

# Objet présentifiant et dispositif rituel

## Le cas des *semeia* de Zeus

Dominique JAILLARD

Dans le travail collectif que l'enquête *Agalma* a engagé autour de la question des figurations de l'invisible, l'enjeu comparatiste est décisif ; il exige un *déplacement* des catégories et des approches — notamment des questions de « représentation » et de « figuration » — qui prenne en compte, conjointement, les *objets* en tant que *présentifiants* et les pratiques qui en configurent l'efficace<sup>1</sup>. À admettre le terme grec d'*agalma* comme fil de cette comparaison, l'anthropologue helléniste se place dans une position délicate, d'autant plus illusoirement confortable qu'il est pris entre une acception reçue, admise par de nombreux antiquisants comme allant de soi — l'*agalma* en serait venu à désigner *prioritairement* ce que nous appelons statue —, et un ensemble de re-sémantisations, au premier rang desquelles l'appropriation lacanienne qui, en le faisant fonctionner comme un « fétiche africain », destitue l'*agalma* de toute identification possible à la statue divine, mais au prix d'écarts non-dits, d'un escamotage des pratiques et des savoirs grecs ou africains — qui, il est vrai, ne sont pas son objet. Pour que de l'*agalmatique* puisse se constituer en champ de comparaison, deux stratégies préliminaires, complémentaires, s'imposent dès lors à l'helléniste. D'une part, un examen critique : il lui faut repartir des mots tels qu'ils s'articulent dans les usages qu'en ont fait, contextuellement, les locuteurs du grec, en prenant en compte la diachronie, procéder à un réexamen systématique des occurrences d'*agalma* et des termes connexes dans les sources antiques, afin de dégager les champs et réseaux de signification complexes qu'ils viennent à recouvrir. Au terme de l'enquête qu'ont entrepris ici Nicole Lanérés et Frédérique Ildefonse<sup>2</sup>, l'*agalma* n'est pas la statue ou, si marginalement, tellement *autrement*, que la traduction reçue par statue — même lorsqu'elle ne fait pas littéralement contresens — constitue un obstacle à la compréhension de ce qui est en jeu. Mais il convient parallèlement de considérer des objets que leurs « propriétés », leurs « fonctions », leurs « pouvoirs » placent au cœur de l'enquête comparative sur les modalités en vertu desquelles des processus réputés d'ordre « figuratif », *captent*, *présentifient*, *donnent forme* à des instances dont l'activité est, par-là, localisée, orientée, configurée, indépendamment du fait que les anciens les ont qualifiés d'*agalmata*. C'est le choix que nous avons fait, en nous proposant de rouvrir le dossier des *semeia* de Zeus *Ktésios*, exceptionnel en ce qu'il permet d'analyser, jusque dans les détails du processus — ce que la nature des sources antiques n'autorise que rarement, au même degré, en quoi la fabrique de l'objet en son *efficace* est inséparable du *dispositif rituel* qui le construit. Nous espérons, ce faisant, éclairer en creux le champ de l'*agalmatique* et contribuer à une réélaboration de la question de la « figuration de l'invisible » à partir des dispositifs rituels sous-jacents qui en *présentifient* les instances en en construisant les *espaces*.

---

1. Voir dans CARTRY, DURAND et KOCH-PIETTRE 2009, l'introduction, notamment 19 et ss.

2. Lanérés, p. 41-56 ; Ildefonse, p. 125-138 ; cf. aussi LANÉRÈS 2012.

L'objet que nous nous proposons d'analyser *installe* dans les resserres à provisions des maisons grecques un Zeus dont l'action consiste à « gérer » le cycle d'acquisition et de dépense des richesses nécessaires à la subsistance et au maintien des *oikoi*, des cellules familiales — hommes et biens — qui sont perçues comme des composantes élémentaires de la cité<sup>3</sup>, cycle que désigne le mot grec de *ktésis*. Les *kadiskoi* de Zeus sont de simples jarres : il ne s'agit pas d'une *image* figurant le dieu, ou portant une « représentation », mais d'un simple objet usuel, un type de vase servant d'ordinaire à stocker des denrées périssables, transformé *par et dans* le jeu de *manipulations rituelles* en « support » de la présence active du dieu. C'est l'ensemble du dispositif mis en place par le *rite* d'installation (*hidrusis*), avec couronnes, faisceaux de laine adéquatement disposés, matière oblatoire versée en libation (*choai*) et intégrée au « corps du dieu » ainsi constitué, qui distingue la simple jarre de l'objet présentifiant. En lui-même, le *kadiskos* n'a aucune qualité spécifique, il ne figure et ne représente rien. Les *semeia* de Zeus *Ktésios* ne sont appréhendables qu'à partir des *pratiques* qui leur confèrent leur statut et assurent leur bon fonctionnement dans les espaces de la maison qu'ils *qualifient* et *investissent* de la puissance efficace du *Ktésios*. La mise en place du dispositif subordonne les propriétés figuratives non anthropomorphes des *kadiskoi* aux modalités d'action de la puissance qui se déploient sur la maisonnée à partir du *signe* qui en marque et « fonde » la présence localisée. Dès lors si figuration il y a, c'est du cycle de la *ktésis*.

Ne conviendrait-il pas, dès lors, dans le cadre d'une problématique des figurations de l'invisible, de traiter les *semeia* du *Ktésios* comme un cas limite de figuration aniconique, dans le sillage des études sur les limites de l'anthropomorphisme grec (FRONTISI 1986) ? Si ce n'est que le témoignage de notre principale source, un passage d'Athénée que nous commenterons longuement, l'interdit formellement. Dans sa banalité même, l'usage de nommer les parties d'un vase en des termes désignant les parties du corps humain « *anthropomorphise* » la jarre. En prescrivant de tirer des faisceaux de laine « à partir de l'épaule droite et du front », la formulation de la règle rituelle d'installation des *kadiskoi* fait surgir, par les mots, quand bien même il n'y a pas de représentation figurée anthropomorphe, l'analogie d'un corps en forme « humaine ». Il nous semble donc préférable de renverser l'ordre des questions. Quels *dispositifs* — et selon quelles *modalités* — font d'une simple pierre brute, d'un morceau de bois tombé du ciel ou sorti de la mer, de la colonne conique et dressée de l'Apollon *Agyieus*, des objets *présentifiants* parfaitement adéquats à leur fonction ? Considérons, par exemple, l'*hermès*, le pilier hermaïque, avec son corps tétraogonal, ses tenons en saillie à hauteur d'épaule et son sexe dressé. Contrairement à ce qui se passe pour les jarres du *Ktésios*, les éléments figuratifs sont comme tels signifiants, mais ils n'autorisent pas à rendre compte des fonctions assumées par l'objet, de son mode opératoire, aussi longtemps qu'on néglige l'ensemble des gestes et des pratiques dont les piliers sont l'objet. Le passant salue l'*hermès*, touche sa barbe à la manière d'un suppliant, approche la main de la tête ou du sexe couronnés ; des branchages sont fixés aux tenons. Le pilier n'est pas une image à laquelle des rites seraient associés, comme de surcroît. Son positionnement dans l'espace, la tête ou le sexe, les inscriptions à

3. Selon la formule que Pierre Brulé emprunte à Aristote, « La cité est la somme des maisons », voir BRULÉ 2007 : 405-428.

lire de face ou de profil, font pleinement partie du dispositif rituel au même titre que les gestes et les pratiques<sup>4</sup>. C'est l'interaction qui est signifiante. Dès qu'une image est insérée dans le rite, il n'est plus possible de la considérer seulement comme représentation ou figuration, il faut l'analyser à partir des stratégies rituelles dont elle est partie prenante. Nous proposons donc d'approcher ce type d'objets de *l'intérieur de la pratique rituelle*, que cette dernière les fonde et les installe, *hidruein*, (PIRENNE-DELFORGE 2008), qu'ils en soient l'instrument (RUDHARDT 2001 : 184), ou qu'ils expriment, dans leur interaction avec un système de geste, l'action qu'une puissance divine exerce à travers eux.

Les *Deipnosophistes* d'Athénée de Naucratis ont préservé, au hasard d'une discussion sur les noms des vases grecs, un fragment d'un traité d'exégétique rituelle, qui, par sa précision, constitue un document exceptionnel sur l'installation des *semaia* de Zeus *Ktésios*. Compte tenu de son importance, nous le citons intégralement<sup>5</sup> :

Καδίσκος. Φιλήμων ἐν τῷ προειρημένῳ συγγράμματι ποτηρίου εἶδος ἀγγεῖον δ' ἐστὶν ἐν ᾧ τοὺς Κτησίους Δίας ἐγκαθιδρύουσιν, ὡς Ἀντικλείδης φησὶν ἐν τῷ Ἐξηγητικῷ γράφων | οὕτως·

Διὸς Κτησίου σημεῖα ἰδρῦεσθαι χρῆ ᾧδε· καδίσκον καινὸν δίωτον ἐπιθηματοῦντα στέψαι τὰ ὄτα ἐρίῳ λευκῷ καὶ ἐκ τοῦ ἄμου τοῦ δεξιοῦ καὶ ἐκ τοῦ μετώπου <...> τοῦ κροκίου, καὶ ἐσθεῖναι ὃ τι ἂν εὗρης καὶ εἰσχεῖαι ἀμβροσίαν. ἢ δ' ἀμβροσία ὕδωρ ἀκραιφνές, ἔλαιον, παγκαρπία· ἄπερ ἔμβαλε.

Philémon, dans le traité cité précédemment, affirme qu'il s'agit d'un type de vase à boire. Mais c'est aussi le récipient dans lequel sont établis les Zeus *Ktésioi*, comme l'atteste Antikleidès lorsqu'il écrit ceci dans son *Exégétique*<sup>6</sup> :

Les *semeia* de Zeus *Ktésios* doivent être établis de cette façon : prendre un *kadiskos* neuf à deux oreilles (les anses) fermant avec un couvercle, en couronner les oreilles avec de la laine blanche et, à partir de son épaule droite et de son front <...> d'un faisceau 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 (*pankarpia*) ; tout cela mets-le dedans.

Antikleidès est un historien athénien de la fin du IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C. ou du début du III<sup>e</sup> siècle, auteur d'une *Exégétique* dont la citation est le seul fragment préservé. Le traité s'inscrit dans une tradition spécifiquement athénienne d'*Exegetika*, écrits spécialisés dans l'exposition des usages rituels et étroitement liés à l'activité des *exégètes*, « ritualistes » officiels choisis par la cité pour expliciter règles et usages religieux traditionnels et garantir la bonne exécution des rites (OLIVER 1950). Sous cette forme, le dispositif prescrit est athénien (BRULÉ 2007 : 414-416). Le nom du vase, *kadiskos*, diminutif de *kados*, désigne toute sorte de jarres ovoïdes, de dimension variable, sans décoration, avec une panse plus ou moins renflée, une bouche plus ou moins évasée, un pied distinct et, le plus souvent, dotées d'anses verticales fixées sur

4. DURAND 1992 : 25-34 ; JAILLARD 2001 : 341-363.

5. Athénée 473b-c. Pour une discussion détaillée des problèmes d'établissement du texte du fragment, voir JAILLARD 2004.

6. Antikleidès, JACOBY, *FgrHist* 140 F 22. Nous pensons inutile de corriger le texte.

l'épaule<sup>7</sup>. L'orateur athénien Hypéride, le poète comique Ménandre et les lexicographes<sup>8</sup> fournissent une information décisive : les *kadiskoi* servant aux *semeia* du dieu étaient établis (*hidruesthai*) dans les *tamieia*, les resserres à provision, selon toute vraisemblance au milieu des jarres dans lesquelles étaient conservées les provisions indispensables à la vie de l'*oikos*<sup>9</sup>.

Examinons la procédure requise pour établir le dieu dans son espace de compétence, tout en soulignant les difficultés de lecture de ce type de document. La prescription est énoncée avec une minutie remarquable, plus grande que dans bien des « lois sacrées », la fonction des écrits exégétiques étant de garantir la bonne exécution de tous les *détails signifiants* du rite. Selon une procédure énonciative qu'on retrouve dans les prescriptions médicales hippocratiques<sup>10</sup>, chacun des actes constitutifs du rituel d'*hidrusis*, exprimé par un infinitif aoriste, est coordonné au suivant par un simple *kai*, en une structure linéaire qui articule la séquence des opérations nécessaires à « l'installation » en fonction de la temporalité qui y préside. Malgré leur précision, les indications laissent dans le flou tout ce qui relevait du *savoir partagé* et de la *compétence rituelle* d'athéniens familiers du *Ktésios* depuis l'enfance. Il en est résulté pour nous certaines incertitudes indépassables dans la « restitution » des gestes.

Première étape. N'importe quel *kadiskos* ne convient pas. Il faut le choisir neuf, à deux anses, muni d'un couvercle adapté. Le participe présent *epithematounta*, précédant la séquence des infinitifs aoristes ponctuels, suggère que la jarre doit normalement être tenue fermée, ce qui apparaîtra conforme à la logique générale du rite. Il peut aussi marquer l'exigence que le vase soit couvert au moment de l'accomplissement du premier geste rituel, le couronnement (*stepsai*).

Deux opérations suivent consistant à disposer de la laine sur la jarre. Il faut couronner les oreilles de laine blanche (*eriôï leukôï*) puis arranger la laine autour du « corps » du dieu — en partant de l'épaule droite (côté considéré comme plus favorable) et du front, en un geste qu'une lacune des manuscrits n'autorise pas à définir avec exactitude. La restitution de l'opération est d'autant plus délicate que le terme désignant à ce moment la laine, *krokion*, diminutif de *krokê*, est un *hapax* dont le sens n'est pas assuré. On ne peut donc décider avec certitude s'il s'agit de laine brute, d'écheveaux, de fils, de bandelette ou d'un morceau de tissu, dont la valeur symbolique et le statut ne sont pas équivalents, ce qui affecte la compréhension du rite. L'hypothèse d'une laine cardée ou filée conviendrait toutefois mieux à un geste qui faisait vraisemblablement se croiser deux faisceaux laineux enserrant le *kadiskos*. Plusieurs reconstitutions sont néanmoins possibles.

Quatrième moment, l'officiant doit déposer (*estheinai*) dans la jarre « ce qu'il trouve ». L'incertitude ne tient cette fois à la transmission du texte et aux limites de nos connaissances philologiques, mais au savoir partagé que la prescription présup-

7. Pour une discussion de la typologie des vases désignés par le terme *kadiskos*, voir la bibliographie dans JAILLARD 2004, nous remercions A. Malagardis pour ses précieuses remarques.

8. *Souda*, Harpocrate s. v. Zeus *Ktésios*, Ménandre, *frg.* 410 K.A.

9. Sur les *tamieia* des maisons grecques, voir NEVETT 1999 : 74-67. Le mot, très polyvalent, ne permet pas de décider s'il s'agit d'une pièce spécifique et laquelle, il peut même être synonyme de *thesauros* (*souda* s.v. *tamieion*), cf. BRULÉ 2007 : 414.

10. Parallèle qui m'a été signalé par V. Pirenne-Delforge.

pose chez ses usagers. Seule l'analyse des modalités d'action du Zeus de la *ktésis* dans son garde-manger permettra de proposer une hypothèse cohérente.

Enfin, il faut verser (*eischeai*) dans le *kadiskos* un mélange appelé *ambrosia*, consistant en eau pure, huile et *pankarpia*. Cette dernière est elle-même un mélange de « fruits » de la terre (*karpia*), ce qui veut dire, dans ce contexte, à base de céréales, mais dont la composition exacte reste difficile à déterminer<sup>11</sup>. Le tout (*haper*) — comprendre les divers ingrédients composant l'*ambrosia* — doit être « versé » dans la jarre. On ne sait si les composants ont été préalablement mélangés, ou si la *krasis* s'accomplit dans le *kadiskos*, ce qui pose le problème du statut rituel du mélange et du type de vaisselle utilisé.

La séquence s'organise en deux moments complémentaires. L'acte de couronner qualifie rituellement l'objet usuel, le choix de la laine blanche et l'arrangement particulier du *krokion* le rendent adéquat à la fonction particulière qu'il doit assumer. Ainsi traité, le *kadiskos* est prêt à recevoir les « objets » ou les matières qui y seront placées selon deux modalités distinctes, *estheinai*, déposer, et *eischeai*, verser. Résultat de la procédure, le *semeion* est constitué par l'ensemble que forment le *kadiskos* rituellement préparé et son contenu. La jarre est à la fois *instrument* du rite et *élément* du dispositif. Le texte d'Antikleidès, dans sa syntaxe et sa construction, nous semble sur ce point sans ambiguïté : c'est le processus rituel qui établit les *semeia* du dieu et ces derniers consistent dans l'objet composite que le rite « fabrique » ou « construit ». Il présentifiera désormais le dieu au milieu des autres jarres entreposées dans le *tamieion*.

Nous n'avons pas traduit jusque-là le terme *semeia* qui pose problème. Les propositions de traduction récentes, « die Abbilder des Zeus *Ktesios* », « le immagini di Zeus domestico » ou « the Cult-images of Zeus *Ktesios* »<sup>12</sup> renvoient au champ de l'image et de la représentation ou à la notion éminemment problématique de « statue de culte »<sup>13</sup>, éludant par là les questions mêmes que nous voulons poser. Deux parallèles peuvent contribuer à élucider l'emploi de *semeion*. Dans les *Suppliantes* d'Eschyle, les Danaïdes trouvent refuge, après leur débarquement en Argolide, dans un sanctuaire où sont installés, avec autels en commun, de nombreux dieux<sup>14</sup>, parmi lesquels Danaos reconnaît Poséidon au trident qu'il aperçoit<sup>15</sup>, trident qui opère comme un *signe*, selon une acception banale de *semeion*. Il indique la présence de Poséidon

11. La *pankarpia* est souvent assimilée à une *panspermia* (Hésychios, *s. v.*) ou à une *panospria* (scolie à Sophocle, *Electre* 635..., comprendre un mélange de légumineuses, toutefois Platon, *Critias* 115 a, désigne par *ospria* l'ensemble des produits secs à partir desquels on peut faire des farines, ce qui inclut les céréales) ; un choix large nous semble probable, incluant au moins *ospria* ou *chedropa*. Les mélanges désignés comme *pankarpia*, *panspermia*, *panospria* doivent être analysés au sein des rites dans lesquels ils sont utilisés, ces derniers étant aussi différents que les *aparchai* des Thargélies, les « marmites » (*chutroi*) des Anthestéries ou l'*hidrusis* d'un *hermès* ou d'un *agalma* (scolie à Aristophane, *Paix* 923 a).

12. *Das Gelehrtenmahl. Buch XI-XV*, C. Friedrich et Th. Northers (éds.), Stuttgart 2000 ; *I Deipnosofisti*, L. Canfora (éd.), Rome 2001 ; *The Learned Banqueters*, S. Douglas Olson (éd.), Cambridge, Ma., The Loeb Classical Library 2009.

13. Pour une critique de la notion de statue de culte, voir RUDHARDT 2001 : 185.

14. v. 423-425 : μηδ' ἴδης μ' ἐξ ἑδρᾶν / πολυθέων ῥυσιασθειῖσαν, ὧ / πᾶν κράτος ἔχων χθονός-

15. v. 218 : ὁρῶ τρίαιναν τήνδε, σημεῖον θεοῦ.

parmi les instances recevant un sacrifice dans le sanctuaire commun tout en renvoyant aux modes d'action du dieu (sa puissance de frapper et d'ébranler). Dans une loi sacrée de Théra<sup>16</sup>, il est question d'un repas (*deipnon*) et de *hiera* devant le *semeion* (*hiara pro to samēio*, forme dialectale). Le caractère elliptique du texte ne permet pas de déterminer s'il s'agit du *semeion* du dieu ou d'un signe indiquant le lieu où se réunissent les participants à la fête des *Agoraia*. Quelle que soit la nature de l'objet — rien n'exclut qu'il puisse s'agir d'une statue ou d'une « image » « représentant » le dieu —, le terme *semeion* ne relève pas du vocabulaire de la représentation : il renvoie à la *marque distinctive*, du dieu ou de l'espace rituel, que le « signe » contribue à définir. Il est peut-être illusoire d'opposer, comme une alternative, instance et lieu, le signe pouvant opérer conjointement sur les deux plans. Ainsi le trident des *Suppliantes* indique-t-il à la fois que le lieu appartient — entre autres — à Poséidon, et dénote-t-il certains aspects de sa puissance. Quant aux *kadiskoi* du *Ktésios*, ils attestent la compétence de ce Zeus sur l'espace du *tamieion*, ses jarres et ses provisions, tout en constituant le support rituel de sa présentification.

Quelles connivences peut-on reconnaître entre le dispositif spécifique constituant les *semeia* du *Ktésios* et ce Zeus de l'acquisition et de la dépense, entre objet, rite, lieu et fonctions ou modes d'action du dieu ? Aristote, pour définir l'*oikos*, « la maison », retient deux éléments constitutifs, *anthrôpos kai ktêsis*<sup>17</sup>. Loin de renvoyer exclusivement aux possessions et biens-fonds de la famille<sup>18</sup>, les richesses désignées par le mot *ktêsis* impliquent un cycle d'acquisition et de dépense étroitement solidaire de l'activité des hommes, supposant production et échange, conservation et consommation. Les biens sur lesquels Zeus *Ktésios* veille ne cessent de diminuer et d'augmenter au rythme de leur consommation et de leur acquisition, et de tous les aléas susceptibles d'en affecter le cycle. C'est un aspect du dieu fortement souligné par Eschyle : « que des richesses (*chrématôn*) soient arrachées à une maison, d'autres y peuvent entrer d'une valeur qui dépasse la perte (*até*), jusqu'à faire le plein, par la faveur (*charis*) de Zeus *Ktésios* »<sup>19</sup>. Le dieu répare les pertes, qu'elles relèvent d'un accident de la fortune ou du cycle normal de la consommation des biens acquis, renouvelle les richesses épuisées ou disparues. Dans les rythmes de l'*oikonomia*, l'action du *Ktésios*, *dôter ploutou kai dunameôs*, relève du champ d'une *dunamis*, d'une puissance qui se déploie et s'accroît jusqu'à un certain point de plénitude ou « d'équilibre »<sup>20</sup>.

Le champ de la *ktêsis* concerne au premier chef des produits de la terre, qu'ils soient cultivés ou acquis par échange ou achat<sup>21</sup>. Zeus *Epikarpios* et Zeus *Ktésios* forment un mini-panthéon en tant qu'ils sont conjointement les causes des récoltes par lesquelles l'*oikos* dispose des ressources qui assurent sa prospérité<sup>22</sup>. *Ktésios*, il voisine, tant en contexte domestique que dans les cultes publics, avec des divinités impliquées dans la croissance et la bonne maturation des produits de la terre. Dans le

16. IG XII, 3, 452 = LSG 133, l. 5, vers 400.

17. *Économique* 1343 a 18 ; cf. notamment l'étude de PESANDO 1987.

18. Platon, *République* 331a-b ; Aristote, *Politiques* 1277 a 8.

19. Eschyle, *Suppliantes* 443-445 (P. Mazon, tr.).

20. Dion Chrysostome 12. 76.

21. Xénophon, *Économique* 5. 2-3, 17 ; Aristote *Économique* 1343 a 25 ; 1344 b 30-32.

22. Dion Chrysostome 1. 41 et 12. 76.

dème de Phyla en Attique, un même temple réunit « des autels de Déméter *Anésidora*, qui fait germer les dons, de Zeus *Ktésios*, qui favorise le gain, d'Athéna *Tithroné*, de Coré *Protogoné* et des déesses qu'on appelle *Semnai* »<sup>23</sup>. Si le champ de la *ktésis* ne saurait se réduire à cette dimension agraire, c'est cette dernière qui prédomine dans les *tamieia* où cohabitent jarres à grain, jarres à huile et paniers (AMOURRETTI 1986 : 72). L'établissement des *semeia* dans les resserres à provision doit d'abord être mis en rapport avec les ressources d'origine végétale, notamment céréalières qui constituent la base de l'alimentation méditerranéenne antique et le fondement de l'économie de l'*oikos*.

Or l'ambrosie versée dans le *kadiskos* réunit un certain nombre des produits nécessaires à la vie de l'*oikos*, tant sur un plan « matériel » que rituel : eau pure requise pour l'accomplissement des sacrifices<sup>24</sup>, huile, indispensable à la conservation des aliments et à l'accomplissement de certains rites, notamment l'onction de *hiera* présents dans la maison<sup>25</sup>, *pankarpia* mélangeant les denrées alimentaires entreposés dans les *tamieia* et dont on connaît par ailleurs les usages rituels<sup>26</sup>. Prenait-on les ingrédients dans les jarres voisines ? Utilisait-on des produits récemment récoltés ? Les mêlait-on crus ou les faisait-on bouillir comme aux Pyanopsies et aux Thargélies ? Les réponses à ces questions, inséparables de celles du moment ou de la périodicité éventuelle du rite, relèvent du savoir implicite du rite que présuppose la mise en forme écrite de la prescription. Une conclusion s'impose néanmoins : pour fabriquer le *semeion* du dieu, le rite lui *incorpore* les matières sur la conservation et l'usage desquelles il veille.

Au sein du champ de compétence large du *Ktésios* dans l'espace de l'*oikos*, il apparaît dès lors possible de dégager les fonctions que le dieu assume spécifiquement dans le *tamieion* et qui exige la mise en place du mode de présentification particulier que réalise l'installation des *kadiskoi*. Dans les resserres à provision, le dieu ne s'occupe pas des activités extérieures, production et échange de biens, qui rendent disponibles les biens nécessaires à l'*oikos*, il *préserve* les richesses acquises et *en règle la dépense*. Sous leur couvercle bien clos, il tient les jarres fermées en sorte qu'elles ne laissent rien échapper qui n'est indispensable aux besoins de la maison. Cette bonne gestion des réserves, conforme à la Diké, apparaît aussi comme la condition nécessaire pour que le maître de l'*oikos* dispose des ressources qui lui permettent de participer de manière convenable, selon son statut, aux affaires de la cité, d'y remplir ses obligations militaires et politiques<sup>27</sup>. Un fragment de Ménandre confirme en creux que l'ouverture et la fermeture des *tamieia* sont bien de la compétence du *Ktésios* : « je vois un parasite entrer dans l'appartement des femmes et Zeus *Ktésios* ne pas tenir fermé les réserves (*ou kekleimenon*), mais une femme de mauvaise vie (*pornidia*) se précipiter »<sup>28</sup>. Le *tamieion* est non seulement un espace fermé, normalement inaccessible aux étrangers, mais c'est un espace féminin étroitement lié aux fonctions

23. Pausanias 1. 31. 4 ; voir aussi Hippocrate, *Rêves* 89.

24. Eschyle, *Agamemnon* 1036-1038, où les esclaves admis à la célébration du culte de Zeus *Ktésios* sont ceux qui partagent avec la famille l'eau lustrale.

25. Sophocle, *frg.* 398 Radt ; *IG XII*, 5, 593 ; Théophraste. *Caractères* 16. 5.

26. Voir BRULÉ 2007 : 412-414.

27. Hésiode, *Travaux*, v. 30-32 ; Aristote, *Économique* 1343 a.

28. *frg.* 410 PCG.

dévolues à la bonne épouse. Xénophon rappelle que si « ce sont les activités de l'homme (*tou andros praxeôn*) qui font généralement entrer les biens dans la maison (*eis tèn oikian... ta ktêmata*), c'est la gestion de la femme qui en règle le plus souvent la dépense (*tamieumatôn ta pleista*). Si tout se fait bien (*eu*), les maisons s'accroissent (*auxontai*), si on s'y prend mal (*kakôs*), les maisons diminuent (*meiountai*) »<sup>29</sup>. Le bon économiste de Xénophon confirme que « l'épouse a reçu comme tâche de garder les provisions (*to phulattein ta eisenechthenta*) » et « qu'il paraîtrait bien ridicule d'en rentrer s'il n'y avait personne pour les sauvegarder (*sôzoi*) ». Si l'épouse est aussi en charge de « distribuer ce qui doit être dépensé », « c'est en pensant d'avance à ce qui devra être mis de côté »<sup>30</sup>.

Les jarres du *Ktésios* apparaissent liées aux activités domestiques des femmes qui veillent à la préservation des ressources végétales, en premier lieu céréalières, à leur préparation culinaire et aux travaux de filage et de tissage, domaines spontanément associés par Xénophon : « quand on apportera de la laine », la bonne épouse « veillera à ce qu'on en fasse des vêtements et à ce que le grain de la provision reste bon à manger »<sup>31</sup>. Or ce sont justement là les produits, laine et *karpia*, qui sont impliqués dans la fabrication rituelle des *semeia*. Les *kadiskoi* sont entourés de laine, tandis que les produits de la terre que la bonne épouse ne doit pas dilapider, sont versés et retenus dans le vase avec l'huile qui sert à l'assaisonnement et à la conservation des aliments. Les graines ne sont pas déposées sous forme sèche (*xeros*), comme dans une jarre ordinaire, elles entrent dans une préparation élaborée en affinité avec des pratiques culinaires et alimentaires. En tenant compte de ce contexte féminin lié à la conservation scrupuleuse des réserves entreposées dans les jarres, on peut risquer quelques hypothèses sur l'avant dernière phase du rituel d'installation « *estheinai ho ti an eurêis* », « déposer ce que tu trouves ». Pour établir le *Ktésios* comme garant d'une dépense mesurée, équilibrée, on doit lui fabriquer un « corps » qui *retient* tout ce qui est entreposé dans le *tamieion* et placé sous sa garde vigilante, qu'on récupère à cet effet ce qui tombe ou se perd à l'occasion de la manipulation des jarres, à la manière d'un balayage rituel<sup>32</sup>, ou qu'on prélève une petite partie des denrées destinées à être stockées dans les différentes jarres.

Même s'il est difficile de conclure avec certitude que le rituel d'installation des *semeia* revenait à l'épouse et aux femmes de la maison, le dispositif semble clairement renvoyer à la part de l'action du dieu corrélée à leur rôle et à leurs activités dans l'*oikos*. Nous en aurons confirmation en considérant l'ensemble des pratiques de l'*oikos* concernant Zeus *Ktésios*. Au plan rituel, un partage se dessine entre installation des *semeia* dans l'espace fermé des resserres où le dieu est en charge de préserver et de gérer les réserves entreposées, et sacrifices sanglants accomplis à son attention dans les espaces ouverts de la maison. Privilège du maître, ces sacrifices mettent en jeu le renouvellement des générations et la continuité de la lignée

29. Xénophon, *Économique* 3. 15 ; voir aussi Aristophane, *Thesmophories* 419.

30. *Ibid.* 7. 25 ; 7. 40 ; 7. 36 en accord avec l'adage hésiodique, *Travaux* 703-704, « il n'est pire malheur qu'une mauvaise épouse à l'affût du repas ».

31. *Ibid.* 7. 36 ; sur le tissage et les vertus féminines, voir PAPADOPOULOU-BELMEHDI 1994 : 113-120, 151-164.

32. Selon une suggestion de J.-L. Durand, à partir de pratiques comparables en Afrique de l'Ouest.

familiale<sup>33</sup>, la prospérité générale de l'*oikos* et la santé de ses membres, l'ensemble des rapports économiques et sociaux avec l'extérieur, les relations entre hommes libres<sup>34</sup> et avec la cité. Le *Kiron* de l'orateur Isée<sup>35</sup>, ritualiste scrupuleux, associe ses seuls petits fils à la manipulation et au dépôt des *hiera*, écartant à la fois ses esclaves et les hommes libres d'autres maisons, pour réserver au bénéfice de sa seule lignée les effets — santé et *ktésin agathên* — qu'il escompte de ses sacrifices au *Ktésios*. Quand le Philonéos d'Antiphon<sup>36</sup> invite un ami à participer au repas qui suit le sacrifice en l'honneur de Zeus *ktésios* qu'il se doit d'accomplir au Pirée, on peut comprendre aussi bien que Philonéos a une maison au Pirée et qu'il doit précisément y sacrifier ce jour-là, ou qu'il y a au Pirée une fête du *Ktésios* à l'occasion de laquelle il se doit d'accomplir à titre privé un sacrifice pour le dieu concomitant avec un sacrifice « public »<sup>37</sup>. Ces sacrifices mettent en jeu les espaces « ouverts » de la maison, cour ou portes pour l'accomplissement du rite, et pièces de réception pour le repas<sup>38</sup>.

Autour d'une même puissance, les oppositions entre établissement des *semeia* et sacrifices dessinent un ensemble de polarités qui participent à la mise en place rituelle de l'*oikos*, avec toute la subtilité des partages qu'autorise le rite. Les réserves des maisons privées contiennent, outre les céréales, les légumineuses (*ospria*), les légumes ou l'huile, du vin<sup>39</sup>. Or ce dernier est absent du rituel d'installation des *semeia*, de manière très conséquente puisque le Zeus *Ktésios* des *tamieia* est en rapport avec la *sophrosuné*, la sagesse, de l'épouse, contexte dans lequel le maniement du vin serait peu pertinent<sup>40</sup>. Il sera réservé à l'usage du maître de maison dans sa position de sacrificiant. Quant aux céréales nécessaires à l'accomplissement des sacrifices sanglants et puisées dans le *tamieion*, elles sont, dans les représentations de processions sacrificielles, apportées par des canéphores féminines, et, dans l'espace domestique, gérées par les femmes. Des procédures rituelles autres, distinguent, sous une même épiclèse, les modalités d'action complémentaires et coordonnées en fonction desquelles Zeus *Ktésios* œuvre dans la maison, elles articulent les différents aspects de son action tout en dessinant des *espaces distincts* que *des modes de pré-*

33. Sur les qualités parentales de Zeus *Ktésios*, voir BRULÉ 2007 : 442-445.

34. Antiphon 1. 18 : « Quand le repas fut terminé, comme il était naturel – l'un sacrifiait à Zeus *Ktésios* et recevait son ami, l'autre allait s'embarquer et soupaît chez un compagnon à lui – ils firent plusieurs libations et répandirent quelques grains d'encens » (trad. L. Gernet).

35. Sur la succession de *Kiron* 8. 16.

36. Antiphon 1. 16 et 18. Voir PARKER 2005 : 16

37. Les sacrifices publics à *Ktésios* sont répandus à travers tout le monde grec ; pour l'Attique : un bœuf blanc doit être sacrifié à Zeus *Ktésios* en vertu d'un oracle de Dodone, Démosthène 21. 53 ; à Phyla, le dieu possède un autel dans un temple, Pausanias 1. 31. 4. Sur les sacrifices privés célébrés en parallèle avec des sacrifices collectifs à l'occasion des fêtes publiques voir GEORGOUDI 1998.

38. JAMESON 1992 ; WESTGATE 2007 : 236.

39. AMOURETTI 1986 : 73, voir Aristophane *Thesmophories* 420.

40. L'absence du vin nous paraît ici d'autant plus significative qu'en un contexte rituel inconnu mais différent, une libation mentionnée dans une tragédie de Sophocle, *Manteis* (frag. 398 R), associe le suc de la vigne à la laine des brebis et à une *pankarpia* mêlant orge, huile d'olive et miel, l'ensemble des ingrédients d'une *ambrosia*, le miel en faisant parti d'après le témoignage du lexicographe Pausanias.

*sentification* différentiels — dans les jarres installés au *tamieion* et sur l'autel recevant le sang du sacrifice — contribuent à *qualifier*.

À ne considérer que le seul rite d'établissement des *semeia*, l'enchaînement et l'agencement de gestes de valeur et de portée différentes, révèlent de stratégies rituelles tout aussi complexes du double point de vue, corollaire, de la définition des positions des officiant(e)s et de la configuration de l'action divine. Reprenons les deux derniers moments complémentaires de l'*hidrusis* : ἐσθεῖναι ὅ τι ἄν εὕρησ καὶ εἰσχεῖαι ἀμβροσίαν. « Déposer ce que tu trouves » apparaît comme un geste qui semble, au premier regard, relever du champ de l'*anathêma*, tandis que « verser l'ambrosie », qui implique le geste de faire couler, semble plutôt ressortir du champ de la libation et des *choai*. L'objet des deux gestes n'est le même : d'une part « ce qu'on trouve » : denrées *brutes* destinées au stockage jusqu'à leur traitement culinaire et consommation — si nos hypothèses sont correctes —, de l'autre l'*ambrosia*, versée dans un second temps — selon la séquence du rite — sur ce dont le dieu évite la perte et qui *en retour* a été déposé. Mais, à la différence d'une libation, d'une *choé* ou du sang sacrificiel coulant sur l'autel, l'*ambrosia* versée n'a pas vocation à rejoindre la terre. Les matières oblatoires sont, selon deux modalités différentes, incorporées aux *semeia* du dieu qui les garde en lui. Le sens implicite des deux gestes n'en conserve pas moins toute leur valeur et leur efficace<sup>41</sup>, *dépôt* s'organisant selon un jeu d'échange réciproque, *amoibé*, selon l'ordre de la *charis*<sup>42</sup> — souvent invoqué dans la sphère du *Ktésios* — des dons et contre-dons, *geste de verser*, marqueur par excellence des transitions, des passages et de leur articulation (LISSARRAGUE 1985), mais l'un et l'autre *conjointement* réorientés vers la constitution de « l'objet dieu » qui *préserve en lui* les ressources ainsi circonscrites, sous sa forme jarre.

Les matières incorporées au *semeia* présentant le *Ktésios* sont-elles mêmes rituellement traitées de manière à articuler les diverses dimensions de la *ktésis* et l'agencement de leur manipulation ne se laisse pas davantage réduire à des polarités simples. On ne peut simplement opposer les produits périssables — voués à la consommation ou à une corruption plus ou moins lente — entreposés dans les jarres et déposés dans le « corps » du dieu à l'*ambrosia* dont le nom porte, de manière presque trop évidente, l'incorruptibilité. L'*ambrosia* rituelle apparaît comme un mélange ambigu. D'un côté, c'est une substance de nature huileuse à l'instar de l'ambrosie divine, l'huile rend force et beauté, les eaux mythiques qui lui sont semblables passent pour des sources de jouvence et de longue vie<sup>43</sup>. Mais sous l'huile légère, la *pankarpia* rassemblant les fruits de Déméter liés à la vie mortelle et pénible des hommes, se mêle à l'eau, principe de germination mais aussi, potentiellement, de corruption<sup>44</sup>. Le mélange recouvert d'huile n'est voué qu'à une stabilité *relative*, l'action du *Ktésios* assurant *par ailleurs* le renouvellement de biens et de substances

41. Sur la question du sens littéral et du sens implicite des rites, voir SCHEID 2005 : 59ss et 275-284.

42. JAILLARD 2007 : 91-96. Sur la relation, l'interaction et la complémentarité entre les de déposer (*anathemē*) et faire brûler (*thuein*), voir BRUIT-ZAIDMAN 2005 : 38ss. ; JAILLARD 2009.

43. BALLABRIGA 1997 : 119-127 ; ELLINGER 1993 : 114-116 ; AMOURETTI 1986 : 189, 194.

44. VERNANT 1979 : 58-63 ; DETIENNE 2007 : 27-29.

destinés à disparaître. L'objet supportant et focalisant la présence active du dieu sous l'aspect de la « maîtrise » de la dépense « figure » dans la composition rituelle de son corps cette tension structurante de l'ordre de la *ktésis* entre conservation, déperdition et renouvellement.

La dynamique de la *ktésis* rend particulièrement sensible la question du moment et de la périodicité éventuelle de l'installation des *semeia*. À quelle occasion les *semeia* étaient-ils installés ? Faut-il établir un lien avec le temps agricole ? Que devenait le dispositif ? Se transmettait-il de génération en génération comme ces *hiera* dont parlent Lycurgue et Théopompe ? Était-il périodiquement réinstallé ? Les sources sont muettes. Notons toutefois que la prescription d'Antikleidès explicite la nécessité de recourir à un *kadiskos* neuf ; on ne peut commencer ou recommencer avec de vieux pots, ce qu'il est tentant de mettre en relation avec la puissance de renouvellement qu'est le dieu et sans laquelle la sauvegarde qu'il assure aux provisions périssables serait vaine. Ajoutons que la recommandation exégétique parle des *semeia* au pluriel et que son introduction par Athénée évoque les Zeus *Ktesioi* également au pluriel. Est-ce parce qu'il y en avait dans chaque maison ? Ou parce qu'ils se « démultipliaient » dans la même maison au fil d'installations successives et périodiques ? À défaut de pouvoir trancher, la nature des matières en jeu, le caractère cyclique de la *ktésis* et la nécessité de renouveler les réserves à conserver, nous inciteraient à aller dans ce sens. La valeur d'*honneur* rendu au dieu que portent les gestes de déposer et de verser, à l'instar de la combustion sacrificielle, s'en trouverait renforcé. Mais auquel cas, que faisait-on des vieilles jarres, si puissamment investies ?

Une autre liaison réalisée par la fabrique rituelle des *ktésioi*, entre *karpia* et laine, dont nous avons souligné la dimension féminine, demanderait à être mieux comprise. Fruits de la terre et laine peuvent entrer dans le dispositif rituel à des degrés de « traitement » variable, du cru et du brut au bouilli et à l'étoffe parfaitement tissé. Incertitudes philologiques et non-dits de la prescription exégétique ne permettent pas de décider à coup sûr. Si pour la *pankarpia*, des *panspermia* moins mal connues orientent vers la cuisson en marmite et les bouillies<sup>45</sup>, et s'il est vraisemblable que le procès rituel s'accorde au processus de transformation de la matière brute et crue qu'effectue le travail domestique (FRONTISI-DUCROUX 2009 : 90ss) — ce qui insère le *Ktésios* en d'autres configurations panthéoniques — selon un schème analogue à la procession des Thargélies athéniennes<sup>46</sup>, on ne peut, en bonne méthode, tirer des conclusions des « parallèles ». *Les stratégies rituelles jouent sur les plus infimes variations possibles*. Ainsi, au moment où Œdipe, devant le bosquet des Euménides à Colonne, va couronner la tête et les

45. Voir AMOURETTI 1986 : 149, BRULÉ 2007 : 413-414, il comprend *tou krokiou* comme un morceau de tissu.

46. Porphyre, *de l'abstinence* 2. 7 (= Théophraste, *de la piété*, frag. (Pötscher) : « de tous ces usages témoigne, semble-t-il, la procession du Soleil et des Heures célébrée aujourd'hui encore à Athènes. On y porte en effet en procession de la boue, de l'herbe, du chiendent sur un lit de noyaux, des rameaux de supplication, des légumes secs, des glands, des arbouses, de l'orge, du blé, une galette de fruits secs, un gâteau fait de farine de blé et d'orge, un gâteau droit et une marmite pleine » (trad. CUF modifiée), où les matières processionnées forment une série allant de l'immangeable à la cuisine la plus « civilisée », cf. JAILLARD 2007 : 45.

anses d'un cratère devant servir à ses libations pour les déesses<sup>47</sup>, le dialogue qu'il engage avec le chœur montre qu'ignorant le *nomos*, la coutume locale, et la configuration rituelle en jeu, il *ne sait d'abord pas* de quelle manière il doit s'y prendre pour couvrir les cratères qui serviront au rite. *Krokaisin* est une des solutions qu'il mentionne comme possible, mais ce sont les habitants du deme de Colonne, seuls rituellement compétents, qui doivent lui préciser, qu'*en ce cas*, il lui faut user « de la laine fraîchement tondue d'une jeune brebis ». Autant dire qu'entre rituel libatoire aux Euménides et installation des *kadiskoi* du *Ktésios*, ce sont les *variations*, les *écarts* qui sont signifiants, en termes d'instruments (cratère, *kadiskos*...), de gestes, de construction de la relation à l'espace et de traitement des matières oblatoires (couler à terre, fabriquer le « corps » du dieu en ses substances...). On ne saurait davantage transférer sans autres précautions les marmites des Anthestéries au garde-manger « domestique »...

La mise en série du rituel d'*hidrusis* des *ktesioi* contribuera néanmoins à montrer la complexité du statut de l'objet, à condition de rester attentif aux micro variations des pratiques et des stratégies rituelles. Les *semeia* font partie d'un ensemble de *hiera* — objets présentifiant une puissance, dont le statut est indissociable de leur manipulation — qui configurent rituellement l'*oikos* et ses espaces<sup>48</sup>. Or c'est justement en terme de *hiera* qu'une des notices lexicographiques consacrées aux *kadiskoi* définit la présentification du dieu que réalise la procédure d'installation par dépôt : *eis has ta hiera etithesan*<sup>49</sup>. Objets si importants que celui qui est privé de *hiera oikeia kai patrôia*, « domestiques (traduction par approximation) et ancestraux », passe pour un misérable<sup>50</sup> et que la monstration de certains d'entre eux (l'Apollon *Patrôos* et le Zeus *Herkeios* en particulier) sert à prouver la qualité de citoyen<sup>51</sup>. Impie, odieux, apparait celui « qui fait quitter le pays (*ek tês chôras*) aux *hiera* ancestraux qui lui ont été transmis et que ses ancêtres ont établi / déposé (*ethesin*) en les installant / fondant (*hidrusamenoï*) conformément aux usages et aux traditions de la cité »<sup>52</sup>. Le « plus pieux des hommes en revanche est celui qui « sacrifie (*thuei*) scrupuleusement au moment voulu, *en couronnant* (*stephanouta*) et en *lustrant* (*phaidrunounta*) chaque mois, à la nouvelle lune, l'Hermès, l'Hécate et le reste des *hiera* que

47. Sophocle, *Œdipe à Colonne* 472-475 : Ch. κρατήρες εἰσιν, (...), / ὄν κρατ' ἔρεπον καὶ λαβὰς ἀμισστόμους. Oed. θαλλοῖσιν, ἢ κρόκαισιν, ἢ ποίῳ τρόπῳ; Ch. οἶος νεωρᾶς νεοπόκῳ μαλλῶ λαβόν, Ch. : il est ici des cratères (...), couronnées-en la tête et les anses de chaque côté. Oed. : De branches ? ou de laine ? ou comment encore ? Ch. : En prenant la toison nouvellement tondue de jeune brebis (tr P. Mazon modifiée).

48. Sur la question des *hiera* dans la maison, voir la mise au point fondamentale de P. BRULÉ 2007 : 409 et ss.

49. Hésychios, s.v. καδίσκοι; σῖπυαι, εἰς ἃ τὰ ἱερὰ ἐτίθεισαν ; les *sipuai* sont des récipients qui semblent spécialisés dans le stockage des farines.

50. Platon, *Euthydème* 302 b-d.

51. Aristote, *Constitution d'Athènes* 55. 3. 1. 15, à lire avec les commentaires de BRULÉ 2007 : 409.

52. Lycurgue, *contre Léocrate* 25 : ἀλλὰ καὶ τὰ ἱερὰ τὰ πατρῶα, ἃ τοῖς ὑμετέροις νομίμοις καὶ πατρίοις ἔθεσιν οἱ πρόγονοι παρέδοσαν αὐτῷ ἰδρυσάμενοι, ταῦτα μετεπέμματο εἰς Μέγαρα καὶ ἐξήγαγεν ἐκ τῆς χώρας, οὐδὲ τὴν ἐπωνυμίαν τῶν πατρώων ἱερῶν φοβηθεὶς (« sans craindre le nom des *hiera* ancestraux »). Les traductions de *hiera* par « dieux » et « cultes », CUF et par « sacred images », *Loeb Classical Library*, laissent échapper la spécificité des objets en jeu.

lui ont transmis ses ancêtres, et qui les honorent (*timân*) par des encensements, des gâteaux et des galettes »<sup>53</sup>.

Si l'installation des *semeia* s'oppose *contextuellement* et *fonctionnellement* aux sacrifices *sanglants* accomplis par le *maître* de maison, il convient de ne pas oublier que *panspermia* et *pankarpia* sont aussi des matières sacrificielles. Ainsi sacrifie-t-on (*ethuon*) des *panospria*<sup>54</sup>. En contexte vraisemblablement non athénien (si l'on en juge par la forme *kaddichos*), « les *kaddichoi* sont des pains de froment (*artoi*) *sacrifiés* (*thuomenoi*) aux dieux »<sup>55</sup>. Dans le récit de Théopompe, le pieux Cléarque est dit sacrifier (*thuei*) en couronnant et lustrant, avec des encensements et des préparations céréalières, autant de gestes qui participent de l'acte de *thuein*, au même titre que le « verser » ou le « déposer ». Il faut donc sans doute aussi reconnaître une dimension *sacrificielle* à la fabrication rituelle des *semeia* attiques de Zeus *Ktésios*, non sanglante et relevant d'une modalité spécifique : une forme d'oblation de ce sur quoi le dieu veille, retenu *par et dans* son « corps » et le constituant. Ailleurs en Grèce, on aura eu recours à des formes de sacrifice moins spécifiques ou dont les stratégies particulières — autres —, simplement nous échappent, faute d'un document exceptionnel comparable au fragment exégétique d'Antikleidès<sup>56</sup>.

Ainsi remis en perspective, les *semeia* de Zeus *Ktésios* trouvent leur place parmi les *hiera* et autres *autels* qui sont l'objet d'une installation dans l'*oikos*. Certains de ces *hiera* sont aussi des *agalmata*, et on dispose sur leur « fondation-installation » (*hidrusis*) d'une source précieuse qui fait ressortir en creux l'originalité de la stratégie rituelle mise en œuvre pour l'établissement des *kadiskoi*. La scholie (dans la traduction de laquelle il ne faut surtout pas réduire les *agalmata* à des statues) concerne l'installation avec « marmites », donc bouillies (céréales, légumineuses...), de la déesse *Paix*, au vers 923 de la pièce homonyme d'Aristophane : *χύτραις ἰδρυτέον : ὅποτε μέλλοιεν βωμοὺς καθιδρύειν ἢ ἀγάλματα θεῶν, ἔψοντες ὄσπριον ἀπὴρχοντο τούτων τοῖς ἀφιδρυμένοις χαριστήρια ἀπονέμοντες τῆς πρώτης διαίτης*. « "Il faut établir avec des marmites" : quand ils devaient installer — fonder (*kathidruen*) des autels (*bômous*) ou des *agalmata* des dieux, ayant fait bouillir un mélange de légumineuses, ils en faisaient les prémices sur ce qu'ils avaient établi / fondé, comme témoignage de reconnaissance, en continuant le premier régime (de l'humanité) »<sup>57</sup>.

53. Théopompe *FGrH* 115 F 344, cité par Porphyre, *Abstinence*, II 16 : *σπουδαίως θύειν ἐν τοῖς καθήκουσι χρόνοις, κατὰ μῆνα ἕκαστον ταῖς νομηγίαις στεφανοῦντα καὶ φαιδρύνοντα τὸν Ἑρμῆν καὶ τὴν Ἑκάτην καὶ τὰ λοιπὰ τῶν ἱερῶν, ἃ δὴ τοὺς προγόνους καταλιπεῖν, καὶ τιμᾶν λιβανωτοῖς καὶ ψαιστοῖς καὶ ποπάνοις*. Là encore, les traductions courantes par « statues d'Hermès et d'Hécate ainsi que les autres figures sacrées », *CUF*, faussent le sens. Il s'agit bien des dieux, en tant que présentifiés et ritualisés.

54. Scholie à Sophocle, *Électre* 635 : *πάγκαρπα : ἐπίπαν ὄσπρια ἔθουον τοῖς θεοῖς*. Pour une analyse méthodologiquement exemplaire des articulations du carné et du végétal dans la pratique sacrificielle, voir DURAND 1992 et, côté romain, SCHEID 2011.

55. Hésychios, *s.v.* *kaddichos*, forme attestée à Sparte, voir Plutarque, *Vie de Lycurgue* 12. 11 : *κάδδιχος γὰρ καλεῖται τὸ ἀγγεῖον εἰς ὃ τὰς ἀπομαγαδάλιας ἐμβάλλουσι*, lors des repas collectifs des Spartiates, « on appelle *kaddichos* le vase dans lequel on jette des boules de mie de pain ».

56. Résumés du dossier hors Attique dans JAILLARD 2004 et BRULÉ 2007 : 413.

57. Voir aussi scholie à Aristophane, *Ploutos* 1197-1198. Dossier complet dans BRULÉ 2007 : 412 et PIRENNE-DELFORGE 2008 : 103-104. Sur la place spécifique des pots, marmites et matières végétales dans les rituels de fondation, voir aussi ZOGRAFOU 2010.

Les *semeia* de Zeus ne cessent décidément d'interroger l'*agalma*. Lorsqu'on considère l'ensemble des traits du dispositif que nous avons examiné, ils croisent certaines des propriétés que Nicole Lanérés a reconnu aux *agalmata* dans ses études des sources d'époque archaïque et classique<sup>58</sup>, sans jamais les recouper exactement. En faisant réagir les uns aux autres les objets et / ou fonctions impliqués dans des procès de présentification (*semeia, bomoi, agalmata*) à partir des positions relationnelles et dynamiques qu'ils occupent dans les dispositifs au sein desquels ils sont insérés, il devient possible de proposer une approche plus serrée des corrélations entre modalités de l'effectuation rituelle et « modes de présence » des instances telles que gérées selon une gamme infiniment nuancée de possibles<sup>59</sup>. Le statut de l'objet comme *semeion*, pris entre absence et présence — une présence diffractée —, focalisation et captation, ne peut être saisi hors du tissu de la pratique polythéiste. À ce compte, on peut tirer toutes les conséquences — questions et pistes — de la définition qui ressort de l'étude du corpus platonicien proposée par Frédérique Ildefonse : « ἄγαλμα est un signe au sens le plus strict, *aliquid pro aliquo*. Mieux dit, il est un «tenant lieu», aux deux sens du terme ; il est l'établissement d'un « point de capiton » entre le visible et l'invisible »<sup>60</sup>.

Dominique JAILLARD  
Université de Genève

## BIBLIOGRAPHIE

AMOURETTI, Marie-Christine

1986 *Le pain et l'huile dans la Grèce antique*, Paris, Belles Lettres (« Annales littéraires de l'université de Besançon » 328).

BALLABRIGA, Alain

1997 « La nourriture des dieux et le parfum des déesses », *Mètis* 12, p. 119-127.

BRUIT ZAIDMAN, Louise

2005 « Repas des dieux, repas des hommes en Grèce ancienne », in GEORGOUDI S., KOCH PIETTRE R. et SCHMIDT F. (éd.), *La cuisine et l'autel. Les sacrifices en questions dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Turnhout, Brepols (« Bibliothèque de l'École pratique des Hautes Études » 124), p. 31-46.

BRULÉ, Pierre

2007 *La Grèce d'à côté. Réel et imaginaire en miroir en Grèce antique*, Rennes, PUR.

58. N. LANÉRÈS « La notion d'*agalma*, des origines au siècle d'Alexandre », dans ce volume, p. p. 41-56 et LANÉRÈS 2012.

59. CARTRY, DURAND et KOCH-PIETTRE 2009, introduction : « La pulvérisation de la présence », p. 22-24.

60. F. ILDEFONSE, « ἄγαλμα et θεός. Retour sur le dossier platonicien », dans ce volume, p. 125-138.

CARTRY Michel, DURAND Jean-Louis et KOCH PIETTRE Renée (éd.)

2009 *Architecturer l'invisible. Autels, ligatures, écritures*, Turnhout, Brepols (« Bibliothèque de l'École pratique des Hautes Études. Sciences religieuses » 138).

DÉTIENNE, Marcel

2007 [1972] *Les jardins d'Adonis*, Paris, Gallimard.

DURAND, Jean-Louis

1992 « L'Hermès multiple », in BRON C. et KASSAPOGLOU E. (éd.), *L'Image en jeu. De l'Antiquité à Paul Klee*, Yens sur Morges, Cabédita, p. 25-34.

ÉLLINGER, Pierre

1993 *La légende nationale phocidienne*, Athènes-Paris, École française d'Athènes (« Bulletin de correspondance hellénique. Supplément » 27).

FRONTISI-DUCROUX, Françoise

1986 « Les limites de l'anthropomorphisme, Hermès et Dionysos », *Le temps de la réflexion* 7, p. 193-211.

2009 *Ouvrages de dames*, Paris, Seuil.

GEORGoudi, Stella

1998 « Sacrifices dans le monde grec : de la cité aux particuliers. Quelques remarques », *Ktéma* 23, p. 325-334.

JAILLARD, Dominique

2001 « Le pilier hermaïque dans l'espace sacrificiel », *Mélanges de l'École Française de Rome. Antiquité* 113 (1), p. 341-363.

2004 « Images des dieux et pratiques rituelles dans les maisons grecques. L'exemple de Zeus *Ktésios* », *Mélanges de l'École Française de Rome. Antiquité* 116 (2), p. 871-893.

2007 *Configurations d'Hermès*, Liège, CIERGA (« Kernos Suppléments » 17).

2009 « Espaces hermaïques du sacrifice », in CARTRY M., DURAND J.-L. et KOCH PIETTRE R. (éd.), p. 61-80.

JAMESON, Michael

1992 « L'espace privé dans la cité grecque », in MURRAY O. et PRICE S. (éd.), *La cité grecque d'Homère à Alexandre*, trad. fr., Paris, La découverte, p. 201-229.

LANÉRÈS, Nicole

2012 « La notion d'*agalma* dans les inscriptions grecques des origines à la fin du classicisme », *Métis* n.s. 10, p. 137-173.

LISSARRAGUE, François

1985 « La libation : essai de mise au point », *Recherches et Documents du Centre Thomas More* 48 (« Image et rituel en Grèce ancienne »), p. 3-16.

NEVETT, Lisa C.

1999 *House and Society in the Ancient Greek World*, Cambridge, Cambridge University Press.

OLIVER, James H.

1950 *The Athenian Expounders of the Sacred and Ancestral Law*, Baltimore, John Hopkins University Press.

PAPADOPOULOU-BELMEHDI, Ioanna

1994 *Le chant de Pénélope. Poétique du tissage féminin dans l'Odyssee*, Paris, Belin.

PARKER, Robert

2005 *Polytheism and Society at Athens*, Oxford, Oxford University Press.

PESANDO, Fabrizio

1987 *Oikos e Ktesis. La casa greca in età classica*, Rome, Edizioni Quasar.

PIRENNE-DELFORGE, Vinciane

2008 « Des marmites pour un méchant petit hermès ! ou comment consacrer une statue », in ESTIENNE S., JAILLARD D., LUBTSCHANSKY N. et POUZADOUX Cl. (éd.), *Image et religion dans l'Antiquité gréco-romaine*. Actes du Colloque de Rome, 11-13 décembre 2003, Naples, centre Jean Bérard – EFA (« Collection du Centre Jean Bérard » 28), p. 103-110.

RUDHARDT, Jean

2001 « La perception grecque du territoire sacré », *Mélanges de l'École Française de Rome. Antiquité* 113 (1), p. 175-188.

SCHEID, John

2005 *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des romains*, Paris, Aubier.

2011 « Les offrandes végétales dans les rites sacrificiels des Romains », in PIRENNE-DELFORGE V. et PRESCENDI F. (éd.), « *Nourrir les dieux ?* » *Sacrifice et représentation du divin*, Liège, CIERGA (« Kernos Suppléments » 26).

VERNANT, Jean-Pierre

1979 « À la table des hommes », in DETIENNE M. et VERNANT J.-P. (éd.), *La cuisine du sacrifice*, Paris, Gallimard, p. 37-132.

WESTGATE, Ruth

2007 « The Greek House and the Ideology of Citizenship », *World Archeology* 39 (2), p. 229-245.

ZOGRAFOU, Athanassia

2010 « The "Founding Pots": The Pot in New Beginnings in Ancient Greece », in GIANNISSI Ph., KOTIONIS Z. (eds), *The Ark. Old Seeds for New Cultures*, Volos, University of Thessaly, 2010, p. 304-313.