le calendrier dont Nikomachos est l'éditeur (*anagrapheus*) est le résultat du travail d'une commission chargée de rassembler, de clarifier et de réviser la liste des sacrifices et offrandes dus par la cité²⁸. Il rappelle au fil de l'année le nom des divinités, des fêtes, les victimes ou offrandes adéquates, le prix à payer pour chacune, éventuellement quelques détails ponctuels complémentaires (notamment relatif à l'âge, à la couleur, ou à quelque autre particularité concernant la victime, au lieu de la célébration, à la part revenant au prêtre ou à quelque autre officiant). Je cite, à titre d'exemple, l'entrée du 14 Skirophorion, le jour de la fête de Zeus *Polieus*, les *Dipoleia* :

(...?) [the bovines] from the driving round, the first six [*price*] ;

for the priestess, *apometra* [*amount*] ;

the piglets [*price*] ;

for the heralds who [*verb*] at the Dipolieia [*perquisites*]²⁹

ou, pour le même mois, le calendrier du dème de Thorikos qui a à la fois ses fêtes propres et des fêtes parallèles à celles qui sont célébrées en ville pour la cité toute entière.

In skirophorion, an oath victim shall be provided; at the Plynteria, for Athena, a choice sheep; for Aglauros, a sheep; for Athena a choice lamb; for Cephalus a bovine

²⁷ Ph. Borgeaud, "Manières grecques de nommer les dieux", *Cahiers suisses de littérature comparée* 23, Berne 1996, p. 21

²⁸ Fragments réédités par S. D. Lambert, "The Sacrificial Calendar of Athens", *BSA* 97, 2002, p. 353-399.

²⁹ Translation by S. D. Lambert, *o.c.*, p. 394.

worth not less than forty up to fifty drachmas; for Procris a sheep worth 20 drachmas (?).³⁰

Le document contient des prescriptions calendaires précises, mais aucune entrée ne permet de se faire une idée complète des cérémonies ; les informations les plus essentielles à l'accomplissement des sacrifices ne figurent pas. Le plus souvent on ne peut se faire aucune idée de la séquence des gestes et des paroles, des objets impliqués. Il y a même lieu de suspecter qu'une partie significative des sacrifices accomplis par la cité ou par les dèmes n'est pas mentionnée.

Le code n'est qu'un schéma calendaire, sans doute incomplet, qui se contente d'ajouter quelques prescriptions rituelles spécifiques dont on peut supposer que l'oubli aurait des conséquences graves. Mais l'essentiel du savoir requis pour l'accomplissement des rites n'est pas inscrit, il repose sur un savoir traditionnel, les *patria*, dont la règle écrite et publiée ne sélectionne qu'une infime partie. Des épures calendaires comparables se retrouvent dans les textes rituels d'Ougarit du II^e millénaire, mentionnant au jour le jour les divinités et les victimes³¹. Mais ces documents ne sont en rien comparables à la minutie qui caractérise un livre comme le *Lévitique* ou certains écrits qumraniens. Plus profondément, qu'ils transcrivent la pratique traditionnelle ou une réforme toute récente, ces documents n'ont pas un statut différent du *nomos* purement coutumier qui doit lui être nécessairement associé, compte tenu du caractère limité des indications écrites. Mnémonique certes, hautement symbolique du souci que la cité a des affaires des dieux, la loi "religieuse" écrite est toujours insuffisante. La "loi sacrée" concrètement appliquée a un contenu toujours plus riche que l'épure écrite. À la limite, cette dernière peut faire silence sur le principal du rite et ne mentionner qu'une singularité à ne pas oublier.

Peut-on se faire une idée plus précise des critères de sélection? Tout un ensemble de mythes traite le thème de l'oubli d'un sacrifice comme une cause majeure de perturbation des relations entre une communauté humaine et ses dieux. La nécessité d'un accomplissement scrupuleux et régulier suffit à expliquer le souci des prescriptions calendaires. Le non-respect de spécificités rituelles liées à telle puissance ou tel culte particulier est de nature à invalider ou à pervertir des effets attendus du rite. Leur inscription offre une garantie supplémentaire qui s'ajoute au savoir partagé ou aux compétences spécifiques attendues de certains officiants. L'écrit a globalement une dimension pragmatique tant dans la gestion des rapports avec les dieux que dans celles des éventuels litiges entre hommes. Une grande partie des indications

³⁰ Translation by E. Lupu, *o.c.*, p. 122.

³¹ RS 1. 009 ; 24. 253 ; 24. 284... (cf. D. Pardee, *Ritual and Cult in Ugarit*, Atlanta 2002, p. 25 et ss.)

figurant dans les lois sacrées concerne des matières pour lesquelles des conflits de prérogatives ou des abus sont à craindre. Les questions relatives au partage des viandes, notamment l'attribution des *geraa*, des parts privilégiées, celles concernant des rémunérations des officiants, et de manière générale, les questions financières (prix des victimes, règles de reddition des comptes...) occupent une place considérable dans le corpus. Les problèmes d'exactitude rituelle apparaissent souvent comme un aspect mineur de la règle écrite.

Il est pourtant quelques lois sacrées plus loquaces en matière de procédure rituelle, comme à Kos au IV^e s.³², ou à Mykonos vers 200 av J.-C.³³. Des détails du rituel sont minutieusement précisés : ainsi,

"le 11 pour Zeus *Machaneus*, un bœuf sera sélectionné, l'année alternant avec celle où sont célébrées les *Karneia*, comme il est sélectionné en *Batromios* pour Zeus *Polieus* ; un porc sera entièrement brûlé en offrande préliminaire et le sacrifice sera proclamé par le héraut comme celui en l'honneur de Zeus *Polieus* ; le 12 à Zeus *Machaneus*, 3 moutons adultes et le bœuf sélectionné l'année alternant avec celle où sont célébrées les *Karneia*, ; l'autre année, trois moutons adultes : le prêtre des douze dieux offrira ces sacrifices et fournira les *hiera* nécessaires ; seront offerts en offrande préliminaire auprès de (l'autel) commun un hemiecte de froment et un *tetarteus* de vin apportés par les Phyleomachidai ; en *geré* seront donnés aux Phyleomachidai les cornes et les pattes du bœuf, l'omoplate des moutons d'où est découpée la *theomoiria* (la part divine) (...) ; le même jour à Athéna *Machanis*, une jeune génisse sélectionnée l'année alternant avec celle où sont célébrées les *Karneia* ; la seconde année une brebis adulte ; le prêtre sacrifiera et fera une purification d'eau de mer (...) "³⁴.

Pourquoi un tel luxe de détails? Ce calendrier a été rédigé après le synoecisme de 366 qui a fondu toutes les communautés de l'île en une seule cité. Il en a résulté une fusion et une réorganisation des cultes jusque-là administrés par les différentes cités entre lesquelles Kos était partagée, la nécessité de mettre en place des cultes communs à la nouvelle communauté civique. Même s'il est difficile d'apprécier les modifications et les compléments qui ont été apportés, il aura fallu à la fois répondre aux besoins d'une cité unifiée et assuré la continuité, au prix de certaines adaptations, de cultes qui faisaient partie des prérogatives traditionnelles des dieux. Pour cette opération délicate qui créait une situation complexe susceptible de perturber le fonctionnement de la mémoire traditionnelle - situation dans laquelle le risque

³² LSCG 151.

³³ LSCG 96.

³⁴ LSCG 151 B l. 10-24.

d'erreur ou d'oubli et la tentation de ne pas suivre la règle nouvelle (qui pouvait être partiellement en contradiction avec les usages locaux précédents) étaient particulièrement grands -, une écriture plus détaillée du rite sera apparue comme l'instrument le plus adapté ou le plus efficace pour garantir l'accomplissement du *nomos* rituel. C'est également un synoecisme qui est à l'origine de la rédaction détaillée du calendrier hellénistique de Mykonos. À Kos, l'usage de développer plus qu'ailleurs les prescriptions écrites a perduré. L'essentiel du savoir rituel requis n'en reste pas moins implicite. Dans d'autres cas, comme à Sélinonte, dans la grande loi cathartique de la fin du V^e s.³⁵, les raisons qui ont conduit à détailler le rituel, sont plus difficiles à établir, faute sans doute d'une connaissance suffisante des circonstances et du contexte.

Les cités grecques ont connu des spécialistes de l'exégèse des rites, qui ont pu officier à titre privé ou être investis par la cité, comme à Athènes après la fin de la guerre du Péloponnèse³⁶. Ils sont consultés par des particuliers ou par des magistrats pour éclairer des points délicats³⁷. Une partie de ce savoir est passée dans des traités d'*Exégétique* dont ne survivent que de rares fragments³⁸. Cette mise par écrit des usages semble avoir été souvent lié à une activité d'antiquaire, collectant les traditions locales. Les auteurs athéniens d'exégétiques sont souvent des Atthidographes qui mettent en forme l'histoire ancienne de l'Attique et ses mythes. C'est le cas par exemple d'un Antikleides. Il s'agit d'une activité scripturaire privée, même si elle peut être liée à des fonctions publiques (les trois exégètes publics) ou traditionnelles (les chresmologues). Un fragment relatif à l'installation du Zeus de l'acquisition des richesses (le *Ktésios*) dans les resserres à provision des maisons témoigne toutefois d'un style prescriptif spécifique qui n'est pas sans analogie avec celui des médecins hippocratiques :

Les *semeia* de Zeus *Ktésios* doivent être établis de cette façon : soit un *kadiskos* neuf à deux anses fermant avec un couvercle, il faut en couronner les anses avec de la laine blanche et, de son épaule droite et de son front [...] d'un fil de laine, y déposer ce qu'on trouve et y verser de l'ambrosie. L'ambrosie est faite d'eau pure, d'huile et d'un mélange de fruits divers ; tout cela mets-le dedans³⁹.

Pour qui disposait de la compétence rituelle requise et du savoir traditionnel des fonctions de la divinité impliquée, ce texte dont l'interprétation de détail reste très délicate pour l'historien

³⁵ M. H. Jameson, D.R. Jordan, R.D. Kotansky, *A Lex Sacra from Selinous*, Durham 1993.

³⁶ J. H. Oliver, *The Athenian Expounders of the Sacred and Ancestral Law*, Baltimore 1950.

³⁷ Voir Théophraste, *Caractères*, "Le superstitieux".

³⁸ A. Tresp, *Die Fragmente der griechischen Kultschriftsteller*, Giessen 1914.

³⁹ Antikleides, cité par Athénée, *Deipnosophisti*, 473 b-c,

moderne⁴⁰, devait permettre d'éviter erreurs et oubli. Le *καὶ ἐσθεῖναι ὁ τι ἂν εὕρης*, "déposer ce qu'on trouve", par exemple, est incompréhensible sans un savoir préalable, extérieur à la lettre du texte. Mais qui lisait et utilisait un tel texte, l'athénien qui devait accomplir le rite et pouvait aller consulter de vive voix l'exégète? Ou les spécialistes dont on cherchait les conseils et les historiens et érudits collectant les particularités locales du culte? Et si ce sont plutôt des spécialistes, quel rôle jouait ce type d'écrit dans la transmission du savoir? Seule des approches mixtes qui accordent une place à différents types de mémoire fonctionnant en complémentarité, où écriture et oralité ne s'opposent pas mais ont leur part, permettent de proposer des hypothèses plausibles⁴¹.

Les sources, notamment les textes législatifs et réglementaires relatifs à l'organisation du culte ou à la gestion des sanctuaires jettent quelque lueur sur les pratiques de l'écrit qui sont intégrées au processus rituel lui-même. Dans le cadre de cette communication, je me concentrerai sur le fonctionnement de certains oracles où le rôle de l'écrit est relativement bien documenté et a fait l'objet de discussions récentes parmi les historiens les plus soucieux de réévaluer la place de l'écriture dans la pratique polythéiste grecque. Particulièrement remarquables sont deux décrets de Démétrias, une cité du sud de la Thessalie, datables de 116 av. J.-C., et relatifs à l'oracle d'Apollon *Koropaios* qui se situait sur son territoire⁴². Ils prescrivent une série de mesures destinées à s'assurer que la consultation de l'oracle s'effectuera en bon ordre, avec toute l'*eukosmia* souhaitable. Les textes ne contiennent aucune indication relative au déroulement du rite dont il est simplement dit qu'il s'accomplit selon l'usage ancestral, *katà tà pátria* (l. 32). Ce silence fait, qu'en l'absence d'autres sources, on ignore de quelle manière le dieu rend ses oracles. Ainsi que l'on l'avons abondamment souligné, le règlement religieux grec inscrit sur la pierre ne traite généralement pas de l'ensemble du culte, "mais il réforme ou remet en vigueur certains détails et cela par allusion à l'état antérieur"⁴³. Le décret de Demetrias présente toutefois un intérêt particulier pour notre propos dans la mesure où il signale un secrétaire du dieu (*grammateùs toû theoû*, l. 21, 33, 47) qui joue un rôle de premier plan dans la consultation, à côté du prêtre, du prophète et des représentants des principaux collèges de magistrats de la cité.

⁴⁰ D. Jaillard, "« Images » des dieux et pratiques rituelles dans les maisons grecques. L'exemple de Zeus *Ktésios*", *MEFRA* 116, 2 2004, p. 871-893.

⁴¹ Voir sur la place respective de l'écrit et de l'oral dans la mémoire athénienne au Ve s., R. Thomas, *o.c.*, notamment p. 100 et ss.

⁴² Texte et commentaire : L. Robert, "Sur l'oracle d'Apollon *Koropaios*", *Hellenica* V, 1948, p. 16-28 ; discussion sur le rôle de l'écrit, S. Georgoudi, "Le porte-parole des dieux : Réflexions sur le personnel des oracles grecs", dans I. Chirasi Colombo et T. Seppili (éds), *Sibille e linguaggi oracolari. Mito Storia Tradizione. Atti del convegno Macerata-Norcia Settembre 1994*, Pise 1998, p. 315-365, notamment 363-364.

⁴³ L. Robert, *o.c.*, p. 19.

Après un sacrifice, préliminaire à la consultation, le *grammateus* inscrit les noms de tous les consultants du jour sur une tablette qui est aussitôt affichée devant le temple. Les consultants sont appelés conformément à l'ordre ainsi établi, ordre qui est *garanti* par la *publicité* que confère l'affichage, sous réserve de l'exercice d'un droit d'accès prioritaire (*promantia*). Le personnel oraculaire qui officie dans le respect de dispositions rituelles rigoureuses, en matière de pureté notamment, peut alors recevoir les tablettes (*pinákia*) des mains des consultants. En l'absence d'indications plus précises, on doit supposer qu'y sont inscrites les questions que les consultants posent au dieu. L'oracle de Zeus à Dodone offre un possible parallèle. Les fouilles y ont mis à jour de telles tablettes, en plomb, datables entre le VI^e et le début du II^e s. av notre ère, sur lesquelles on peut lire les questions des consultants⁴⁴. Elles étaient vraisemblablement fournies par le sanctuaire et réutilisées, ce qui explique l'existence de palimpsestes. Il semble qu'à Dodone, ce soit le consultant lui-même ou son scribe "privé" qui inscrivait la demande. Elles étaient ensuite pliées de sorte que le texte de la question se trouvât dissimulé à l'intérieur de la tablette refermée sur elle-même.

À l'oracle d'Apollon *Koropaios*, l'écriture reprend son rôle après que le dieu a rendu son oracle (ὅταν δὲ συντελεσθῆ τὸ μαντεῖον, l. 42). Des tablettes portant les réponses - il s'agit peut-être de celles sur lesquelles la question avait été préalablement inscrite, mais ce point n'est pas précisé, et ce n'est pas le cas à Dodone par exemple - sont placées dans un vase qui, à la fin de la séance oraculaire, est scellé avec les sceaux du prêtre et des différents magistrats présents. Ce vase est ensuite déposé dans le sanctuaire où il restera toute la nuit sous la garde du dieu. Le lendemain, à l'aube, on procédera à l'ouverture, après avoir vérifié que les sceaux sont intacts, et c'est alors que les réponses d'Apollon seront lues aux consultants dans le même ordre que celui qui a présidé aux consultations, conformément à la liste affichée la veille. Les magistrats devront en outre prêter serment qu'ils ont respecté toutes les règles énoncées par le décret.

L'écriture joue donc un rôle fondamental dans le bon fonctionnement de l'oracle d'Apollon *Koropaios*, mais à en considérer l'exacte portée, *elle n'en fonde pas l'autorité*. Le recours à l'écrit et à son affichage public a pour principale fonction de *garantir* le bon ordonnancement de la consultation, sa bonne *eukosmia*, et une transmission fidèle et incontestable de la réponse du dieu, une précaution dont nous pouvons souligner le caractère récurrent dans la pratique oraculaire grecque, quelques en soient les modalités. Mais si l'on considère le *processus oraculaire* en lui-même, l'écriture, comme telle, ne semble jouer aucun

⁴⁴ Voir, en dernier lieu, É. Lhote, *Les lamelles oraculaires de Dodone*, Genève 2006.

rôle ; pour autant qu'une documentation lacunaire permet de le reconstituer, elle n'est pas impliquée dans la production de la réponse divine. À la différence de ce qu'on peut observer, avec une remarquable systématique, dans des cultures comme la Mésopotamie ou la Chine anciennes, ce n'est pas par l'opération mettant en jeu une pratique de l'écriture qu'on obtient la réponse du dieu ; ce n'est pas par l'écriture ou par la manipulation des signes écrits que se construit la pratique oraculaire, ni en référence à des traités écrits⁴⁵. L'inscription de Demetrias souligne au contraire que le crédit accordé à l'oracle d'Apollon tient à son ancienneté (ἀρχαίου τοῦ μαντείου) et à la puissance d'un dieu "que la cité honore des honneurs les plus manifestes à cause des bienfaits qu'il lui accorde (τιμώσης ταῖς ἐπιφανεστάταις τιμαῖς διὰ τὰς εὐεργεσίας τὰς ὑπὸ τοῦ θεοῦ)", salut et santé (σωτηρία, ὑγεία). Le rôle du secrétaire du dieu est indubitablement décisif dans la procédure, mais c'est un rôle auxiliaire au côté du prophète (littéralement : de "celui qui parle pour le dieu", un officiant au sujet duquel on aimerait en savoir plus), du prêtre et des autres magistrats. C'est dire qu'en Grèce, même là où la fonction du secrétaire se fait décisive, où "l'écriture joue un rôle d'ordonnateur et de garant"⁴⁶, le prophète ne se fait pas scribe, s'il m'est permis de faire écho au titre si parlant de la communication de Thomas Römer⁴⁷.

Le reste de la documentation relative au statut et au rôle de l'écriture dans la mantique grecque, conduit, en dépit de son caractère lacunaire, à des conclusions similaires. Qu'on considère les témoignages concernant les *gropheis* de l'oracle d'Apollon Pythaeus à Argos⁴⁸, ou ceux sur les *grammateis* de Didymes qui officient dans un *chrêsmographion* - on pourrait traduire le bureau des écritures oraculaires⁴⁹ -, l'écrit sert prioritairement à garantir une transmission exacte et non frauduleuse de la réponse oraculaire et éventuellement à en assurer la conservation. La volonté d'archivage des oracles, leur éventuelle inscription sur pierre avec affichage dans le sanctuaire, comme c'est le cas, par exemple, à l'oracle du héros Trophonios, à Lébadée en Béotie⁵⁰, ont notamment pour fonction d'attester la puissance de l'instance oraculaire. Lorsqu'une inscription est affichée et visible, une voix pourra éventuellement en réactiver le signe⁵¹. À l'instar d'autres *anathemata* offerts et déposés dans les sanctuaires, ces

⁴⁵ J. Bottero, "Symptômes, signes; écritures", dans J.-P. Vernant (éd.), *Divination et rationalité*, Paris 1974, p. 70-197 ; M. Kalinowski, "Divination et astrologie dans l'empire Han", dans D. Jaillard et K. Waldner (éds.), *Divination et décision dans le monde gréco-romain*, Cahiers du centre Gustave Glotz 16, 2005, p. 275-296.

⁴⁶ S. Georgoudi, *o.c.*, p. 364.

⁴⁷ Voir dans ce volume, p. §§

⁴⁸ J. Pouilloux, "Sur une inscription d'Argos", *Revue des études anciennes* 60, 1958, p. 50-66 ; M. Piérart, "Un oracle d'Apollon à Argos", *Kernos* 3, 1990, p. 319-333.

⁴⁹ A. Reim, *Didyma II Die Inschriften*, Berlin 1958, n° 393, l. 8, 394, l. 6-7, 416, l. 3-4.

⁵⁰ Pausanias 9. 39. 14.

⁵¹ J. Svenbro, *o.c.*...

inscriptions seront partie prenante des honneurs rendus à la divinité. Visibles ou invisibles, elles sont comparables à ces textes de poèmes ou d'hymnes qui sont dédiés dans le sanctuaire où ils ont été l'objet d'une performance orale à l'occasion d'une fête afin d'attester et de pérenniser la joie et l'honneur qu'ils ont fait grandir pour le dieu, *agalma* et *timé*.⁵²

Des recueils d'oracles ont même été constitués et ont circulé, ils formaient une partie significative de la littérature antique : un *Recueil d'oracles*, perdu, est attribué à Plutarque. Il en existait pour Delphes, probablement pour la Claros d'époque impériale. De ce dernier centre oraculaire ont survécu des oracles particulièrement élaborés, que les cités consultantes ont pris soin d'inscrire sur pierre, ou qui ont été l'objet de commentaires spéculatifs ou philosophiques liés à leur contenu théologique⁵³. Les choix des recueils obéissent à des logiques spécifiques indépendantes de la pratique. De même, des oracles, mythiques ou réels, sont insérés dans des récits, historiques ou autres, ainsi qu'on peut le voir dans l'œuvre d'Hérodote ou dans les *Vies* de Plutarque. Il s'agit alors d'une activité littéraire secondaire, autonome. Elle n'en contribue pas moins à façonner la représentation commune, le savoir partagé, à nourrir et diffuser l'imaginaire d'un sanctuaire et de son dieu. Le thème bien connu d'un Apollon delphien à la parole oblique et obscure relève largement d'une telle élaboration secondaire. Il en va de même, au plan du savoir philosophique, des interprétations spéculatives de la pratique mantique dont témoignent le *de divinatione* de Cicéron ou les *Dialogues pythiques* de Plutarque.

Le recours aux tirages au sort⁵⁴ ou aux astragales (une technique répandue surtout dans l'Asie mineure et l'Anatolie d'époque impériale)⁵⁵ posent des problèmes spécifiques dans la mesure où un texte écrit joue un rôle plus marqué dans la procédure de production de l'oracle. Un nombre, résultat du lancer de plusieurs osselets, correspond à une réponse prédéterminée à laquelle le consultant n'a qu'à se rapporter. Ce type d'oracle est souvent installé sur une agora et rapporté à l'action d'Hermès, dieu particulièrement compétent en matière de rencontre et de

⁵² Le texte écrit d'un hymne vaut alors comme *anathema*, il est confié à la garde du dieu. Il s'agit d'une pratique courante, ainsi les hymnes avec notation musicale, célébrant la victoire qui a sauvé Delphes des Galates et qui était attribué à une intervention d'Apollon ont été inscrits et affichés dans le sanctuaire (*CID* 3) ; le texte inscrit sur un support périssable peut être déposé sur les étagères où sont gardés les biens du dieu, à Délos, par exemple, dans le temple d'Artémis. On peut se demander si, dans ce cas, la consultation et la lecture - l'accès aux *hiera* étant réglementé - sont vraiment importantes. Il suffit que l'écrit subsiste.

⁵³ A. Busine, *Paroles d'Apollon. Pratiques et traditions oraculaires dans l'Antiquité tardive*, Leiden 2005, p. 32-41.

⁵⁴ Pour Delphes, voir P. Amandry, *la mantique apollinienne à Delphes*, Paris 1950, p. 25-40.

⁵⁵ F. Graf, "Rolling the Dice for an Answer", dans S. I. Johnston et P. Struck (éds.), *Mantikê. Studies in Ancient Divination*, Leyde 2005, 51-97.

coïncidence⁵⁶. C'est la *coïncidence* entre le jet des dés et une des réponses qui produit l'oracle. L'écrit a un rôle instrumental, comparable à celui que joue le formulaire de consultation utilisé pour d'autres oracles. De même qu'on demandera à la pythie non "ce qu'il faut faire", mais "s'il est préférable et meilleur de faire ceci ou de faire cela", en délimitant par avance les réponses possibles du dieu⁵⁷, la liste des réponses oraculaires préalablement inscrites donne à voir, mais, en ce cas, une fois pour toutes, quelque soit la question posée, la gamme complète des possibles. Quant aux chiffres inscrits sur les osselets, ils forment avec la réponse correspondante le *symbolon* oraculaire que rassemble le dieu. Le petit poème inscrit à côté des réponses de l'oracle de Termessos propose une exégèse du rite en termes de parole *oraculaire* : Hermès manifeste une parole véridique (*etétuma thésphata*) qu'il ne fait que transmettre, il en est le *pompaïos*, le conducteur, en tant que serviteur des Muses (*mousopólos*) et porte-parole (*hupophétes*) d'Apollon⁵⁸. Au plan du mythe, de même, dans l'*Hymne homérique à Hermès* par exemple, la capacité d'Hermès à faire surgir une coïncidence entre signes porteuse d'une réponse vraie est assimilée à une voix prophétique, à une *omphé*, chargée d'autorité et capable de réaliser (*krainein*) toute chose⁵⁹.

L'histoire du faux prophète Alexandre, telle que malicieusement racontée par Lucien⁶⁰ semble au premier regard faire exception. Dans la fiction satirique de l'écrivain, une question écrite est transmise, scellée, à Glycon, un dieu anatolien à figure de serpent souvent assimilé à Asclépios ; la réponse passe pour être miraculeusement écrite par le dieu lui-même sur la tablette dont le sceau est resté intact. De fait, dans son propos satirique, Lucien met en scène un "escroc" qui manipule les sceaux pour faire accroire que le dieu a écrit lui-même l'oracle ; cette dimension critique rend problématique l'usage du récit comme document sur les modalités d'une pratique anatolienne par ailleurs mal documentée. Il faut aussi faire la part de la date tardive, le II^e s. ap. J.-C., et des spécificités du contexte, l'Asie mineure d'époque romaine. À ne suivre que la logique interne du récit de Lucien, il nous semble toutefois important de souligner que ce travail d'écriture d'un dieu qui se fait scribe à ses heures est traité comme une tâche mineure, secondaire. Le recours à la procédure écrite est réservé aux consultants les plus modestes. Pour les consultants d'un certain rang et pour les donateurs généreux, le dieu prend la peine de répondre de vive voix (*autophônes*), en hexamètres qui

⁵⁶ D. Jaillard, "Hermès et la mantique grecque", dans S. Georgoudi, R. Koch Piettre, F. Schmidt (éds.), *Signes, rites et destin*. Actes de la table ronde de Paris, 16-17-18 octobre 2005, Brill, RGRW, Leyde, sous presse.

⁵⁷ Voir R. Parker, "Greek States and Greek Oracles", dans R. Buxton, (éd.), *Oxford Readings in Greek Religion*, 2000, p. 76-108.

⁵⁸ *TAM* III 1, n°35.

⁵⁹ v. 550-566, D. Jaillard, *Configurations d'Hermès. Une théogonie hermaïque*, Kernos Supplément 17, Liège 2007, p. 231-236.

⁶⁰ Lucien, Traité 42 ; *Alexandre ou le faux Prophète (pseudomantis)*.

plus est, ce qui dessine une hiérarchie implicite dans laquelle la parole de la puissance oraculaire occupe la première place.

Cette hiérarchie corrobore ce que les historiens croient pouvoir restituer du fonctionnement de grands sanctuaires oraculaires, comme Delphes ou Dodone, où cohabitent diverses formes de divination investies d'un prestige inégal, au plan des représentations mythiques sinon au plan de la pratique ordinaire. Pourquoi dès lors une cité prestigieuse comme Athènes préfère-t-elle en 352 av. J-C., présenter par écrit les deux termes de l'alternative et faire choisir la Pythie entre les deux urnes contenant les deux réponses contradictoires plutôt que de l'interroger directement? L'affaire est particulièrement délicate, elle touche des terres appartenant au domaine sacré des déesses éleusiniennes, terres qui auraient dû rester en friche. Le surcroît de précautions dont témoigne le décret laisse penser que les débats ont été intenses et passionnés. Il s'agit de faire en sorte que personne ne puisse repérer le contenu, en dehors du dieu. Les deux réponses ont été inscrites sur des lamelles de plomb absolument semblables, puis entourées sur elles-mêmes et enveloppées de laine. Elles sont alors disposées dans une hydrie d'où elles sont retirées après que l'épistate des prytanes l'a secouée. L'une est alors scellée dans une hydrie d'or, l'autre dans une hydrie d'argent. La pythie ne manipulera pas l'écrit, elle choisira entre les deux vases, sous l'effet de l'inspiration divine⁶¹. Si l'on considère le recours à l'écrit dans l'ensemble de la procédure, il participe d'une stratégie de dissimulation et de brouillage des réponses qui sert à garantir qu'aucune fraude, aucune distorsion, ne pourra survenir jusqu'au moment où l'urne choisie par le dieu sera ouverte à Athènes même, devant témoins. Banale ou exceptionnelle, on ne sait, une telle procédure correspond à une surenchère dans les précautions prises pour que rien ne puisse s'interposer entre l'oracle du dieu et sa réception par la cité. Tous les intermédiaires sont suspects, le dieu seul voit et sait.

C'est du côté de certaines pratiques privées ou de groupes plus ou moins marginaux qu'il faut se tourner pour voir l'activité graphique explicitement investie d'une efficace "religieuse" propre. Le monde grec classique a largement pratiqué la ligature rituelle, les *katadesmoi*⁶² ; ces *defixiones* en plomb, gravées de signes, de noms et de formules malveillantes, puis enroulées ou pliées, quelquefois percées par des clous, sont enfouies sous terre, notamment dans des sépultures ou des sanctuaires. À Athènes, beaucoup portent le nom d'hommes politiques ou d'orateurs en vue. Des formules du type "j'inscris (καταγράφω) untel

⁶¹ IG II² 204. Voir A. Amandry, *o.c.*, p. 151-153, et G. Roux, *Delphes, son oracle et ses dieux*, Paris 1976, p. 161-162.

⁶² M. Carastro, *La cité des mages. Penser la magie en Grèce ancienne*, Grenoble 2006, p. 163-188.

auprès de" - des puissances capables de lier et d'enchaîner, Hermès *Chthonios*, Gé *Chthonia*, Hécate, Koré, notamment sont alors invoquées - apparaissent comme le strict équivalent de formules comme "je lie" ou "je retiens untel auprès de". Le dispositif graphique n'est pas destiné à être lu par les hommes, encore moins à un espace public ; il est confié à la terre, "écrit vers le bas", afin que le porteur du nom inscrit soit possédé, que soient liés sa langue, certaines de ses fonctions corporelles, ses savoir-faire ou sa renommée. Le jeu linguistique de l'écriture, éventuellement en relation avec le traitement figuratif et le percement de la lamelle, mime et met en scène l'action des puissances divines ainsi convoquées. L'acte même d'inscrire le nom active donc la ligature, à condition toutefois qu'elle soit enfouie (*thaptein*, le verbe des rites funéraires), et, par ce geste, confiée à l'action des puissances adéquates.

Parmi les mouvements plus "marginaux", religieux ou philosophico-religieux, qui critiquent les représentations du divin inhérente à la pratique sacrificielle commune des cités, les orphiques ont développé une pratique particulièrement intense de l'écriture ; il circule des "livres orphiques", bréviaires d'un mode de vie spécifique, qui proposent une réécriture des mythes de la cité, qui inversent notamment le sens des théogonies reçues, d'Hésiode en particulier. L'histoire des dieux, ainsi réécrite, ne dit plus la séparation nécessaire des mortels et des immortels, mais la parenté originelle qui lie au divin une part divine en l'homme⁶³. Des lamelles inscrites déposées dans les sanctuaires rassemblent des concepts fondamentaux de l'orphisme⁶⁴ (bios - thanatos - bios ; alétheia ; Dio[nysos] lit-on sur l'une, soma -psuché sur une autre), d'autres lamelles, attribuables à des groupes moins clairement définis constituent des viatiques pour l'au-delà à l'intention des initiés dans la tombe desquels elles ont été placées⁶⁵.

Mais dans la pratique polythéiste des cités grecques, l'écriture n'est pas fondatrice de la procédure rituelle - pas plus qu'elle ne l'est de la représentation du divin -, mais elle peut contribuer à en fixer la mémoire, notamment sur des points délicats ou des questions potentiellement litigieuses pour lesquels elle vient au secours d'autres formes de mémoire traditionnelle qui sont toujours mobilisées à ses côtés. Elle peut être investie d'une efficacité propre, mais dont l'effet est toujours lié à d'autres puissances qui en restent indépendantes. Le recours à l'écrit tend à jouer un rôle d'autant plus important qu'il s'agit de garantir le bon ordonnancement du rituel, son *eukosmia*, que sont en jeu les prérogatives et privilèges de certains participants, et en général, qu'on a affaire aux aspects administratifs et financiers du

⁶³ M. Detienne, *L'écriture d'Orphée*, Paris 1989 : "Orphée réécrivant les dieux de la cité", p. 116-132.

⁶⁴ M. Detienne, *Les dieux d'Orphée*, Paris 2007 : "L'Orphée de la mer noire", p. 13-30.

⁶⁵ F. Graf et S. Iles Johnston, *Ritual texts for the Afterlife. Orpheus and the Bacchic Gold Tablets*, London, Routledge 2007.

culte ou de la gestion des sanctuaires. La situation de l'écriture religieuse ne diffère pas fondamentalement de celle des autres domaines de l'écriture publique. Plus son rôle est décisif, plus il importe de ne pas céder à la tentation du scribe, plus les spécialistes de l'écrit devront être soumis au contrôle étroit de la communauté, être placés sous le regard vigilant des magistrats et d'autres officiants. Il en va du bon rapport des hommes et des dieux, de l'harmonie des relations entre membres de la communauté. Impliqué dans la gestion des lois, des règles et des précédents, partie prenante du rite, le scribe est investi d'un pouvoir que sa compétence même peut rendre démesuré. Il peut toujours être suspecté, et si sa position le permet, il risque de se faire lui-même tyran à l'instar de Maiandrios, le secrétaire du tyran Polycrate de Samos, dont l'histoire racontée par Hérodote⁶⁶, fournit l'image paradigmatique de ce que la figure du scribe peut avoir d'incompatible avec la cité isonomique. L'écriture n'est garante que si sa pratique est étroitement surveillée, ramenée à une dimension instrumentale et auxiliaire, ce qui fut, notamment, l'un des soucis de la démocratie athénienne du IV^e s.. Et si la majorité des cités grecques (Sparte exceptée jusqu'à une date tardive) eurent, moyennant quelques précautions, un large recours à l'écrit, si elles portèrent une grande attention à sa publicité, il n'est peut-être inutile de rappeler qu'elles ont rarement représenté leurs dieux en position de se livrer à des pratiques scripturaires.

⁶⁶ 3. 142-149, avec les commentaires de M. Detienne, "L'espace de la publicité", *o.c.*; p. 73-81.