



HAL
open science

Le culte d'Héra à Pérachora (VIIIe-VIe s.) : essai de bilan

Daniela Novaro-Lefèvre

► **To cite this version:**

Daniela Novaro-Lefèvre. Le culte d'Héra à Pérachora (VIIIe-VIe s.) : essai de bilan. *Revue des Études Grecques*, 2001, 113, pp.42-69. halshs-00006085

HAL Id: halshs-00006085

<https://shs.hal.science/halshs-00006085>

Submitted on 23 Nov 2005

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

de la gamme chromatique; ils peuvent donc facilement devenir symbole de limite, de point de départ d'un changement de *status*. En ce qui concerne le groupe de figures divines dont le nom est formé sur *leuko*, on note qu'elles sont en rapport avec le domaine de la mort et de l'au-delà, mais aussi avec celui de l'initiation, l'un et l'autre comportant des rites de passage⁶⁰. A propos du premier, par exemple, Leukippos et Leukolenos⁶¹ sont des épithètes attribuées à Perséphone; Leukè, la nymphe marine fille d'Océan et Téthys, fut enlevée par Hadès et emmenée aux Enfers où, après sa mort, elle fut transformée en un peuplier blanc qui se dressait dans les Champs Elysées; Leukippè est une des Néréïdes qui faisaient partie du cortège de Perséphone quand elle fut enlevée par Hadès⁶²; enfin, dans l'Odyssée⁶³, on mentionne le Rocher Blanc comme un des points de repère topographiques situés aux portes de l'Hadès.

Dans le domaine initiatique, promontoires et rochers blancs revêtent aussi une grande importance, notamment dans les cas de *katapontismos* pour lesquels ils constituent un cadre favori⁶⁴; le blanc est aussi la couleur de certains déguisements qui caractérisent les jeunes au cours des cérémonies d'initiation⁶⁵. En effet, plusieurs des figures divines mentionnées sont en rapport direct

l'utilisation, pendant une année, de vêtements noirs. En réalité, ces deux couleurs peuvent être considérées comme interchangeable dans leur signification symbolique : à ce propos on peut rappeler que la *chlamyde* des éphèbes athéniens était noire jusqu'en 165/6, date à laquelle elle devint blanche par la libéralité d'Hérode Atticus (Philostrate, *Vies des sophistes* 550). Les mêmes considérations sont attestées pour le contexte chthonien : voir par exemple, à côté de nos observations sur les déesses blanches, la description de la *Nekyia* homérique comprenant le sacrifice d'un bélier noir (*Odyssée* XI, v. 23-50, en particulier v. 32-33).

⁶⁰ Pour ce type de rites, qui comprend aussi le mariage, voir A. Van Gennep, *Les rites de passage*, Paris 1909.

⁶¹ Th. Vlachodimitris, *art. cit.* (note 28), col. 1672.

⁶² *Hymne Homérique à Déméter* v. 418 (commentaire de J. Humbert dans l'édition Budé, p. 55, n. 2).

⁶³ XXIV 11.

⁶⁴ À propos du symbolisme complexe lié à la *plongée* rituelle, voir H. Jeanmaire, *Couroi et courètes. Essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'antiquité hellénique*, Lille 1939, pp. 324 sqq.; C. Gallini, « Katapontismos », *SMSR* 34, 1963, pp. 61-90; L. Piccirilli, *op. cit.* (note 47), pp. 99-100. Parmi de nombreux exemples, on peut rappeler celui d'Inò et Melicerte qui se lancèrent dans la mer depuis le rocher Molouris, non loin des falaises blanches d'où Seyron, démon initiateur selon F. Vian (« Génies des passes et des défilés », *RA* 39, 1952, pp. 145-149), fut jeté en mer par Thésée (Pausanias, I 44, 8).

⁶⁵ Voir, par exemple, le stratagème utilisé par les Phocidiens contre les Thessaliens d'après le récit d'Hérodote (VIII 27) : A. Brelich (*Guerre, agoni e culti nella Grecia arcaica*, Bonn 1961, pp. 46-52 et pp. 79-84) a proposé de reconnaître une portée initiatique à cet épisode et à d'autres affrontements du haut archaïsme, qui se déroulaient selon des normes fixes.

avec les rituels initiatiques des adolescents : Artémis, déesse liminaire par excellence; les Leukippides dont le culte à Sparte concernait principalement les jeunes filles avant le mariage⁶⁶; Leukothea, la *Kourotrophos* de Dionysos⁶⁷, qui supervisait dans maintes parties du monde grec l'éducation et l'initiation des jeunes.

On peut donc conclure que les figures divines dont le blanc est un attribut, comme la déesse *aux bras blancs* vénérée à Pérachora, présentent des liens avec la mer, et plus précisément avec la protection et le secours de ceux qui la parcourent, mais aussi avec les domaines de la mort et/ou de l'initiation des jeunes, tous les deux caractérisés par des rites de passage. Elles sont, par exemple, des divinités chtoniennes ou des héroïnes enlevées et conduites dans l'Hadès, lieu lui-même riche en arbres et rochers blancs⁶⁸; mais les falaises blanches constituent également le cadre du *katapontismos*, symbole mythique-rituel souvent mis en rapport avec les initiations des adolescents, tout comme l'eau, instrument idéal pour un changement de *status*.

L'épiclèse Limenia est attestée dans le sanctuaire de Pérachora à partir du milieu du VI^e s. environ, peinte sur un fragment de vase de production locale⁶⁹; deux autres inscriptions, en alphabet de Sicyone et datées de la fin du VI^e s., sont incisées sur un fragment de cotyle et sur un taureau votif en bronze⁷⁰. Limenia et Epilimonia sont des épithètes souvent attribuées à Héra⁷¹ mais aussi à Aphrodite⁷² et à Zeus⁷³. Ce titre indique évidemment la protection exercée par la divinité sur le port et sur la navigation : la déesse Limenia est celle qui accueille les navigateurs, après

⁶⁶ Voir Cl. Calame, *Les chœurs de jeunes filles en Grèce archaïque*, I, Rome 1977, pp. 332-333; I. Chirassi Colombo, *La religione in Grecia*, Rome-Bari 1983, pp. 107-108; D. Musti, M. Torelli (éds), *Pausania, Guida della Grecia. Libro III. La Laconia*, Milan 1991, pp. 223-224.

⁶⁷ P. Grimal, *op. cit.* (note 48), s.v. *Leucothée*.

⁶⁸ Dans plusieurs textes orphiques gravés sur des lamelles d'or sont mentionnés des cyprès blancs qui constituaient des points de repère pour le défunt dans l'Hadès : J. Breslin, *Prayer : A Greek Prayer*, Pasadena 1978, pp. 8-9.

⁶⁹ H. Payne, T. J. Dunbabin (éds), *Perachora II*, p. 395.

⁷⁰ Pour le fragment de cotyle voir H. Payne, T. J. Dunbabin (éds), *Perachora II*, p. 398; pour le taureau votif H. Payne *et al.*, *Perachora I*, p. 136.

⁷¹ Par exemple, à Thasos (voir A. Bon, H. Seyrig, « Le sanctuaire de Poseidon à Thasos », *BCH* 53, 1929, pp. 345-347) et à Délos (voir P. Rousset, *Délos colonie athénienne*, Paris 1916, p. 397, n° XVII) où fut découverte une inscription qui mentionne un *agalma* d'Héra ἐν λιμένι.

⁷² Aphrodite Limenia est attestée, par exemple, à Hermione (Pausanias, II 34, 11). Les liens entre Aphrodite et Héra sont évidents à Sparte où l'on trouve mention du culte d'Héra-Aphrodite (Pausanias, III 13, 9).

⁷³ Cf. *R.E.* XIII, 571.

une longue traversée, dans un lieu sûr; elle est aussi celle qui voit le départ des navires et à laquelle le marin s'adresse pour demander protection tout au long de sa route. L'importance et l'ancienneté de cette fonction d'Héra à Pérachora (qui, rappelons-le, était vénérée à l'origine près de la crique) sont soulignées aussi par la présence, parmi les objets votifs, d'un modèle miniature de navire⁷⁴, offrande qu'on retrouve, par exemple, à l'Héraion de Samos, sanctuaire dont la disposition topographique est très semblable à celle du lieu de culte de Pérachora.

L'épiclèse Akraia⁷⁵, la seule que porte la déesse dans les sources littéraires⁷⁶, n'est jusqu'à présent pas attestée archéologiquement avant le v^e s. av. J.-C. Dans le dépôt votif situé près du temple archaïque, par exemple, on a repéré trois dédicaces incomplètes sur des tessons datés, pour l'un du v^e et pour les deux autres du iv^e s. av. J.-C.⁷⁷. À Pérachora, l'épithète Akraia n'est pas à mettre en rapport avec la position en hauteur du temple, comme par exemple à Argos, mais avec la localisation du sanctuaire près de l'extrémité du promontoire rocheux⁷⁸. M. B. Hatzopoulos a récemment proposé une autre interprétation : selon lui, cette épiclese, attribuée à Artémis dans une inscription thessalienne du ii^e s. av. J.-C., désignerait la courotrophe, la protectrice des jeunes filles⁷⁹.

Le lieu où les tessons et les ex-voto dédicacés ont été découverts a une importance limitée pour déduire l'emplacement originel du dépôt : lors de la fouille, on a pu enregistrer les profondes

⁷⁴ Voir *infra*, p. 65.

⁷⁵ Héra Akraia est attestée aussi à Argos, probablement lieu d'origine du culte (Hésychius, s. v. *Ἀκρία*; Pausanias, II 24, 1), à Phlionte et Corcyre (Thucydide, III 75, 5; 79, 1; 81, 3 et *IG* IX 1, 698). La même épithète était attribuée à Argos aux déesses Athéna, Artémis et Aphrodite (Hésychius, s. v. *Ἀκρία*); cette dernière divinité, en particulier, était également vénérée comme Akraia à Cnide (Pausanias, I 1, 3) et à Trézène (Pausanias, II 32, 6).

⁷⁶ L'attestation la plus ancienne pourrait être chez Euripide (*Médée*, v. 1379) mais il n'est pas précisé s'il s'agit du sanctuaire extra-urbain ou urbain de la déesse; autres mentions, par exemple, chez Tite Live (XXXII 23, 10) et Strabon (VIII 6, 22 [380]).

⁷⁷ H. Payne *et al.*, *Perachora I*, pp. 78 et 98 et H. Payne, T. J. Dunbabin (éds), *Perachora II*, p. 396.

⁷⁸ H. Payne *et al.*, *Perachora I*, p. 78. Pour une interprétation semblable de l'épithète Akraia attribuée à Aphrodite voir D. Musti, L. Beschi (éds), *Pausania. Guida della Grecia, libro I. L'Attica*, Milan 1982, p. 255.

⁷⁹ *Cultes et rites de passage en Macédoine*, Athènes 1994, pp. 34-37, où l'auteur invoque deux gloses de l'*Etymologicum Magnum* et d'Hésychius. L'hypothèse intéresse notre propos puisqu'elle touche au domaine initiatique. Mais il resterait à expliquer dans la même perspective les autres attestations de l'épiclèse, nombreuses et géographiquement dispersées.

perturbations et les déplacements que les objets, en général très fragmentaires, subirent au cours des siècles⁸⁰. C'est pourquoi apparaît mal étayée l'hypothèse, formulée par H. Payne, qui distingue deux lieux de culte (celui d'Héra Limenia à l'extrémité orientale de la petite vallée et celui d'Héra Akraia près du port), d'après l'endroit où furent découvertes les dédicaces portant les différentes épithètes. Cette idée a d'ailleurs été critiquée par différents savants qui ont préféré supposer l'existence d'un seul et unique centre culturel⁸¹. Pour appuyer cette reconstitution, rappelons aussi que les dédicaces à Héra Akraia ont été découvertes soit dans les dépôts près du port, soit probablement dans la petite vallée, à côté de l'édifice abritant le foyer⁸². Du point de vue culturel, l'utilisation de plusieurs épithètes pour désigner la même déesse dans un sanctuaire n'a rien d'étrange ; ce phénomène est lié à la diversité des fonctions auxquelles était préposée chaque divinité du panthéon grec. Mentionnons à ce propos deux exemples significatifs : celui du temple d'Héra à Platées où on vénérât la déesse avec deux épithètes (*nympheuoménè* et *téleia*) qui correspondaient à deux statues de culte différentes⁸³ ; celui de l'Artémision de Sparte où furent découvertes des dédicaces avec l'épiclèse Limnaia/Limnatis, liée à l'emplacement du sanctuaire près d'une zone marécageuse, et non Orthia comme dans les sources littéraires⁸⁴. Dans le cas du sanctuaire de Pérachora, il faut aussi envisager l'hypothèse que l'utilisation des différentes épiclèses ait évolué dans le temps, comme semble le suggérer la présence, dans les inscriptions et les sources littéraires, de la seule épithète Akraia à partir du v^e s. av. J.-C. Leukolenos fut utilisée rarement et seulement pendant la période la plus ancienne, à Pérachora comme ailleurs. On pourrait donc supposer que ce titre ait été lié à une fonction que la déesse détenait à une époque reculée mais qui déclina ensuite.

II. Les sources littéraires et les caractéristiques du rituel

Quand ils mentionnent l'Héraion de Pérachora, les auteurs anciens s'intéressent surtout à deux questions : la position stratégi-

⁸⁰ T. J. Dunbabin, in H. Payne, T. J. Dunbabin (éds), *Perachora II*, p. XVII.

⁸¹ Voir J. Salmon, *art. cit.* (note 13), p. 174 ; R. A. Tomlinson, *ABSA* 72, 1977, pp. 201-202 ; U. Sinn, « La funzione dell'Heraion di Perachora nella Peraia corinzia », dans F. Prontera (éd.), *Geografia storica della Grecia antica. Tradizioni e problemi*, Bari 1991, p. 216.

⁸² H. Payne, T. J. Dunbabin (éds), *Perachora II*, p. 397, n° 57 ; B. Menadier, *op. cit.* (note 1) p. 139.

⁸³ Pausanias, IX 2, 7.

⁸⁴ *R.E.* III A, 1470. Pausanias (III 16, 11) rappelle que la déesse était surnommée aussi Lygodesma parce que sa statue avait été trouvée dans un buisson de jones.

que du sanctuaire, fondamentale pour le contrôle de la baie de Corinthe, et les caractéristiques du culte de la déesse.

L'importance de l'emplacement de ce *temenos* est soulignée par Xénophon dans sa description des opérations militaires de la guerre de Corinthe en 391-390 av. J.-C., notamment quand il évoque la conquête de la péninsule, dénommée Peiraion, par Agésilas⁸⁵. Cette zone consacrée à l'élevage était en effet, par sa proximité avec l'isthme, bien placée pour ravitailler en vivres la ville de Corinthe. À l'inverse, celui qui en détenait le contrôle pouvait aisément menacer la ville et bloquer ses relations maritimes vers l'occident. Des considérations semblables sont développées dans deux passages de Plutarque⁸⁶ et de Tite Live⁸⁷, qui rappellent en outre que l'Héraion se trouve exactement en face de Sicyone. Cette localisation, mise en évidence par les sources à partir de l'époque classique, joua un rôle très important dès la fondation du sanctuaire. Comme on l'a souligné plus haut, le choix de l'emplacement est probablement en rapport direct avec la route maritime de l'ouest, empruntée dès la deuxième moitié du IX^e s. av. J.-C. par les Corinthiens. Par la suite, ce lieu sacré dut contribuer à définir et à protéger le territoire de la ville naissante. On peut supposer que les habitants de la Corinthie voulurent contrôler cet endroit dès les premiers temps de leur *polis*⁸⁸, en le mettant sous la protection d'une déesse particulièrement vénérée dans la région et en Argolide.

Reste la question, non tranchée à ce jour, d'une possible origine mégarienne du sanctuaire : elle aussi fait ressortir l'importance stratégique du secteur. La rivalité entre les deux *poleis* de Corinthe et Mégare, pour le contrôle de l'isthme et la définition de leur frontière commune, est bien attestée⁸⁹. On songe notamment à la conquête, par les Corinthiens, de toute la côte du golfe Saronique jusqu'à Crommyon⁹⁰ et au passage de Plutarque sur lequel repose l'hypothèse que la péninsule et le sanctuaire de Pérachora aient été un jour dans la dépendance de Mégare : « Dans l'ancien temps, la Mégaride était organisée en villages

⁸⁵ *Helléniques* IV 5 (en particulier 1-6).

⁸⁶ *Cléomène* 20, 4 (814 a).

⁸⁷ XXXII 23, 10.

⁸⁸ L'instauration du régime oligarchique des Bacchiades est datée par Diodore (VII 9, 6) de 747 av. J.-C. et par Eusèbe (*Chronicon*, I, pp. 219-222 Schoene²) de 777 av. J.-C.

⁸⁹ Voir N. G. L. Hammond, « The Heraeum at Perachora and Corinthian Encroachment », *ABSA* 49, 1954, pp. 93-102; J. Salmon, *art. cit.* (note 13), pp. 196-199; L. Piccirilli, *op. cit.* (note 47), pp. 126-131; R. P. Legon, *Megara. The Political History of a Greek City-State to 336 B. C.*, Ithaca-London 1981, pp. 60-70.

⁹⁰ Strabon, VIII 6, 22.

(κατὰ κόμας), les citoyens étant distribués en cinq districts qui s'appelaient Héraeis, Piraeis, Megareis, Kynosoureis et Tripodiskioi »⁹¹. Puisqu'à Mégare et dans les alentours il n'y a, jusqu'à présent, aucune attestation sûre d'un culte d'Héra⁹², N. G. L. Hammond⁹³ et, plus récemment, R. P. Legon⁹⁴ ont supposé que le premier district mentionné correspondait à la péninsule où se trouve l'Héraion⁹⁵.

Cependant, nous ignorons à quelle source Plutarque puise cette information qui, « relative à l'ancien temps », antérieure au syncrisme de Mégare (viii^e s. ?)⁹⁶, semble de peu de valeur⁹⁷. Sans vouloir trancher la question, rappelons que le sanctuaire se trouve bien loin de Mégare et qu'aucun élément sûr ne permet de conclure à un contrôle exercé par cette cité, même temporairement. La période de la domination mégarienne sur la péninsule de Pérachora devrait donc remonter au ix^e s. av. J.-C., époque pour laquelle l'existence même de vestiges archéologiques est douteuse⁹⁸. Ainsi, les données disponibles jusqu'à présent semblent plutôt accréditer l'idée d'une mainmise corinthienne sur le sanctuaire dès ses débuts⁹⁹.

Parmi les rares sources qui évoquent le culte pratiqué à l'Héraion, l'une des plus intéressantes, malheureusement aussi la plus concise, est fournie par Strabon¹⁰⁰ : « Dans la région entre le Léchaion et Pagae, il y avait dans l'ancien temps un oracle d'Héra Akraia ». La localisation sur la côte du golfe de Corinthe et l'épiclèse de la déesse ne laissent aucun doute : Strabon fait allusion au sanctuaire de Pérachora. Plusieurs hypothèses ont été formulées pour définir les caractéristiques de cet oracle d'origine

⁹¹ *Questions grecques* 17 (295B).

⁹² Voir C. Antonetti, *art. cit.* (note 4), p. 547; mais le culte de la déesse est attesté dans les colonies mégariennes (cf. C. Parisi Presicce, « L'importanza di Héra nelle spedizioni coloniali e nell'insediamento primitivo delle colonie greche », *ArchClass* 37, 1985, pp. 51 sqq.)

⁹³ *Art. cit.* (note 89), p. 96.

⁹⁴ *Op. cit.* (note 89), pp. 49-50.

⁹⁵ C. Antonetti envisage pour sa part la possibilité d'une phase non corinthienne pendant la période géométrique : « Megara e le sue colonie : un'unità storico-culturale ? », dans C. Antonetti, P. Lévêque (éds), *Il dinamismo della colonizzazione greca*. Atti della tavola rotonda, Venise 10-11 novembre 1995 (Naples 1997), pp. 90-91.

⁹⁶ M. Moggi, *I sincismi interstatuali greci*, Pise 1976, p. 32.

⁹⁷ N. F. Jones, *Public Organization in Ancient Greece*, Philadelphie 1987, pp. 95-96.

⁹⁸ C. Morgan, « The Evolution of a Sacral 'Landscape' : Isthmia, Perachora, and the Early Corinthian State », dans S. E. Alcock and R. Osborne (éds), *Placing the Gods. Sanctuaries and Sacred Space in Ancient Greece*, Oxford 1994, p. 129.

⁹⁹ On peut aussi supposer que le nom Héraeis ait été donné à l'un des districts mégariens bien après l'époque qui nous intéresse.

¹⁰⁰ VIII 6, 22 (380).

très ancienne, dont c'est la seule mention. T. J. Dunbabin¹⁰¹ a supposé l'existence d'une forme de divination hydromantique d'origine orientale (lécanomancie, catoptromancie)¹⁰²; Ed. Will¹⁰³ a avancé l'hypothèse que l'oracle était de type nécromantique, en rapprochant le passage de Strabon du récit d'Hérodote sur la consultation de l'âme de Mélissa, épouse de Périandre¹⁰⁴; J. Salmon¹⁰⁵ a proposé de mettre en rapport certains types d'ex-voto dédiés à la déesse (*koulouria* et modèles réduits d'édifices) avec les rites de consultation de l'oracle qui se trouvait, à son avis, près du port¹⁰⁶; récemment B. Menadier a cru reconnaître à l'intérieur du temple archaïque d'Héra Akraia un *adyton* lié à l'oracle¹⁰⁷. En réalité, aucune de ces hypothèses ne repose sur une base solide.

¹⁰¹ « The Oracle of Hera Akraia at Perachora », *ABSA* 46, 1951, pp. 61-71.

¹⁰² U. Sinn (« Das Heraion von Perachora : eine sakrale Schutzzone in der Korinthischen Peraia », *MDAI/A* 105, 1990, pp. 103-104) considère que le dépôt de phiales et d'objets variés (appelé « sacred pool » par H. Payne et T. J. Dunbabin) est une décharge d'ex-voto accumulés pendant des siècles à côté de l'autel dorique et transportés dans la petite vallée au début du IV^e s. av. J.-C., à l'occasion du vaste réaménagement de la zone près du port. Reste toutefois le problème de l'interprétation de ces nombreuses phiales en bronze (H. Payne *et al.*, *Perachora I*, pp. 148-156), probablement à mettre en rapport avec un rite particulier (purification?) qui se déroulait dans le sanctuaire. Le même type de vase, souvent avec le fond percé, a été découvert aussi à l'Héraion de Samos (voir Ph. Brize, « Offrandes de l'époque géométrique et archaïque à l'Héraion de Samos », dans J. de La Genière (éd.), *op. cit.* [note 34], p. 130). Des statuettes en terre cuite d'Héra trônant avec une phiale dans les mains ont été trouvées à Paestum, dans le sanctuaire situé au sud de la ville et dans l'Héraion de Foce del Sele (voir E. Greco, *L'archeologia della Magna Grecia*, Rome-Bari 1992, p. 165, fig. 21 et p. 239, fig. 22).

¹⁰³ « Sur la nature de la mantique pratiquée à l'Héraion de Pérachora », *RHR* 72, 1953, pp. 145-169.

¹⁰⁴ V, 92, h. A propos du personnage de Mélissa, dont le nom révèle les relations avec le monde chtonien, voir Ed. Will, *art. cit.* (n. 103), p. 157, n. 2.

¹⁰⁵ *Art. cit.* (note 13), p. 167.

¹⁰⁶ L'hypothèse de J. Salmon reste vague, sans liens précis avec les pratiques oraculaires en Grèce, sauf dans le cas du sanctuaire d'Inô à Epidaure Liméra : Pausanias (III 23, 8) raconte que, pendant la fête de la déesse, on la consultait en jetant dans l'eau d'un petit lac des pains d'orge dont on ne connaît cependant pas la forme précise. Des *koulouria* ont été découverts aussi à l'Héraion d'Argos, à Borsia (un village près de Mycènes), à Coreyre dans le *temenos* d'Héra Akraia (pour les références voir H. Payne *et al.*, *Perachora I*, pp. 67-69 et C. Antonetti, *art. cit.* [note 4], p. 548 et note 46). On peut donc supposer que ces ex-voto faisaient partie du culte d'Héra, peut-être dans sa spécificité chtonienne, mais il n'existe aucune preuve d'une relation avec le pouvoir oraculaire de la déesse.

¹⁰⁷ *Op. cit.* (note 1), pp. 33-36 et p. 187. Il faut toutefois souligner que les dimensions de cette chambre sont très réduites (1,60 X 1,05 m.) et que la différence de niveau avec la *cella* (0,208 m.) ne semble pas vraiment significative. B. Menadier (*op. cit.* [note 1] pp. 75-78) paraît mettre également en rapport avec l'oracle les gradins qui se trouvent au nord de l'autel dorique (voir *infra*, p. 63).

Le pouvoir oraculaire d'Héra est aujourd'hui attesté, selon toute vraisemblance, à Cumès¹⁰⁸ et à Samos¹⁰⁹ ; pour ce dernier sanctuaire, G. Manganaro¹¹⁰ a récemment proposé d'interpréter une inscription figurant sur un monument dédié par trois personnages qui avaient combattu contre les Sicanes comme une dédicace à Héra *Thespis*. Cette épiclèse implique qu'il s'agisse d'une nouvelle illustration, archaïque¹¹¹, de la fonction oraculaire de la déesse, ensuite éclipsée par d'autres caractéristiques culturelles. Ce pouvoir est en étroit rapport, comme l'avait déjà remarqué Ed. Will, avec la nature chthonienne de la divinité qui, à Pérachora, est suggérée par plusieurs indices. En particulier, on remarquera que l'épiclèse *Leukolenos*, qui rappelle, entre autres, ce caractère chthonien, se lit sur les grandes plaques en pierre découvertes dans l'édifice avec *eschara* (rappelons-le, c'est là un remploi, mais à l'origine, ces plaques pesantes avaient très probablement été consacrées dans le même secteur).

A propos des oracles présumés d'Héra à Cumès et à Samos, nous sommes malheureusement peu informés. Toutefois, si le rapprochement entre le *manteion* de la ville d'Opicie et celui des Cimmériens sur le lac d'Averne¹¹² était confirmé, il y aurait dans le pouvoir oraculaire d'Héra un aspect nécromantique qui pourrait se retrouver à Pérachora¹¹³. En effet, dans le même registre, Hérodote enseigne que la consultation de l'âme de Mélissa au Nékyomanteion sur l'Achéron¹¹⁴ ne fut possible

¹⁰⁸ M. Guarducci, *op. cit.* (note 25) IV, pp. 81-82; G. Pugliese Carratelli, « Per la storia dei culti delle colonie euboiche d'Italia », *Gli Eubei in Occidente*, Atti XVIII Convegno della Magna Grecia, Taranto 8-12 octobre 1978 (Naples 1979), pp. 221-229; N. Valenza Mele, « Hera ed Apollo nella colonizzazione euboica d'Occidente », *MEFRA* 89, 1977 (1), pp. 498-499. Pour une opinion différente, voir G. Camassa, « I culti delle *poleis* italiote », dans *Storia del Mezzogiorno. I : Il Mezzogiorno antico*, Naples 1991, pp. 424-426.

¹⁰⁹ Les correspondances entre les deux Héraïa de Pérachora et de Samos sont nombreuses : hormis le pouvoir oraculaire de la déesse, il suffit de penser à la localisation des *temene* près de la mer et à la typologie des ex-voto (par exemple, les modèles réduits d'édifices ou de navires et la grande quantité de dédicaces de provenance orientale) : voir Ph. Brize, *art. cit.* (note 102), pp. 123-139.

¹¹⁰ « Una dedica di Samo rivolta non a Leukaspis, ma a Héra Thespis (?) », *ZPE* 101, 1994, pp. 120-126 avec bibliographie précédente.

¹¹¹ G. Dunst, « Leukaspis », *BCH* 88, 1964, p. 484.

¹¹² Ed. Will, *art. cit.* (note 103), pp. 157-159; G. Camassa, *art. cit.* (note 108), p. 427.

¹¹³ On peut aussi rappeler que la consultation de l'oracle de Trophonios à Lebadeia, endroit considéré comme étant l'un des accès aux Enfers, comportait des sacrifices en honneur de plusieurs divinités, dont Héra Ἡρώζη (Pausanias, IX 39, 5).

¹¹⁴ Ed. Will (*art. cit.* [note 103], pp. 149-154) pense que l'âme de Mélissa avait été consultée à Pérachora : Hérodote aurait introduit dans la tradition la mention du Nékyomanteion sur l'Achéron, parce qu'à son époque l'oracle d'Héra n'existait déjà plus. Cette utilisation du récit d'Hérodote n'a pas convaincu J. et L. Robert, *Bull. épigr.* 1954, 51, dont nous partageons les réserves, mais le contexte nécromantique

qu'après l'holocauste de vêtements et bijoux opéré dans le sanctuaire de Pérachora en l'honneur de la défunte. Ces considérations ne permettent donc pas de trancher la question de la nature de l'oracle: toutefois, les spécificités culturelles d'Héra Akraia et la comparaison avec Cumès semblent orienter plutôt vers un contexte nécromantique, comme le proposait Ed. Will.

Le récit d'Hérodote donne aussi des informations sur un autre aspect du culte d'Héra à Pérachora: la protection exercée par la déesse sur le monde féminin et la fécondité¹¹⁵. L'historien raconte que, sur ordre de Périandre, les femmes se rendirent à l'Héraion situé hors de la ville en croyant qu'elles y étaient convoquées pour une fête, avec leurs plus beaux vêtements et bijoux. Mais, une fois arrivées là-bas, elles furent dépouillées et leurs ornements furent brûlés pour apaiser l'âme de Mélissa. L'épisode suggère que les pèlerinages au sanctuaire d'Héra étaient une pratique habituelle pour les femmes corinthiennes, puisqu'elles obéirent à l'ordre du tyran sans soupçonner un piège. En effet, le lien entre la divinité de Pérachora et le monde féminin a été confirmé par certaines séries d'ex-voto découvertes dans l'Héraion, par exemple bijoux, *kalathoi*, pyxides et figurines féminines en terre cuite. Il est probable que, dans le panthéon corinthien d'époque archaïque, Héra partageait ce champ d'action avec Déméter: celle-ci possédait, à partir du VII^e s. av. J.-C., un important sanctuaire situé sur les pentes de l'Acrocorinthe, où se déroulaient des rituels réservés aux femmes, en particulier des banquets communs¹¹⁶. Une relation entre ces deux déesses pourrait être attestée, à Pérachora, par les nombreuses faucilles trouvées à côté de l'édifice avec *eschara*. En effet, cet instrument est traditionnellement lié au culte de Déméter: en allait-il de même dans notre sanctuaire¹¹⁷?

de l'anecdote et l'identification de l'Héraion mentionné avec celui de Pérachora (et non avec un sanctuaire situé sur l'Acrocorinthe) paraissent indiscutables (cf. la lettre de T. J. Dunbabin reproduite dans Ed. Will, *Historica graeco-hellenistica, Choix d'écrits 1953-1993*, Paris 1998, p. 20).

¹¹⁵ Ce champ d'action est diffusé parmi les divinités ayant une dimension chtonienne. Pour Héra définie comme πάντων γενέθλιαν, voir Alcée, fr. 129, 7-8.

¹¹⁶ Voir N. Bookidis, «Ritual dining at Corinth» dans N. Marinatos et R. Hägg (éds), *Greek Sanctuaries. New approaches*, Londres et New York 1993, pp. 45-61.

¹¹⁷ Autre hypothèse *infra*, p. 67. Pour une analyse récente de la fonction des faucilles offertes dans les sanctuaires, consulter U. Kron, «Sickles in Greek Sanctuaries: Votives and Cultic Instruments», dans R. Hägg (éd.), *Ancient Greek Cult Practice from the Archeological Evidence*, Proceedings of the Fourth International Seminar on Ancient Greek Cult, Athènes 1993 (Stockholm 1998), p. 187-215.

Une tradition liée au culte d'Héra Akraia qui présente encore plusieurs points obscurs est celle qui concerne Médée et les rites en l'honneur de ses fils¹¹⁸. Si le rapport entre la magicienne et Héra confirme encore une fois la nature chtonienne de la déesse¹¹⁹, le culte pour les fils de Médée doit être interprété dans une optique initiatique, comme l'a montré A. Brelich. Les sources présentent plusieurs versions de la mort des enfants, mais l'aspect le plus problématique de la tradition reste la localisation du sanctuaire où la sorcière aurait enseveli ses fils. Les dernières recherches ont privilégié l'hypothèse du *temenos* de Pérachora. En effet, l'existence d'un sanctuaire urbain d'Héra Akraia près de la source Glauké¹²⁰ a été mise en doute par un nouvel examen des données archéologiques et du témoignage de Pausanias. On a souligné qu'aucune source ancienne ne décrit un lieu de culte urbain de la déesse (sauf la scholie à Euripide qui le situe sur l'acropole¹²¹) et puisqu'Euripide et Parméniscos précisent que Médée confia ses enfants à Héra Akraia, on peut raisonnablement supposer que la *katakrypteia* eut lieu à Pérachora, où se trouve le seul sanctuaire de cette divinité attesté avec certitude dans la zone de Corinthe¹²². Mais alors comment expliquer la présence à l'intérieur de la ville de Corinthe du *mnema* sépulcral des enfants décrit par Pausanias ? À notre avis, la réponse doit être cherchée dans les caractéristiques mêmes des rituels d'initiation¹²³. On peut supposer qu'après la première phase pendant laquelle les jeunes Corinthiens étaient séparés de leur milieu social, ils restaient éloignés et reclus pour un certain temps, afin d'atteindre le statut d'hommes adultes, à l'Héraion de Pérachora, dans

¹¹⁸ Euripide, *Médée* v. 1378-1383; scholie à Euripide, *Médée* v. 1379; Parméniscos dans scholie à Euripide *Médée* v. 264; scholie à Pindare, *Olympiques* XIII, 74 g; Eumelos dans Pausanias II 3, 11; Pausanias II 3, 6-7; Apollodore, *Bibliothecae* I, 146 (9, 28). Parmi une bibliographie pléthorique, citons : Ch. Picard, « L'Héraion de Pérachora et les enfants de Médée », *RA* 35, 1932, pp. 218-229; A. Brelich, *Paides e parthenoi*, Rome 1969, pp. 355-365; W. Burkert, « Greek Tragedy and Sacrificial Ritual », *GRBS* 7, 1966, pp. 117-119; Cl. Calame, *op. cit.* (note 66), pp. 220-223; P. Brulé, *La fille d'Athènes*, Paris 1987, pp. 65-67; P. Bonnechere, *Le sacrifice humain en Grèce ancienne*, Liège 1994, pp. 70-74; M. B. Hatzopoulos, *op. cit.* (note 79), pp. 35-37; F. M. Dunn, « Euripides and the Rites of Hera Akraia », *GRBS* 35, 1994, p. 103-115.

¹¹⁹ Liaison soulignée en particulier par Ed. Will (*op. cit.* [note 4], pp. 114-118), même si par certains aspects, cette reconstruction apparaît aujourd'hui vieillie.

¹²⁰ R. Stillwell, R. L. Seranton, S. E. Freeman, *Corinth, I.2 Architecture*, Cambridge Massachusetts 1941, pp. 149-165.

¹²¹ Scholie à Euripide, *Médée* v. 1379. S'agit-il d'une confusion avec le sanctuaire d'Héra Bounaia décrit par Pausanias (II 4, 7) sur les pentes de l'acropole ?

¹²² D. Musti, M. Torelli (éds), *Pausania. Guida della Grecia I. II. La Corinzia e l'Argolide*, Milan 1986, p. 225.

¹²³ A. Brelich, *op. cit.* (note 118), pp. 29-39.