



HAL
open science

Les services religieux féminins en Grèce de l'époque classique à l'époque impériale

Patricia Denis

► **To cite this version:**

Patricia Denis. Les services religieux féminins en Grèce de l'époque classique à l'époque impériale. Religions. Université Lumière - Lyon II, 2009. Français. NNT : 2009LYO20040 . tel-01540249

HAL Id: tel-01540249

<https://theses.hal.science/tel-01540249>

Submitted on 16 Jun 2017

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.

Université Lumière Lyon 2

École doctorale : Sciences sociales

*Équipe de recherche : Histoire et sources des mondes antiques : Institut
Fernand Courby & Institut des sources chrétiennes*

Les services religieux féminins en Grèce de l'époque classique à l'époque impériale

Par Patricia DENIS

Thèse de doctorat en Langues, histoire et civilisations des mondes
anciens

Sous la direction de Marie-Thérèse LE DINAHET

Présentée et soutenue publiquement le 12 juin 2009

Membres du jury :

Marie-Thérèse LE DINAHET, Professeur émérite, Université Lyon 2

Anne JACQUEMIN, Professeur des universités, Université Strasbourg 2

Pierre ELLINGER, Professeur des universités, Université Paris 7

Jean-Luc LAMBOLEY, Professeur des université, Université Lyon 2

Contrat de diffusion

Ce document est diffusé sous le contrat *Creative Commons* « [Paternité – pas de modification](#) » : vous êtes libre de le reproduire, de le distribuer et de le communiquer au public à condition d'en mentionner le nom de l'auteur et de ne pas le modifier, le transformer ni l'adapter.

Abréviations utilisées dans l'étude

AA *Archäologischer Anzeiger*

ABSA = *BSA Annual of British School of Athens*

ABV *Attic Black figure Vase Painters, (J.D. Beazley)*

AJA *American Journal of Archaeology*

AJAH *American Journal of Ancient History*

AJPh *American Journal of Philology*

AK *Antike Kunst*

Ant. Class. *L'Antiquité Classique*

AnzWien *Anzeiger der österreichischen Akademie der Wissenschaften in Wien*

ARV *Attic Red figure Vase Painters, (J.D. Beazley).*

ARV² *Attic Red figure Vase Painters 2, (J.D. Beazley).*

Ath. Mitt. = *AM Mitteilungen der Deutschen Archäologischen Instituts.*

AW *Ancient World*

BCH *Bulletin de Correspondances Helléniques*

CCJB *Cahiers du Centre Jean Bérard*

CID *Corpus des Inscriptions de Delphes, (G. Rougemont).*

CIG *Corpus Inscriptionum Graecarum I-IV, (A. Boeckh, H. Roehl (eds.))*

CQ *Classical Quarterly*

CRAI *Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.*

DA *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines (Daremberg et Saglio)*

Delt. Arch. = *AD Αρχαιολογικόν Δελτίον*

Der Neue Pauly *Der Neue Pauly Enzyklopädie der Antike (Schneider H., Landfester M., Cancik H. (eds.))*

DHA *Dialogue d'Histoire Ancienne*

Didyma *Didyma II, Die Inschriften von Didyma, (T. Wiegand (ed.))*

EFR *Collection de l'Ecole Française de Rome*

Eph. Arch. *Ἐφημερίς Ἀρχαιολογική.*

Ergon τό Ἔργον τῆς ἐν Ἀθήναις Ἀρχαιολογικῆς Ἐταιρείας.
FGrHist *Fragmente der Griechischen Historiker*, (F. Jacoby (ed.))
FHG *Fragmenta Historicum Graecorum* (C. Müller (ed.))
FOS *Prosopographie des femmes de l'ordre sénatorial* (M.-Th. Raepsaet-Charlier)
GRBS *Greece, Roman and Byzantine Studies*.
HSCPh *Harvard Studies of Classical Philology*.
IG *Inscriptiones Graecae*, (A. Willamowitz, U. von Mollendorf (dir.)).
ICos *ED Iscrizioni di Cos*, (M. Segre (ed.))
ID *Corpus Inscriptions de Délos*, (P. Roussel, F. Dürbach (eds.))
IEphesos *Inschriften von Ephesos*, (J. Nollé, H. Engelman (ed.)).
IMilet *Inschriften von Milet*, (P. Hermann, G. Wolfgang, N. Ehrhardt (eds.))
IPriène *Die Inschriften von Priene*, (F. Hiller von Gaertringen (ed.))
ISmyrna *Die Inschriften von Smyrna* (G. Petzl (ed.))
JHS *Journal of Hellenistic Studies*
LGPN *A Lexicon of Greek Personal Names* (P. M. Fraser and E. Matthews(eds.))
LIMC *Lexicon Iconograficum Mythologiae Classicae*
LSAM *Lois sacrées d'Asie Mineure* (F. Sokolowski)
LSCG *Lois sacrées des cités grecques* (F. Sokolowski).
LSS *Lois sacrées des cités grecques supplément* (F. Sokolowski)
MAMA *Monumenta Asiae Minoris Antiqua*, (W.M. Calder (ed.))
New Pauly *Encyclopaedia of the ancient world*, (H. Cancik and H. Schneider (eds.))
OL. *Die Inschriften von Olympia*, (W. Dittenberger, K. Purgold (eds.))
OMS *Opera Minora Selecta*, (L. Robert)
P. Oxy. *The Oxyrinchus Papyri*, (B. P. Grenfell, A. S. Hunt (ed.))
RA *Revue Archéologique*
RE *Real-Encyclopädie des Klassischen Altertumswissenschaft*
REA *Revue des Etudes Anciennes*
REG *Revue des Etudes Grecques*
Rh. Mus. = *RhM* *Rheinisches Museum für Philologie*

RPh Revue de Philologie, de littérature et d'histoire ancienne.

SEG Supplementum Epigraphicum Graecum, (J.J. E. Hondius (ed.))

Syll. Sylloge Inscriptionum Graecarum (W. Dittenberger, (ed.))

Syll.3 Sylloge Inscriptionum Graecarum, (W. Dittenberger (ed.))

ThesCRA Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum

TMO Travaux de la Maison de l'Orient

YCS Yale Classical Studies

ZPE Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik

ZRGG Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte

[Avertissement]

Dans les notes de bas de pages, les références bibliographiques sont données avec l'auteur et le titre de l'ouvrage, les articles tirés des périodiques sont indiqués entre guillemets suivis du titre de la revue en italique, et les articles tirés des ouvrages collectifs sont indiqués entre guillemets. Pour les références complémentaires, se reporter à la bibliographie, au nom de l'auteur.

En ce qui concerne la transcription des mots grecs en langue française, les mots et noms propres ont été préférentiellement écrits dans un style proche du terme original hormis les termes les plus connus et dont l'habitude a été prise de les écrire d'une certaine façon (comme canéphores, *arrhéphores*, *Anthestéries*, ...), mais aussi les noms des divinités et les personnages célèbres comme le stratège athénien Thémistocle, tandis que les autres personnages portant le même nom seront nommés Thémistoklès (Θεμιστοκλῆς).

[Remerciements]

Quelqu'un m'a dit un jour, il y a des années, une phrase simple mais juste (j'ignore s'il s'en souvient et s'il souhaite être nommé, je tairai donc son nom): « il faut savoir s'arrêter de chercher pour rédiger et terminer, voire y revenir un jour avec d'autres témoignages », un conseil avisé que l'on peut oublier parfois, absorbé dans le sujet. J'ai donc fini de chercher et je remercie, ici, tous ceux qui m'ont soutenus, guidés et aidés durant ces années.

Ma famille, toujours présente et attentive, dont la patience et l'écoute me furent d'un vrai réconfort. Et les enfants, Elina, Nathan, Alexandre, Hugo, avec leurs rires et leurs jeux.

Mes amis, nos conversations et nos rendez-vous, et dont, entre esprit critique, espoir et cynisme, l'enthousiasme et la foi demeure.

Les professeurs et chercheurs, pour leur gentillesse et leurs avis pertinents, ainsi de M. Moret et les conseils qu'il m'avait prodigués pour l'iconographie ou M. Helly qui prit un peu de son temps pour me parler d'un de ses articles, m'orientant dans le sujet ; et beaucoup d'autres que je n'ai pas rencontrés mais dont les ouvrages que j'ai lus, passionnants et passionnés, ont nourris ma pensée.

Je tiens notamment à remercier ma directrice de thèse, Mme Le Dinahet, qui a su me rediriger lorsque que je partais trop loin du cadre de l'étude et dont les conseils avisés m'ont stimulés dans mes réflexions.

Merci à mes parents qui m'ont toujours encouragés à persévérer et dont la confiance m'a donnée de la force.

Chacun d'eux, à sa manière, m'a permis de développer mes idées, je les en remercie chaleureusement.

Cette étude leur est dédiée, ainsi qu'à ceux qui sont partis trop loin maintenant.

Avant-propos

« Services religieux féminins », ces termes désignaient non seulement les services accomplis par les femmes et les filles de citoyens dans le cadre de la religion civique¹ mais soulignaient également le fait qu'ils s'inscrivaient, pour la plupart, dans le monde féminin, un monde déroutant pour les hommes qui voyaient dans l'entité féminine un être inquiétant, difficile à cerner, à la fois ami et ennemi. Toutefois, toutes les fonctions ne se lisaient pas dans ce monde féminin, certaines se comprenaient même en dehors de ce dernier, notamment pour celles constituant le personnel du sanctuaire, dont les rôles respectifs étaient souvent difficiles à distinguer. De plus, des fonctions se démarquaient de cette empreinte féminine mais sans toutefois la renier, conservant des liens avec le monde féminin et participant à la réalisation de certains de ses rites. Ces services présentaient un statut un peu flou, oscillant entre le monde féminin et les cadres de la religion civique. Entre ces deux espaces, la limite était ténue, et leurs rapports rendaient parfois difficile la compréhension de certaines charges. Il n'était ainsi pas toujours évident de définir une charge par elle-même et par rapport à une autre.

L'entité féminine, l'autre composante de la cité.

Pour les Grecs anciens, la femme présentait un double visage. Née pour perdre les hommes², elle formait une entité trouble aux multiples facettes : capable d'être à la fois consciencieuse, travailleuse, fidèle, le symbole même de la *despoina* - la maîtresse de maison probe et efficace, aux talents domestiques, à la fois mère et épouse - et un être tout à ses passions et désirs, elle-même désirable, séductrice, enjôleuse et ensorcelante qui pouvait égarer les

¹ Voir l'article de S. Georgoudi, « Athanatos Therapeuein », *Kernos Supplément* 15 (2005), p. 69-82 qui fait le point sur les principales études faites jusqu'à présent sur ce sujet.

² Il existe deux principaux récits, datant du VIII^{ème} et VII^{ème} av. J.C., de la création du genre féminin. Le plus connu est celui d'Hésiode (*Théogonie*, 580-590) qui raconte comment pour se venger du titan Prométhée qui avait offert le feu aux hommes, Zeus créa la première femme Pandora et l'envoya sur terre. Avec elle apparut maux et malheurs : la souffrance, la maladie, la vieillesse et la mort. L'autre récit par Sémonide d'Amorgos (*Lambe des femmes*) raconte que les femmes étaient issues de deux éléments et de huit espèces animales différentes, avec des vices et des tares sauf une, la *mélissa*, femme abeille, travailleuse, consciencieuse et aimante. Ainsi, la femme est, dès sa création imaginée, vue comme un mal pour les hommes ; mais c'est un beau mal car elle peut aussi engendrer un fils qui continuera l'homme par delà sa mort. (cf. N. Loraux, « Sur la race des femmes et quelques unes de ses tribus », p. 75-117 ; P. Walcot, « Greek Attitudes towards Women : the Mythological Evidence » *Greece and Rome* Vol. XXXI, n°1 (1984), p. 37-47.

hommes et les entraîner jusqu'à la folie. La femme idéale se devait d'être « Pénélope » par opposition à « Hélène », sans pour autant renier celle-ci. Sa représentation idéalisée trouvait ses modèles parmi les femmes de citoyens aisés qui géraient l'*oikos*, dirigeaient les esclaves, s'occupaient des enfants avec leur nourrice, recevaient des amies, pratiquaient des activités intellectuelles ou artistiques, musicales et littéraires, s'occupant de leurs toilettes, pratiquant le tissage (activité noble par excellence si ce n'était un travail rémunéré³). Elles n'avaient pas besoin de quitter l'*oikos*, mais elles ne vivaient pas enfermées dans le *gynécée*, effectuant des courses, se promenant, participant à des activités chorales, pratiquant des activités sportives, entretenant leurs corps⁴. Ces modèles présentaient une réalité sélective⁵, et si les images qu'ils transmettaient « dégageaient une vision positive de la société féminine et de la dignité de la femme⁶ », elles instaurent également une certaine vision idéalisée de l'univers féminin avec une femme belle, noble, élégante, digne, cultivée, travailleuse : une femme respectable.

Cette image de la femme idéale était reproduite dans la religion, sa biologie et son statut déterminant généralement les rites qu'elle devait accomplir. Ainsi, nombre de fonctions dont elles avaient la charge étaient en rapport avec la fertilité ou les tâches domestiques comme le tissage et le nettoyage. D'une certaine façon, la place des femmes dans la société se voyait dans la religion. Dans le domaine public, la femme n'était pas considérée comme une citoyenne à part entière mais en fonction du statut social de sa famille. De ce fait, elle ne jouait aucun rôle dans les charges politiques, même si dès l'époque hellénistique, l'évolution de la société entraîna une participation de plus en plus active des femmes des élites dans la vie publique en tant que bienfaitrices de leur communauté, en parallèle généralement de charges religieuses ou civiques. Toutefois, les femmes et filles de citoyens n'étaient pas de simples spectatrices de la destinée de la cité. Leur biologie les plaçait au cœur de la continuité de celle-ci, et leur participation dans les sphères religieuses les impliquait dans les affaires de la

³ Cl. Bérard, « L'ordre des femmes », p. 86.

⁴ G. Arrigoni, « Donne e sport nel mondo Greco », p. 106 ; M. Golden, *Sport and Society in Ancient Greece*, p. 123-132.

⁵ Toutes les femmes ne connaissaient pas les mêmes conditions de vie : esclaves, prostituées, femmes de citoyens, d'étrangers, riches ou pauvres, d'une cité ou d'une autre, leur situation différait. Et il y avait aussi de nombreuses différences parmi les femmes de citoyens : celles qui n'avaient pas les moyens financiers d'avoir des esclaves devaient s'occuper elles-mêmes des tâches ménagères et des enfants ; certaines travaillaient avec leurs époux dans les ateliers, les exploitations agricoles ou sur les marchés. (Aristote, *Politique*, IV, 15, 13 ; Cl. Mossé, *La femme dans la Grèce antique*, p. 59 ; I. Savalli, *La donna nella società greca*, p. 86 ; N. Bernard, *Femmes et sociétés dans la Grèce classique*, p. 19 ; A. Bielman, *Femmes en public dans le monde hellénistique*, sur le rôle des femmes dans les sphères politiques, religieuses, économiques, professionnelles. Également, S. B. Pomeroy, « Teknikai kai Musikai », *AJAH* Vol. 2, 1 (1977), p. 51-68 sur l'éducation de la femme en Grèce ancienne).

⁶ Cl. Bérard, *op. cit.*, p. 91.

communauté⁷. Et si cette dernière cherchait à reproduire dans et par les rituels religieux l'image idéalisée d'une « Pénélope », le monde féminin qui s'exprimait à l'occasion de ces rites ne s'enfermait pas sur lui-même. La femme n'était jamais tout à fait « Pénélope » et les jeunes filles se devaient de devenir « Hélène ». Vivant, dynamique, ce monde se manifestait en fonction de ses propres règles tout en s'inscrivant dans les cadres impartis par les instances civiques.

un monde de diversités, limites du sujet.

Le monde grec ancien était un monde de diversités. Les régions concernées par l'étude - Grèce, cités de mer Egée, principales cités du littoral Ouest d'Asie Mineure attestées dès l'époque archaïque, Epire, Etolie, Thessalie et Macédoine (Plan 1) - partageaient une culture commune⁸ avec des particularismes propres à chacune et à chaque cité qui formaient un ancrage identitaire puissant au territoire. La religion participait à la construction et à l'évolution de la cité dans une société où social, politique et religieux étaient étroitement imbriqués. La religion se vivait sur la place publique, ceux et celles qui étaient choisis par les instances politiques de la cité pour accomplir ces pratiques représentaient la communauté aux yeux de tous et des dieux. Seuls les citoyens, leurs femmes et leurs filles pouvaient prétendre à une charge religieuse civique. Les critères de sélections variaient d'une cité à l'autre, d'un culte à l'autre. En général, les charges les plus prestigieuses étaient accomplies par des *eugéneis* (biens nées), notion complexe qui se rattachait dans un premier temps à la naissance, une ascendance autochtone qui liait l'être au territoire donc à la notion de noblesse et de richesse ; puis les élites se diversifièrent, de nouveaux riches apparurent, et leurs femmes et filles purent prétendre aux charges religieuses. Les personnes des classes moins privilégiées pouvaient aussi accomplir des charges religieuses mais accédaient rarement aux grands sacerdoces. Celles qui accomplissaient les services religieux étaient généralement issues des familles de l'élite de la cité. Il est vrai que les sources, qui nous sont parvenues et qui commémoraient leur service, étaient généralement le fait de familles aisées qui pouvaient financièrement soutenir le coût d'une telle dépense. Cet aspect pouvait biaiser d'une certaine

⁷ N. Bernard, *op. cit.*, p. 131 elles possédaient par ce biais « un droit de cité » qui ne s'exprimait pas seulement par le fait qu'elles étaient celles qui donnaient naissance aux futurs citoyens.

⁸ Hérodote, VII, 14, 4 : le monde hellénique était idéalement constitué par l'ensemble des hommes qui avaient « *le même sang, la même langue, sanctuaires et sacrifices commun* ».

façon notre perception de ce monde religieux féminin mais non de façon considérable car la main mise des élites sur les charges religieuses était une réalité qui s'accroissait de plus en plus pour, à l'époque romaine, constituer une véritable monopolisation. Dès les temps anciens, les femmes ont assumé des fonctions sacerdotales et déjà à l'époque mycénienne elles étaient issues des familles de l'aristocratie⁹. L'ouverture que la démocratie a engendrée, vers la fin de l'époque archaïque, n'a pas été la même dans toutes les cités, ces dernières évoluant chacune à leur rythme, et même dans les cités les plus démocratiques, comme Athènes, de nombreux critères en réduisaient l'accès. Car les affaires religieuses étaient des affaires civiques et les affaires civiques ne pouvaient être laissées aux mains de tous et à fortiori des premières venues. La diversité sociale existait mais elle n'était pas véritablement un élément déterminant. De fait, étudier ces services religieux féminins impliquait aussi de mieux connaître les femmes et les filles qui les effectuaient, leur statut social et leur cercle de parentèles. Pour certaines de ces fonctions, aucune liste répertoriant les noms de celles qui les avaient accomplies n'existent alors que les sources le permettent, comme pour les *thoinarmostriai* laconiennes, les *kosmèteirai* d'Artémis à Ephèse ou les *archèides* de Delphes. Ces listes existent surtout pour les charges athéniennes dans des ouvrages datant essentiellement d'une trentaine d'années (dont le livre de K. Clinton, *The Sacred officials of the Eleusinian Mysteries* (1974) et celui de J. A. Turner, *Hiereiai, Acquisition of the Priesthoods* (1983)). Or de nouvelles informations viennent les compléter, aussi lorsque les informations étaient disponibles, des listes nominatives et des arbres généalogiques ont été établis et sont intégrés dans l'étude. Ces informations permettent d'observer la valeur accordée à ces charges par la société, contribuant ainsi à mieux les appréhender.

Cependant, certaines de ces fonctions nous demeurent encore inconnues en raison du manque de données à leur sujet et au manque de clarté des sources¹⁰. De plus, ces charges n'étaient

⁹ J. A. Turner, J.-C. Billigmeier, « The Socio-economics Roles of Women in Mycenaean Greece », p. 6-18.

¹⁰ Ces sources, littéraires, épigraphiques, iconographiques, offrent chacune une perspective différente et se complètent. Les sources littéraires nous permettent souvent de connaître la nature de la fonction. Il est rare que les auteurs nomment ces femmes, elles sont le plus souvent anonymes. En effet, celles qui accomplissaient les services étaient des femmes honorables et respectables, celles qui précisément ne devaient pas faire parler d'elle et dont on ne devait pas parler. Mais les autres sources, surtout épigraphique, les faisaient cependant sortir de l'ombre et nous permettaient de les connaître. De fait, l'épigraphie s'inscrit dans un contexte socio temporel qui détermine la façon dont sont évoquées ces femmes, en fonction de leur charge, de leur nature féminine, de leur famille. L'iconographie possède son propre langage, les représentations qu'elles proposent sont codées et il n'est pas toujours aisé de les comprendre. L'iconographie matérialise physiquement la femme et la fonction en l'inscrivant dans des contextes socioculturels et chronologiques. Cependant, les sources sont principalement masculines et induisent une certaine idée de la femme. De plus, en certaines régions de Grèce, l'absence de documentation rend difficile la compréhension de la fonction. (cf. D. Schaps, « The Woman least Mentionned Etiquette and Women's Name », *CQ* 27 (1977), p. 323-330 ; C. Vial, « La femme athénienne vue par les orateurs », *TMO* 10 (1985), p. 47-60 ; A.-M. Vérilhac, « L'image de la femme dans les épigrammes funéraires grecques », *TMO* 10 (1985), p. 85-112 ; N. Bernard, *op. cit.*, p. 7-21 ; Fr. Frontisi-Ducroux, « Images grecques du féminin : tendances actuelles de l'interprétation », *Clio* 19 (2004) Site Internet de la Revue).

pas figées mais se construisaient et évoluaient avec la société. Quelques unes ont disparu ou ont connu des modifications, d'autres ont été créées, souvent à l'époque romaine alors que se propageait dans le monde Grec un courant de pensée visant à faire revivre les anciennes pratiques. Or certains services plus anciens permettent de mieux comprendre des charges plus récentes, pour lesquelles, paradoxalement, les sources sont moindres. De fait, la chronologie, allant du V^{ème} av. J.C. – avec des incursions dans l'époque archaïque – jusqu'à l'époque impériale, comprenant le Haut Empire, soit jusqu'au II/III^{ème} ap. J.C., permet d'observer un certain nombre de ces services, sans que la liste soit exhaustive.

Les cadres géographiques et chronologiques choisis sont ainsi étendus afin d'appréhender le plus de charges possibles, de façon à pouvoir faire des comparaisons et des rapprochements entre différentes fonctions, notamment lorsque cette absence de sources ne permet pas de les comprendre individuellement, tout en considérant le contexte social et le contexte historique dans lesquels évoluaient celles qui accomplissaient ces services.

Un problème d'appellation, historiographie du sujet.

A cette lacune des sources s'ajoute le fait que les termes pour désigner ces femmes étaient nombreux, parfois revêtant une même signification sous plusieurs nominations, ou au contraire une même désignation pouvant se rapporter à des charges différentes. Si la prêtresse, dite préférentiellement *hiereia*, détenait la charge la plus prestigieuse ; le flou concerne les autres services. Aucune appellation commune ne permet de les qualifier. Ces services étaient en fait désignés par des termes spécifiques, lesquels exprimaient souvent l'aspect principal de la charge effectuée, mais ce n'était pas toujours évident de déterminer l'étymologie. De plus, nommer une fonction ne suffit pas à la définir. En effet, notre problème pour mieux comprendre ces services est aussi linguistique. Nos mots ne suffisent pas toujours pour distinguer les fonctions les unes des autres. La traduction des termes grecs limite la fonction et ne permet qu'une approche approximative. Ce problème de perception se complique lorsque les termes pour désigner les officiantes et les prêtresses se rencontrent, créant une confusion certaine. Cette utilisation indifférenciée, pour nous, de termes semblables pour désigner des charges différentes entraîne de nombreuses méprises. Et dans les recherches, nous constatons qu'une certaine tendance consiste à homogénéiser les statuts. Certaines

officiantes sont ainsi appelées subalternes ou auxiliaires de la prêtresse, les situant indistinctement dans des fonctions secondaires ; alors que d'autres se voient octroyer le statut de prêtresse sans que les raisons soient clairement indiquées. Généralement, la qualification se fait en fonction de la perception du niveau d'autorité de la charge par l'auteur.

La première grande étude sur les services religieux est celle de J. Martha, *Les sacerdoces athéniens*, parue en 1882, portant sur les prêtres et prêtresses, l'acquisition de leurs charges, leurs devoirs et obligations. En parallèle, il consacre un chapitre aux autres membres du personnel du temple qu'il range dans une classe nommée « fonctions diaconales ». Puis en 1913, E. Sinclair Holderman consacre une étude à la prêtresse intitulée « *A Study of the Greek Priestess* ». Elle précise à la page 7 que son travail ne concerne pas les services de *zakore*, *néocore*, *sous-prêtresses* ou *kanéphores* qu'elle estime être des assistantes subalternes de la prêtresse. Elle établit aussi la première et la seule liste de prêtresse du monde grec éditée dans un livre, mêlant toutefois prêtresses historiques et mythologiques.

Il faut attendre la 2nde moitié du XX^{ème} siècle et surtout les années 1970/80, pour voir le rythme de parution de livres consacrés aux services religieux, masculins et féminins, s'accroître, mais ils concernent surtout la cité athénienne. Parmi les principaux, celui de K. Clinton, *The Sacred Officials of the Eleusinian Mysteries*, publié en 1974, abordant les services religieux, masculins et féminins du sanctuaire éleusinien. Il évoque aussi à la page 69, la *trapezô* et la *kosmô* athénienne qu'il considère être des prêtresses d'Athéna Polias, mais sans en expliciter les raisons. En 1979, sort l'étude de B. Jordan, *Servants of the Gods*, sur les prêtres et les prêtresses athéniens, abordant aussi des charges comme celles des *néocores* et *zakores*, de la *trapezô* et la *kosmô* qu'il reconnaît comme étant des assistantes des prêtresses. Quelques années plus tard, en 1983, paraît le livre de J. A. Turner, *Hiereiai, Acquisition of the Priesthoods*, sur les prêtresses, principalement de la cité athénienne, et axé surtout sur la façon dont elles accédaient à la charge, évoquant leur devoir, parfois leurs privilèges et honneurs. Elle consacre toutefois le chapitre 8 (p. 309-382) aux services accomplis par les jeunes filles athéniennes, essentiellement *kanéphores*, *ergastines*, *arrhéphores* et *pais aph'hestias*, mais en les considérant en dehors de tout contexte féminin et qu'elle classe dans un ensemble dit de charges subalternes. L'année d'après, en 1984, dans le périodique du BSA n° 79, R. Garland dans son article « Religious Authority in Archaic and Classical Athens » évoque, parmi les fonctions administratives et religieuses masculines, les principales prêtresses de la cité athénienne, mais aussi la Basilinna qu'il considère comme une magistrate politique, ou encore la *trapezô* et la *kosmô* qu'il qualifie de prêtresses. En 1990, est publiée

l'étude iconographique d'A. Mantis, *Problemata tes Eiconographias*, étudiant les prêtresses à la clé, leur lien avec ce symbole et sa signification, permettant de mieux percevoir la charge de prêtresse.

Parallèlement, depuis les années 1970/80, les services féminins sont étudiés dans de nombreux livres et articles s'intéressant aux femmes en Grèce ancienne, observant entre autres leurs relations avec la religion afin de mieux les comprendre elles et leur place dans la société grecque. Ainsi du livre de S. B. Pomeroy, *Goddesses, Whores, Wives and Slaves*, paru en 1975, l'un des premiers ouvrages conséquent sur ce sujet ; ou encore le tome 1 de *L'histoire des femmes en Occident*, édité en 1991 sous la direction de P. Schmitt Pantel et notamment le Chapitre 7 sur « Les femmes et les rituels dans les cités », écrit par Louise Bruit Zaidman ; ou le livre de N. Demand, *Birth, Death and Motherhood in Classical Greece*, paru en 1994. L'une des dernières études importantes sur les femmes grecque et la religion est celle de M. Dillon, *Girls and Women in Classical Greek Religion*, parue en 2002. Il observe certaines prêtresses, parmi les plus importantes comme la prêtresse d'Athèna Polias à Athènes, et étudie de nombreux services féminins, mais sans clairement les définir, qualifiant ainsi de prêtresses certaines femmes accomplissant un service religieux (la *kosmô* et la *trapézô* athéniennes, p. 84) ou de sous-prêtresse (l'hypozakore Timô au service de Déméter à Thasos, p. 104), sans toutefois en expliciter les raisons. Il considère aussi différentes pratiques initiatiques, indépendamment les unes des autres. En effet, dans ces ouvrages portant sur les femmes grecques, les fonctions sont observées en relation avec le monde féminin et notamment les pratiques initiatiques féminines. Des études sont d'ailleurs spécifiquement consacrées à ce champ d'investigation : dont ceux d'A. Brelich, *Paidés e Parthenoi* (1969) ; de Cl. Calame, *Chœurs de jeunes filles en Grèce archaïque* (1977) ; de P. Brulé, *La fille d'Athènes*, (1987) ; de K. Dowden, *Death and the Maiden* (1989) ; de M. B. Hatzopoulos, *Cultes et rites de passages en Macédoine* (1994) ; le périodique *Clio* leur consacrant le volume 4 de leurs parutions en 1996 avec notamment l'article de L. Bruit-Zaidman « Le temps des jeunes filles dans la cité grecque : Nausicaa, Phrasikleia, Timaréta et les autres ... ».

Hors de ces champs spécifiques, ces services sont aussi abordés dans des ouvrages sur la religion grecque, en rapport avec le contexte culturel, entre autres les livres de Ph. Bruneau, *Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique* (1970) et de M. Jost, *Sanctuaires et Cultes d'Arcadie* (1985) où ils évoquent les principaux agents des cultes étudiés ; de J. D. Mikalson, *Religion in Hellenistic Athens* (1998) où sont mentionnées

ergastines, arrhéphores et canéphores de la cité attique ; ou encore celui de A.-F. Jaccottet, *Choisir Dionysos* (2003) évoquant les prêtresses, les bacchantes et les collègues féminins qui officiaient pour le dieu Dionysos en différents endroits du monde grec.

Il existe ainsi de nombreux ouvrages et articles où sont étudiés, et parfois juste mentionnés, ces services religieux mais peu les abordent de manière sérieuse ; les informations sont éparpillées dans les différentes sources, livres et articles. De plus, la plupart des études (livres ou articles) se focalisent sur certaines fonctions : les prêtresses principalement, notamment de nombreux articles abordant leur iconographie dont récemment celui de A. Bielman-Sanchez, « Bilder (fast) ohne Worte: die Griechischen Grabstelen für Priesterinnen » paru en 2006 dans l'ouvrage collectif *Images and Gender*.

Parmi les autres fonctions assumées par les femmes, sont souvent étudiées les bacchantes ; la *Basilinna* et les *gerairai* athéniennes en relation avec la fête des *Anthestéries* ; les fonctions faites par les filles dans la sphère initiatique, notamment à Athènes, surtout les *arrhéphores*, les *ourses*, les *canéphores* ; mais aussi les *parthénoi* spartiates ou encore les jeunes filles aux *Héraia* d'Olympie. Toutefois, dernièrement, certains articles s'intéressent aussi à des fonctions peu étudiées, comme celui de P. Brulé et L. Piolot, « La mémoire des pierres à Sparte » sur les *hiérai* laconiennes dans le *REG* n° 115 de 2002. Mais d'autres services, peu connus et pour lesquels nous n'avons pratiquement aucune donnée, ne sont qu'évoqués. Ainsi des *anthophores* de Thasos, mentionnées en quelques lignes dans le livre de J. Pouilloux., *Recherches sur l'histoire et les cultes de Thasos* (1954) ; ou en note de bas de page dans le livre de R. van Bremen, *The Limits of Participation* (1996). De même, peu d'études concernent les charges de *diaconos*, *zakore* ou *néocore*. Ces deux dernières furent récemment examinées, avec leurs corollaires masculins, par S. Georgoudi dans le volume 5 du *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum*, paru en 2004. Elle observe surtout les prêtres et prêtresses et les principales fonctions (religieuses et surtout administratives) assumées par le personnel cultuel (principalement masculin) dans les sanctuaires.

La dernière grande étude consacrée aux services religieux féminins est celle de J. B. Connelly, *Portrait of a Priestess*, parue en 2007. Elle concerne surtout les prêtresses, même si elle évoque de nombreuses autres fonctions féminines qu'elle n'étudie toutefois pas séparément de la prêtrise. Elle mentionne aussi la place de ces services dans la sphère féminine sans toutefois s'y attarder. Si elle note le flou concernant les nominations, elle qualifie aussi la *néokore* (à la page 9) de surveillante du temple ; la *zakore* (à la page 50) et la

diakonos (à la page 131) d'assistantes. Le statut de certaines charges n'est ainsi pas toujours clairement spécifié.

Ce manque de clarification dans les recherches, gênant notre compréhension, fut souligné par S. Georgoudi dans son article intitulé « Athanatos Therapeuin. Réflexions sur des femmes au service des Dieux », paru en 2005, dans le *Kernos Supplément 15*. Aussi, pour plus de clarté, au vu de ces multiples appellations, dans l'étude, nous distinguerons entre deux principaux statuts : celui de la prêtresse, la *hiéreaia*, qui est la figure dominante, et celui de la « femme ou fille qui agit dans la sphère du sacré » mais qui était plus particulièrement impliquée dans un service spécifique. Ces femmes sont regroupées, dans l'étude, sous le vocable « officiantes sacrées spécialisées »¹¹, mais distinguées individuellement et désignées préférentiellement par le terme grec qui définit leur fonction, de façon à éviter toute généralisation, car les services auxquels les femmes prenaient part étaient nombreux et diversifiés.

Le monde religieux féminin constituait ainsi un ensemble cohérent mais non uniforme. Cette étude, en répertoriant ces différents services et en les analysant dans la mesure du possible, entreprend de mieux cerner ces fonctions. Le plan élaboré suit une certaine progression, chaque chapitre et partie se compose d'une conclusion qui permet une première analyse mais marque aussi les étapes de cette progression, laquelle a été mise en place de façon à ce que chaque apport contribue à la compréhension d'une fonction étudiée ultérieurement. L'étude se positionne sur deux thématiques : un axe définissant ces services par rapport au « genre sexuel », évoquant l'idéal féminin et la façon dont les femmes et les jeunes filles évoluaient dans ce cadre ; le second s'en détachant et les abordant par rapport à la hiérarchie sacerdotale, en relation avec la notion de *hiéreaia*. Les services sont regroupés dans différents sous-ensembles qui permettent de placer directement, dans une optique de comparaison, les charges revendiquant une forme d'appartenance. Toutefois, cet ordonnancement a pour but de

¹¹ En ce qui concerne la charge d'*archiéreia*, créée à l'époque impériale (I^{er} ap. J.C.), qui officiait dans le culte de l'Empereur et de l'Impératrice, elle ne sera pas étudiée ici, sortant du cadre thématique du sujet qui concerne plus précisément les services religieux du culte des dieux grecs dans la *polis*. (cf. S. R. F. Price, *Rituals and Power. The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, London, 1984 ; R. A. Kearsley, « Asiarchs, Archiereis and the Archiereiai of Asia », *GRBS* 27 (1986), p. 183-192 ; P. Herz, « Asiarchen und Archiereiai Zum Provinziakult der Provinz Asia », *Tyché* 7 (1992) p. 95-115 ; S. J. Friesen, *Twice Neokoros, Ephesus, Asia and the Cult of the Flavian Imperial Family*, Leiden, 1993 ; M. D. Campanile, *I Sacerdoti del Koinon d'Asia (I sec. a. C. – III sec. d. C.). Contributo allo studio della romanizzazione delle elites provinciali nell'Oriente Greco*, Pisa, 1994 ; R. van Bremen, *The Limits of Participation* ; C. Hayward, « Les grandes prêtresses du culte impérial provincial en Asie Mineure, état de la question », p. 117-130 ; M. D. Campanile, « Asiarchi e Archiereis d'Asia : Titolatura, condizione giuridica e posizione sociale dei supremi dignitari del culto imperiale », p. 69-79 dans Labarre G., Drew-Bear M., Goyon J.-Cl., Le Dinahet M.-Th. et Moret J.-M. (eds.), *Les cultes locaux dans les mondes grecs et romains*, Lyon/Paris, 2004 ; M.-Th. Raepsaet-Charlier, « Le sacerdoce des femmes sénatoriales sous le haut empire », dans Baslez M.-F. et Prévot F. (eds.), *Prosopographie et histoire religieuse*, Paris, 2005.

mieux cerner ces fonctions. S'il correspond à une réalité perceptible, ces sphères thématiques n'étaient cependant pas cloisonnées, comme en témoigne le fait que de nombreuses charges que nous étudierons dans la première partie seront aussi abordées au cours de la seconde. L'imbrication des services était complexe, ce qui rendait parfois difficile la compréhension de la nature de la fonction et la position de la femme qui l'accomplissait, notamment par rapport à celle qui constitue notre principal point de repère, la prêtresse.

Partie 1 : Le monde féminin idéalisé et sa reproduction dans le domaine religieux.

Nous retrouvons ici les fonctions au caractère féminin marqué, la fertilité étant toujours plus ou moins sous jacente dans les rituels. Ces domaines étaient ceux de la *gynè* – épouse et mère – et de la *parthénos*, la jeune fille à marier. Nubile, la *parthénos* n'était pas nécessairement vierge, c'était une *gynè* en devenir, sa fertilité était latente, sa sexualité vivante, sauvage, ostensible et pouvant se révéler dangereuse pour elle. Elle s'opposait à la fertilité manifeste de la femme et à sa sexualité maîtrisée. Les rituels que la *parthénos* pratiquait devaient l'amener à se socialiser, à se rapprocher du statut de *gynè*, à canaliser sa sexualité. La religion servait de terrain d'initiation, transmettant les valeurs civiques qui allaient l'intégrer à la communauté. En même temps, cet apprentissage reconduisait l'image que la cité avait de la femme « belle, désirable, pure », valorisant les qualités de la figure maternelle, de l'épouse fidèle et aimante, travailleuse et gardienne de l'*oikos*. Le statut social et sexuel de celle qui accomplissait la fonction importait : nul autre ne pouvait prétendre à la charge. En fonction de cette différenciation, les services n'avaient pas la même symbolique, mais toujours ils reconduisaient le lien entre la cité et la divinité à travers la moitié discrète de celle-ci.

Chapitre 1

Prendre soin de la divinité

Prendre soin de la divinité, c'était se consacrer à sa statue cultuelle¹² : lui offrir des vêtements, à manger, la laver, la parer, devancer ses désirs, répondre à ses besoins. Les statues de culte étaient l'une des manifestations les plus fortes de la présence des dieux. A travers elle, la

¹² Il n'existait pas de termes précis pour désigner une statue de culte, et le sens de ces mots varie selon les époques et selon la nature du texte. Les plus courants étaient *agalma*, *brétas*, *hédos*, *xoanon* (à partir du V/IV^{ème} av. J.C.). Elle portait différents noms selon le contexte, sa forme ou sa texture, parfois désignée par un terme général ou technique. Il en existait de différentes sortes, souvent en bois, à forme humaine ou simple colonnette, souvent transportables, mais la sortie de son sanctuaire présentait toujours un caractère exceptionnel. S. Bettinetti, *La statua di culto nella pratica rituale greca*, p. 25-63 ; I. Bald Romano, « Early Greek Cult Images and Cult Practices », p. 127-134 ; Cl. Rolley, *La sculpture grecque*, 1, p. 22-29.

divinité pouvait s'exprimer, les hommes pouvaient l'approcher et se signifier son existence. La statue « donnait un sens aux gestes et paroles¹³ » puisque c'était par son intermédiaire que les hommes accomplissaient le rite. La statue ne se confondait pas avec la divinité mais c'était une partie d'elle qui contenait une certaine puissance, bénéfique ou dangereuse telle « un puissant talisman dont il fallait s'occuper avec précaution¹⁴ ». Dans les sanctuaires, toute une organisation existait pour effectuer ces rituels domestiques, mais à l'occasion de certaines cérémonies, l'accent était mis, lors du rituel, sur un aspect spécifique et des personnes étrangères au personnel sacerdotal quotidien pouvaient, sur désignation des autorités civiles, réaliser ces pratiques culturelles.

I) Les alétrides athéniennes.

« A sept ans, je fus arrhéphore. Alétride dans ma dixième année pour la protectrice et portant la crocote, ourse aux Brauronies. Une fois belle et grande, je devins canéphore et portais un collier de figue¹⁵ ». Le fait qu'Aristophane donne l'âge de dix ans pour les *alétrides* ne signifie pas qu'elles avaient seulement dix ans. Les filles pouvaient être *arrhéphores* entre 7 et 10 ans, ourses entre 5 et 10 ans. Les *alétrides* appartenaient à cette tranche d'âge, comprise entre la fin de l'enfance et le début de la maturation. Nous pouvons les situer dans une tranche assez large, entre 5/6 et 10/11 ans. Sur elles, nous savons peu de choses, les autres sources nous apprennent qu'elles étaient des « *jeunes filles de noble origine, ayant la charge de moudre le grain (He ; SA), de préparer la mouture sacrée (ἱερὸν ἀλετὸν) (PR) pour la fabrication des galettes sacrificielles (popana) pour le sacrifice (PR ; SA ; Eu) ou les sacrifices (He). Elles sont estimées¹⁶* ». La charge était honorifique, les *alétrides*

¹³ P. Linant de Bellefonds, *ThesCRA II*, p. 148.

¹⁴ S. Bettinetti, *op. cit.*, p. 80.

¹⁵ Aristophane, *Lysistrata*, 641-647 (éd. Belles Lettres, 1958, V. Coulon) : « Ἐπὰ μὲν ἔτη γεγῶσ' εὐθύς ἡρρηφόρουν' εἶτ' ἀλετρίς ἢ δεκέτις οὔσα τάρχηγέτι κατ' ἔχουσα τὸν κροκωτὸν ἄρκτος ἢ Βραυρωνίους κάκανηφόρουν ποτ' οὔσα παῖς καλὴ χουστ' ἰσχάδων ὀρμαθόν » J'ai choisi de ne pas retranscrire la ponctuation des v. 642-644 pour plus de clarté. Chr. Sourvinou-Inwood, *Studies in Girl's Transition*, p. 136 et 140-142 donne une autre lecture du passage d'Aristophane, plaçant une ponctuation avant « δεκέτις », considérant que la référence à l'âge de dix ans et l'*archègétis* sont en rapport avec les ourses et non les *alétrides*. H. Lloyd-Jones, « *Artemis and Iphigeneia* », *JHS* 103 (1983), p. 92 n. 32 estime à juste titre qu'il serait étrange que l'auteur se focalise ainsi sur une seule fonction. Il est possible que ce passage comporte plusieurs niveaux de lecture dans la volonté de l'auteur d'embrouiller son auditoire.

¹⁶ Héychius, sv. ἀλετρίδες (He)

Scholie à Aristophane, *Lysistrata*, 643 (SA)

Pausanias, R.E., ἀλετρίδες (PR)

Eusthate, ἀλετρίδες (Eu)

Eusthate est cité et corrigé par A. Brelich, *Paidés e Parthenoi*, n. 24 et 25 p. 238-239 : « ἀλετρίδες κόραϊ πινές Ἀθήνησιν ἀπεδείκνυντο ἐφ' ᾧ τὰ εἰς θουσίαν πόπανα πωλεῖν (A. Brelich : ἀλείν ?) - ἀλετρίδες ἔντιμοι καὶ εὐδόκιμοι παρθένοι αἱ τὰ εἰς θουσίαν πόπανα ἄγουσαι (correction A. Brelich : ἀλοῦσαι) ». C'est cette version corrigée qui est prise en compte ici.

transformaient le grain, le froment en farine. Elles accomplissaient « la mouture sacrée ». Le terme *alétride* (ἀλετρίς, -ίδος / ἀλετρίδες) n'a pas d'équivalent masculin, c'était une fonction exclusivement féminine qui revêtait un aspect civilisateur du fait qu'elles transformaient un produit brut en produit civilisé ; offrant un parallèle avec ces fillettes qui, elles aussi, à mesure qu'elles grandissaient et participaient aux divers rites, quittaient le monde de l'enfance (un monde sauvage, peu discipliné) pour rejoindre celui de la société civilisée. L'*alétride* était une travailleuse, une servante ainsi que le suggère l'utilisation du terme dans l'« *Odyssée* » et l'« *Hymne à Délos* » de Callimaque¹⁷. D'une certaine façon, elle fait penser à la *mélissa*, l'abeille travailleuse et consciencieuse. Le service ne renfermait pas de difficultés particulières et ne demandait pas une certaine technicité, il était donc adapté à des jeunes filles de bonne famille : c'était plus un devoir cérémoniel, le travail étant considéré comme impropre et inadéquat pour elles¹⁸.

Nous ignorons de quelle façon se faisait le mode de sélection. Eusthate dit qu'elles étaient désignées (ἀπεδείκνυντο) et A. Brelich, s'appuyant sur le cas des *arrhéphores* pense que le *Basileus* les choisissait mais aucun document ne permet d'affirmer ou d'infirmer une telle hypothèse. De même, il considère qu'elles devaient porter, comme les *arrhéphores* et les ourses, des vêtements particuliers pour accomplir leur fonction, insignes caractéristiques de leur charge¹⁹. Leur nombre nous est inconnu, mais elles ne devaient probablement pas être nombreuses. La durée de leur charge n'est pas mentionnée, néanmoins nous pouvons supposer que la fonction durait un an, durée moyenne d'un service religieux en Grèce ancienne.

Les *alétrides* officiaient pour l'*archègétis*, « la protectrice, la patronne » que la scholie à Aristophane, « *Lysistrata* », v. 644 indique comme étant Artémis ou Déméter. Cependant, il est difficile de concevoir que la déesse Athéna n'ait pas été concernée. En fait, il est communément admis que l'*archègétis* se réfère à Athéna dans ce passage²⁰, mais il est vraisemblable que les *alétrides* officiaient à l'occasion de diverses fêtes pour différentes divinités durant le temps de leur service. La Scholie à Aristophane « εἰς τὴν θουσίαν » et Eusthate « εἰς θουσίαν » suggèrent un sacrifice particulier, sans plus de précision. Cependant,

¹⁷ Homère, *Odyssée*, 20, 105-106 (éd. Belles Lettres, 1962, V. Bérard). « car le pasteur du peuple avait en son moulin douze femmes peinant à moudre orges et blés (...) » ; Callimaque, *Hymne à Délos*, 240-243 (éd. Belles Lettres, 1948, E. Cahen) : « Non pas même où accouchent dans la souffrance les misérables servantes ».

¹⁸ J. A. Turner, *Hiereiai*, p. 190.

¹⁹ A. Brelich, *op. cit.*, p. 239 - 241

²⁰ A. Brelich, *op. cit.*, p. 238-241 ; N. Loraux, *Les enfants d'Athéna*, p. 176 n. 72 ; H. Lloyd-Jones, « *Artemis and Iphigeneia* », *JHS* 103 (1983), p. 93 ; P. Brulé, *La fille d'Athènes*, p. 114 -116 ; M. Dillon, *Girls and Women in Classical Greek Religion*, p. 220-221. Contra: Chr. Sourvinou-Inwood, *op. cit.*, p. 141 pense qu'il s'agit d'Artémis et connecte l'*alétride* avec Déméter du fait de ses liens avec le monde agricole.

Hésychius utilise le terme « εἰς τὰς θουσίας » laissant penser qu'il y avait plusieurs sacrifices. Il est possible que les deux premières sources mentionnent non pas le seul sacrifice auquel participaient les *alétrides* mais le plus important, c'est-à-dire le sacrifice panathénaïque²¹. Elles devaient aussi participer à la confection des gâteaux au miel offerts au serpent sacré de l'Acropole, chaque jour selon Plutarque ou tous les mois d'après Hérodote²². De plus, Théodora Hadzisteliou-Price mentionne une inscription de Brauron signalant la présence d'une *alétride* au sanctuaire d'Artémis²³. Elle devait officier à l'occasion de la fête des *Brauronies*. Sa présence suggère qu'une pratique d'offrande de galettes sacrificielles avait lieu lors du rituel. De plus, la Souda (sv. ἀνάστατοι) évoque un gâteau préparé pour Artémis Mounychia dont les cérémonies rituelles étaient semblables à celles de Brauron, laissant penser que peut-être un gâteau était aussi préparé pour les ourses. De plus, une pâtisserie, dite *anastatos*, était cuisinée pour les *arrhéphores*²⁴. Les *alétrides* devaient participer à son élaboration, et nous trouvons donc cette fonction connectée par le biais de l'offrande de gâteaux rituels aux ourses et aux *arrhéphores*, ainsi qu'elle l'était déjà dans le passage d'Aristophane. La fonction d'*alétride* était liée à la nourriture, plus précisément à celle que l'on offrait aux dieux. Offrir à manger à la divinité était un acte courant, les dieux recevaient les offrandes apportées par les fidèles (fruits, gâteaux, animaux à sacrifier ...). Mais à l'occasion de certaines fêtes, des gâteaux spéciaux étaient cuisinés et la farine servant à leur composition était préparée par les *alétrides*. C'est du moins ce que nous savons par les sources évoquant les *alétrides* athéniennes mais il n'est fait mention nulle part d'un modèle semblable ailleurs. Nous ne savons rien de cette fonction hors du cadre athénien et même là beaucoup de choses nous échappent encore. La fonction devait exister ailleurs dans le monde grec, car les offrandes de galettes sacrificielles se retrouvaient dans de nombreuses fêtes. Ce manque d'information peut signifier que la fonction était commune et ne nécessitait pas d'explication outre mesure mais qu'elle avait acquis à Athènes un caractère singulier, en particulier en ce qui concerne l'âge des fillettes. Aucune inscription ou représentation iconographique n'existe les concernant.

²¹ A. Brelich, *op. cit.*, p. 239 et 114.

²² Hérodote, VIII, 41, 3-4 ; Plutarque, *Thémistocle*, 10, 1-2. Tous deux racontent qu'en -480 alors que les Perses se rapprochaient de la cité attique, le serpent sacré avait refusé de manger le gâteau. Considérant que le serpent avait quitté la cité, les Athéniens prirent ce fait comme le signe qu'ils devaient partir.

²³ Th. Hadzisteliou-Price, *Kourotrophos*, p. 208 sans donner l'inscription. Elle pense qu'elle était l'une des prêtresses de la cérémonie chargée pour l'occasion de mouliner la farine pour les galettes sacrées.

²⁴ Athénée, *Deipnosophistes*, III, 114, a « (...) appelé *anastatos* qui était préparé pour les *arrhéphores* » ; Souda, sv. ἀνάστατοι « sorte de gâteau transporté par les *arrhéphores* ». Sur les *alétrides* et leurs rapports avec ce gâteau, cf. H. Jeanmaire, *Couroi et courètes*, p. 261.

II) Tisser pour la divinité.

Le tissage était l'activité féminine par excellence, de nombreuses divinités féminines recevaient des offrandes de vêtement, à titre individuel ou collectif, mais peu de références concernant l'offrande cultuelle lors de fêtes déterminées par une cité entière ou un groupe d'âge et de sexe déterminé ont été recensées. Cette pratique plonge ses racines à une époque ancienne, nous étudierons donc aussi certaines pratiques observées à l'époque archaïque.

2-1) Les femmes et jeunes filles de Sparte.

A-1) Pour le dieu Apollon Amycléen.

A Sparte, les femmes qui tissaient le *péplos* pour Apollon Amycléen ne portaient pas de nom spécifique. Aucune inscription n'a été retrouvée à leur sujet. Notre source est Pausanias qui nous informe que les femmes mariées (*γυναικες*) tissaient chaque année un vêtement nommé *chiton* pour le dieu dans un atelier nommé *chiton*. Il semble que cette pièce se trouvait non loin ou peut-être dans le sanctuaire des Leucippides²⁵. Le *péplos* était offert à la divinité lors de la grande fête des *Hyakinthies*, à laquelle tous (citoyens, femmes, enfants, esclaves, étrangers) étaient conviés. La fête avait lieu au début du printemps, elle durait trois jours à l'époque hellénistique mais probablement une dizaine à l'époque classique²⁶. C'était l'une des fêtes les plus importantes de la cité lacédémonienne, une fête de renouvellement du monde pendant laquelle les cadres sociaux rigides étaient bouleversés, un fait symptomatique des fêtes de nouvel an à caractère initiatique où les nouveaux initiés étaient présentés et intégrés à la cité²⁷. La fête à l'époque hellénistique nous est contée par Polykratès, repris par Athénée. Le premier jour était un jour de deuil, commémorant la mort du héros Hyakinthos

²⁵ Pausanias, III, 16, 2. Ce dernier évoque la pièce *chiton* alors qu'il est en train de parler et d'évoquer les bâtiments du sanctuaire des Leucippides, suggérant donc la proximité de l'atelier avec le sanctuaire. Les Leucippides étaient deux sœurs jumelles, prénommées Hilaeria et Phoebè, épouses des Dioscures, frères d'Hélène et héros guerriers de la cité spartiate. Mais Pausanias, toujours dans ce passage, nous informe que l'auteur des *Cypria* les appelle filles d'Apollon. De plus, la scène de leur enlèvement par les Dioscures, alors qu'elles dansaient avec leurs amies, se trouvait figurée sur le trône de la statue d'Apollon Amycléen (Pausanias, III, 18, 11). Ces éléments indiquent que leur culte était lié à celui du dieu, et que l'atelier de tissage pouvait se trouver à proximité. Selon Pausanias, il semble que les *parthénoi* ne participaient à la confection du *chiton*. Sur les Leucippides : cf. Cl. Calame, *Chœurs de jeunes filles en Grèce archaïque*, I, p. 323-333 ; *New Pauly*, sv. Leucippids.

²⁶ N. Richer, « Les Hyakinthies de Sparte », *REA* 106 n° 2 (2004), p. 389-419, et p. 399 : la diminution de la durée de la fête était due à la baisse démographique de l'époque classique.

²⁷ Athénée, *Deipnosophistes*, IV, 139 d-f ; R. L. Farnell, *Cults IV*, p. 264-267 ; M.P. Nilsson, *Griechische Feste*, p. 129-140 ; A. Brelich, *Paides e Parthenoi*, p. 142-148 ; Cl. Calame, *Les chœurs de jeunes filles en Grèce archaïque I*, p. 305-323 ; N. Richer, *REA* 106 n° 2 (2004), p. 389-419 qui fait aussi le lien avec les *Dionysies* athéniennes alors que P. Brulé, « Hyakinthies et Panathénées », p. 19-38 fait un parallèle entre ces deux fêtes.

tué par accident par Apollon alors qu'ils jouaient au palet²⁸. La cité était en deuil, nul ce jour là ne devait chanter, porter de couronne ou manger du pain ou des gâteaux, à peine se sustentaient-ils. Puis le deuxième jour, c'est-à-dire à la nuit tombée, la vie reprenait et la cité était en joie. Des spectacles variés, multicolores avaient lieu. Apollon était célébré un peu partout, les éphèbes chantaient le péan²⁹, ils se retrouvaient au théâtre pour déclamer des chants traditionnels. Certaines jeunes filles, parmi les plus belles et les mieux nées, parcouraient les rues de la ville sur des chars spéciaux conçus pour l'occasion. Ces chars, dits *kannathra*, étaient faits de roseau et pouvaient prendre l'aspect d'animaux et d'êtres fantastiques. D'autres filles se mesuraient les unes aux autres sur des chars attelés. Puis une longue procession se mettait en route pour rejoindre le sanctuaire d'Amyclées, situé à une douzaine de kilomètres au sud de l'Acropole. Le *chiton* était emporté pour être offert au dieu et au héros, peut-être emmené par les jeunes filles sur leurs chars décorés³⁰, témoignant de la grande considération en laquelle on les tenait. Nous ignorons à quel moment de la cérémonie le *péplos* était remis. Dans le sanctuaire, se trouvait une statue du dieu haute de 14/15 mètres dont le piédestal servait d'autel et où était inhumé Hyakinthos et dans lequel on entraît par une porte sur le côté³¹. Un culte héroïque lui était rendu avant la *thysia* pour Apollon où de nombreuses victimes étaient sacrifiées. Un banquet (appelé *kopis*) avait lieu. Les citoyens invitaient leurs amis, les étrangers et même leurs esclaves. Les femmes se réunissaient de leur côté pour assister à une *pannychis* féminine qui avait lieu dans l'enceinte du sanctuaire. La fête étant annuelle, le *péplos* devait être tissé en quelques mois, mais nous ignorons combien de temps durait le travail et à quelle date il commençait. Aucune cérémonie de « mise en chantier du *péplos* » comme il existait à Athènes ne semble avoir eut lieu à Sparte. Nous ignorons aussi à quoi il ressemblait, mais il devait être de taille humaine, comme un grand manteau. En effet, même si la statue d'Apollon était de grande taille³², il est peu probable que le vêtement revêtait réellement la statue mais il devait être déposé sur le piédestal aux pieds du dieu, et ensuite remis peut-être dans l'autel même.

²⁸ Hyakinthos était à Sparte le fils d'Amyclas (éponyme d'Amyclées) et petit-fils de Lakédaimon et de Sparte. (Apollodore, III, 10, 3 ; Pausanias, III, 1, 3) Son culte doit dater du VIII^{ème} av. J.C., moment où Amyclées fut rattaché à Sparte (Pausanias, III, 2, 6) et où il devint l'amant malheureux d'Apollon (Euripide, *Hélène*, 1470-1475 ; Apollodore I, 3, 3) M.P. Nilsson, *op. cit.*, p. 130-131 et P. Brulé, *op. cit.*, p. 20-26 : le culte de Hyakinthos, ancien dieu de la végétation, avait été absorbé par Apollon. Contra : N. Richer, *REA* 106 n° 2 (2004), p. 391-395 : une association.

²⁹ Xénophon, *Helléniques*, 4, 5, 11.

³⁰ N. Richer, *REA* 106 n° 2 (2004), p. 403 ; P. Brulé, *op. cit.*, p. 30.

³¹ Pausanias, III, 19, 3.

³² Sur le trône d'Amyclées : R. Martin, « Bathyclès de Magnésie et le trône d'Apollon à Amyklæ », *RA* (1976), p. 205-218. Le trône date du VI^{ème} av. J.C. Il représente les travaux d'Héraklès, l'apothèose de Hyakynthos, des caryatides ornent l'ensemble. Une statue colossale du dieu est située sur l'autel.

B-1) Pour la déesse Orthria.

Nous avons la mention, dans le « *Fragment 1* » d'Alcman (VII^{ème} av. J.C.) (v. 60), de l'offrande d'un « φάρος » (*pharos*)³³, une robe, par un chœur de jeunes filles à une déesse Orthria, une déesse du matin identique à Aotis, déesse de l'aube nommée aussi dans le fragment³⁴. Le culte d'Orthria n'est pas connu, aucune dédicace la concernant n'a été retrouvée. Claude Calame l'identifie à Hélène³⁵ célébrée au Platanistas, et que Théocrite dans son « *Epithalame d'Hélène* » évoque encore au III^{ème} av. J.C. Hélène au Platanistas était une héroïne, une *nymphè*, la jeune fille nouvellement mariée, symbolisant l'amante et l'épouse. Son nom se rapporte au soleil, il désigne les rayons qui baignent de lumière la terre et les hommes, tout comme l'aurore vient éclairer le monde. Sa nouvelle condition marquait l'éclosion de sa beauté, incarnant la promesse d'une nouvelle vie, d'un commencement comme l'est le jour nouveau qui se lève.

Dans le texte, les *parthénoi* s'avancent en procession mais elles participent à d'autres cérémonies cultuelles : danses, courses, prières La fête se déroulait dans un contexte lié au mariage. Les jeunes filles tissaient probablement elles-mêmes le voile pour l'offrir à la déesse, de façon à marquer leur changement d'état. Cependant, hors cette mention pour l'époque archaïque, cette offrande n'est pas évoquée dans d'autres sources. Théocrite ne mentionne aucune offrande de ce style et la coutume a pu se perdre au profit des danses et des courses, activités cultuelles importantes à Sparte durant toute l'époque archaïque et qui se perpétuèrent durant les époques suivantes. Cette offrande n'avait pas de rapport avec le rituel

³³ L'écriture n'est pas assurée : « φᾶρος/ φάρος/ φάρος » selon les lectures. Le plus probable est soit une torche, soit un voile. Cl. Calame, *Les chœurs de jeunes filles en Grèce archaïque II*, n. 161 p. 129 sur les différentes interprétations, lui-même p. 128-129 l'identifie comme un voile ; I. Juckers, « Frauenfest im Korinth », *AK* 6 (1963), p. 56 ; J. B. Carter, « Masks and Poetry in Early Sparta », p. 93-93 qui pense plus exactement à une robe de mariage, faisant le parallèle entre le « *Fragment 1* » d'Alcman et l'hymne sumérien du mariage sacré d'Inanna et Dumuzi.

³⁴ M.P. Nilsson, *op. cit.*, p. 195 ; A. Brelich, *Paidés e Parthenoi*, p. 136 ; Cl. Calame, *op. cit.*, I, p. 296-297 et II, p. 119-120 ; R. Hamilton, « Alcman and the Athenian Arkteia », *Hesperia* 58 (1989), p. 469-470. Ils notent que la déesse Orthria ne peut être identifiée à Orthia dont le sanctuaire est connu et important à Sparte. Les schémas métriques notamment ne correspondent pas. Contra : J. B. Carter, *op. cit.*, p. 89-98 (p. 93) qui estime que si la déesse Aotis représente une déesse de l'aube, elle peut, sous l'appellation Orthria, être identifiée à Orthia/Ortheia. Elle s'appuie sur le fait qu'un scholiaste d'Alexandrie (A. Leutz, *Herodiani technici reliquiae II*, p. 942, Leipzig, 1870) parle de « ὀρθία φάρος » au lieu de « ὀρθρία φᾶρος » (rejetant cependant le fait qu'il considère le *pharos* comme étant une charrue). Cependant, soit le scholiaste d'Alexandrie a simplement fait l'analogie Orthria/Orthia, plusieurs siècles plus tard, soit il s'agit d'une erreur de transcription. Les premières inscriptions datent de la fin du VII^{ème} av. J.C. et indiquent que la déesse du sanctuaire d'Orthia était nommée principalement Φορθασία/Φορθαία (sans restauration). Des restaurations avec l'appellation Fo[ρθ]ε[ί]α ont été faites mais ne sont pas jugées pertinentes par A.M. Woodward. (A.M. Woodward, « Laconia: Inscriptions », *ABSA* 24 (1919/1921), p. 89-117 et spécifiquement p. 116-117). Aucune forme avec ὀρθρία ou ὀρθρία n'a été retrouvée jusqu'à ce jour.

³⁵ Cl. Calame, *op. cit.*, II, p. 119-124. Il note que ni Aotis, ni Orthriai ne sont connues en dehors des poèmes d'Alcman ; S. H. Lonsdale, *Dance and Ritual Play in Greek Religion*, p. 199 : Aotis, déesse locale de type Aphrodite ou Hélène, célébrée comme divinité de la fertilité et du mariage.

péplophorique pour le dieu Apollon Amycléen, qui concernait toute la cité alors que celle-ci n'impliquait qu'un groupe restreint d'âge et de sexe.

2-2) A Corinthe, une représentation d'époque archaïque.

Dans un contexte proche de celui des jeunes filles de Sparte évoquées dans le « *Fragment 1* » d'Alcman, sur une *pyxis* corinthienne datant de la fin du VII^{ème} / début VI^{ème} av. J.C., (Fig. 97) nous voyons une procession de femmes rejoignant une autre femme assise en train de filer, la divinité à laquelle était destinée le culte mais qui n'a pas été identifiée avec certitude³⁶. Certaines de ces femmes portent des fuseaux pour en faire l'offrande. Elles se ressemblent. Elles portent toutes un *péplos* long, des cheveux laissés longs dans le dos, un ruban décorant leurs coiffures. Leur comportement est solennel, leur attitude trahit les femmes respectables. Parmi elles, deux portent un voile, une robe qu'elles vont offrir à la divinité³⁷, et nous pouvons penser que toutes ont participé à sa confection, venant offrir à la divinité les outils qui leur ont permis de le réaliser. Ainsi, à l'époque archaïque, lors d'une fête féminine, une pratique d'offrande d'un vêtement tissé par les femmes avait lieu à Corinthe. Cette pratique et cette fête concernaient des femmes et/ou des jeunes filles. Sur d'autres représentations, nous voyons ces personnages féminins pratiquer des activités culturelles différentes avec d'autres femmes, filles ou enfants : les *parthénoi* dansent, les femmes et les filles vont en procession, certaines tenant des fuseaux dans leurs mains (Fig. 94-100). Le fait que cette cérémonie, sur ces représentations iconographiques, concerne des personnes d'âges différents dans un contexte purement féminin pour une divinité tutélaire féminine incite à considérer une fête à caractère initiatique, avec transmission d'un savoir typique d'un sexe par les aînées aux plus jeunes. Et le fait que les activités culturelles soient différentes accentue cette différenciation entre elles, marquant le contraste entre celles qui savent et celles qui apprennent. Cette coutume n'est pas mentionnée dans les sources pour les époques suivantes ni d'ailleurs hors cette représentation pour l'époque archaïque. Peu de cérémonies corinthiennes féminines nous

³⁶ P. Jacobsthal (dans un compte-rendu de E. Dohan, *JRS* 33 (1943) p. 99-100 et résumé par P. Brulé, « Retour à Brauron », *DHA* 16, 2 (1990), p. 74-80) pense qu'il s'agissait d'Héra, s'appuyant sur le fait que plusieurs représentations de même époque et style montrant des femmes portant des fuseaux ou filant ont été retrouvées dans son sanctuaire à Pérachora ; I. Juckers, « Frauenfest im Korinth », *AK* 6 (1963), p. 56 pense à Artémis dont les liens avec le domaine textile sont affirmés ; D. Callipolitis Feytmans, « Déméter, Coré et les Moires », *BCH* 94 (1970), p. 54 y voit une des Moires en l'occurrence Clothô la fileuse ; G. S. Merker, *The Sanctuary of Demeter and Kore : Terracotta Figurines of the Classical, Hellenistic and Roman Periods*, p. 336 : pense qu'elles vont offrir le voile et les fuseaux à Déméter Epoikidia. Sur la possibilité qu'il pourrait s'agir de Déméter Epoikidia cf. Infra Chapitre 3 (D-1 : Célébrations à Corinthe).

³⁷ I. Juckers, *AK* 6 (1963), p. 56 y voit une offrande de vêtement et fait le lien avec le « *pharos* » du « *Fragment 1* » d'Alcman ; D. Callipolitis Feytmans, *BCH* 94 (1970), p. 53 pense aussi à un vêtement.

sont connues, il est difficile de dire si la pratique se perdit ou si au contraire, restreinte à un contexte intimiste féminin à caractère initiatique, elle se conserva.

2-3) Les ekkaideka gynaikes d'Elis et Olympie.

Les seize femmes (ἐκκαίδεκα γυναῖκες³⁸) officiaient à Olympie et Elis pour la déesse Héra et pour le dieu Dionysos, assumant diverses fonctions au nom des tribus de l'Elide. Elles formaient un collège sacré dont la création remontait au VI^{ème} av. J.C. Elles étaient choisies parmi les femmes les plus âgées et les plus sages de chaque tribu de l'Elide. Elles devaient accomplir plusieurs activités : organiser le concours des *Héraia*, tisser le vêtement pour Héra, instituer le chœur de Physcoa et celui d'Hippodamie³⁹. Le collège était assisté par seize autres femmes pour préparer le concours des *Héraia*⁴⁰, choisies sur le même principe mais probablement moins âgées et qui devaient se charger de l'administration de la fête. Le tissage commençait dans l'année des *Héraia*, quelques mois avant la fête, les seize femmes se réunissaient dans un bâtiment situé sur l'agora d'Elis⁴¹. Le *péplos* olympien était un long voile, comme l'était le *potos* offert à la déesse Héra argienne⁴². Avant toutes cérémonies auxquelles elles prenaient part, les seize femmes devaient accomplir des purifications « avec un porc et de l'eau convenable à la purification. Ces cérémonies avaient lieu à la fontaine *Piéra*⁴³» qui se trouvait sur la route menant d'Olympie à Elis. Une telle cérémonie devait avoir lieu avant de commencer le tissage, de même la fête des *Héraia*, qui avait lieu tous les quatre ans et durant laquelle le *péplos* était remis à la déesse, commençait par ces purifications⁴⁴. Nous ignorons dans quel ordre se déroulaient les cérémonies, cependant les courses de jeunes filles qui avaient lieu sur le stade olympique n'étaient pas ouvertes au public masculin alors que la procession, emmenant le *péplos*, et le sacrifice étaient publiques. Le plus probable était qu'après les cérémonies de purifications, se déroulaient les courses de jeunes filles puis les exécutions chorales et publiques du chœur d'Hippodamie⁴⁵. Ensuite, prenait place la procession où se réunissaient les femmes, les enfants, les hommes et la fête se

³⁸ Cf. Infra Chapitre 5 (5-3 : La question du collège des seize femmes de l'Elide)

³⁹ Pausanias, V, 16, 5-7. A l'origine, elles étaient choisies chacune dans une tribu et lorsque les tribus passèrent de seize à huit, deux furent choisies dans chaque tribu.

⁴⁰ Pausanias, V, 16, 3. cf. Infra Chapitre 5 (1-1 : Syéris, la *diaconos*.)

⁴¹ Pausanias, VI, 24, 10.

⁴² P. Marchetti, *Le nymphée de l'agora d'Argos*, p. 234 n. 10 et 247.

⁴³ Pausanias, V, 16, 8 (éd. Belles Lettres, 1999, J. Pouilloux, A. Jacquemin, M. Casewitz) ; K. Clinton, « Pigs in Greek Rituals », p. 167-179 sur l'utilisation des porcs dans les rituels de purification.

⁴⁴ Pausanias, V, 16, 2 ; P. Marchetti, *op. cit.*, p. 247.

⁴⁵ Le chœur d'Hippodamie se produisait durant les *Héraia*, alors que celui de Physcoa évoluait lors de la *Triètéride* du dieu Dionysos.

terminait par la remise du *péplos*, le sacrifice et le banquet. Les sources ne précisent pas si le vêtement revêtait l'idole divine ou s'il était déposé dans le trésor.

La fête des *Héraia* était une fête ancienne, formant, dans le premier quart du VI^{ème} av. J.C., un ensemble complexe, civique et initiatique dans lequel les seize femmes jouaient un rôle prépondérant⁴⁶. Une version légendaire attribue à Hippodamie la création de la fête pour remercier la déesse d'avoir permis son union avec Pélops⁴⁷. Cette histoire montre que la fête présentait un caractère féminin, dans un contexte pré-nuptial où femmes et filles se retrouvaient pour célébrer la déesse, chantant, dansant, peut-être courant. Les deux exemples observés précédemment montre que l'offrande d'un vêtement dans un culte féminin avait lieu à la même période à Sparte et Corinthe, avec des pratiques semblables, notamment les danses. L'offrande devait déjà avoir lieu lorsque la fête fut réorganisée et fut incorporée au schéma *péplophorique* plus grandiose, impliquant alors toute la cité. La fête des *Héraia* dut subir l'influence des jeux olympiques mais peut-être aussi celle de Sparte, puissante voisine de l'époque. Thomas Scanlon pense, en effet, qu'Elis a pu subir l'influence de Sparte au VI^{ème} av. J.C. et que les courses de jeunes filles furent modelées sur son exemple⁴⁸, et il est possible que l'offrande du *péplos* fût réorganisée sur le modèle des *Hyakinthies* spartiates

2-4) Les ergastines athéniennes.

Les *ergastines* (ἐργαστίνας) « celles qui tissaient le *péplos*⁴⁹ » étaient les *parthénoi*⁵⁰ athéniennes chargées de tisser le *péplos* offert au *xoanon* de la déesse Athéna Polias lors de la fête des Panathénées qui célébrait la naissance d'Athéna à la fin du premier mois de l'année

⁴⁶ A propos du culte d'Héra à Olympie, de nombreuses questions se posent. Son ancienneté et son importance ont été remises en cause. (cf. A. Moustaka, « On the Cult of Hera at Olympia », p. 199-205) Nous ignorons à quel moment le culte d'Héra fut véritablement introduit à Olympie (possiblement VII/VI^{ème} av. J.C.), ni quelle était véritablement son importance. Avant l'introduction de Zeus (XI/X^{ème} av. J.C.), la présence d'une divinité féminine est attestée à Olympie puis l'arrivée du dieu éclipsa cette divinité féminine. L'*Héraion* date du VI^{ème} av. J.C., des questions se posent de savoir si dès l'origine il était consacré à Héra, ou à Zeus et Héra ensemble. Il semble qu'au temps de Pausanias le bâtiment sacré servait à entreposer les trésors (notamment les statues) et, au moins une fois par an, il était utilisé comme temple lors de la fête des *Héraia*. (cf. K. W. Arafat, « Pausanias and the Temple of Hera at Olympia », *ABSA* 90 (1995), p. 461-473) De même, l'existence de la prêtresse d'Héra est elle-aussi à remettre en cause, aucune source (littéraire, épigraphique) n'en fait mention. La réconciliation d'Elis et de Pise après la mort du tyran de Pise (-580) et les dispositions concernant la fête des *Héraia* par les deux communautés (entre autre l'instauration du collège) est vu comme une réorganisation d'une fête plus ancienne. cf. Daremberg et Saglio, *DA*, sv. *Heraea*, p. 77 ; P. Stengel, *RE Heraia*, 3, p. 416-418 ; Th. F. Scanlon, « The Footrace of the Heraia at Olympia », *AW* 9 (1984), p. 77-90 qui analyse les rapports entre les *Héraia* et les jeux olympiques, leurs origines et les influences mutuelles ; N. Serwint, « The Female Athletic Costume at the Heraia and Prenuptial Initiations Rites », *AJA* 97 (1993), p. 404-406.

⁴⁷ Pausanias, V, 16, 4.

⁴⁸ Th. F. Scanlon, *AW* 9 (1984), p. 85-87 ; N. Serwint, *AJA* 97 (1993), p. 406 estime au contraire que la fête comprenait dès l'origine les chœurs et les courses de jeunes filles.

⁴⁹ Hésychius, sv. ἐργαστίνας.

⁵⁰ Contra : N. Robertson, « The Praxierygiae Decree (IG I³ 7) and the Dressing of Athena's Statue with the Peplos », *GRBS* 44 n° 2 (2004), p. 142-143 : les *ergastines* étaient des *gynaiques* formant un groupe restreint.

attique, le 28 *hécatombaion*⁵¹. Il existait les petites Panathénées, annuelles qui devaient durer un ou deux jours et les grandes (μεγάλα) qui avaient lieu tous les quatre ans et duraient environ une semaine, du 23/24 au 30. Les deux fêtes présentaient un schéma semblable, les concours côtoyaient les cérémonies sacrées. Cependant, les grandes étaient plus fastueuses, de type panhellénique, elles attiraient des gens venus de toute la Grèce. Les concours étaient plus nombreux et diversifiés : aux concours athlétiques s'ajoutaient des concours musicaux, hippiques, choraux et une épreuve de régates. Les vainqueurs recevaient des amphores contenant l'huile de l'olivier sacré et des couronnes. Ces concours étaient ouverts aux non Grecs, ce qui n'était pas le cas des petites Panathénées où seuls les Athéniens, s'affrontant par équipe, avaient le droit de participer. Une veillée avait lieu, où filles et garçons chantaient et dansaient toute la nuit. Le jour du 28 était réservé aux cérémonies rituelles, la fête commençait par une course de torche dite *lampadédromie* : les participants, partant de l'autel d'Eros dans les jardins d'Acadèmos, devaient apporter leur torche encore allumée à l'autel de la déesse sur l'Acropole. Au début du jour, la procession débutait, elle parcourait toute la cité par la grande voie sacrée dite voie des Panathénées pour rejoindre l'Acropole. A partir de l'époque classique, le *péplos* était accroché comme une voile sur un navire durant la procession⁵². Une fois arrivé, il était remis à la déesse⁵³, puis le sacrifice avait lieu et enfin le partage et le banquet. Toute la cité assistait à la fête, et lors des grandes Panathénées, Grecs et non Grecs prenaient part aux cérémonies. L'origine de cette fête est obscure, on voit généralement les grandes comme un dédoublement plus fastueux des petites⁵⁴. Tisser le

⁵¹ Harpocrate, Photius, Souda sv. Παναθήναια ; R. L. Farnell, *Cults I*, p. 295-298 et A. Mommsen, *Feste der Stadt Athen*, p. 41-159 et p. 155-156 voyaient dans les Panathénées une fête agraire de remerciement pour la nouvelle moisson devenue de plus en plus politique au fil du temps pour devenir la grande fête civique de la cité attique, suivis par E. Fehrle, *Die Kultische Keuscheit im Altertum*, p. 181-182. Théorie rejetée par L. Ziehen, *RE Panathenaia*, p. 488-489. Sur la fête des Panathénées : L. Deubner, *Attische Feste*, p. 22 à 35 ; F. Vian, *La guerre des géants*, p. 246-261 ; J.A. Davison, « Notes on the Panathenaia », *JHS* 78 (1958), p. 23-42 ; A. Brelich, *Paidés e Parthenoi*, p. 314 à 348 ; J.D. Mikalson, *The Sacred and Civil Calendar of the Athenian Year*, p. 33-34 ; H. W. Parke, *Festivals of the Athenians*, p. 33 à 50 ; W. Burkert, *Homo Necans*, p. 193-197 (éd. Fr.) et *Greek Religion*, p. 231-233 ; J. Neils, « The Panathenaia : an Introduction », p. 13-27 ; P. Brulé, « Fêtes grecques, périodicité et initiations : Hyakinthies et Panathénées », p. 19-38 qui fait le parallèle entre ces deux fêtes ; B. Holtzmann, *L'Acropole d'Athènes*, p. 229-240.

⁵² Plutarque, *Démétrios*, 10, 5 et 12, 3-4 rapporte que les Athéniens en -307/6 décidèrent de mettre sur le *péplos* de la déesse des images d'Antigone et de son fils Démétrios avec celle des dieux pour les remercier d'avoir libéré Athènes. Mais une bourrasque déchira le *péplos* lors de la procession et cassa le mât du bateau. Ce dernier fut introduit au V^{ème} av. J.C pour illustrer sa puissance maritime et sa victoire sur les Perses : R.L. Farnell, *Cults I*, p. 298 ; H.W. Parke, *op. cit.*, p. 39-40 ; E. W. J. Barber, « The Peplos of Athena », p. 113.

⁵³ Le *péplos* était remis à la déesse le 28 *hécatombaion* mais nous ne savons pas quand la divinité en était revêtue. E.W.J. Barber, *op. cit.*, p. 113 ; E.B. Harrison, « The Web of History : a Conservative Reading of the Parthenon Frieze », p. 203 ; B. Holtzmann, *L'Acropole d'Athènes*, p. 222 : il était remis aux Praxièrgides, un *génos* qui avait la charge de s'occuper de la statue de culte et de revêtir la déesse du *péplos*. Ils habillaient un autre jour le *xoanon* du nouveau *péplos*. IG II² 1060 fr. b 1-4 (fin II^{ème} av. J.C.) stipule en effet « les Praxièrgi]des reçoivent le péplos annuel [... et ...] ils enlèvent l'himation et le remettent aux [... ». (cf. S.B. Aleshire et S.D. Lambert, « Making the Peplos for Athena : a New Edition of IG II² 1060 + IG II² 1036 », *ZPE* 142 (2003), p. 72-73 pour l'étude de cette inscription très fragmentée).

⁵⁴ Selon les sources anciennes, à l'origine la fête s'appelait *Athenaia* (Harpocrate sv. Παναθήναια ; Pausanias, I, 2, 1 et VIII, 2, 1). Les petites Panathénées auraient été créées par Erichonios (scholie à Aristide, *Panathénaique*,

péplos de la déesse était un grand honneur, des décrets civiques datant de l'époque hellénistique furent retrouvés permettant de mieux connaître ces jeunes filles mais aucune représentation iconographique n'est avérée avec certitude. De plus, certaines questions demeurent à leur sujet.

A-4) Le *péplos* d'Athéna.

Le *péplos* était « l'offrande des jeunes Athéniennes à la déesse présidant aux activités de filage et de tissage qui étaient l'apanage des femmes dans la société grecque⁵⁵ ». Les *parthénoi* choisies tissaient le *péplos* en compagnie des *gynaiques*⁵⁶. Il était mis en chantier à la fête des *Chalkeia*, vers la fin du mois de *pyanepsion* en présence des prêtresses de Pandrosos et d'Athéna Polias et des *arrhéphores*⁵⁷. Il était offert à la statue d'Athéna se trouvant dans l'Erechthéion, sa représentation la plus sacrée et la plus vénérée⁵⁸. C'était une longue robe en laine richement parée de broderies. De taille rectangulaire, il était de couleur jaune safran, couleur du vêtement féminin par excellence, avec du bleu et du pourpre⁵⁹. Le sujet tissé était toujours le même : la lutte des géants et des divinités⁶⁰. Cependant, les sources sont confuses

XIII, 189. 4 (III, p. 323 éd. G. Dindorff) et Hygin, *Astronomie*, II, 13, 2 ; Harpocrate sv. Παναθήναια qui cite Istros) ou par Thésée lorsqu'il unifia l'Attique (Plutarque, *Thésée*, 24, 3 ; Pausanias, I, 2, 1 et VIII, 2, 1 ; Photius et Souda, sv. Παναθήναια). Les grandes Panathénées, dédoublement des petites, auraient été instituées au VI^{ème} av. J.C. par Pisistrate (Scholie à Aristide, *Panathénaïque*, XIII, 189. 4 (III, p. 323 éd. G. Dindorff) ; Harpocrate, sv. Παναθήναια) sur le modèle d'Olympie avec la création de concours et la périodicité de quatre ans. H.W. Parke, *op. cit.*, p. 33 ; W. Burkert, *Homo Necans*, p. 194 (éd. Fr.) et *Greek religion*, p. 232-233 ; R. Parker, *Athenian Religion*, p. 89-92. Contra : A. Brelich, *op. cit.*, p. 317 à 320 qui voit les petites comme un dédoublement des grandes.

⁵⁵ B. Holtzmann, *L'Acropole d'Athènes*, p. 238. Athéna est une divinité proche de tous les travaux manuels, elle fut la première tisseuse, confectionnant même un *péplos* pour Pandora (Hésiode, *Théogonie*, 573-575).

⁵⁶ Scholie à Euripide, *Hécube*, 467 qui parle « des *parthénoi* et *teleiai gynaiques* » ; Scholie à Aristide, *Panathénaïque*, XIII, 197, 8, évoquant simplement les *parthénoi*.

⁵⁷ Les neuf mois environs séparant les deux dates laissèrent penser à certains que cette confection s'apparentait à une gestation. Th. Hadzisteliou-Price, *Kourotrophos*, p. 102 ; E. B. Harrison, *op. cit.*, p. 203. G. Donnay, « L'arrhéphorie : initiation ou rite civique ? Un cas d'école », *Kernos* 10 (1997), p. 188 : les prêtresses seraient la *Trapèzô* et la *Kosmô*.

⁵⁸ La statue d'Athéna, dont la légende raconte qu'elle était tombée du ciel (Pausanias, I, 26, 5), était en bois d'olivier, c'était « un fétiche, un objet presque informe (...) qui acquit peu à peu une forme plus humaine » paré de divers accessoires (casque, égide, *gorgoneion* ...) et bijoux (couronnes, boucles d'oreilles...) (Inventaires de l'Acropole : IG II² 1424, 11-16 ; 1425, 307-312 ; 1426, 4-8 ; 1428, 142-146 ; J.H. Kroll, « The ancient image of Athena Polias », *Hesperia supplement* 20 (1982), p. 65-76 ; B.S. Ridgway, « Images of Athena on the Akropolis », p. 120-127 ; B. Holtzmann, *op. cit.*, p. 222 et 243-244 pour la citation.). Il devait être de taille humaine, transportable, il fut emporté par les prêtresses lorsque les Perses arrivèrent en Grèce en -480 et que les Athéniens abandonnèrent la cité (Plutarque, *Thémistocle*, 10, 5-7 ; M. H. Jameson, « A Decree of Themistokles from Troizen », *Hesperia* 29 (1960), p. 214 et 219). H.W. Parke, *op. cit.*, p. 33 et 39 pensait qu'à l'origine le *péplos* avait une taille humaine et était offert au *xoanon* d'Athéna, puis plus tard il fut offert à la statue chrysléphantine et devint alors plus grand.

⁵⁹ E.W.J. Barber, *op. cit.*, p. 115-116 estime que la frise du *péplos* tissé par les *ergastines* pouvait se présenter sous deux formes : soit des scènes successives dans une série de frises horizontales couvrant toute la largeur de l'habit ; soit une frise verticale le long du vêtement sur le devant, composée de plusieurs petits carrés représentant différentes scènes. La première méthode était la plus courante mais plus chère, la seconde pouvait être tissée plus vite. Elle pense que les deux styles pouvaient être utilisés alternativement. B. Holtzmann, *op. cit.*, p. 238-239 pense que la frise couvrirait peut-être simplement les bordures du *péplos*.

⁶⁰ Euripide, *Hécube*, v. 466-472 ; Platon, *Eutyphron*, 6 B-C ; Scholie à Euripide, *Hécube*, v. 468 et 472 ; Scholie à Aristide, *Panathénaïque*, XIII, 197. 8 (III, p. 343, G. Dindorff) ; E. Ziehen, RE, *Panathenaia*, p. 460 ; F. Vian,

et le fait que les Panathénées se dédoublaient tous les quatre ans complique la compréhension. Sa périodicité soulève des questions : était-il offert aux petites ou aux grandes Panathénées ? La plupart des sources évoquent la périodicité de quatre ans⁶¹ mais certaines le donnent pour annuel⁶². Harpocrate précise pour les grandes Panathénées « μεγάλοις παναθηναίοις » alors que la Scholie à Euripide parle des Panathénées « τοῖς παναθηναίοις » sans plus de précisions⁶³. L'inscription IG II² 1060 mentionne que les Praxiergides recevaient « le *péplos* annuel⁶⁴ » et IG II² 1034 donne une liste des *ergastines* en -103/2, année des petites Panathénées⁶⁵. Les commentateurs sont partagés entre ceux qui estiment qu'il était annuel⁶⁶ et ceux qui pensent qu'il était remis tous les quatre ans⁶⁷. Parmi ceux qui estiment que le *péplos* était annuel, deux principales théories ont été élaborées : J. Mansfield estime qu'il y avait deux *péploi* : l'un annuel tissé par les *ergastines* avec le concours des *gynaiques* ; et un autre supplémentaire lors des grandes Panathénées confectionné par les hommes artisans, pour remercier leur déesse tutélaire Athéna, protectrice des travaux manuels⁶⁸. J. Shear suggère que le *péplos* annuel était une innovation de l'époque hellénistique (vers 108/7 av. J.C., date du

op. cit., p. 251-254 ; H.W. Parke, *op. cit.*, p. 38-39 ; J. H. Kroll, *Hesperia supplement* 20 (1982), p. 69-70 ; P. Brulé, *La fille d'Athènes*, p. 99 ; E.J.W. Barber, *op. cit.*, p. 112-117 ; B. Holtzmann, *op. cit.*, p. 238-239.

⁶¹ Platon, *Euthyphron*, 6 b-c parlant de la « robe qui est emportée sur l'Acropole durant les grandes Panathénées » ; Aristote, *Constitution d'Athènes*, 60 (éd. Belles Lettres, G. Matthieu et B. Haussoulier) qui parle de la désignation par le sort tous les quatre ans des neuf archontes qui veillent entre autre sur « la fabrication du *péplos* » ; Plaute, *Mercator*, 66-70 (éd. Belles Lettres, 1956, A. Ernout) évoquant son héros qui « ne pouvait venir en ville (...) qu'une fois tous les quatre ans » pour voir le *péplos* de la déesse.

⁶² Diodore de Sicile, XX, 46, 2-3 : à propos de Démétrios et Antigone, il fut décidé « de tenir des jeux annuels en leur honneur avec une procession et un sacrifice, et de tisser leurs portraits sur le *péplos* d'Athéna chaque année (Ἀθηνᾶς πέπλον κατ'ἐνιαυτόν) ».

⁶³ Harpocrate, sv. Πέπλος ; Scholie à Euripide, *Hécube*, 467 ; L. Deubner, *op. cit.*, p. 29-30 ; J.A. Davison, « Notes on the Panathenaia », *JHS* 78 (1958), p. 25 ; A. Brelich, *op. cit.*, p. 319 ; P. Brulé, *op. cit.*, p. 99 pensent que le terme seul « *panathénaia* » désigne les grandes Panathénées par opposition à la précision « *panathénaia ta mikra* - petites Panathénées ».

⁶⁴ IG II² 1060, fr. b 1-4 (fin II^{ème} av. J.C.) S.B. Aleshire et S.D. Lambert, *ZPE* 142 (2003), p. 71-73

⁶⁵ S.V. Tracy, *Attic Letters-Cutters of 229-86 BC*, p. 216-219 pour la datation ; S.B. Aleshire et S.D. Lambert, *ZPE* 142 (2003), p. 65.

⁶⁶ L.R. Farnell, *Cults I*, p. 296 ; F. Vian, *op. cit.*, p. 278 ; Th. Hadzisteliou-Price, *op. cit.*, p. 202 ; ; E. B. Harrison, *op. cit.*, p. 202-203 ; J. Neils, « Pride, Pomp and Circumstances », p. 185 ; B. Holtzmann, *op. cit.*, p. 328 ; S.B. Aleshire et S.D. Lambert, *ZPE* 142 (2003), p. 70-73.

⁶⁷ A. Mommsen, *op. cit.*, p. 58 et 112 ; L. Deubner, *op. cit.*, p. 30-31 ; J.A. Davison, *JHS* 78 (1958), p. 25 ; A. Brelich, *op. cit.*, p. 321-322 ; H. W. Parke, *op. cit.*, p. 33-34 et 40 estimant que le *péplos* était annuel à l'origine puis devint *pentétérique* au VI^{ème} av. J.C. ; J.H. Kroll, *Hesperia supplement* 20 (1982), p. 65 ; J.A. Turner, *Hiereiai*, p. 192 ; H. Ruhfel, *Kinderleben*, p. 98 ; P. Brulé, *op. cit.*, p. 99-101 ; N. Robertson, *GRBS* 44 n° 2 (2004), p. 111-161 qui distingue entre un *péplos* quadriennal et un vêtement offert tous les deux ans lors de la fête des *Kallyntéries*, moment où le *péplos* de la déesse était lavé.

⁶⁸ J. Mansfield, *The Robe of Athena and the Panathenaic Peplos*, résumé dans E.W.J. Barber, « The Peplos of Athena », p. 112-117 qui suit son raisonnement comme B. Holtzmann, *L'Acropole d'Athènes*, p. 238-329 : les *ergastines* étaient désignées annuellement pour accomplir leur tâche, alors que tous les quatre ans, des artisans professionnels offraient à la cité un *péplos* plus grand, plus fastueux, superbe tapisserie exposée comme une voile sur le mât du navire. Les deux *péploi* partageaient une même imagerie, la lutte des géants, mais sa confection différait, le *péplos* des *ergastines* était peut-être plus limité. Et alors que ce dernier était offert au *xoanon* de la déesse, celui des hommes était peut-être exposé pendant un temps avant d'être remis dans la *péplothèque*. E.W.J. Barber, p. 113 pense que l'offrande des hommes commença peut-être au V^{ème} av. J.C. avec l'utilisation du Bateau.

décret IG II² 1036, le premier décret retrouvé donnant une liste des *ergastines*)⁶⁹. L'existence d'un *péplos* annuel est confirmée par les sources tardives, par les inscriptions de l'époque hellénistique, un fait sur lequel nous reviendrons. Cependant, l'existence d'une périodicité annuelle permet d'éclaircir de nombreux points. Le *péplos* était symboliquement mis en chantier lors de la fête annuelle des *Chalkeia*, or le symbolisme n'a de force que s'il a lieu une fois. De fait, si le *péplos* était offert tous les quatre ans, il s'agit de considérer que ce dernier était mis en chantier durant l'année des Panathénées⁷⁰, mais aucune source ne précise ce fait. Si le *péplos* était annuel, la cérémonie devait alors se reproduire chaque année. Il s'agit aussi d'estimer la taille du *péplos*, il est difficile de concevoir que ce dernier fût de grande taille alors que le *xoanon* de la déesse auquel il était destiné était de petite taille, mobile. De plus, sur la frise des Panathénées (Fig. 3-4-7) le *péplos* est représenté comme une pièce de tissu rectangulaire de taille humaine. De fait, la durée de la confection ne devait pas excéder quelques mois, et une robe de taille modeste pouvait être tissée chaque année par les femmes et les filles. Le fait qu'il puisse être annuel permet de répondre à une autre question concernant les *arrhéphores*, quatre fillettes élues chaque année pour accomplir des charges différentes : deux effectuaient un rituel spécifique, et les deux autres participaient à la mise en chantier du *péplos* et à sa remise lors de la fête des Panathénées. Si le *péplos* était remis tous les quatre ans, il s'agit de considérer que deux des quatre filles étaient choisies durant l'année des grandes Panathénées et les deux autres chaque année, ce qu'aucune source ne mentionne. Ainsi, si aucune source à l'époque classique n'évoque les *ergastines*, les sources indiquent qu'à l'époque hellénistique, elles étaient désignées annuellement pour accomplir leur tâche.

B-4) Les inscriptions⁷¹.

Des inscriptions datées de la fin du II^{ème} / début I^{er} av. J.C.⁷² permettent de les connaître un peu mieux. Nous en avons quatre. Ce sont des décrets publics en l'honneur des *ergastines*. Chaque fille est nommée et listée par tribus (environ une dizaine), sur la centaine de noms identifiés, seulement un peu plus de la moitié sont complets. IG II² 1036, datée de -108/7, est une plaque de marbre blanc, brisée en haut et en bas, presque illisible sur le morceau de droite. IG II² 1034, datée de -103/2, se compose de quatre fragments d'une stèle de marbre

⁶⁹ J. Shear, *Polis and Panathenaia*, p. 97-103 ; S.B. Aleshire et S.D. Lambert, *ZPE* 142 (2003), p. 72 évoquent cette possibilité.

⁷⁰ L. Deubner, *op. cit.*, p. 29-31 se basant sur la *péplophorie* d'Olympie.

⁷¹ Des listes des *ergastines* se trouvent chez J. A. Turner, *Hiereiai*, p. 351- 363 et P. Brulé, *La fille d'Athènes*, p. 99-105.

⁷² W.B. Dinsmoor, *The Athenian Archon List of Recent Discoveries*, p. 248 ; S.B. Aleshire et S.D. Lambert, *ZPE* 142 (2003), p. 65-86.

trouvée sur l'Acropole, auxquels il convient d'ajouter les fragments de IG II²1943, dont il ne reste que quelques noms. Les fragments a et b de IG II² 1943 doivent être insérés au dessous des fragments a, b, c de IG II² 1034 et en dessus du fragment d. Le fragment b de IG II² 1943 vient au dessus du fragment a⁷³. La dernière inscription, IG II² 1942, date des environs de 100 av. J.C.

Ce sont des tables de marbre, très mutilées, parfois à peine lisibles. Les IG II² 1034/1943 et IG II² 1036 leur décernent un éloge public et à chacune une couronne de feuillage. Les termes sont les mêmes pour les deux inscriptions : « *Attendu que les pères des vierges qui ont filé la laine pour le péplos d'Athéna ont fait une démarche auprès du conseil pour exposer qu'elles ont observé en tout point ce qui avait été voté par le peuple à ce sujet ; qu'elles se sont comportées comme il faut ; qu'elles ont pris part à la procession, suivant ce qui avait été prescrit, de la manière la plus belle et la plus digne qui se puisse ; qu'elles ont fait faire en outre à leurs frais une phiale en argent d'une valeur de cent drachmes qu'elles voudraient offrir à Athéna en souvenir de leur piété envers la déesse ; et qu'ils (les pères) demandent au conseil et au peuple d'autoriser l'offrande de cette phiale*⁷⁴ » suivi par la liste des *ergastines*.

Références dans les tableaux :

*Génos*⁷⁵ :

Et. = Etéoboutades

Aph. = Apheidantides

Eu. = Eunéides

Ker. = Kérykes

Eum. = Eumolpides

Phil. = Philaïdes

Geph. = Géphyres

Er. = Erysichtonides

Sal = Salamiens

PA = J. Kirchner, *Prosopographia Attica*. Références données au numéro de l'entrée.

SP = J. Sundwall, *Supplement to J. Kirchner's*. Références données à la page.

⁷³ S.V. Tracy, *Attic Letters Cutters of 229-86 BC*, p. 216-219.

⁷⁴ Traduction de B. Holtzmann, *op. cit.*, p. 222.

⁷⁵ P. Mackendrick, *The Athenian Aristocracy*, p. 90 et 99 reconnaît l'existence du *génos* des Eupatrides bien qu'il ait été démontré que ce *génos* n'existait pas et que le terme qualifiait les familles de la noblesse ancienne, appartenant ou non à un *génos* (G. Daux, *Delphes au II^{ème} et I^{er} siècle*, p. 555 n. 2 ; F. Bourriot, *Recherches sur la nature du génos*, p. 407-422 ; J. Tréheux et P. Charneux, « Décret des Athéniens de Délos en l'honneur d'un épimélète de l'île », *BCH* 122, 1 (1998), p. 250-251 qui résume la théorie de A. Wilhelm, *AnzWien*, 1924, p. 124-126 le premier à avoir établi que ce *génos* n'existait pas).

LGPN = P.M. Fraser, EM Matthews, M.J. Osborne et S.G. Byrne, *Lexicon of Greek Personal Names, II, Attica*.

E – (suivi d'un numéro) = Ephèbe E-n° : E. Perrin-Saminadayar, *Education, culture et société à Athènes*.

1) *Tableau A : IG II² 1036*

Restauration IG		Restauration SBA76
Tribu	Fille Père Dème Réf	Fille Père Dème Réf
<i>Erechthéide</i>	[...]nik[è] Aischinès Kèphisia cf. n°1	[Kall]inikè Aischinès Kèphisia cf. n°1
	[...]teia Gérostratos Lamptrai PA 2943	[...]tépa Gérostratos Lamptrai77 PA 2943
	Dionysia Ker.* Dionysos Kèphisia cf. n°3	Dionysia Ker.* Dionysos Kèphisia cf. n°3
	[...]thè Hyphiclès Lamptrai PA 13913	[...]ppè Hyphiclès Lamptrai PA 13913
	[...]o[è] Pyrros Lamptrai PA 12519	[Kal]linoè Pyrros Lamptrai78 cf. n°5
	[...]é Agathoclès Kèphi[sia] PA 62	[Agath]okleia Agathoclès Kédoi 79
	Lysistratè Et.* Mikiôn Kèphisia PA 9586	[Thém]istodikè Mikiôn Kèphisia80 cf. n°7
	[...]ni[k]è Pollidos Pergasè PA 11899	[...]ni[k]è Pollidos Pergasè PA 11899
	[...]atè Théogénès Lamptrai PA 6714	[...]stratè Théogénès Lamptrai81 PA 6714
	[Xéno]stratè Agias Euônymon cf. n°10	[Xéno]stratè Agias Euônymon cf. n°10
	[Olympias] Ménodotos Lamptrai PA 10111	[...] Ménodotos Lamptrai PA 10111
	<i>Egéide</i>	[...] Pa]tron Myrrhinoutta PA 11701
[...]so Ci[m]alos Ph[è]gaia PA 12662		[...]stè Sosikratos Phègaia83
[...][..o]dôros Myrrhinoutta		[Myrô] ? Théodôros Myrrhinoutta cf. n° 3
[...] [K]allias Batè		[...]è Kallias Batè84 cf. n°4
[...] Ariston Ankylè PA 2148		[...]a Ariston Ankylè PA 2148
[...] [...]dos O[try]nè		[...] [Ap]oll[oni]das O[try]nè
[...]sa [...]nos Ga[r]g[èttos]		[...] / [...]sa S[...]nos Erchieus / Ga[r]g[èttos]
-----		-----
Restauration IG		Restauration SBA
Tribu	Fille Père Dème Réf	Fille Père Dème Réf
<i>Léontide/ Akamantide</i>	Kléô Sok[ratès] cf. n°1	Kléô Sokrat[ès] Kérameis cf. n°1

⁷⁶ Restauration de S.B. Aleshire et S.D. Lambert, *ZPE* 142 (2003), p. 79-85.

⁷⁷ Elle est repertoriée dans le LGPN sous la référence LGPN II, Φιλωτέρα, p. 464, 11. Le LGPN suit la restauration de C.A. Hutton, « Inscriptions at Petworth House », *BSA* 21 (1914-1916), p. 157-163 : [Φι]λωτέρα, p. 159, 29.

⁷⁸ Repertoriée sous la référence LGPN II, Ἄνθη, p. 32, 1 = *BSA* 21, p. 159, 32 (PA 12159) ; S.V. Tracy, *IG II² 2336, Contributors of the First fruits for the Pythais*, p. 214.

⁷⁹ Repertoriée sous la référence LGPN II, Ἱερόκλεια, p. 232, 6 = *BSA* 21, p. 159, 33.

⁸⁰ Repertoriée sous la référence LGPN II, Ἀριστοδίκη, p. 55, 3 = *BSA* 21, p. 159, 34.

⁸¹ Repertoriée sous la référence LGPN II, Λυσιστράτη, p. 294, 12 = *BSA* 21, p. 159, 36.

⁸² Repertoriée sous la référence LGPN II, Θεώ, p. 225, 2 = *BSA* 21, p. 159, 40.

⁸³ Repertoriée sous la référence LGPN II, Ἠδίστη, p. 202, 10 = *BSA* 21, p. 159, 41.

⁸⁴ Repertoriée sous la référence LGPN II, Ἰσιάς, p. 239, 5 = *BSA* 21, p. 159, 43.

	Ame[...]	Apollonia I[...] Cholargos ⁸⁵
	Pas[...]	Kléô Nikias [Th]orikos cf. n°3
	Kal[l...]	Kall[...] Kon[...]s Sphettos ⁸⁶
	Di[...]	Diod[ô]ra [Asklap]os Sphettos cf. n°5
	Phil[...]	Philôtéra Philothéos Kérameis ⁸⁷
	Nik[...]	Nikom[ach]è Asklépiadès Sphettos cf. n°7
	Ph[...]	Philotéra Nik[omachos] Cholargos cf. n°8
<i>Ptolémaïde</i>		
	Pamphilè Ep[...] Kon]thyl[è] PA 11521	Pamphilè Xé[nokratès] ? [Kyda]ntides ⁸⁸
	A[...]on [...]kl[...] [.. e]os[...]	Ai[...]ron [...]jikal[...] [...]s ⁸⁹
	Dèmonikè Dionys[os] Hékalè PA 3556	Dèmonikè Dionysoklès Hékalè PA 3556
	[Di]o[nysia] Asklépiadès [Ph]lya	Dionysia Asklépiadès Phlya ⁹⁰
	Hiérokleia ^{Et.*} ? Dionysos Ph[ly]a cf. n°5	Hiérokleia Et.* ? Dionysos Phlya cf. n°5
	Agathokléa Biottos Phlya PA 43	Agathokléa Biottos Phlya ⁹¹ PA 43
	Mnésô Asklépiadès Bérénikidai cf. n°7	Mnésô Asklépiadès Bérénikidai cf. n°7
	Isias A[rist]omè[d]ès	Isias Aristomèdès Aigilia ⁹²
	Dèmos[...] [...p...]	Dèmostratè Chairéphanès Aphid[na] cf. n°9
	[...]	Kléopat[ra] [...]l[...]dos Bér[énik]idai ⁹³
	-----	-----
Restauration IG		Restauration SBA
Tribu	Fille Père Dème Réf	Fille Père Dème Réf
<i>Hip[otho]n tide</i>		Lacune de 6 lignes
		Bra[...] ? / Bia[...] ⁹⁴
		Arist[...] ? / Kr[...] ⁹⁵
		Gor[gô] / Gor[gè]
		Ay[...] / Ap[...]
		----- ⁹⁶

		----- ⁹⁷
<i>[Pandio- nide]</i>		----- ⁹⁸
	?	Th[...] ? / A[...] ? ⁹⁹

⁸⁵ LGPN II, Ἀπολλωνία, p. 44, 10 la reconnaît fille d'Isomachos = BSA 21, p. 159, 29.

⁸⁶ Répertoire sous la référence LGPN II, Καλλίκλεια, p. 247, 5 = BSA 21, p. 159, 31.

⁸⁷ LGPN II, Φιλωτέρα, p. 464, 9 = BSA 21, p. 159, 33.

⁸⁸ S.B. Aleshire, S.D. Lambert, ZPE 142 (2003), p. 83 n° 57 ; PA 11521 ; Elle est répertoriée dans le LGPN II, sous Παμφίλη, p. 357, 7, fille de Xénokléidès = BSA 21, p. 159, 37.

⁸⁹ Répertoire sous la référence LGPN II, Ἀριστονίκη, p. 59, 13, fille d'Ermogénès du dème de Phlya = BSA 21, p. 159, 38.

⁹⁰ LGPN II, Διονυσία, p. 122, 16 ; PA 4080.

⁹¹ LGPN II, Ἀγαθόκλεια, p. 3, 3.

⁹² LGPN II, Ἰσιάς, p. 239, 3 ; PA 7691.

⁹³ LGPN II, Κλεοπάτρα, p. 266, 2.

⁹⁴ Répertoire sous la référence LGPN II, Βερενίκη, p. 87, 2 = BSA 21, p. 159, 34.

⁹⁵ Répertoire sous la référence LGPN II, Ἡδύλη, p. 202, 11 = BSA 21, p. 159, 35.

⁹⁶ Répertoire sous la référence LGPN II, Μίκκιον, p.314, 3 = BSA 21, p. 159, 38.

⁹⁷ Répertoire sous la référence LGPN II, Ἡδίστη, p. 202, 11 = BSA 21, p. 159, 40.

⁹⁸ Répertoire sous la référence LGPN II, Κλεώ, p. 267, 3 = BSA 21, p. 159, 43.

⁹⁹ Répertoire sous la référence LGPN II, Θεοδώρα, p. 215, 1 = BSA 21, p. 159, 44.

	----- ¹⁰⁰
	----- ¹⁰¹
	----- ¹⁰²

a) Tribu Erechthéide

N°1 : Kallinikè, fille d'Aischinès de Kèphisia.

(Références : PA 353 ; SP 106 ; LGPN II, Καλλινίκη p. 249, 1).

Elle fut canéphore lors de la *pythaïde* d'Agathoclès en -106/5. (FD III, 2, 30, 10). Elle était peut-être une descendante d'Aischinès, père d'Aischylè de Kèphisia.

N°3 : Dionysia, fille de Dionysios du dème de Kèphisia.

(Références : PA 4078 ; LGPN II, Διονυσία, p. 122, 11= BSA 21, p. 159, 30).

Son père fut le prêtre du Héros médecin à la fin du II^{ème} av. J.C. (PA 4189). Son frère, Apollonios III, fut éphèbe à Athènes en -117/6 (IG II² 1009, 75 ; PA 1538 ; E-194¹⁰³). Son cousin paternel, Archias, fut éphèbe à Athènes en -123/2 (IG II² 1006, 112 ; E-242) et son autre cousin, Nikodôros, fut prêtre d'Asclépios en -109/8.

N° 5 : Kallinoè, fille de Pyrros du dème de Lamprai. (Restauration SBA) (PA 12519)

Sa famille est connue et influente au II^{ème} et I^{er} av. J.C. Plusieurs de ses membres ont exercé des charges à Délos. Son père, Pyrros II (PA 12520), fut *pythaïste* cavalier lors de la *pythaïde* de Dionysos en -128/7 (FD III, 2, 27, I, 16), *épimélète* à Délos en -104/3 (ID 2599), directeur de la banque de Délos au début du I^{er} av. J.C. (ID 2336, 271), héraut de l'Aréopage en -98/7 (ID 2336, 191) et hoplite général en -97/6 (ID 2336, 257). Son oncle paternel, Buttakos (PA 2934) fut *épimélète* du Pirée en -102/1 (IG II² 2336, 87), *gymnasiarque* à Délos en -104/3 (ID 2599). Son arrière-grand-père fut *épimélète* en -153/2 (ID 1432 AaI 3) et *agonothète* des *Théséïa* en -140 (IG II² 963, 9). Son frère, Buttakos II, fut *pythaïste* enfant dans la *pythaïde* d'Argéios en -98/7 (FD III, 2, 17, 58)¹⁰⁴.

N° 7 : [Thém]istodikè (SBA), fille de Mikion VI du dème de Kèphisia.

S.B. Aleshire a considéré les éléments prosopographiques, privilégiant Thémistodikè à Aristodikè : au III^{ème} av. J.C., une femme prénommée ainsi épousa Léon II d'Aixonè, père de Kichèsias III qu'épousa Habryllis, sœur du grand-père de notre *parthénos*. Thémistodikè était

¹⁰⁰ Repertoriée sous la référence LGPN II, Αμεινόκλεια, p. 25, 2 = BSA 21, p. 159, 45.

¹⁰¹ Repertoriée sous la référence LGPN II, Μνησώ, p. 319, 3 = BSA 21, p. 159, 46.

¹⁰² Repertoriée sous la référence LGPN II, Καλλίπη, p. 250, 5 = BSA 21, p. 159, 47.

¹⁰³ E. Perrin-Saminadayar, *Education, culture et société à Athènes*, p. 285-286, *stemma* p. 417 et p. 222-229 pour l'étude de l'inscription et sa traduction.

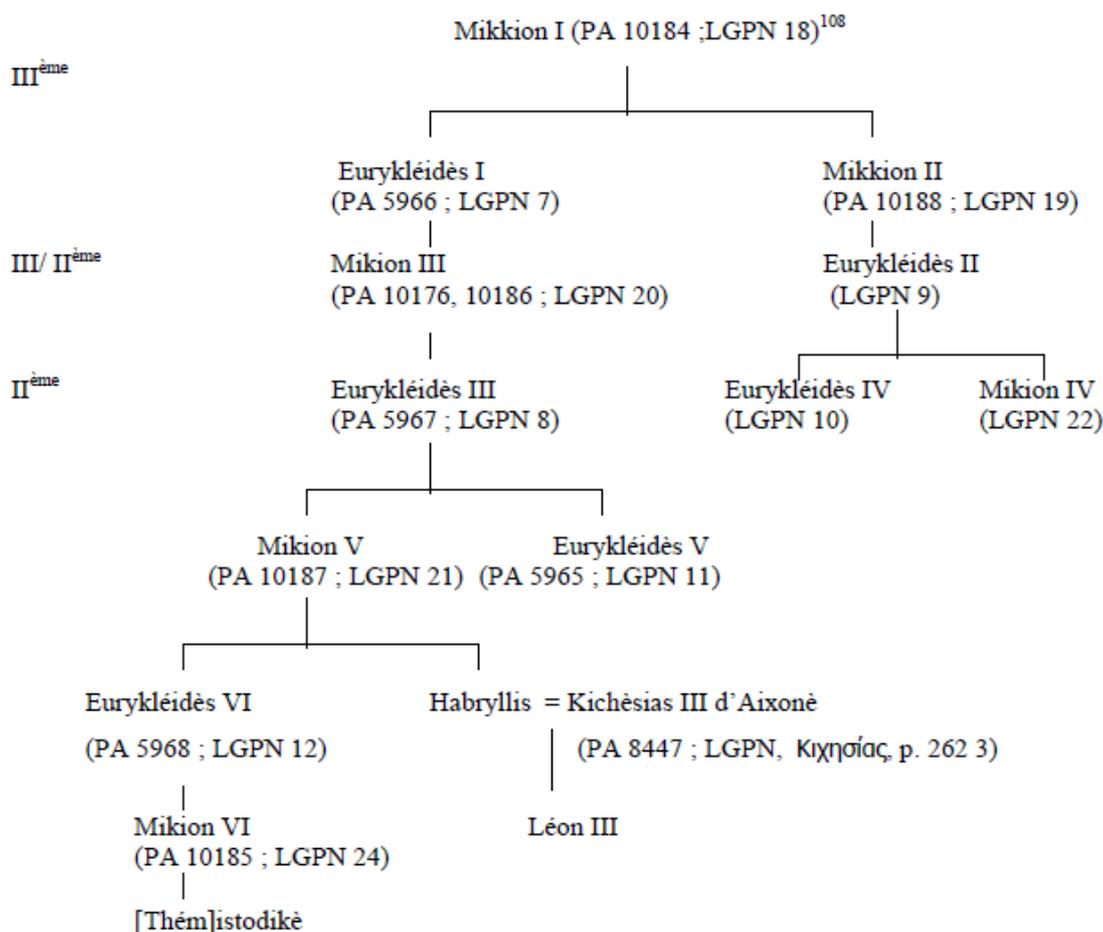
¹⁰⁴ P. Roussel, *Délos colonie athénienne, stemma* p. 102 ; S.V. Tracy, *IG II² 2336 Contributors of the First Fruits for the Pythais*, p. 165 ; 194 ; 214.

issue d'une grande famille, influente qui avait des liens avec d'autres familles de la cité¹⁰⁵. Le *génos* dont elle était issue n'est pas identifié. Sa grande-tante, Habryllis, fut prêtresse de Déméter et Korè, au II^{ème} av. J.C. De nombreux membres de sa famille ont occupé des charges civiques, politiques ou religieuses. Sa famille commença à être influente au III^{ème} av. J.C. lorsque Eurykléidès I (PA 5966), et son frère Mikion II (PA 10188), dirigèrent la politique athénienne à cette époque¹⁰⁶. Eurykléidès I a servi comme trésorier des fonds militaires (-244/243), et fut plus tard archonte éponyme (-240/239). Mikion fut *agonothète* des Panathénées (vers -320). Les deux frères orchestrèrent la libération de la cité lorsqu'en -229 ils persuadèrent le commandant macédonien de sortir ses troupes de la cité. Après la libération, ils fondèrent un nouveau culte : celui du *Dèmos* et des Grâces (IG II² 2798) dont la prêtrise était héréditaire : ainsi Eurykléidès I devint le premier prêtre puis son fils Mikion II après lui. Certains membres de la famille furent prêtres de Ptolémée Evergète et de Bérénikè (IG II² 4676). Euripide, fils d'Eurykléidès de Kèphisia qui fut conseiller en -367/6 était probablement l'un de ses ancêtres¹⁰⁷. L'influence de la famille semble s'essouffler au II^{ème} av. J.C., Mikion VI et Eurykléidès VI furent les derniers membres connus avec certitude de cette famille.

¹⁰⁵ Chr. Habicht, *Studien*, p. 194-197 et *Athens from Alexander to Anthony*, p. 173-193 ; J.D. Mikalson, *Religion of Hellenistic Athens*, p. 168-193.

¹⁰⁶ W.S. Ferguson, *Hellenistic Athens*, p. 209. LGPN II, Εὐρυκλείδης, p. 183, 7 (IG II² 844, 36, 42 ; 1300, 2, 21 ; 2331, 4 ; 1705, 5 ; 2798, 3) ; LGPN II, Μικίων, p. 313, 18 (IG II² 1300, 3, 22 ; 1705, 3, 5)

¹⁰⁷ Cf. S.B. Aleshire et S.D. Lambert, *ZPE* 142 (2003), p. 80-81.



[Accès à la note 108 : Le *stemma* de sa famille donné au PA 5966 a été modifié ici. Les PA ont été ré-attribués. Thémistodikè est enregistrée au PA sous le nom de Lysistratè fille de Mikion V. Les membres de la famille sont enregistrés dans le LGPN II, sous Μικίων, p. 313-314, n° 18 à 24 et LGPN II, Εύρυκλειδεις, p. 183, n° 6 à 12. Cf. C. Habicht, *Studien*, p. 182 *stemma* (simplifié ici).]

N°9 : [...]stratè, fille de Théogénès du dème de Lamprai

Elle faisait peut-être partie de la famille d'Androménès, fils de Theogénès de Lamprai, qui fut conseiller en -367/6. Un de ses ancêtres contribua à une *épidosis* en -183/2 (IG II² 2332, 75)¹⁰⁸.

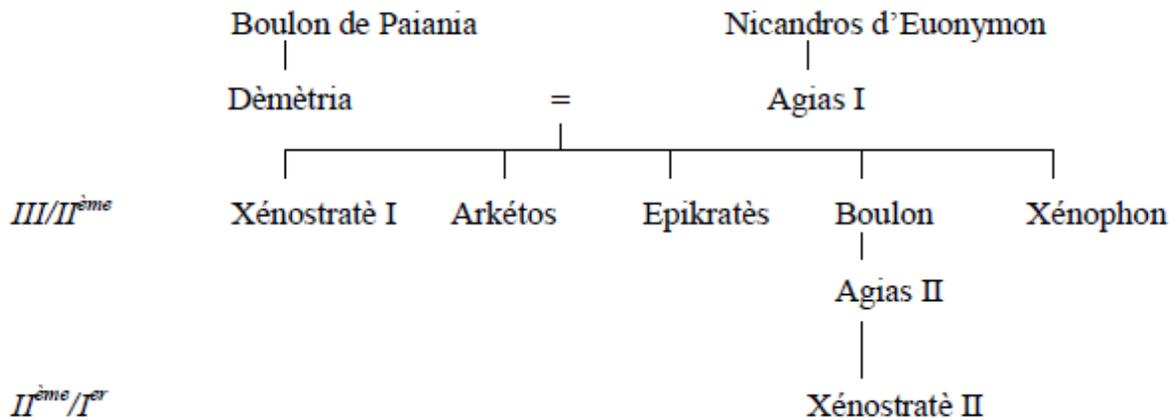
N°10 : Xénostratè, fille d'Agias du dème d'Euonymon.

(Références : PA 11264 ; LGPN II, Ξενοστράτη, p. 346, 2 = BSA 21, p. 159, 32).

Son père Agias II (PA 120) fut *proxène* et évergète à Thèra (IG XII 3 Suppl. 1298, 2), *pythaïste* en -128/7 lors de la *pythaïde* de Dionysos (FD III, 2, 24, 6 et 27, 8). Il était le fils de

¹⁰⁸ *Agora* XV, 14, 22 et 35 ; S.B. Aleshire et S.D. Lambert, *ZPE* 142 (2003), p. 81.

Boulon, fils d'Agias I, et frère de Xénostratè I. Celle-ci fut *arrhéphore* à la fin du III^{ème} av. J.C sous la prêtrise de Philotéra (IG II² 3473). La datation (-210) de cette inscription par S.V. Tracy¹⁰⁹ permet de différencier entre les deux Xénostratè, considérée auparavant comme une même personne.



b) Tribu Egéide

N°3 : [Myrô] ?, fille de Théodôros du dème de Myrrhinoutta

S.B. Aleshire considère le nom de Myrô, un nom attesté dans la famille de Théodôros de Myrrhinoutta. Théodôros, fils de Philon de Myrrhinoutta, épousa Myrô I, fille de Lykon de Myrrhinoutta (LGPN II, Μυρώ, p. 323, 1), et eut une fille Myrô II (LGPN II, Μυρώ, p. 323, 2) (ID 1975). De plus, Myrô I avait un frère qui s'appelait Théodôros (ID 2630). S. B. Aleshire et S.D. Lambert pensent qu'elle pourrait être la fille de l'un de ces deux hommes. E. Perrin-Saminadayar reconnaît Myrô II comme la fille de Myrô I et de Théodôros II, soeur de Théodoros IV, éphèbe à Athènes en -102/1 (IG II² 1028 I, 120 ; PA 6884 ; E-542)¹¹⁰. Cependant, s'il observe que notre *ergastine* était apparentée à la famille de l'éphèbe E-542, il ne la reconnaît pas comme étant Myrô II.

Sa famille est surtout attestée à Délos : Son oncle maternel, Apollônios, fut éphèbe à Délos en -136/5 (ID 1922, 6-7), et l'oncle paternel de sa mère, Kraton, y fut *gymnasiarque* en -163/2 (ID 2589, 10). S.B. Aleshire et E. Perrin-Saminadayar nomment plusieurs membres possibles de sa famille, Myrrhinoutta n'étant pas un dème populaire : Théodôros, fils de Charidèmos, *pompostole* à Délos en 146/5 av. J.C. (ID 2609, 29), son petit-fils Théodôros prêtre

¹⁰⁹ S.V. Tracy, *Attic Letter-Cutters of 229-86 BC*, p. 60 pour la datation. Le PA conserve la datation du début I^{er} av. J.C., incorrecte.

¹¹⁰ S.B. Aleshire et S.D. Lambert, *ZPE* 142 (2003), p. 81-82 et les possibles connexions de sa famille ; E. Perrin-Saminadayar, *op. cit.*, p. 337-338, *stemma* p. 424 et p. 233-240, étude et traduction de l'inscription.

d'Asclépios en 62/1 av. J.C. (IG II² 1944, 28-29). Satyros, *hiérope* des Rômaia à Délos en -127/6 (ID 2596, 19) et ses deux fils, Lykon et Satyros, *pompostoles* à Délos au début du I^{er} av. J.C. (ID 2068, 16-17). Philôtas, fils de Théodôros, qui fut archonte *thesmothète* vers 9/8 av. J.C. (IG II² 1722, 10). Il est possible que Soteira, fille d'Athénagoras III de Mélitè et de [...]lotè, fille de Satyros I de Myrrhinoutta, lui fût apparentée. Cette dernière fut canéphore d'Asclépios à Délos à la fin du II^{ème} av. J.C. (cf. n° 21, Tableau Canéphore).

N° 4 : [...]è, fille de Kallias du dème de Batè.

Elle venait d'une famille influente, ancienne, dont elle est l'un des derniers membres connus. L'un de ses ancêtres, Kallias, fils d'Habron, fut *tamias* du *stratitikon* en -338/7 et *triérarque* vers -325/4 (PA 7856) au IV^{ème} av. J.C. La sœur de Kallias, Kallistô I, épousa l'orateur Lycurgue, membre du *génos* des Etéoboutades¹¹¹. Ils eurent trois enfants : Habron et Lycurgue, qui moururent sans enfants, et Lycophon. Il est possible qu'une autre de ses parentes, Kallistô II, fille de Lycophon, fût prêtresse d'Athéna Polias au III^{ème} av. J.C.¹¹².

Après deux siècles, la famille réapparaît dans les sources avec un Habron, fils de Kallias, *proxène* à Delphes en -189/8 (Syll.³ 585, 106), et surtout son fils Ophélas, *épimélète* à Délos au milieu du II^{ème} av. J.C. (SEG XLVIII, 1040) et qui fut aussi vainqueur au concours hippique des Panathénées en -170/69¹¹³, *hipparque* en -157/6 (IG II² 957, 41), magistrat monétaire en -135/4 et exégète *pythochreste* lors de la *pythaidè* de Dionysos en -128/7 (FD III, 2, 24, 8-9).

La famille possédait une certaine fortune : Habron participa en son nom et au nom de ses enfants à une *épidosis* en -183/2 (IG II² 2332, 190-193) et son fils fit de même une génération plus tard (IG II² 2334, 71). Habron, fils d'Ophélas, fut *agonothète* à Délos dans la seconde moitié du II^{ème} av. J.C. (ID 1945) et son frère, Drakon, devint lui aussi *épimélète* à Délos en -112/1 (ID 2614, 1-4 ; 2092). En ce qui concerne notre *parthénos*, l'identité de son père n'est pas assurée : S.B. Aleshire pense qu'elle était la fille de Kallias IV, fils d'Euktémon, qui fut *pythaiïste* pour les Eupatrides lors de la *pythaidè* d'Agathoclès -106/5 (FD III, 2, 13, 5) ou la fille de Kallias V, fils d'Habron II, qui fut *exégète* lors de la *pythaidè* de -106/5 (FD III, 2, 5, 10 et 19)¹¹⁴.

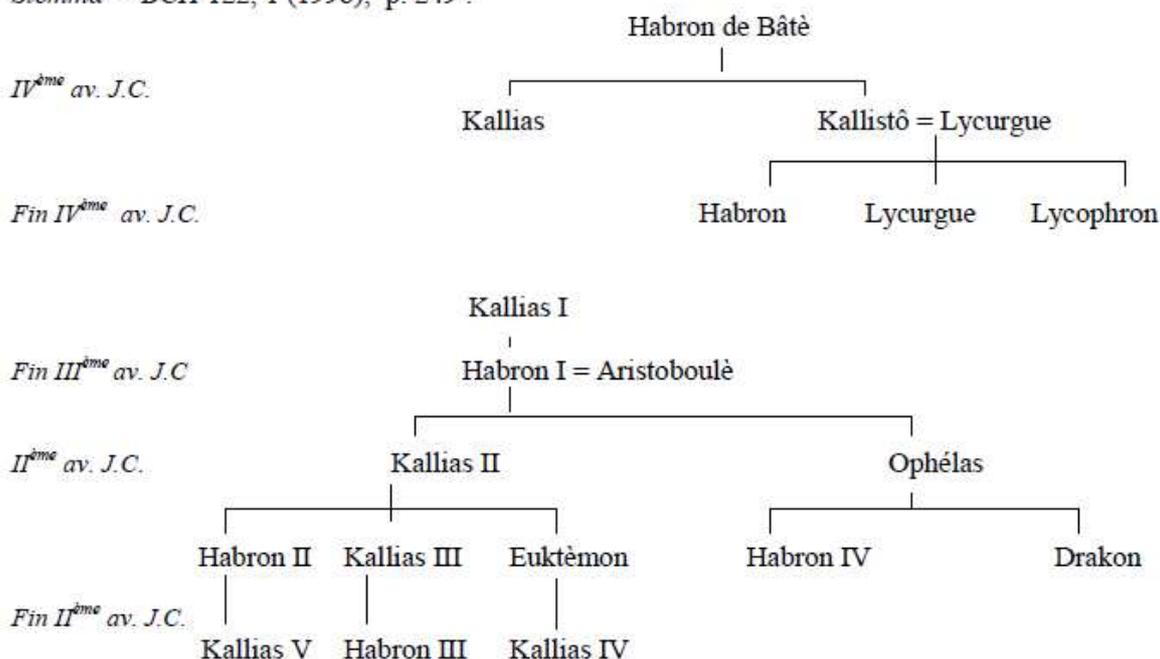
¹¹¹ Plutarque, *Œuvres Morales*, 842 F.

¹¹² cf. Infra Chapitre 4 (1-1, B-1, 1 : Les prêtresses d'Athéna Polias à Athènes).

¹¹³ S. V. Tracy et Chr. Habicht, « New and Old Panathenaic Victor Lists », *Hesperia* 60 (1991), p. 187-217, Col. I, l. 21-22.

¹¹⁴ J.K. Davies, *Athenian Propertied Families*, n° 7856 ; J. Tréheux et P. Charneux, « Décret des Athéniens de Délos en l'honneur d'un épimélète de l'île », *BCH* 122, 1 (1998), p. 248-255 sur cette famille et *stemma p. 249* s'appuyant sur le LGPN et reproduit ici ; S.D. Aleshire et S.D. Lambert, *ZPE* 142 (2003), p. 82. cf. Infra Chapitre 4 (1-1, B-1, 1 : Les prêtresses d'Athéna Polias).

Stemma = BCH 122, 1 (1998), p. 249 :



c) Tribu Akamantide (Restauration SBA)

N° 1 : Kléô, fille de Sokrat[ès] du dème de Kérameis

(Références : PA 8650 ; PA 8654 ; LGPN II, Κλεώ, p. 267, 8).

Elle fut aussi *ergastine* en -103/2 (IG II² 1034 d, 17)

N° 3 : Kléô, fille de Nikias du dème de Thorikos.

(Références : PA 8652 ; LGPN II, Κλεώ, p. 267, 13).

Elle fut aussi *ergastine* en -103/2 (IG II² 1034 d, 19)

N°5 : Diodôra, fille d'Asklapos du dème de Sphettos

(Références : PA 3912 ; LGPN II, Διοδώρα, p. 118, 5).

Elle fut aussi *ergastine* en -103/2 (IG II² 1034 d, 14)

N°7 : Nikom[ach]è, fille d'Asklépiadès du dème de Sphettos

S.B. Aleshire et S.D. Lambert se demandent si elle pourrait être la sœur d'Athénagoras fils d'Athénagoras, éphèbe à Athènes en -107/6, (IG II² 1011, III, 90 ; PA 220 ; E-93) et une descendante de Nicomachos de Sphettos qui fut conseiller en 281/0 av. J.C.¹¹⁵.

N°8 : Philotéra, fille de Nikomachos du dème de Cholargos

¹¹⁵ Agora XV, 72, 20 ; S.B. Aleshire et S.D. Lambert, ZPE 142 (2003), p. 83 ; E. Perrin-Saminadayar, *op. cit.*, p. 272.

Elle est référencée dans le LGPN II sous Φιλωτέρα, p. 464, 5 (fille de Mikkion) pour IG II² 1036. Si elle était la fille de Nikomachos, elle fut aussi *ergastine* en -103/2 (IG II² 1034 d, 11 ; LGPN II, Φιλωτέρα, p. 464, 6).

d) Tribu Ptolémaïde.

N°5 : Hiérokleia, fille de Dionysos du dème de Phlya

(Références : PA 7457 ; LGPN II, Ἱερόκλεια, p. 323, 10).

Dans IG II² 1034 nous retrouvons en n° 6 (= d, 8) de la même tribu, le nom de Dionysos du dème de Phlya, mais le nom de la fille est manquant. Peut-être s'agissait-il d'une de ses sœurs ou bien encore d'elle-même. S. B. Aleshire et S.D. Lambert pensent qu'il y a une connexion familiale possible avec Dionysia, fille d'Asklépiadès, et avec Pentétèris fille de Hiéroklès de Phlya, prêtresse d'Athéna Polias au début du II^{ème} av. J.C. (IG II² 928, 3470, 3471)¹¹⁶.

N° 7 : Mnésô, fille d'Asklépiadès du dème de Bérénikidai.

(Références : PA 10387 ; LGPN II, Μνησώ, p. 319, 4 ; IG II² 5886 (sa colonne funéraire))

Elle était la fille de la prêtresse Mnésô I dont la colonne funéraire portait une clé (IG II² 6232), insigne des prêtresses, mais Mnésô I n'était pas prêtresse d'Athéna Polias comme indiqué par le PA 10388¹¹⁷.

N°9 : Démonstratè, fille de Chairéphanès du dème d'Aphidna

(Références : LGPN II, Δημοστράτη, p. 111, 11).

Sa famille est connue depuis le IV^{ème} av. J.C. Plusieurs membres de sa famille occupèrent des charges civiques : Chariklès, fils de Chairéphanès, fut conseiller en 304/3 av. J.C., et un certain Télédisèmos, fils de Chariklès, fut conseiller au milieu du I^{er} av. J.C.¹¹⁸

2) *Tableau B* : IG II² 1034 et *B'* : IG II² 1943¹¹⁹

Tableau B : En gras sont mis les lignes liaisons avec IG II² 1943, *Tableau B'*.

¹¹⁶ S.B. Aleshire et S.D. Lambert, *ZPE* 142 (2003), p. 84.

¹¹⁷ cf. *Infra* Chapitre 4 (2-1 : La notion de *kleidouchos*).

¹¹⁸ *Agora XV*, 275, 12 ; S.B. Aleshire et S.D. Lambert, *ZPE* 142 (2003), p. 84.

¹¹⁹ S.V. Tracy, *Attic Letter-Cutters of 229 to 86 B.C.*, p. 217-219.

Tribu	Fille	Père	Dème	Références
[Léontide]		[...] ou	Eupyr[idai]	
[Ptolémaï]de		[...] [...] [...] ou [...] ou	Phl]ya Bérénik]idai Oinoè Aig[ilia]	
	[...] a [...]	[S]osikra[tès Dionysios	H]ékal[è Phlya	PA 13253 IG II ² 1036 ?
<i>Akamantide</i>	[Apol]lonia	Bouthèros	Eitéa	PA 1482 LGNP II, Απολλωνία, p. 44, 11.
	[Phil]otéra ^{Et.*}	Nikomachos	Cholargos	PA 14936 ; 14939 ; IG II ² 1036 ? LGNP II, Φιλωτέρα, p. 464, 6
	[A]pollonia ^{Aph.*}	Kairion	Hermos	PA 1483 , IG II ² 1036 ? LGNP II, Απολλωνία, p. 44, 12.
	Euterpè	Démétrios	Eitéa	PA 6005 LGNP II, Εύτέρπη, p. 184, 2.
	Diodora	Asklapos	Sphet[t]os	PA 3912 ; IG II ² 1036 LGNP II, Διοδώρα, p. 118, 5
	Dèmostratè	Pamphilos	Képha[lè]	PA 3605 LGNP II, Δημοστράτη, p.111, 20
	Kallistarétè	Thrasôn	Cholargo[s]	PA 8109 LGNP II, Καλλισταρέτη, p.251,1
	Kléô ^{Eu.*}	Sokratès	Kérameis	PA 8654 ; IG II ² 1036 LGNP II, Κλεώ, p. 267, 8.
	Théaris	Hétairion	Kikynn[a]	PA 6638 ; IG II ² 1942 LGNP II, Θεαρίς, p. 211, 1
	Kléô	Nikias	Thorikos	PA 8652 ; IG II ² 1036 LGNP II, Κλεώ, p. 267, 13.
	Peithô	Hermon	Sphet[t]os	PA 11763 ; IG II ² 1942 LGNP II, Πειθώ, p. 365, 1.
<i>Oinéide</i>	Dameion ^{Aph.*}	Agon	Phylè	PA 3116 ; SP 46 LGNP II, Δάμειον, p. 98, 2
	Akestion ^{Ker.*}	Xénoklès	Acharnai	PA 468 LGNP II, Ακέστιον, p. 17, 1
	Théogénis	Théogénès	Ptélea	PA 6729 LGNP II, Θεογενίς, p. 213, 1
	Ktèsikléa ^{Eum.*}	Apollonios	Acharnai	PA 8856 LGNP II, Κτησίκλεια, p. 275, 2.
	Parion	Achios	Acharnai	PA 11635 ; SP 141 ; IG II ² 1942 LGNP II, Πάριον, p. 361, 1.
	Mikkion ^{Phil.*}	Miltiadès	Lakiadai	PA 10192 ; IG II ² 1942 LGNP II, Μίκκιον, p. 314, 1.
	Athèno ^{Aph.*}	Epameinondès	Perithoidai	PA 288 LGNP II, Αθηνώ, p. 13, 2.
	[E]painètè	Aristoboulos	Thria	PA 4745 LGNP II, Ήπανέτη, p. 144, 2

Tribu	Fille	Père	Dème	Références
[Eantide]	Ain[...] Pan[...] Aris[t...] Mégi[st]è ^{Geph. Er.*}	[...]ô[...] aik[...] Ar]isto[n] [Z]enôn	[Marathon]	PA 9707 ; SP 124 LGPN II, Μεγίστη, p. 299, 3. PA 3728 LGPN II, Δημῶ, p. 114, 13.
	Dèmô	[M]iltia[dès		PA 2134 LGPN II, Ἀριστώ, p. 61, 5 PA 2018 LGPN II, Ἀριστονίκη, p. 59, 16
	Aristô	Physkiô[n]	[Phalère]	PA 11571 LGPN II, Παναρίστα, p. 358, 2.
	Aristonikè	Pos[...]		PA 14290 LGPN II, Φιλητώ, p. 448, 4. PA 6917 LGPN II, Θεόκλεια, p. 217, 2.
	Panarista ^{Sal.*}	Ma[n]tion]	[Marathon]	PA 41 LGPN II, Ἀγαθόκλεια, p. 3, 4. PA 7100 ; PA7099 LGPN II, Θεοφίλη, p. 221, 13.
	Philètô	Agato[klès]	[Phalère]	
	Théokleia	Hermo[...]		
	Agatokleia	Sô[...]		
	Théophilè	Iasôn		
[Antiochide]	Diodôra	Ment[or]		PA 3910 LGPN II, Διοδώρα, p. 6.
	Isias	Eubios	Aiopékè	PA 7692 LGPN II, Ἰσιάς, p. 239, 4
	Timokrateia	Phil[...]		PA 13741 LGPN II, Τιμοκράτεια, p. 431, 4.
	Dèmo[stra]tè	Th[éo]		PA 3600 LGPN II, Δημοστράτη, p. 111,29
	Sôs[...] [...]yd[...] [Dionysia ?] ^{Kar.*} [...]la[...] [...]	[A]rchia[s] [Dion]ysi[os] [Phé]reni[kès]		
[A]ttali[de]	Lysi]dikè	Lyso[n]		PA 9643 LGPN II, Λυσιδίκη, p. 290, 1. PA 703 LGPN II, Ἀμεινόνικη, p. 25, 1. PA 2256 LGPN II, Ἀρσινόη, p. 65, 2. PA 13309 LGPN II, Σωστράτη, p. 419, 34.
	Am]eionikè	Pa[...]		
]Ars[inoè	Dios	A[...]	
	[So]stratè	Sôs[...]		
	[...]dôra Isidotè	Képhyso[...] Apoll[...]		PA 7696 LGPN II, Ἰσιδότη, p. 239, 6. PA 42 LGPN II, Ἀγαθόκλεια, p. 3, 5 PA 14689 LGPN II, Φιλοξένα, p. 457, 3.
	Agathokleia	Aga[...]		PA 11089 LGPN II, Νικῶ, p. 340, 6. PA 8116 LGPN II, Καλλιστράτη, p.252, 24
	Philoxéna	Olym[p...]		
	Nikô	Thrasyma[chos]		
	Kallistratè			

Tableau B' : En gras sont mis les lignes liaisons avec IG II² 1034,
Tableau B.

Tribu	Fille	Père	Dème	Références
[<i>Cécropide</i>]	[Apollodora] ? ^{Ker.*} [Théodora] ? ^{Ker.*} [Sosandra] ? ^{Ker.*}	-en- -nos Sar[apion] -nos	Mé[litè] Mé[litè] Mé[litè] Aixonè [Hal]ai [Sy]palett[os] [Epi]eikidai [Hala]i [Méli]t[è]	PA 12564 ; PA 13159 ; LGPN II, Σωσάνδρα, p. 414, 1 - Ἀπολλοδώρα, p. 42, 3 – Θεοδώρα, p. 215, 1). ¹²¹
	Lacune d'1 ou 2 lignes? ----- -----			
[<i>Léontide</i>]			[...e]ôs [...s] [...o]u [...e]ôs [...o]u	
	----- ----- ----- [...]	[...] ou	Eupyr[idai]	
[<i>Hippothon- tide</i>]	[Th]éoph[ilè] Niko- Lysis[tratè] Erôt[i]on Str[at...] Sô[...] Ammo[ni...] Sôs[...] Nikô[...] Euko[l...] Leon[ti...] Athèn[...] Ti[...]			PA 7099 ¹²² LGPN II, Θεοφίλη, p. 221, PA 9584 LGPN II, Λυσιστράτη, p. 294, 15 PA 5193 LGPN II, Ἐρώπιον, p. 160, 2.
<i>Eantide</i>	Ain[...]	[...]ô[...]		

Fragment B = Tribu Cécropide

Fragment A = Tribus Léontide, Hippothontide, Eantide.

[Accès à la note 121 : Suggestion personnelle.]

[Accès à la note 122 : J. Kirchner fait le renvoi au PA 7099 au PA 7100, l'identifiant comme Théophilè, fille de Jason, de la tribu Eantide.]

a) Tribu Akamantide (Tableau B)

N° 1 : Apollonia, fille de Bouthèros du dème d'Eitéa.

Son frère Damokritos (PA 3124) fut éphèbe à Athènes en -107/106 (IG II² 1011, III, 92 ; E-284¹²⁰).

N° 3 : Apollonia, fille de Kairion du dème d'Hermos.

Elle était issue du *génos* des Apheidantides et fut canéphore lors de la *pythaïde* d'Agathoclès en 106/5 av. J.C. (FD III, 2, n° 30, 6).

N° 6 : Démonstratè, fille de Pamphilos du dème de Képhalè.

Elle était probablement la sœur de Nikoklès (PA10901) qui fut éphèbe à Athènes en -117/6 (IG II² 1009, II, 97 ; E-744). Son père devait alors être Pamphilos, fils de Nikoklès, archonte *thesmothète* et *pythaïste* à Delphes en -128/7 lors de la *pythaïde* de Dionysos (FD III, 2, 3, 11)¹²¹.

b) Tribu Oinéide (Tableau B)

N°1 : Dameion, fille d'Agon du dème de Phylè.

Elle venait du *génos* des Apheidantides et fut canéphore lors de la *pythaïde* d'Agathoclès en -106/5 av. J.C. (FD III, 2, 30, 3)

N° 2 : Akestion, fille de Xénoclès du dème d'Acharnai¹²²

Elle faisait partie du *génos* des Kérykes, et appartenait à une ancienne et grande famille. Pausanias nous apprend que son père «*Xénoclès lui-même fils de Sophoclès, lui-même fils de Léon, tous ces hommes (...) exercèrent la fonction de dadouque, et au cours de sa vie elle vit d'abord son frère Sophoclès exercer la fonction de dadouque, puis son mari Thémistoclès, puis à la mort de celui-ci, son fils Théophrastos*¹²³ ». Ses descendants occupèrent la charge pendant encore cinq générations jusqu'au I^{er} ap. J.C. Plusieurs membres de sa famille

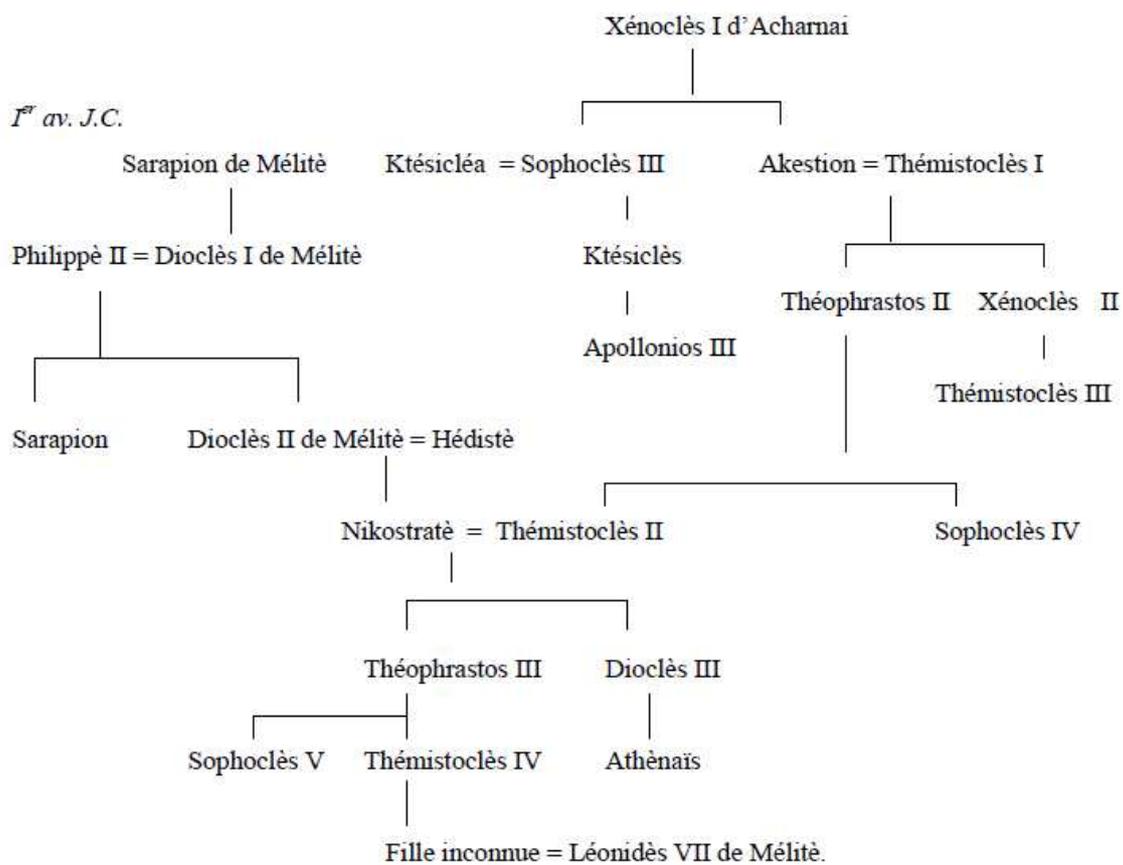
¹²⁰ E. Perrin-Saminadayar, *op. cit.*, p. 299.

¹²¹ E. Perrin-Saminadayar, *op. cit.*, p. 365 et p. 222-229 étude et traduction de l'inscription.

¹²² Il y a plusieurs erreurs sur sa famille dans les PA donnés par J. Kirchner. Le nom de son arrière-grand-père est Léontios et non Léon. Son frère était Sophoclès III, non Sophoclès II. Cf. E. Katenopoulos, « Leonides VII of Melite and his Family », *BCH* 92 (1968), p. 493-518, *stemma* D et E. Perrin-Saminadayar, « Traditions religieuses et stratégies familiales », p. 54 et *stemma* p. 404 reproduit en partie ici.

¹²³ Pausanias, I, 37, 1 (éd. Belles Lettres, 1992, M. Casewitz, F. Chamoux, J. Pouilloux).

occupèrent d'importantes fonctions. Ainsi, son frère Sophoclès III fut *pythaïste* en -98/97 lors de la *pythaïde* d'Argéios (FD III, 2, 15, II, 17) et *dadouque*. Il épousa Ktésicléa qui fut *ergastine* en même temps qu'Akestion (cf. ci après). Akestion épousa Thémistoclès I d'Hagnonte, fils de Théophrastos I. Son mari fut *agonothète* des Panathénées, magistrat monétaire, *dadouque*. Il fut représentant des Kérykes en -106/5, lors de la *pythaïde* d'Agathoclès (IG II² 1036, 23 et 3510, 9 ; FD III, 2, 13, II, 10 ; *Chiron* 21 (1991), p. 13). Le beau-père d'Akestion fut *hiérope* des Panathénées en -156/155 (IG II² 1937, 11). Son fils, Théophrastos II, fut *dadouque* et magistrat monétaire (IG II² 1961, 19 ; 3510, 14 ; *Chiron* 21 (1991), p. 13). Son petit-fils, Thémistoclès, fut *dadouque* et prêtre de Poséidon Erechthée, charge qu'il hérita en épousant Nikostratè, la petite fille de la prêtresse d'Athéna Polias, Philippè II¹²⁴ et de Dioclès I de Mélitè. La fille de Thémistoclès IV épousa Léonidès VII de Mélitè qui devint le premier *dadouque* de la famille de Léonidès de Mélitè par ce mariage.



N° 4 : Ktésicléa, fille d'Apollonios du dème d'Acharnai.

¹²⁴ Plutarque, *Œuvres Morales*, 843 C.

Elle faisait partie du *génos* des Eumolpides. Par son père (PA 1523) et plusieurs jeux d'alliances matrimoniales, elle était liée à plusieurs grandes familles, dont celle de Sosandra, Théodora et Apollodora, filles de Sarapion II de Méliète, qui furent elles aussi *ergastines* avec elle (cf. IG II² 1943). Son père fut *exégète*. Elle épousa Sophoclès III, fils de Xénoclès, du dème d'Acharnai, frère d'Akestion¹²⁵. Elle était la mère de Ktésiclès.

N° 5 : Parion, fille d'Achaios du dème d'Acharnai.

Elle fut canéphore lors de la *pythaïde* de Delphes d'Argéios en -98/7 (FD III, 2, 31, 7). Elle est citée sur une autre liste d'*ergastines* (cf. IG II² 1942).

N° 6 : Mikkion, fille de Miltiadès du dème de Lakiadai.

Elle est citée aussi comme *ergastine* sur IG II² 1942. Elle appartient à une grande famille : l'un de ses ancêtres, Miltiadès, commanda les troupes à Marathon, et Eurydikè, fille de Miltiadès III, se maria avec Ophèlas de Cyrène (Diodore, XX, 40, 5). En seconde noce, elle épousa Démétrios Poliorcète (Plutarque, *Démétrios*, 14). Miltiadès IV fut éphèbe *pythaïste* en -128/7 lors de la *pythaïde* de Dionysos (FD III, 2, 24, I, 27 ; E-701) et Miltiadès V fut éphèbe *pythaïste* en -138/7 durant celle de Timarchos (FD III, 2, 23, 1 ; PA 10213 ; E-702). Ils étaient peut-être cousins¹²⁶. L'un des deux devaient être son père.

N° 7 : Athènô, fille d'Epameinondès du dème de Périthoidai.

Elle appartenait au *génos* des Apheidantides, et fut canéphore lors de la *pythaïde* d'Agathoclès à Delphes en -106/105 (FD III, 2, n° 30, 5)

N° 8 : Epainètè, fille d'Aristoboulos du dème de Thria.

Son cousin Aristoboulos II, fils d'Agathoclès, fut éphèbe à Athènes en -107/6 (IG II² 1011, III, 101 ; PA 1764 ; E-210¹²⁷)

c) Tribu [Eantide] (Tableau B)

N° 3 : Mégistè, fille de Zénon II du dème de Marathon.

Elle avait trois frères : Zénon V, Paménès I, Ammonios. Zénon V en -106/105 (celle d'Agathoclès, FD III, 2, 15, 6) et Ammonios en -98/7 (celle d'Argéios, *Hesperia Supplément* 15 (1975), p. 54 n°7 c, 51). Mégisté fut canéphore lors de la *pythaïde* d'Argéios en -98/7 (FD III, 2, 31, 6)¹²⁸.

N° 4 : Dèmô, fille de Miltiadès.

¹²⁵ J. Kirchner, *op. cit.*, PA 8856 la donne comme épouse de Sophoclès II.

¹²⁶ E. Perrin-Saminadayar, *Education, culture et société à Athènes*, p. 359.

¹²⁷ E. Perrin-Saminadayar, *op. cit.*, p. 289.

¹²⁸ S.V. Tracy, *IG II² 2336 Contributors of First Fruits for the Pythais*, p. 203.

Elle était issue du dème de Marathon. Dèmô fut aussi canéphore lors de la *pythaiide* de Delphes, celle d'Argéios en -98/7 (FD III, 2, 31, 3). Elle devait appartenir à la famille de Zoilos fils d'Epigonos de Marathon, éphèbe à Athènes en -107/6 (IG II² 1011, IV, 103 ; PA 6242 ; E-493). Un certain Miltiadès, fils de Zoilos, fut *agonothète* des Panathénées, dépensant énormément pour l'organisation de la fête au milieu du II^{ème} av. J.C. ; il fut aussi *agonothète* des *Théseia* sous l'archontat de Phaidrias, et *Basileus* à une date inconnue (IG II² 968, 3867, 958). Un autre Miltiadès fut *hiérope* des *Apollônia* à Délos en -119/8 (ID 2598, 56)¹²⁹. L'un de ces deux hommes étaient peut-être son père.

N° 5 : Aristô, fille de Physkion du dème de Phalère.

Son frère Physkion (PA 15060) fut éphèbe à Athènes en – 107/106 (IG II² 1011, IV, 103 ; E-960¹³⁰)

N° 7 : Panarista, fille de Mantias de Marathon.

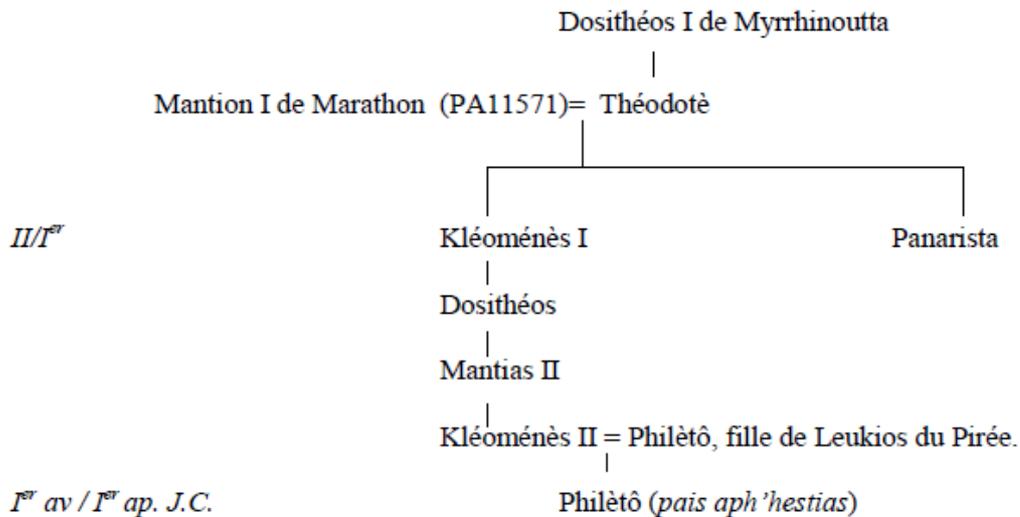
Selon P. Mackendrick, elle appartenait au *génos* des Salamiens. J. A. Turner estime que le fait que Panarista soit la seule de ce *génos* à être connue est dû à la perte des données, car au vu de son importance, il est difficile de penser qu'aucune fille n'y ait été choisie pour être *ergastine*¹³¹. Panarista fut *arrhéphore* d'Athéna Polias et de Pandrosos à la fin du II^{ème} av. J.C. (IG II² 3488). Sa mère, Théodotè (PA 6770), fille de Dosithéos de Myrrhinoutta, venait d'une famille dont les membres occupèrent de nombreuses charges civiques¹³². Le cousin de sa mère, Dosithéos II, fut *thesmothète* (IG II² 2336, 156) ; et le fils de ce dernier, Protimos II, fut *épimélète* à Délos à la fin du I^{er} siècle (ID 1604, 5). Panarista avait pour frère Kléoménès. Les descendants de Kléoménès occupèrent des charges prestigieuses : Dosithéos, son fils, fut *Basileus* à la fin du I^{er} av. J.C. (IG II² 1127) et prêtre du *génos* des Kérykes vers -30/29 (SEG, XXX, 93, 18). Son arrière-petit-fils, Kléoménès II, fut archonte *thesmothète* (IG II² 1730, 13), la fille de ce dernier Philètô fut *pais aph'hestias* au début du I^{er} siècle de notre ère (IG II² 3478 ; *Infra pais aph'Hestias*, Addenda).

¹²⁹ E. Perrin-Saminadayar, *op. cit.*, p. 331.

¹³⁰ E. Perrin-Saminadayar, *op. cit.*, p. 393.

¹³¹ J. A. Turner, *op. cit.*, n° 33 p. 365.

¹³² Différents *stemmatas* donnés par IG II² 3488 ; G. Culley, « The Restoration of Sanctuaries in Attica », *Hesperia* 44 (1975), p. 219 qui place la naissance de Mantias II vers -60. Il situe Kléoménès II comme archonte *thesmothète* vers 22/3 ap. J.C. ; E. Perrin-Saminadayar, *op. cit.*, p. 651 et reproduit ici.



N°8 : Philètò, fille d'Agathoclès du dème de Phalère.

Ses deux frères Dionysios (IG II² 1028, III, 116 ; PA 4255 ; E-383) et Aganophron (IG II² 1028, III, 124 ; PA 89 ; E-82) furent éphèbes à Athènes en -102/1. Son neveu, Agathoclès, fils de Dionysos fut *prytane* en -60/59 (*Hesperia Supplément* I, p. 166, n° 98, 8)¹³³.

d) Tribu Antiochide (Tableau B)

N° 1: Diodora, fille de Mentor.

Son père Mentor, fils de Moschion (PA 10060), fut magistrat monétaire.

e) Tribu Cécropide (Tableau B')

N°3 : Apollodora/ Théodora/ Sosandra, filles de Sarapion II du dème de Mélitè.

Sarapion avait trois filles, mais comme il manque le nom de l'*ergastine*, nous ignorons de laquelle il s'agissait. J. A. Turner pense qu'Apollodora et Théodora étaient toutes deux citées, mais nous pouvons aussi nommer Sosandra, le dème de Mélitè étant cité quatre fois dans la liste et dans deux cas, juste au dessus et dessous de la ligne concernant Sarapion, nous retrouvons la terminaison grecque [-nos] pour le nom du père, semblable à celle de Sarapion. Elles faisaient partie d'une famille influente de l'époque et par alliance matrimoniale s'allia à d'autres grandes familles. Leur père Sarapion II (PA 12564) occupa plusieurs charges : *pythaïste* cavalier lors de la *pythaïde* d'Agathoclès en -106/105 (FD III, 2, 28, IV, 48), stratège des hoplites en -102/101 (IG II² 2336, 51), *archithéore* lors de la *pythaïde* de -98/97 (FD III, 2, 6, 5-7), magistrat monétaire à Délos (IG II² 2336, 141), *agonothète* des *Délia*, des

¹³³ E. Perrin-Saminadayar, *op. cit.*, p. 270-271 sur les membres possibles de leurs familles, p. 315 et p. 233-242, étude et traduction de l'inscription.

Eleusinia, des *Diasia*, des Panathénées (IG II² 2336, 207-214), archonte (IG II² 1343, 19-20). Il contribua à financer la *pythaïde* de -98/97 d'Argéios¹³⁴, de même que Mèdeios II du Pirée avec qui il organisa l'union de leurs familles : Dioclès I de Mélitè épousa Philippè, sœur de Mèdeios II. La jeune fille fut sous-prêtresse d'Artémis à Délos, puis prêtresse d'Athéna Polias à Athènes (ID 1869 a, I ; Plutarque, *Œuvres Morales*, 342 C). Mèdeios II, occupa de nombreuses charges : enfant *pythaïste* en -128/107 dans la *pythaïde* de Timarchos (FD III, 2, 12, II, 4), *pythaïste* cavalier lors de celle d'Agathoclès -106/105 (comme Sarapion) (FD III, 2, 28, IV, 51), archonte et stratège des hoplites à Athènes en -99/98 (IG II² 2336, 94), *agonothète* des Panathénées (IG II² 2336, 183) et des *Délia* en -99/98 (IG II² 2336, 187), *épimélète* de Délos et responsable de la banque publique de l'île la même année (IG II² 2336, 189 et 165). Il fut aussi prêtre de Poséidon Erechthée (IG II² 2452, 29), archonte en -101/100, -91/90 à -98/88 (IG II² 1713, 9-10) et *triéarque* (ID 1841).

Lors de la *pythaïde* de Delphes de -98/97, celle d'Argéios, que leur père conduisait, Apollodora et Théodora furent canéphores (FD III, 2, 31, 1-2), leur frère Dioclès I fut *théore* (FD III, 2, 17, 16) et leur autre frère Sarapion III était *pythaïste* éphèbe (FD III, 2, 26, I, 6 ; E-826¹³⁵). Il avait été *pythaïste* enfant en -106/5 (FD III, 2, 15, I, 11). Dioclès assumait la fonction de *kleidouque* à Délos vers -100 (ID 2364, 9) et Sarapion III fut enfant *pythaïste* en -106/105, lors de la *pythaïde* d'Agathoclès (FD III, 2, 15, I, 11). Sosandra (PA 13159) fut canéphore lors des *Lénaia* pour Dionysos et sous prêtresse d'Artémis à Délos (ID 1870). Leur neveu, Dioclès II, fut stratège des hoplites, magistrat monétaire et archonte éponyme au milieu du I^{er} siècle av. J.C. il épousa une certaine Hédistè avec qui il eut Nikostratè qui épousa Thémistoclès II, le petit fils d'Akestion¹³⁶. E. Perrin-Saminadayar pense que Mnasis, fille d'Aropos, canéphore à Delphes lors de la *pythaïde* de -98/7 d'Argéios (FD III, 2, 31, 10) était peut-être membre de cette famille, descendante de l'*épimélète* Aropos du Pirée, cousin de Mèdeios II (IG II² 2452, 55)¹³⁷.

Légendes dans le *stemma* :

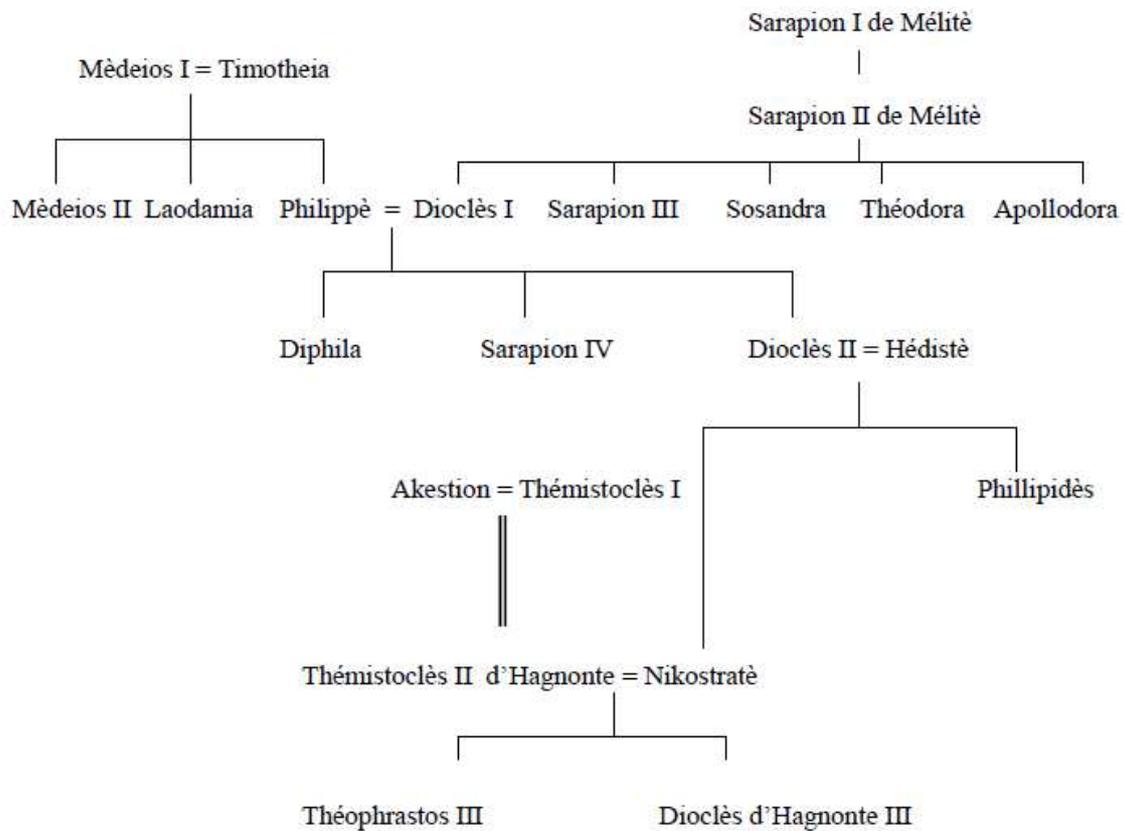
¹³⁴ S.V. Tracy, *IG II² 2336 Contributors of First Fruits for the Pythais*, p. 159-164 et 215-216.

¹³⁵ E. Perrin-Saminadayar, *op. cit.*, p. 413-415, *stemma* p. 412 = *stemma* E. Perrin Saminadayar, « Traditions religieuses et stratégies familiales », p. 404

¹³⁶ S. G. Byrne, « IG II² 1095 and the Delia of 98/7 B.C. », *ZPE* 109 (1995), p. 55-61 ; E. Perrin Saminadayar, « Traditions religieuses et stratégies familiales », p. 51-67 + *stemma* p. 404 ; K. Karila-Cohen, « Les pythaïstes Athéniens et leurs familles : l'apport de la prosopographie à la connaissance de la religion à Athènes au II^{ème} siècle avant notre ère », p. 69-83.

¹³⁷ E. Perrin-Saminadayar, *Education, culture et société à Athènes*, p. 413.

— Fille /fils.
 = Descendant.



3) Tableau C : IG II² 1942.

Tribu	Fille	Père	Dème	Références
<i>Akamantide</i>	[Peithô]	Hermon	S[phettos]	PA 11763 ; IG II ² 1034 LGNP II, Πειθώ, p. 365, 1
	— a	Hér]akléis	Sphe[ttos]	PA 6481
	— na	Timokratès	Ké[rámeis]	PA 13770
	— té	Dios	Kykinna	PA 4335
	[Théaris]	Attalos	Eitéa	PA 2686
	[Théaris]	A]pollodoros	Sphe[ttos]	PA 1449
	[Théaris]	Et]airion	Kykinna	PA 6638 ; IG II ² 1034 LGNP II, Θεαρίς, p. 211, 1
<i>Oinéide</i>	[Nikopol]is	Gaios	Acharn[ai]	PA 2936 LGNP II, Νικόπολις, p. 338, 3
	[Mikkio]n	Miltiadès	Lakiadai	PA 10192 ; IG II ² 1034 LGNP II, Μίκκιον, p. 314, 1
	[Pario]n	Achaias	Achar[nai]	PA 11635 ; IG II ² 1034 LGNP II, Πάριον, p. 361, 1.

a) Tribu Akamantide.

N° 1 et 6 : Peithô et [Théaris] furent aussi *ergastines* en -103/2 (Tableau B, respectivement n°11 et 9)

b) Tribu Oinéide.

N° 1 : Nikopolis, fille de Gaios du dème d'Acharnai.

Son père (PA 2937) fut prêtre des Grands Dieux en -128/7 (ID 1900), de Sarapis (ID 2079) et de Hagné Aphrodite vers la fin du II^{ème} ou début du I^{er} av. J.C. (IG II² 2336, 238) en -115/4 à Délos. Elle fut canéphore à Délos (cf. Infra n° 13 Tableau canéphore).

N° 2 et 3 : Mikkion et Parion furent aussi *ergastines* en -103/2 (Tableau B, respectivement n° 6 et 5).

Ces inscriptions nous apprennent qu'elles étaient plus d'une centaine, choisies dans chaque tribu, parmi les filles des citoyens. Nous voyons qu'il n'y avait pas de nombre défini de filles choisies, certaines tribus élisaient plus de filles que d'autres, de même pour les dèmes. Les informations dont nous disposons sur elles nous apprennent qu'elles venaient de familles jouant un rôle certain dans les affaires de la cité, religieuses et politiques. Certaines filles ont effectué plusieurs charges religieuses, elles furent aussi canéphores ou *arrhéphores*. Nous avons l'impression d'un milieu fermé : les mêmes filles et leurs sœurs accomplissant les mêmes charges. De plus, nous voyons qu'Akestion et Ktésiclèa (n° 2 et 4 Tableau B ; tribu *Oinéide*) devinrent belles-sœurs et que leurs familles furent deux générations plus tard liées par alliance à celle de Sosandra, Théodora et Apollodora. Nous constatons donc une certaine endogamie sociale, laissant transparaître une politique familiale et religieuse des grandes familles de la cité¹³⁸. Sur la centaine de noms identifiés, nous dénombrons une quinzaine de filles appartenant à un *génos*. Elles avaient des parents ayant accompli diverses charges civiques, certaines étaient apparentées à des prêtresses: ainsi Lysistratè de la tribu Erechthéide, dans IG II² 1034 était la petite nièce d' Habryllis, prêtresse de Déméter et Korè, ou encore Mnésô de la tribu Ptolémaïde, dans la même inscription, était la fille de la prêtresse Mnésô. Les *ergastines* faisaient parties des grandes familles d'Athènes de cette époque, des familles respectées qui jouaient un rôle social, politique, financier et religieux. C'était une charge à caractère « aristocratique » dans l'âme même si toutes les filles n'étaient pas nobles.

¹³⁸ E. Perrin Saminadayar, « Traditions religieuses et stratégies familiales », p. 51-67 + Annexe I p. 401-404.

Certaines filles furent *ergastines* plusieurs fois ¹³⁹:

- Tribu Akamantide : [A]pollonia, fille de Kairion ; Diodora, fille d'Asklapos ; Kléô, fille de Sokratès ; Kléô, fille de Nikias sont nommées dans IG II² 1036 et 1034.
- Tribu Akamantide : Peithô et Théaris sont nommées dans IG II² 1034 et 1942.
- Tribu Oinéide : Mikkion et Parion sont nommées dans IG II² 1034 et 1942.

Comme le *péplos* des *ergastines* était tissé chaque année, il n'est pas invraisemblable de retrouver les mêmes filles, peut-être encadraient-elles les plus jeunes durant la charge, leur servant de modèle, une façon de transmettre leur expérience aux nouvelles. Par contre nous voyons qu'il n'y a pas de nom commun entre IG II² 1036 et IG II² 1942, les jeunes filles étant probablement mariées¹⁴⁰. Concernant leur âge nous n'avons pas de précisions. J.A. Turner les nomme « très jeunes filles¹⁴¹ », estimant qu'elles étaient plus jeunes que les *arrhéphores* dont l'âge était compris entre 7 et 11 ans. En fait, les *ergastines* étaient des *parthénoi* matures. En effet, nous voyons que :

- Apollonia, Dameion et Athèno furent canéphores en - 106/105 et *ergastines* en - 103/2. (Tableau B)
- Parion, Mégistè et Dèmo furent *ergastines* en -103/2 et canéphores en -97/6. (Tableau B)

Parion, Mégistè et Dèmo furent *ergastines* avant d'être canéphores mais Apollonia, Dameion et Athèno furent canéphores avant d'être *ergastines*. Ceci nous apprend que la charge d'*ergastine* concernait les jeunes filles nubiles puisque des jeunes filles non encore matures ne pouvaient être canéphores. Et logiquement, Panarista fut *arrhéphore* avant d'être *ergastine*, puisque les *arrhéphores* n'étaient pas encore nubiles. Ainsi, les *ergastines* appartenaient à une tranche d'âge oscillant entre 12/13 à 15/16 ans, proches par certains aspects de la belle jeune fille qu'incarnait la canéphore et pour d'autres encore près de l'enfance.

C-4) Ergastines et arrhéphores.

J. D. Mikalson¹⁴² a émis l'hypothèse que les *ergastines* étaient une création du II^{ème} av. J.C. Elles ne sont pas attestées dans les sources avant cette période. De fait, au vu de l'importance

¹³⁹ P. Brulé, *op. cit.*, p. 102-103 estime que le travail du *péplos* devait durer plusieurs années et que les filles qui se mariaient pendant leur charge étaient remplacées par d'autres de la même tribu.

¹⁴⁰ S.V. Tracy, *IG II² 2336, Contributors of the First Fruits for the Pythais*, p. 219.

¹⁴¹ J.A. Turner, *Hiereiai*, p. 192 et 359.

¹⁴² J.D. Mikalson, *Religion of Hellenistic Athens*, p. 255-256 ; J.B. Connelly, *Portrait of a Priestess*, p. 39.

de la charge, c'est assez troublant. Lorsqu'il évoque les différentes charges accomplies par les jeunes athéniennes, Aristophane ne les mentionne pas : *arrhéphores*, *alétrides*, ourses, canéphores sont énumérées alors que la charge de tisser le *péplos* pour la déesse poliaide est omise¹⁴³. Cette absence concernant une charge d'une telle importance et qui impliquait un large groupe de *parthénoi* incite à considérer, en effet, la charge d'*ergastine* comme une création de l'époque hellénistique, répondant à un besoin social. L'institution nouvelle fut peut-être créée sous la pression des familles importantes et aisées qui désiraient voir plus de filles accéder aux fonctions religieuses, les mettre en valeur en les honorant par le biais d'un culte prestigieux et voir l'honneur rejaillir sur leur nom. C'était aussi un moyen pour les filles de participer à une forme de sociabilité féminine¹⁴⁴ et pour la cité, en s'ouvrant plus largement, il s'agissait peut-être de faire perdurer ces valeurs, en les encadrant dans un rôle typiquement féminin. De fait, la création de la charge d'*ergastine* à l'époque hellénistique irait logiquement de concert avec l'instauration d'un *péplos* annuel à cette même période comme le suggère J. Shear¹⁴⁵.

Ainsi, avant cette période, nous pouvons supposer que le *péplos* était quadriennal et était tissé par les femmes de la cité peut-être en compagnie de deux des *arrhéphores*, filles de citoyens, nobles et âgées entre 7 et 11 ans¹⁴⁶. A l'époque hellénistique, la création de la charge d'*ergastine* entraîna des modifications. Lors de la fête des *Chalkeia* «*fête ancienne et publique (...) qui avait lieu le dernier jour de pyanepsion, les arrhéphores posaient la trame du péplos*¹⁴⁷». Ce dernier était symboliquement mis en chantier à cette date. C'était aussi les *arrhéphores*, qui, le jour des Panathénées, venaient remettre en tant que porteuses sacrées (ainsi que l'atteste leur étymologie en «*-phoros*») le *péplos* nouveau à la déesse¹⁴⁸. Avant la création de la charge d'*ergastine*, les *arrhéphores* devaient participer avec les *teleiai gynaiques* à la confection du *péplos*. Plusieurs éléments permettent de le penser : d'abord les sources mentionnent avec les *gynaiques* des *parthénoi* sans pour autant les nommer explicitement *ergastines*, ensuite les liens entre l'*arrhéphorie* et les filles de Kékrops. Les *arrhéphores*

¹⁴³ Aristophane, *Lysistrata*, v. 641-647.

¹⁴⁴ P. Brulé, *La fille d'Athènes*, p. 99-105.

¹⁴⁵ J. Shear, *op. cit.*, p. 97-103.

¹⁴⁶ Cf. Infra Chapitre 2 (1-1, B-1 : Les *arrhéphores* d'Athéna Polias). Souda, sv. Ὑφής πέπλου qui renvoie à l'entrée ἀρρηνοφορεῖν pour signaler leur connexion. F. Vian, *La guerre des géants*, p. 252-253, p. 256 ; J. Neils, «*Pride, Pomp and Circumstances*», p. 185-186. ; G. Greco, «*Des étoffes pour Héra*», p. 195.

¹⁴⁷ Etymologycum Magnum, Χαλκεῖα et Souda, Χαλκεῖα.

¹⁴⁸ IG II² 1060, fr. a, 3-6 (fin II^{ème} av. J.C.)(très fragmentée) faisait peut-être référence aux *arrhéphores* en mentionnant le *péplos*, une procession et une ou plusieurs personnes portant des vêtements blancs, le blanc étant la couleur des vêtements que portaient les *arrhéphores* durant leur charge. J. Mansfield, *op. cit.*, p. 271 ; S.B. Aleshire et S.D. Lambert, «*Making the Peplos for Athena : a New Edition of IG II² 1060 + IG II² 1036*», *ZPE* 142 (2003), p. 71 pensent qu'il s'agit soit des *arrhéphores*, soit des *ergastines*.

représentaient les *Kékropides*, or ces dernières avaient un lien essentiel avec le tissage : elles furent les premières tisseuses sacrées mais aussi les premières à parer les statues divines¹⁴⁹. De fait, il est logique de penser que ce rôle de tisseuses sacrées fût dévolu à celles qui représentaient les héritières des princesses mythiques athéniennes. Le rôle des *arrhéphores* fut restreint par la suite et il est possible que la « mise en chantier du *péplos* » lors de la fête des *Chalkeia* fut aussi créée à cette période, rappelant l'ancien devoir des *arrhéphores* dans une volonté de ne pas rompre le lien et de diminuer l'importance d'un service parmi les plus anciens et essentiels de la cité. L'*arrhéphorie* était une charge honorifique, extrêmement importante, des dédicaces, faites principalement par des familles qui avaient reçu le droit d'élever une statue à leur enfant, permettent de mieux la cerner, nous étudierons cette charge dans le chapitre 2 lorsque nous aborderons l'*arrhéphorie* dans sa globalité et non pas seulement dans ses activités liées au *péplos* de la déesse.

D-4) Sur la frise des Panathénées : la scène du *péplos*.

Sur la frise Est du Parthénon est représentée la remise du *péplos* aux autorités qui en avaient la charge à l'occasion de la procession des Panathénées (Fig. 1-15)¹⁵⁰. La scène centrale (Fig. 3-4 correspondant aux personnages n° 31 à 35 de la frise) montre cinq personnages plus petits que l'assemblée des dieux située tout autour d'eux, indiquant qu'il s'agit de mortels. Une femme portant *péplos* et *himation*, à la stature dénotant la femme mature, les cheveux relevés en chignon (Personnage n° 33) regarde s'approcher et accueille deux jeunes filles (Personnages n° 31-32) portant un *chiton* long et un *péplos*, une tenue élégante, avec de

¹⁴⁹ Photius, sv. *πρωτόνιον* « *Pandrosos fut avec ses sœurs la première à faire des vêtements de laine pour les hommes* » et ailleurs Photius sv. *Καλλυντήρια καὶ Πλυντήρια* « (...) *Agraulos fut la première prêtresse à avoir orner les divinités.* »

¹⁵⁰ Le premier à avoir identifié la scène du *péplos* est James Stuart (Stuart et Revelt, *The Antiquities of Athens*, 2, 1787, p. 12). A. Michaelis, *Der Parthenon*, p. 257 ; A. Mommsen, *Feste der Stadt Athen*, p. 114, 141 ; L. Deubner, *Attische Feste*, p. 30 ; F. Brommer, *Der Parthenon Fries*, p. 254 et 263 ; H. Ruhfel, *Kinderleben*, p. 91 ; J. Boardman et D. Finn, *The Parthenon and its Sculptures*, p. 250 ; E. W. J. Barber, « The Peplos of Athena », p. 113 ; E. B. Harrison, « The Web of History : a Conservative Reading of the Parthenon Frieze », p. 198-214 ; Cl. Rolley, *La sculpture grecque*, 2, p. 81 considèrent qu'elle représente la remise du *péplos*. B. Holtzmann, *L'Acropole d'Athènes*, p. 134 pense que la scène montre le moment où le vieux *péplos* est retiré. Une autre interprétation, peu partagée, est en rapport avec la mythologie. Cf. E. Berger et M. Gisler-Huwiler, *Der Parthenon in Basel*, p. 172-174 qui ont recensé 36 interprétations entre 1828-1993, dont 4 mythologiques, toutes datées de la deuxième moitié du XX^{ème} siècle. Ainsi, J. B. Connelly, *Parthenon and Parthenoi*, p. 53-80, voit dans la scène retracée l'histoire du roi Erechthée, de sa femme Praxithéa, et de leurs trois filles qui donnèrent leurs vies pour sauver la cité. Pour elle, cette scène montre la famille royale prête pour le sacrifice de la plus jeune, se préparant à un rite funéraire vestimentaire. Cependant, aucune impression mortifère ne s'en dégage. Il émane des différentes scènes de la frise, tour à tour, de l'effervescence ou de la tranquillité, scènes à la fois enthousiastes, solennelles mais toujours naturelles. Certes, la reproduction de la procession civique n'est pas réelle mais je suis de l'avis de B. Holtzmann lorsqu'il estime qu'elle ne représente pas justement la procession mais qu'elle compose « des morceaux choisis des grandes Panathénées, de manière à évoquer certains aspects marquants de cette fête nationale ». (*L'Acropole d'Athènes* p. 126-136, p. 134 pour la citation).

nombreux plis, dénotant une certaine position sociale, la richesse. Un manteau est accroché sur l'épaule droite, l'épaule gauche est dégagée. Elles sont coiffées de la même façon, leurs cheveux sont attachés en chignon. Le personnage n° 31 (Fig. 5) semble marquer un temps d'arrêt. Elle est de face et sur sa tête, elle porte un plateau sur lequel se trouve ce qui semble être un vêtement¹⁵¹. Elle fait un geste de la main droite comme semblant vouloir maintenir le plateau. Dans sa main gauche, elle tient un objet difficilement identifiable, mais la forme qui se dessine des contours droits de l'objet fait penser à une corbeille¹⁵². Sa compagne (Personnage n° 32) porte un vêtement semblable au sien, elle est de profil et s'avance vers la femme (Personnage n° 33). Elle aussi porte sur la tête le même plateau avec des vêtements dessus. Dans sa main droite, elle tient son manteau de façon élégante, et dans sa main gauche se trouve une torche¹⁵³(Fig. 6). La femme tend son bras vers le plateau que tient la jeune fille. La scène montre les *arrhéphores* se dirigeant vers la prêtresse d'Athéna Polias, avec le nouveau *péplos*¹⁵⁴. Elles portent pour les identifier les insignes symboliques de la charge de l'*arrhéphorie* athénienne ainsi que nous le verrons dans le chapitre 2 : une corbeille ou panier et une torche. Leurs statures ne correspondent pas à celles de fillettes de sept ans, elles sont représentées sous les traits de filles approchant de la maturité ou à peine pubère, ayant conservé des traits enfantins, dont l'âge pourrait se situer entre 10/12 ans¹⁵⁵. Chacune apporte un vêtement, l'une le *péplos* et l'autre un *himation* tissés pour la déesse¹⁵⁶.

Dans la deuxième partie de la scène, derrière la prêtresse, lui tournant le dos, se trouve un homme (Personnage n° 34) de haute stature, musculeux, portant un vêtement sacerdotal. Il tient dans ses mains une pièce de tissu de forme rectangulaire ou carré (Fig. 7). En face de lui, un personnage (Personnage n° 35) qui semble plus jeune d'apparence que les deux jeunes filles. Ses cheveux sont courts ou relevés, il porte un manteau ouvert, accroché sur l'épaule,

¹⁵¹ A. Michaelis, *op. cit.*, p. 255 ; F. Brommer, *op. cit.* p. 263 ; Cl. Rolley, *op. cit.*, 2, p. 81 : des chaises (ou tabourets) et des coussins ; E. Berger et M. Gisler-Huwiler, *op. cit.*, p. 158 identifient des plateaux.

¹⁵² F. Brommer, *op. cit.*, p. 267 et E. Berger et M. Gisler-Huwiler, *op. cit.*, p. 157

¹⁵³ A. Michaelis, *op. cit.*, p. 255 ; E. Berger et M. Gisler-Huwiler, *op. cit.*, p. 158.

¹⁵⁴ De nombreuses interprétations sur ces différents personnages ont été faites, cf. A. Michaelis, *op. cit.* p. 262-263 qui recense 27 interprétations entre 1787 et 1871 et E. Berger et M. Gisler-Huwiler, *op. cit.*, p. 172-174 qui recensent de même 36 autres interprétations de 1871 à 1993. Hors les interprétations mythologiques, les plus courantes voient les personnages n° 31-32 comme les *arrhéphores* (20 avec A. Mommsen, *op. cit.*, p. 141 ; L. Deubner, *op. cit.*, p. 12 et 30 ; E. Simon, *op. cit.*, p. 66-67 ; H. Ruhfel, *op. cit.*, p. 98-99 ; Chr. Sourvinou-Inwood, *op. cit.*, p. 58-59 ; E.B. Harrison, *op. cit.*, p. 205 ; S.B. Aleshire et S.D. Lambert, « Making the Peplos for Athena : a New Edition of IG II² 1060 + IG II² 1036 », *ZPE* 142 (2003), p. 71), des *diphrophores* (7 dont A. Michaelis lui-même), des servantes de la prêtresse : *Kosmô* et *Trapèzô* (3 et N. Robertson, « The Praxierygiae Decree (IG I³ 7) and the Dressing of Athena's Statue with the Peplos », *GRBS* 44 n° 2 (2004), p. 157) ou simplement des jeunes filles (13) ; B. Holtzmann, *L'Acropole d'Athènes*, p. 134 voyait dans ces deux jeunes filles les *ergastines*. Le personnage n° 33 est généralement interprété comme la prêtresse d'Athéna (26) et parfois comme la *Basilinna* (7).

¹⁵⁵ Chr. Sourvinou-Inwood, *Studies in Girls's Transition*, p. 58-59 estime que leur apparence dénote la fin de l'enfance et les premiers signes de la puberté, et situe leur âge autour de 10 ans.

¹⁵⁶ IG II² 1060, fr. b, 2-3 (Fin II^{ème} av. J.C.) qui mentionne un *himation* avec le *péplos*.

long, drapé, mais qui laisse entrevoir son corps nu. Il a les pieds nus. Le sexe de ce personnage n'est pas identifié avec certitude, mais si son apparence semble plus jeune, sa stature est proche de celle des deux autres jeunes filles. Leur âge doit correspondre, et le personnage - fille ou garçon - doit avoir une dizaine d'années. Cette scène montrerait le *Basileus* tenant dans ses mains le *péplos* qu'il s'apprête à dérouler ou bien à donner au petit personnage¹⁵⁷.

Ainsi, à Athènes, filles et femmes¹⁵⁸ de citoyens tissaient conjointement le *péplos*, cependant seules les filles recevaient les honneurs. De plus, la charge de tisseuse sacrée connut une évolution avec la création de la fonction d'*ergastine* à l'époque hellénistique, ouvrant la participation religieuse à un plus grand nombre. Les jeunes filles qui furent alors choisies étaient matures, mais les *gynaïkes* continuèrent à participer, servant de guide et de modèles à leurs filles comme elles le faisaient déjà au sein de l'*oïkos*.

2-5) Les jeunes filles d'Argos.

« (...) Nymphes épouse de Poséidon, il ne convient pas que celles qui ont la charge de tisser le vêtement sacré (*Πάτος*, *Patos*) d'Héra, se tiennent debout devant les métiers à tisser avant qu'assises sur la pierre sacrée, que tu encercles, ne soit répandue sur leurs têtes ton eau. Vénérable Amymonè et aimable *Physadeia*, *Hippè* et *Automatè*, je vous salue, antiques demeures des nymphes, et coulez opulentes filles des Pelasges ».

Voici comment une notice de Callimaque¹⁵⁹ nous informe que des Argiennes accomplissaient un service sacré de tissage pour la déesse Héra. La notice nous apprend qu'avant de commencer le tissage de la robe robe (*Πάτος*), comme à Olympie, elles devaient se purifier :

¹⁵⁷ A. Michaelis, *op. cit.* p. 262-263 et E. Berger et M. Gisler-Huwiler, *op. cit.*, p. 172-174 donnant différentes interprétations où, en général, le personnage n° 34 est perçu comme étant l'archonte *Basileus* (23). Les considérations sur la *fig.* 35 se focalisent essentiellement sur son identité sexuelle plus que sur sa fonction, avec une prédominance pour le sexe masculin, ainsi E. Simon, *op. cit.*, p. 66-67 ; H. Ruhfel, *op. cit.*, p. 91-92 ; E.B. Harrison, *op. cit.*, p. 202-205 pensent qu'il s'agit d'un garçon du temple, un serviteur âgé d'environ dix ans ; Cl. Rolley, *op. cit.*, 2, p. 81 identifie un garçon sans présumer d'un rôle particulier ; B. Holtzmann, *L'Acropole d'Athènes*, p. 134 y voit l'une des *arrhéphores* avec le *Basileus*.

¹⁵⁸ Considérant leur âge, J.A. Turner, *op. cit.*, p. 193 estime qu'elles devaient apprendre pendant un an ou deux à tisser. E.W.J. Barber, *op. cit.*, p. 113 réfute l'argument de leur jeunesse en ce qui concerne leur capacité à tisser ; B. Holtzmann, *op. cit.*, p. 222 pense au contraire qu'elles devaient déjà être expérimentées.

¹⁵⁹ Callimaque, Fr. 66 (Pfeiffer) et FGrHist 305 F4 qui reprend v. 3 du Fr. 66 de Callimaque ; Hésychius, sv. *Πάτος* dit qu'il s'agissait d'un vêtement pour Héra « *ένδυμα τῆς Ἥρας* ». G. Gréco, « Des étoffes pour Héra », p. 185-198 analysant les informations sur les différents cultes d'Héra, note que de nombreux pesons furent découverts dans l'*Héraion* du Sélé qu'elle met en relation avec l'activité de tissage et constate qu'en différents temples d'Héra furent découverts de semblables fragments (pesons en terre cuite, bobines, pommeaux de fuseau). Giovanna Gréco note qu'à Argos même, furent retrouvées 227 bobines « qui ne doivent pas être interprétées comme de simples offrandes votives, mais qui sont l'indice d'une grande activité de tissage » (p. 196).

de l'eau était répandue sur leurs têtes. Cette cérémonie avait lieu au *nymphée* urbain d'Amymonè, « l'épouse de Poséidon¹⁶⁰ ». Or, ce *nymphée* était un sanctuaire des femmes et plus particulièrement des futures épouses. Le lien entre Amymonè la nymphe, son eau et les rites nuptiaux étaient forts. Cet acte de purification se situait dans un contexte nuptial et se présentait comme un rite de préparation symbolique au mariage¹⁶¹. Les tisseuses étaient des jeunes filles, en âge de se marier¹⁶².

Le *patos* était remis lors de la fête des *Héraia* qui avait lieu tous les cinq ans en l'honneur d'Héra, divinité poliade de la cité¹⁶³. Durant plusieurs jours, toute la cité argienne venait participer à la fête, assistant ou participant aux épreuves sportives, procédant aux sacrifices. Des rites secrets, accomplis par un collège féminin, commençaient la fête. Puis une procession rejoignait le temple, la prêtresse se trouvait sur un char traîné par des bœufs blancs¹⁶⁴. Le sacrifice de nombreuses vaches et taureaux était suivi d'une distribution de viandes au peuple et d'un banquet. Les jours suivants avaient lieu les jeux, les hommes se produisaient dans des concours gymniques et des courses. Les jeunes filles participaient à des chœurs en l'honneur de la déesse. La fête des *Héraia* était la grande fête civique de la cité : ce caractère politique, son déroulement et sa signification rappelaient les fêtes de Sparte, d'Athènes et d'Olympie, où des cérémonies de remise de *péplos* avait lieu. Les correspondances entre Olympie et Argos – purifications avant de commencer le travail, présence dans le culte d'un collège féminin, chœurs et processions de jeunes filles – incitent à considérer des interactions à une époque entre les deux cultes, probablement à la suite de la réorganisation des *Héraia* olympiennes. La fête argienne fut peut-être modelée au VI^{ème} av. J.C. sur le même rythme que celui d'Olympie pour acquérir plus de prestige. Cependant, le culte d'Héra à Argos étant ancien, une offrande de vêtement à la déesse devait sûrement déjà exister à une époque antérieure. De plus, le lien mis en évidence par Giovanna Greco entre Héra et le tissage permet de considérer que cette pratique existait ailleurs pour cette déesse. Le *patos* était remis à la statue en bois de Poirier de la déesse Héra qui se trouvait dans

¹⁶⁰ Voir note Callimaque v. 2 Fr. 66 (Pfeiffer p. 69) ; P. Marchetti, *Le nymphée de l'agora d'Argos*, p. 234 n. 11 qui estime que ce *nymphée* devait être de forme circulaire, rappelant la geste d'Amymonè qui poursuivie par Poséidon aurait fait le tour du rocher, et que les eaux devaient entourer ce rocher.

¹⁶¹ P. Marchetti, *op. cit.*, p. 234 à 248 établit ce lien entre le *nymphée* d'Amymoné et le mariage. Le *nymphée* était une fontaine monumentale qui faisait partie du projet de restructuration de l'espace de l'agora entrepris au I^{er} et II^{ème} ap. J.C., mais le *nymphée* ne fut pas construit à cette période, il fut reconstruit sur un édifice antérieur. Une crypte souterraine se trouvait en dessous.

¹⁶² S. Bettinetti, *La statua di culto nella pratica rituale greca*, p. 138 ; P. Marchetti, *op. cit.*, p. 241.

¹⁶³ Daremberg et Saglio, *DA, sv.Heraea*, p 76-77. R.L. Farnell, *Cults I*, p. 187-188 ; W. Burkert, *Homo Necans*, p. 201 (éd. Fr.). Denys d'Halicarnasse, *Antiquités romaines*, I, XXI, 2, qui, évoquant la fête d'Héra à Falerri, indique que celle-ci se déroulait selon le modèle argien

¹⁶⁴ Hérodote I, 31.

l'*Héraion*¹⁶⁵. Plutarque mentionne un rituel argien, appelé *endymatia*, évoquant l'acte de vêtir, d'habiller. Cette cérémonie devait se référer au *patos* d'Héra¹⁶⁶. Elle avait peut-être lieu lors de la fête des *Héraia* ou quelques jours après.

Il existait une autre cérémonie concernant le *patos*, en rapport avec le lavage de celui-ci et à laquelle participaient les *hèrésides*, des jeunes filles nobles d'Argos. De fait, il est vraisemblable de penser que comme les autres tisseuses sacrées, mais aussi leurs compagnes argiennes qui accomplissaient des tâches sacrées pour Héra (*hèrésides*) et Athéna (*lotrochooi*), elles étaient elles aussi des *eugéneis*, issues des meilleures familles d'Argos.

2-6) Les tisseuses sacrées.

Les femmes et les filles de citoyens que nous avons observées étaient des *hyphantriai* (Ἐφάντριάι), c'est-à-dire « les femmes qui tissent ». Elles ne portaient pas le même nom : à Athènes elles étaient nommées *ergastines* ou *arrhéphores*, à Sparte et Argos, elles ne portaient pas de nom particulier et leur appellation à Olympie ne se référait pas à la pratique du tissage mais au fait qu'elles formaient un collège féminin dont les activités religieuses allaient au-delà de cette charge, quant aux jeunes filles argiennes le manque d'informations à leur sujet nous empêche de clairement les distinguer.

¹⁶⁵ Celle la même dont les *Proétides*, filles du roi Proéotos s'étaient moquées, provoquant la colère de la déesse (Apollodore, II, II, 2 ; Bacchylide, *Epinicie*, X)

¹⁶⁶ Plutarque, *Œuvres Morales*, 1134 C ; S. Bettinetti, *op. cit.*, p. 155 le relie au culte d'Athéna à Argos et aux *géarades*. cf. Infra Chapitre 1 (3-2 : Les *Hèrésides* à Argos).

Appellation	Lieu	Divinité	Durée	Statut
<i>Ekkaidéka Gynaikes</i>	Olympie	Héra	Quelques mois Tous les 4 ans	16 <i>gynaikes</i> , un collège féminin <i>Eugéneis</i>
<i>Ergastines / Arrhéphores</i>	Athènes	Athéna Polias	Quelques mois Annuelle	<i>Parthénoi</i> , aidées de <i>gynaikes</i> <i>Eugéneis</i>
_____	Sparte	Apollon Amycléen	Quelques mois Tous les 4 ans	<i>Gynaikes</i> <i>Eugéneis</i>
_____	Sparte	Hélène	Quelques mois Annuelle	<i>Parthénoi</i> <i>Eugéneis</i>
_____	Argos	Héra	? Tous les 5 ans	<i>Parthénoi</i> <i>Eugéneis</i>
_____	Corinthe	?	? ?	<i>Parthénoi / Gynaikes ?</i>

Les tisseuses sacrées appartenait toutes à un milieu aisé, voire noble, de familles en vues de la cité, considérées comme les meilleures. Toutes les tranches d'âge étaient concernées, jeunes filles, femmes mariées, vieilles femmes, voire même fillettes avec les *arrhéphores* à Athènes. Cette diversité d'âge est représentative de l'importance de cette activité dans le monde féminin. Lorsque les *parthénoi* participaient à cette activité, la charge revêtait un caractère initiatique. La présence des *gynaikes* à leurs côtés leur servait de modèles et établissait le lien avec ce monde dans lequel elles allaient entrer¹⁶⁷. Le tissage était l'activité féminine par excellence, celle qui sied à une femme honorable. C'était une activité que les femmes des milieux aisés pratiquaient pour le plaisir, nous pouvons même dire qu'une femme qui ne savait tisser n'était pas véritablement accomplie. Des concours de tissage avaient lieu dans le monde grec¹⁶⁸ pour montrer leur dextérité à cet art. La tisseuse dans l'imaginaire de l'idéal féminin grec, c'est Pénélope qui attend le retour d'Ulysse, femme fidèle, raisonnable et respectable.

Le *péplos* était confectionné par les femmes mais offert à la divinité par la communauté entière. Des offrandes de vêtements, de bijoux et autres accessoires de parures aux dieux

¹⁶⁷ P. Brulé, *La fille d'Athènes*, p. 103-104. ; G. Greco, *Des étoffes pour Héra*, p. 195-197.

¹⁶⁸ P. Brulé, « Retour à Brauron, Repentirs, avancées, mise au point », *DHA* 16, 2 (1990), p. 79-80.

n'étaient pas rares dans le monde grec - dons de cité ou de particuliers pour honorer, prier ou remercier les dieux¹⁶⁹. Ces offrandes étaient de différentes sortes et n'étaient pas toujours portées par la divinité, s'ajoutant simplement au trésor. Mais il était courant de la vêtir et d'orner sa statue. « C'était un acte de consécration et une pratique cultuelle qui rendait possible et efficace la présence divine¹⁷⁰ », « c'était aussi un moyen de revigorer son efficience magique¹⁷¹ ». L'offrande était un acte de vénération. Les vêtements et accessoires étaient chargés d'une valeur sacrée. En certaines occasions, lorsque l'offrande publique se doublait de la confection par une partie des membres de la cité, sa valeur acquérait encore plus de symbolisme. La confection de l'offrande puis sa délivrance à date fixe lors d'une fête où la cité se réunissait et s'affichait devant tous renforçait la cohésion sociale¹⁷². Ce rituel d'offrande, appelé *péplophorie*, était un acte profondément civique et pieux. Pour les Grecs, il était lié à la notion de territoire, à l'autochtonie, à cette terre qui était la leur et que la divinité avait privilégiée, et s'adressait surtout à la divinité poliade de la cité. Fort ancien, le rituel *péplophorique* n'est attesté avec certitude qu'à Athènes, Olympie, Sparte et Argos. Son origine est inconnue¹⁷³, les documents ne permettent pas de savoir où et quand le rituel a pris naissance, ni comment et quand le modèle s'est propagé. Les correspondances entre les sites permettent de noter que des interactions ont eu lieu, et que certains sites subirent l'influence de certains autres, les échanges ayant pu se produire dans les deux sens. Cependant, il est certain que le VI^{ème} av. J.C. marque un tournant avec l'influence des jeux olympiques sur les autres fêtes du monde grec.

Long voile, manteau de laine ou simple *chiton*, richement paré de broderies ou de bijoux avec des scènes mythologiques honorant la divinité figurée dessus, le *péplos* était offert au *xoanon* du dieu lors de la grande fête civique réunissant la cité entière. Ce don symbolisait le lien entre une cité et une divinité, exprimant et reconduisant ce lien. Il marquait l'adoration et la

¹⁶⁹ Les inscriptions et inventaires de l'époque classique et surtout hellénistique nous donnent des indications sur les vêtements et accessoires que possédaient les dieux. Les offrandes étaient variées : bijoux, étoffes, tissus différents, richement brodés ou simplement tissés, manteaux, voiles, draps, chapeaux, ceintures et « d'autres objets destinés à l'habillement des femmes » G. Greco, *Des étoffes pour Héra*, p. 194.

¹⁷⁰ S. Bettinetti, *La statua di culto nella pratica rituale greca*, p. 27.

¹⁷¹ F. Vian, *La guerre des géants*, p. 256.

¹⁷² *ThesCRA III*, Chap. 5 « Rites et activités relatifs aux images de culte », p. 427-428.

¹⁷³ A. Brelich, *Paidés e Parthenoi*, p. 321, n. 36, se demande s'il fut possible qu'il y ait pu avoir à une certaine époque contamination d'un site aux autres. H.W. Parke, *Festivals of Athenians*, p. 33-34, pense que le rituel daterait du VI^{ème} av. J.C. et serait copié sur le modèle d'Héra à Olympie. N. Robertson, « The Praxiargidae Decree (IG I³ 7) and the Dressing of Athena's Statue with the Peplos », *GRBS* 44 n° 2 (2004), p. 150 pense que l'offrande du *péplos* venait de Béotie. L'exemple le plus ancien d'un rituel *péplophorique* se trouve au chant VI de l'Iliade (Homère, *Iliade*, VI, 86-98 ; 269-278 ; 286-311) lorsque les Troyennes, devant le danger qui menaçait leur cité, tentèrent de s'accorder les faveurs de la déesse Athéna Polias en lui offrant un *péplos*. Mais Athéna qui avait déjà choisi d'accorder ses faveurs aux Grecs n'accepta pas le don. Ce fait illustre l'importance de la notion d'échange dans ce rituel entre le dieu et la communauté des hommes.

reconnaissance de la cité envers le dieu mais c'était aussi une manière de l'engager vis à vis d'elle. Le terme de *péplorphorie* signifie « porter le *péplos* », il peut être interprété comme l'offrande de la cité faite à la divinité et comme la réception et l'acceptation du don par la divinité : la divinité recevait et portait le *péplos*, acceptant l'échange et s'engageant auprès de la communauté. De fait, seules les femmes et les filles de citoyens pouvaient tisser le *péplos* de la divinité : choisies parmi les plus honorables et respectables, elles étaient des *eugéneis* et possédaient un lien fort avec le territoire.

III) Les baigneuses sacrées.

Les statues de culte étaient fréquemment l'objet de soins : habillées, parées de bijoux, parfumées.... Elles étaient l'objet d'attention d'un personnel dévoué. Cependant il existait des rituels spécifiques entièrement dédiés à la toilette de la statue divine et qui se réalisaient à l'occasion de fêtes particulières, revenant à date fixe ou lorsque la situation l'exigeait suite à une souillure inattendue¹⁷⁴. Cette pratique de laver les parures, de baigner l'idole divine était intimement liée à l'activité du tissage, à l'offrande de vêtement. A l'une de ses pratiques répondait l'autre. De fait, il n'est pas surprenant de retrouver ici certains cadres festifs et éléments déjà observés précédemment.

3-1) Les hèresides à Argos.

Elles « s'approvisionnent en eau à la source H[ippeion], ces jeunes filles que l'on appelle hèresides (ἠρεσίδες) et qui portent l'eau lustrale à Héra Akraia¹⁷⁵ ». Elles sont les « jeunes filles (parthénoi) qui apportent l'eau du bain à Héra¹⁷⁶ », les « prêtresses sacrées d'Héra à Argos, d'où leur appellation, et appelées aussi arysitides (ἀρυσίτιδες) car elles puisent l'eau lustrale¹⁷⁷ ». Nous ignorons combien de jeunes filles composaient le groupe des hèresides,

¹⁷⁴ Ainsi Iphigénie prend excuse de la souillure liée au meurtre commis par son frère Oreste pour emmener le *xoanon* de la déesse Artémis être purifié dans la mer et ainsi profiter de la situation pour fuir. (Euripide, *Iphigénie en Tauride*, v. 1039-1045)

¹⁷⁵ Callimaque, Fr. 65 (Pfeiffer) + Commentaire, d'après les écrits d'Agias et Derkylos. « ὑ[δρεύονται] ἐ[κ] μὲν τοῦ Ἰ[ππειοῦ] παρ[θ]ένο[ι] αἰ] καλοῦνται ἠρεσίδες καὶ φ[έ]ροντι τὰ λοετρὰ τ[ῆ] Ἡρᾶ τῆ] Ἀκρεῖ[α] ». Pfeiffer corrige la lecture Ἡ[ραίου] proposé par Vogliano en Ἰ[ππειοῦ]. Il est suivi par P. Marchetti, *Le nymphée de l'agora d'Argos*, p. 235 et M-F. Billot, « Recherches archéologiques récentes à l'Héraion d'Argos », p. 47. P. Marchetti juge logiquement n. 21 qu'il ne peut s'agir que de l'un des quatre *nymphées* argiens étant donné que deux d'entre eux sont déjà nommés dans ce fragment (Physadeia et Automatè) et en rapport avec l'utilisation de leurs eaux. Ces quatre *nymphées* sont cités dans le Fr. 66 (Cf. Tisseuses sacrées d'Argos) : Hippè citée avec Physadeia, Automatè et Amymonè. Voir FGrHist 305 F 4 qui donne la lecture Ἡ[ραίου] et F. Jacoby, *Kommentaar*, Tome III, B, F 4, p. 21-22 qui pense que le lieu mentionné se rapporte à l'*Héraion* d'Akraia.

¹⁷⁶ Hésychius, sv. ἠρεσίδες.

¹⁷⁷ Etymologicum Magnum, sv. ἠρεσίδες.

mais nous pouvons considérer que, comme pour les autres jeunes filles argiennes participant aux services religieux civiques, elles faisaient partie des meilleures familles de la cité. Nous ne savons rien du rite auquel elles participaient, cependant le fait qu'elles allaient chercher l'eau lustrale tendrait à prouver que la statue était baignée dans un lieu à l'intérieur du sanctuaire. Ce n'était pas un rite d'immersion¹⁷⁸. Il semble qu'elles ne lavaient pas elles-mêmes la statue mais apportaient simplement l'eau lustrale à une tierce personne. Elles faisaient acte de loutrophorie, ce qui les plaçait dans un contexte nuptial¹⁷⁹, permettant de mieux cerner leur statut. Le fait de servir Héra, la déesse du mariage, et d'aller chercher l'eau à la source Hippè, l'une des Danaïdes, marque le caractère de la jeune fille en âge de se marier mais encore indomptée et qui refuse cette union. Elle est l'image de la « jeune fille en cavale », comme un cheval sauvage dont son nom tire sa signification¹⁸⁰. Le fait d'utiliser cette eau devait répondre à un symbolisme : l'eau de « la jeune fille en cavale » pour faire acte de loutrophorie, conduisant au mariage, marquait l'inversion. C'était une façon de conjurer cet état. Les *hèrésides* étaient des jeunes filles matures, en âge de se marier. Elles participaient à un rituel qui ne visait pas seulement à régénérer la puissance magique de la déesse, mais aussi à les préparer à leur future condition d'épouse¹⁸¹.

3-2) Les *gérarades* à Argos.

Les *gérarades* (Γεράραδες) étaient « les femmes qui, parmi les plus nobles, prenaient soin et/ou habillaient l'idole d'Athéna à Argos ¹⁸² ». Nous ne savons pratiquement rien à leur sujet. Elles formaient un groupe, probablement de femmes mariées d'âge mûr, ainsi que le sous-tend les termes γεραῖός, -ά, -όν (*géraios* - ancien, honorable) et γεραρός, -ά, -όν (*géraros* - digne de respect, vénérable) proches étymologiquement¹⁸³. Elles rappellent par leur composition le collège des seize femmes de l'Elide. Cependant nous ignorons comment elles étaient choisies

¹⁷⁸ R. Ginouvés, *Balaneutikè*, p. 289 ; M-F. Billot, *op. cit.*, p. 47.

¹⁷⁹ A.-M. Vèrilhac et C. Vial, « Le mariage grec du VI^{ème} av. J.C. à l'époque d'Auguste », *BCH Supplément* 32, p. 293-295 ; V. Pirenne-Delforge, « La loutrophorie et la prêtresse loutrophore de Sicyone », *BCH Supplément* 28 (1994), p. 148-149 sur les liens entre *loutrophorie* et mariage.

¹⁸⁰ P. Brulé, *La fille d'Athènes*, p. 306-307 rapproche Hippè des Leucippides et des *Proétides*, symboles des jeunes filles en cavale. D'ailleurs, dans l'une de leurs histoires, les *Proétides* sont rendues folles par Héra, et se mettent à errer dans la nature. L'histoire se termine par leur guérison symbolisée par leur mariage. (Bacchylide, *Epinicie*, X ; Apollodore II, II, 2).

¹⁸¹ R. Ginouvés, *op. cit.*, p. 289 n. 1 voyait un lien avec le mythe de la déesse Héra qui allait chaque année se baigner dans la source Canathos à Nauplie, pour retrouver sa virginité avant son mariage avec Zeus (Pausanias, II, 18, 3). Il estimait qu'il s'agissait d'un bain post nuptial. Contra : A. Avagianou, *Sacred Marriage*, p. 36-39 qui établit un lien avec le collège féminin évoqué par Pausanias (II, 17, 1) qui serait les *hèrésides*, allant chercher de l'eau à la source *eleuthérion hydor* pour le bain pré-nuptial d'Héra.

¹⁸² Hésychius, sv. Γεράραδες (Latte) et Γερηράδες (Schmidt) = Lexeis Rhetorikai, p. 231 n° 30 (Bekker) sv. Γεράραδες.

¹⁸³ J.A. Turner, *Hiereiai*, p. 213-214, pensait que le titre sous-entendait un âge élevé.

et combien elles étaient. Officiaient-elles à l'occasion du bain rituel d'Athéna auquel participaient les *lotrochooi*? Rien ne permet de l'affirmer mais il est raisonnable de le présumer. Il était aussi possible qu'elles assumaient cette tâche de façon quotidienne en prenant soin de la statue d'Athéna.

3-3) Les *lotrochooi* à Argos.

« Baigneuses de Pallas (*Λωτροχόοι τῆς παλλάδος*), toutes en cortège ! Venez, venez, toutes !
Déjà j'entends hennir les caavales sacrées : la déesse va venir¹⁸⁴ ».

Voici comment Callimaque commence son hymne dédié au bain rituel d'Athéna à Argos. Si l'on se réfère à ce passage, nous comprenons que la statue sacrée de la déesse Athéna Pallas¹⁸⁵ arrive, emportée sur un char, au lieu où elle va recevoir ses ablutions rituelles annuelles et où déjà l'attendent celles désignées par la cité pour accomplir la charge¹⁸⁶. Celles-ci, appelées *lotrochooi*, sont les « vierges filles des puissants *Arestorides* »¹⁸⁷ les « blondes filles des *Pelages* », indiquant ainsi leur ascendance d'*eugéneis*. Elles étaient chargées de laver la statue et ses ornements. La déesse arrivait en cortège, escortée exclusivement par une assemblée féminine¹⁸⁷ car dévêtue, nue, la déesse ne pouvait et ne devait être vue par aucun regard indiscret. Et Callimaque, pour mettre en garde les inconscients, raconte l'histoire de Tirésias, fils de la nymphe Chariclô, qui surprit la déesse au bain à la source Hippocrène et qui châtié, devint aveugle¹⁸⁸.

De la cérémonie même nous savons peu de choses. Elle ne portait pas d'appellation spécifique et nous ne savons avec exactitude ni quand¹⁸⁹, ni où elle avait lieu. Cependant, elle se produisait peut-être à la mi-journée, plus exactement à l'heure de midi, la même heure à

¹⁸⁴ Callimaque, *Hymne V : Pour le bain de Pallas*, v. 1-3. (éd. Belles Lettres, 1948, E. Cahen)

¹⁸⁵ La statue d'Athéna était celle du Palladion (W. Burkert, « Bouzyge et Palladion : violence et tribunal dans le rituel grec », p. 152 ; N. Robertson, « Athena's Shrines and Festivals », p. 49 ; S. Bettinetti, *La statua di culto nella pratica rituale greca*, p. 155 ; M.-F. Billot, « Sanctuaires et cultes d'Athéna à Argos », p. 117-118 ; M. Piérart, « Pour une approche du panthéon argien par la mythologie : le bouclier d'Athéna », *Kernos* 9 (1996), p. 179-180. Contra : Cl. Calame, *op. cit.*, I, p. 234 l'identifie avec Athéna Akraia, Athéna de la citadelle qui avait un culte sur l'Acropole argienne d'où son titre de « maîtresse de la cité » donnée par Callimaque au v. 53 lorsqu'il évoque la déesse.) Cependant sa localisation n'est pas assurée (cf. M.-F. Billot, *op. cit.*, p. 117-118 ; M. Piérart, *Kernos* 9 (1996), p. 179-180.).

¹⁸⁶ Scholie à Callimaque (II, p. 74 Pfeiffer) « αἱ Ἀργεῖαι γυναῖκες λαμβάνειν τὸ ἄγαλμα τῆς Ἀθηνᾶς » stipulant que ce sont les *gynaikes* qui emportent la statue d'Athéna.

¹⁸⁷ Callimaque, *op. cit.*, v. 34 et 4. Les différentes façons dont il les nomme traduisent pour Cl. Calame, *op. cit.*, I, p. 232 les traits d'« appartenance à ... » et de « collectivité », traits propres à l'adolescence que nous retrouverons avec les chœurs.

¹⁸⁸ Callimaque, *op. cit.*, v. 57-131.

¹⁸⁹ N. Robertson, « Athena's Shrines and Festivals », p. 51 estime qu'elle devait avoir lieu vers la fin de l'été, peut être au mois de *metageitnion*, après que soient tombées les fortes pluies permettant une immersion totale de la statue.

laquelle Athéna s'était délassée dans le silence et la tranquillité de la nature¹⁹⁰. De plus, nous ignorons combien de femmes participaient à la procession, laquelle comportait des chœurs de *parthénoi*. La procession rejoignait peut-être les bords du fleuve Inachos car Callimaque nous informe qu'il était interdit d'utiliser l'eau du fleuve ce jour là : nul ne devait se baigner ou boire son eau qui servait pour le bain de la déesse¹⁹¹. Cette interdiction n'était pas seulement due au respect et à la crainte qu'inspirait la divinité, mais était aussi en rapport avec une certaine méfiance. En effet, la rivière après le bain de la divinité portait des impuretés dangereuses et sacrées. La statue connaissait, ainsi, un rituel d'immersion : elle était plongée dans l'eau du fleuve pour purifier et régénérer la déesse, la nettoyer de toutes les impuretés qui avaient pu l'affecter durant l'année écoulée. Cet acte marquait une sorte de renouveau. Le rituel avait pour but d'empêcher que ne s'affaiblisse la puissance divine¹⁹². Une fois baignée, la statue était ointe d'huile d'olive comme les athlètes et les héros, selon la geste d'Athéna Pallas après qu'elle eut participé à une course : « *Et ce jour là, après sa course, (...) Athéna – tels près de l'Eurotas les astres jumeaux de Lacédémone – oignit son corps, en athlète expert, de l'essence toute pure que donne l'arbre qui est sien, Argiennes (...) n'apportez pour elle rien d'autre que la fiole d'huile, l'huile virile (...). Et portez aussi pour ses cheveux un peigne d'or, dont elle lisse ses belles boucles*¹⁹³ ». Ce peigne était sa seule coquetterie, et Callimaque continue en priant les femmes ainsi « (...) *Achéennes, n'apportez ni parfums, ni vases à onguents (...) pour le bain de Pallas : Athéna ne veut pas des mixtures parfumées. Point de miroir non plus, son visage est assez beau, toujours*¹⁹⁴ ». Athéna Pallas était une divinité athlétique et guerrière. Ce jour là avait aussi lieu une procession durant laquelle de jeunes enfants portaient le bouclier de Diomède, lequel devait être lavé avec la statue¹⁹⁵. Une

¹⁹⁰ Callimaque, *op. cit.*, v. 72-73, répétant par deux fois que le bain s'était produit à midi, dans le silence : « (...) *elles se baignaient sur la colline c'était le silence de midi. Elles se baignaient toutes deux, et c'était l'heure de midi, et le silence profond (...)* »

¹⁹¹ Callimaque, *op. cit.*, v.45-51, « *En ce jour, n'allez pas au fleuve, porteuses d'eau ; en ce jour, à Argos, qu'on boive aux sources, non pas au fleuve ; en ce jour, servantes, sortez vos aiguères à la source Physadéia, à la source Amymonè, la fille de Danaos. Car mêlant dans ses ondes et l'or et les fleurs, l'Inachos vient des monts aux riches pâtures porter ses belles eaux au bain d'Athéna* ».

¹⁹² R. Ginouvés, *Balaneutikè*, p. 293.

¹⁹³ Callimaque, *op. cit.*, v. 23-42.

¹⁹⁴ *Ibid.*, v. 13-17.

¹⁹⁵ Notant cette absence de coquetterie féminine, F. Vian, *La guerre des Géants*, p. 260 et 266 estime que le rituel du bain d'Athéna était une fête militaire et athlétique, et connecte le rituel avec la Gigantomachie se basant sur le fait que Callimaque raconte que la déesse prit un bain après avoir vaincu les fils de la terre (v. 5-12) ; M. Piérart, *Kernos* 9 (1996), p. 179-194 remonte à l'origine du rite, fort ancienne, liée au Palladion et au bouclier. Il observe que deux légendes lui sont associées : celle du prêtre Eumedès (Scholie à Callimaque, *Hécalée*, v. 37 (II, p. 75 Pfeiffer) : lorsque les Héraclides combattirent les Orestides pour la possession du territoire, Eumedès prêtre de la déesse, emporta le Palladion et attendit l'issue du combat pour le remettre aux vainqueurs. Pour marquer ce moment, le rite du bouclier fut instauré. Le second récit se rapporte au cycle homérique : le Palladion serait celui ramené de Troie par Diomède qui aurait dédié à la déesse son bouclier. Pour lui, les récits homériques, ont contaminé le mythe originel mais n'ont pas modifié le rite. Et p. 189 : sur les enfants (*paidés*) encore impubères qui portaient le bouclier de Diomède en procession jusqu'au site où se déroulait le rituel. Leur jeune âge les

fois le bain accompli, la statue était rhabillée, revêtue de ses ornements par les *gérarades*¹⁹⁶, probablement dans le temple.

Il est possible que les jeunes filles participaient auparavant à un rituel, ce qui expliquerait leur absence durant la procession. Plus précisément, elles effectuaient peut-être des courses¹⁹⁷, reproduisant la geste divine, et le bain de Pallas marquait aussi leur propre purification, leur renaissance à travers la divinité tutélaire du rite. Le rituel du bain d'Athéna, outre l'aspect re-créateur et purificateur pour la déesse, revêtait pour les *lotrochooi*, en association avec les courses, un caractère initiatique, la course symbolisant un passage pour celles qui y participaient.

3-4) Les loutrides (Λουτρίδες) / plyntrides (Πλυντρίδες) d'Athènes.

Les *loutrides* athéniennes étaient « deux jeunes filles chargées de baigner la statue d'Athéna, appelées aussi *plyntrides* (laveuses)¹⁹⁸ », à l'occasion de la fête des *Kallyntéries*, et de celle des *Plyntéries*. Photius et Hésychius (sv. Λουτρίδες) utilisent les termes de baigneuses et laveuses pour les désigner, laissant supposer que le rite comportait un nettoyage des vêtements ou d'objets (Πλύνω - laver, nettoyer) et un bain (λούω - laver, baigner)¹⁹⁹ en l'occurrence l'idole sacrée d'Athéna Polias, le vieux *xoanon* de l'Erechthéion²⁰⁰, et ses atours. Les *loutrides* appartenaient au *génos* des Praxièrgides²⁰¹, lequel avait reçu le privilège de s'occuper de la statue ancienne de la déesse Athéna Polias. Comme les instances civiques n'interféraient pas dans le choix des *génè* en ce qui concernait la désignation des officiants de

protégeant de l'interdit pour le sexe masculin de voir la déesse nue. (Sources données p. 189 : Zenobius, 113, I, p. 32 (von Leutsch-Schneiderin) et Plutarque, *Œuvres Morales* I, 44 p. 327 (von Leutsch-Schneiderin)).

¹⁹⁶ R. Ginouvés, *Balaneutikè*, p. 290 et 294 pensait que la déesse recevait un nouveau vêtement et S. Bettinetti, *op. cit.*, p. 155 place dans ce contexte le rite de l'*endymatia* mentionné par Plutarque, *Œuvres Morales*, 1134 C., dont nous avons parlé précédemment lorsque nous avons abordé la déesse Héra à Argos.

¹⁹⁷ P. Marchetti, *op. cit.*, p. 228-229, notant ce caractère athlétique, estime que les *lotrochooi* devaient participer à des courses en l'honneur d'Athéna. Cf. Infra Chapitre 2 (D-1, 3 : Les jeunes filles d'Argos).

¹⁹⁸ Hésychius, sv. Λουτρίδες = Photius sv. Λουτρίδες.

¹⁹⁹ R. Parker, *Miasma*, p. 26-27 observe cette distinction.

²⁰⁰ Sur la statue sacrée d'Athéna voir Supra Chapitre 1 (2-4 : Les *ergastines* athéniennes).

²⁰¹ Hésychius sv. Πραξιεργίδαι « A Athènes, les Praxièrgides habillaient la vénérable idole d'Athéna » ; IG I³ 7 (restauration D.M. Lewis) = IG I² 80 (Restauration H. von Gaertringen) = LSCG 15 : décret du V^{ème} av. J.C. gravé sur une stèle exposée derrière le vieux temple indiquant que le *génos* des Praxièrgides avait la charge de revêtir la déesse du *péplos*. L'inscription concerne la prescription de l'oracle d'Apollon sur le rôle des Praxièrgides, leurs privilèges et leurs droits. Cf. N. Robertson, « The Praxièrgidae Decree (IG I³ 7) and the Dressing of Athena's Statue with the Peplos », *GRBS* 44 n° 2 (2004), p. 111 à 161 sur une nouvelle lecture de ce décret où il remet en cause l'ancienneté du rite de vêtir la statue par les Praxièrgides. Il estime qu'à une vieille fête de lavage se serait substituée une fête (début V^{ème} av. J.C.) de lavage et d'ornementation, et que le *génos* des Praxièrgides aurait demandé d'avoir cette fonction nouvelle puisque s'occupant déjà de la statue d'Athéna, ce à quoi l'oracle et la cité auraient agréé. Une autre inscription, datée de la fin du II^{ème} av. J.C., IG II² 1060, fr. b, 1-4 indique qu'ils avaient encore ce privilège deux siècles plus tard.

culte dont ils avaient la charge, les *loutrides* devaient avoir été choisies par des membres de leur *génos*. A leurs côtés se trouvait le *kataniptès*²⁰², lui aussi membre des Praxiergides. Il avait pour fonction de s'occuper du *péplos* et peut-être des autres ornements, alors que les *loutrides* s'occupaient de la statue de la déesse, les jeunes filles étant les seules à pouvoir voir la déesse nue. Le *kataniptès* supervisait peut-être l'ensemble des cérémonies. La prêtresse n'assistait pas au rituel²⁰³.

A-4) Kallyntéries et Plyntéries.

1) La datation

Photius nous informe qu'il s'agissait de « Fêtes renommées, ayant lieu durant le mois de thargélion, le 19^{ème} pour les Kallyntéries, le 29^{ème} pour les Plyntéries. »²⁰⁴. Cependant, sa datation a été jugée incorrecte. En effet, à propos des Plyntéries, Plutarque²⁰⁵ nous raconte ainsi le retour d'Alcibiade : « le jour où il arriva, on célébrait les Plyntéries en l'honneur de la déesse. Les Praxiergides célèbrent les rites secrets le 25 thargélion ; ils retirent à la déesse ses ornements et recouvrent sa statue d'un voile. C'est un jour néfaste pour les Athéniens ». De même, Xénophon²⁰⁶ nous dit qu'« Il (Alcibiade) arriva le jour où l'on célébrait les Plyntéries, pendant que la statue d'Athéna restait voilée, ce que certains considéraient comme de mauvaise augure pour lui et pour la cité ; aucun Athénien n'oserait ce jour là se mettre à un travail sérieux ». Ainsi, le jour des Plyntéries était considéré par la cité comme un « ἡμέρα ἀποφράς », un jour néfaste. Ce jour là, les temples étaient enserrés dans une corde pour les protéger, et aucune affaire civile n'avait lieu. Or Eschine²⁰⁷ rapporte que « sous l'archonte Chairon, se tient une assemblée le 29 thargélion » et J.D. Mikalson²⁰⁸ a recensé deux autres sessions de l'Ecclésia ce jour là, et quatre autres possibles. La datation du 29 est donc à récuser, les Plyntéries devaient avoir lieu le 25 (date donnée par Plutarque), un jour où aucun autre événement civique n'est enregistré

²⁰² Anecdota Graeca (Bekker), I, 269, 29 = Etymologycum Magnum, sv. Κατανίπτῆς : « (...) personne qui détient la charge, à Athènes, de laver le péplos d'Athéna lorsque celui-ci est sale ». Se basant sur cette notice, M. Christopoulos, « Orgia Aporrhéta, Quelques remarques sur les rites des Plyntéries », *Kernos* 5 (1992), p. 32 estime que les *loutrides* ne lavaient pas elles-mêmes le *péplos* mais qu'elles avaient pour tâche de faciliter et d'assister le *kataniptès*.

²⁰³ B. Holtzmann, *L'Acropole d'Athènes*, p. 222 se basant sur l'inscription IG I³ 7, 10-12 qui mentionne que seuls les Praxiergides en ont la charge.

²⁰⁴ Photius sv. Καλλυντήρια καὶ πλυντήρια.

²⁰⁵ Plutarque, *Alcibiade*, 34, 1 (éd. Belles Lettres, 1964, E. Chambry, R. Flacelière)

²⁰⁶ Xénophon, *Hellénique*, I, 4, 12 (éd. Belles Lettres, 1948, J. Hatzfeld)

²⁰⁷ Eschine, III, 7.

²⁰⁸ J.D. Mikalson, *The Sacred and Civil Calendar of the Athenian Year*, p. 161-162.

Concernant la datation des Kallyntéries, nous n'avons aucune certitude. J.D. Mikalson note que le 19 thargélion avait lieu les Bendideia et situe plutôt la fête entre le 24 et 28²⁰⁹. Je favoriserais la datation donnée par B.S. Ridgway, le 26 thargélion, pour les Kallyntéries²¹⁰, qui concorde mieux avec celle donnée pour les Plyntéries et au vu des significations des deux fêtes. Kallyntéries vient de « καλλύνω – kallynô » signifiant « rendre beau, nettoyer » mais aussi « orner, parer, embellir ». D'ailleurs, Photius fait bien cette distinction entre les Kallyntéries et les Plyntéries : « (...) Ainsi la fête (des Plyntéries) porte un nom en rapport avec le lavage. La fête des Kallyntéries rappelle qu'Aglauros fut la première prêtresse à avoir orné les divinités. C'est pourquoi les Kallyntéries ont lieu, car on embellit et rend brillant la parure²¹¹. » . B.S. Ridgway estime, à juste titre, que cette fête marquait le moment où la statue était rhabillée après son bain rituel, situant donc la fête au lendemain de celle des Plyntéries durant laquelle avait lieu la lustration.

2) La cérémonie du bain.

Le 25 thargélion, jour de la fête des Plyntéries, les *loutrides* retiraient la robe et les autres ornements, plaçaient un voile sur la déesse nue, puis baignaient la statue tandis que le *kataniptès* s'occupait du *péplos*. Concernant cette cérémonie du bain, des dissensions existent. Certains considèrent que la statue de la déesse était emportée en procession dans la nuit, dissimulée sous un voile, à la lueur des torches, pour que nul ne la voie, pour être baignée dans la mer au Phalère. Les *nomophylakes*, les éphèbes mais aussi des membres d'un *génos* non identifié, simplement nommé « *gènnètai* » l'accompagneraient²¹². Cette théorie a été mise en doute notamment par Walter Burkert qui estimait que cette procession concernait une autre statue cultuelle de la divinité, en l'occurrence celle du Palladion et concernait le *génos* des

²⁰⁹ J.D. Mikalson, *op. cit.*, p. 160-161.

²¹⁰ Sur la datation : L. Ziehen, *RE, Plynteria*, p. 1060 ; A. Mommsen, *Feste der Stadt Athen*, p. 487-493 qui donne le 25 thargélion pour les Plyntéries et situe les Kallyntéries avant ; L. Deubner, *Attische Feste*, p. 18-20 qui donne le 24 pour les Kallyntéries et le 25 pour les Plyntéries ; B.S. Ridgway, « Images of Athena on the Akropolis », p. 124 : le 25 pour les Plyntéries et le 26 pour les Kallyntéries ; N. Robertson, *GRBS* 44 n° 2 (2004), p. 127-136 : le 25 pour les Plyntéries et le 28 pour les Kallyntéries et pense que tous les deux ans la fête des Kallyntéries se dédoublait pour acquérir plus de faste, ayant lieu le 28 et 29 et au cours de laquelle les femmes et *parthénoi* d'Athènes venaient offrir un manteau à la déesse Athéna. Cf. J.D. Mikalson, *op. cit.*, p. 158-164 sur les différents événements ayant eu lieu dans la fin du mois thargélion.

²¹¹ Photius sv. Καλλυντήρια και πλυντήρια.

²¹² Décrets du II^{ème} av. J.C. IG II² 1006, 11-12 et 1011, 10-11 sur les éphèbes et la procession, les *gènnètai* non identifiés sont considérés comme étant les membres du *génos* des Praxièrgides. Philochore FGrHist 328 F 64 B = Souda sv. Νομοφύλακες : « les nomophylakes organisent la pompe de Pallas pour conduire la statue jusqu'à la mer ». A. Mommsen, *Feste der Stadt Athen*, p. 494-495 ; M.P. Nilsson, *Griechische Feste*, p. 102 ; E. Fehrle, *Die Kultische Keuscheit im Altertum*, p. 172 ; L. Deubner, *Attische feste*, p. 18-19 ; J.E. Harrison, *Prolegomena*, p. 115 ; R. Ginouvés, *Balaneutikè*, p. 291-292 ; F. Bourriot, *Recherches sur la nature du Genos*, 1075 n°61 ; H.W. Parke, *Festivals of the Athenians*, p. 152-153 ; E. Simon, *Festival of Attica* p. 46-48 ; M. Christopoulos, *Kernos* 5 (1992), p. 27-39.

Bouzygues et non celui des Praxièrgides²¹³. De fait, aucune source se référant aux *Plyntéries* ne mentionne une sortie du sanctuaire ou un bain dans la mer, et S. Bettinetti souligne, à juste titre, que l'accent est mis au contraire sur le fait que la statue est « voilée », « recluse » dans son temple²¹⁴. Le fait que le rituel ne se produise pas à l'extérieur n'est pas en soi si important, car même lorsqu'il soit accompli hors de l'enceinte du sanctuaire, seul un petit groupe participe, du fait notamment de l'interdit visuel qui pèse sur la divinité, nue et vulnérable ce jour-là. Ce groupe représentatif et représentant de toute la communauté, concernée par le rituel, permet la participation passive mais réelle de celle-ci. Plus probablement, la statue d'Athéna ne quittait pas l'Acropole, et était baignée quelque part aux alentours du temple de l'Erechthéion²¹⁵, peut-être sur le porche nord, un espace découvert à l'abri des regards, par lequel on accédait par un passage souterrain qui donnait accès au cénotaphe d'Erechthée (Plan 5). Ce lieu offrait toute l'intimité requise pour le rituel²¹⁶. L'eau était peut-être puisée dans la fontaine mycénienne située sous l'Acropole et à laquelle on accédait par des escaliers (Plan 6,2) ou à la source Klepsydra²¹⁷ où l'on retrouva des fragments d'*hydries* et de *loutrophores* datant de la fin du V^{ème} av. J.C. Après la cérémonie,

²¹³ W. Burkert, *Greek religion*, p. 228 et surtout *Bouzygue et le Palladion* p. 147-165 (= « Buzygue und Palladion », *ZRGG* 22 (1970) p. 356-368) où il analyse les décrets éphébiques et objecte que le terme Pallas utilisé dans les décrets ne se réfère pas au vieux *xoanon* de l'Acropole mais au Palladion de Pallas ramené de Troie par Diomède. Les Argiens arrivèrent de nuit sur la côte attique et les Athéniens, sous la conduite de Démophon, crurent à une attaque et une bataille s'engagea entre Argiens et Athéniens. Suite aux meurtres, les Athéniens placèrent le Palladion sur la colline du même nom pour qu'il siège comme symbole du tribunal qui jugeait les crimes de sang. L'histoire sanglante de son arrivée en Attique et les meurtres qui étaient jugés durant l'année nécessitaient une purification telle que celle qu'accomplit Démophon après la bataille, plongeant l'idole dans la mer. La présence des éphèbes commémorait l'attaque des Athéniens armés sur les Argiens. (Pausanias, I, 28, 9). Cf. J. Toepffer, *Attische Genealogie*, p. 145-147; L. Ziehen, *R.E.*, *Plynteria*, p. 1061 ; R.L. Farnell, *Cults*, I, p. 261-262 ; C.J. Herington, *Athena Parthenos and Athena Polias*, p. 30 et n. 2 ; J.A. Turner, *Hiereiai*, p. 197 n. 3 ; R. Parker, *Miasma*, p. 26-27 ; J. Mansfield, *op. cit.*, p. 424-433 ; P. Brulé, *La fille d'Athènes*, p. 106-107 ; I. Bald Romano, « Early Greek Cult Images and Cult Practices », p. 130 ; B.S. Ridgway, *op. cit.*, p. 124 ; N. Robertson, « Athena's Shrines and Festivals », p. 33-34 et 49 ; S. Bettinetti, *op. cit.*, p. 150-151 ; M. Dillon, *Girls and Women in Classical Greek religion*, p. 134 ; B. Holtzmann, *op. cit.*, p. 229 résume les réflexions de Blaise Nagy, « The Procession to Phaléron », *Historia* 40 (1991), p. 288-306, lequel considère que la procession au Phalère se rapporte bien au *xoanon* de l'Acropole mais en une autre fête que celle des *Plyntéries*, dans une mise en scène de la seconde guerre médique et de l'évacuation d'Athènes.

²¹⁴ S. Bettinetti, *op. cit.*, p. 151.

²¹⁵ La construction de l'Erechthéion date de la seconde moitié du V^{ème} av. J.C. : commencée vers -421/420 elle se termine, après une période d'interruption, vers -406/05. C'était un bâtiment particulier, composé de deux chambres, un peu décalées dans les lignes architecturales : celle de l'Est abritait divers autels, ceux de Poséidon Erechthée, du héros Boutés, et d'Héphaïstos, la chambre de l'Ouest qui possédait deux porches était la demeure d'Athéna, le temple qui abritait le *xoanon*. L'olivier sacré se trouvait à proximité. Cependant, sa localisation est sujette à controverse. J. Travlos, *Pictorial Dictionary of Ancient Athens*, p. 213-227 ; B.S. Ridgway, *op. cit.*, p. 126-127.

²¹⁶ Sur le porche nord: N. Robertson, *op. cit.*, p. 33-34 et 49 ; B. Holtzmann, *L'Acropole d'Athènes*, p. 171-174.

²¹⁷ J. Travlos, *op. cit.*, p. 323-331 sur la source Klepsydra, située au nord ouest de l'Acropole à laquelle on accédait par une grotte sur laquelle fut construite une maison au V^{ème} av. J.C. Sur la fontaine mycénienne voir infra Chapitre 2 (1-1, B-1 : Les *arrhéphores* d'Athéna Polias).

une brebis était offerte en sacrifice à Athéna²¹⁸. Une procession avait lieu, les gens venaient offrir à la déesse des gâteaux à base de pâte de figue sèche appelés *hègèteria*²¹⁹.

B-4) Aglauros, purification et expiation.

Le rituel athénien était un acte de purification et de régénération pour la divinité, mais c'était aussi un rituel d'expiation de la cité suite à la mort de la princesse Aglauros, fille de Kékrops, punie par Athéna²²⁰. Le rite est en rapport avec le mythe de la ciste. L'histoire raconte qu'Héphaïstos prit d'un violent désir pour Athéna tenta de la violer, mais la déesse se déroba et une goutte de sperme du dieu tomba sur la terre et fertilisa Gé qui enfanta Erichthonios qu'Athéna recueillit faisant acte de *kourotrophie*. Un jour, elle confia l'enfant, caché dans un van, aux princesses athéniennes en leur interdisant de regarder à l'intérieur mais elles désobéirent. Athéna avertie, accourut et frappa de terreur les jeunes filles, qui folles, se jetèrent du haut de l'Acropole.²²¹ Après la mort d'Aglauros, qui était la prêtresse d'Athéna, les vêtements de celle-ci ne furent plus lavés durant une année. Les Athéniens instituèrent le rituel pour réparer leur faute et restaurer l'ordre qu'ils avaient bafoué. Ce jour était néfaste non seulement car il rappelait la faute de la cité, mais surtout parce qu'Athéna était voilée et enfermée dans son temple et de ce fait avait perdu contact avec la cité qui, non protégée, était en danger, comme l'avaient été la terre et le sol devenus stériles lorsque Déméter s'était enfermée dans sa caverne après la disparition de sa fille²²². Une fois le rituel accompli, la

²¹⁸ LSS 10, A, l. 5-15 avec les dépenses et sacrifices faites aux *Plyntéries*.

²¹⁹ Hésychius sv. Ἡγητήρια « Gâteau de figues. Il était d'usage de porter des gâteaux de petites figues sèches durant les *Plyntéries*. La figue est le premier des fruits sauvages à avoir été domestiqué. Les gâteaux appelés *hègèteria* étaient portés en cortège. » ; Photius sv. Ἡγητήρια « Gâteau de figues porté en procession durant les *Plyntéries*. En ce jour, le premier des aliments était célébré ». Le figuier est considéré comme un arbre civilisateur et son fruit comme domestiqué. J.E. Harrison, *Prolegomena*, p. 116 connecte la figue avec la purification, le terme venant plutôt de ἄγος (souillure, impureté) que d'ἄγω (conduire, mener) ; W. Burkert, « Le mythe des Cécropides et les arrhéphories », p. 102 n. 2 pour qui la pâte de figue renvoie au domaine des morts.

²²⁰ Hésychius sv. Πλυντήρια « Fête athénienne célébrée pour expier la faute d'Aglauros (= Agraulos) fille de Kékrops » et Photius sv. Καλλυντήρια καὶ πλυντήρια « (...) Les *Plyntéries* racontent qu'après la mort d'Aglauros les vêtements sacrés ne furent pas lavés pendant une année. Ainsi la fête porte un nom en rapport avec le lavage. La fête des *Kallyntéries* rappelle qu'Aglauros fut la première prêtresse à avoir orné les divinités. ». Sur Aglauros la première à avoir orné les divinités : R.L. Farnell, *Cults I*, p. 262 ; A. Mommsen, *op. cit.*, p. 486 et 497-500 ; S. Bettinetti, *op. cit.*, p. 147. Sur le sens du rite : E. Fehrle, *op. cit.*, p.171 : rituel de bain post nuptial et purificateur ; L. Deubner, *op. cit.*, p. 21 : rite agraire ; R. Ginouvé, *Balaneutikè*, p. 292-293 (= L. Kahil, « Bains de statues et de divinités », *BCH Supplément* 28 (1994), p. 221) : bain de purification ; P. Brulé, *La fille d'Athènes*, p. 107 et J. B. Connelly, « Parthenon and Parthenoi, a Mythological Interpretation of the Parthenon Frieze », *AJA* 100 (1996), p. 78 : rite funéraire en relation avec Aglauros ; M. Christopoulos, *Kernos* 5 (1992), p. 33-35 : rite purificateur.

²²¹ Amélesagoras FGrHist 330 F1 ; Euripide, *Ion*, 20-25 et 267-274 ; Ovide, *Métamorphoses*, II, 553-561 ; Apollodore III, 14, 6 ; Pausanias, I, 18, 2 ; Hygin, *Astronomie* II, 13 et *Fables*, 166. Cf. Infra chapitre 2 (1-1, B-1 : les *arrhéphores* d'Athéna Polias).

²²² Hymne Homérique à Déméter, 47-50, 200 ; Aristophane, *Thesmophoriazousai*, 949, 983-984 ; Scholie à Aristophane, *Thesmophoriazousai*, 376 ; Athénée, VII, 307 F ; Plutarque, *Œuvres Morales*, 378 E ; Apollodore, I, 5, 1 ; Diodore de Sicile, V, 4, 3-7 ; Clément d'Alexandrie, *Protreptique*, II, 20

faute était pardonnée. L'offrande de l'*hègètèria* marquait ce renouveau et la reconstitution de l'ordre²²³.

Aucune inscription, ni représentation²²⁴ des *loutrides* Athéniennes n'existent. Nous ignorons quel âge elles avaient mais dans les rituels du bain impliquant des *parthénoi*, les jeunes filles étaient toutes matures, en âge de se marier.

3-5) Les plyntrides de Tégée.

Les *plyntrides* de Tégée, en Arcadie, étaient des jeunes filles qui assistaient la prêtresse pour le nettoyage de la robe d'Athéna Aléa²²⁵. De cette cérémonie du bain nous ne savons rien, ni où elle avait lieu, ni quand, ni à quel moment, ni dans quelles circonstances elle se déroulait. Mais la relation du rite avec le mythe d'Augè peut nous permettre de mieux cerner le rituel et les *plyntrides*.

A-5) Augè.

« L'histoire commence alors qu'Augè se trouve dans la demeure brillante d'Athéna Aléa. Le roi d'Arcadie Aléos avait deux fils et une fille Augè très belle et qui se distinguait par sa sagesse. Elle était de plus la prêtresse d'Athéna Aléa à Tégée. Lors de la *pannychis* en l'honneur de la déesse, à laquelle

²²³ S. Bettinetti, *op. cit.*, p. 152 : « La fête était une époque néfaste, l'ordre usuel était altéré, des mesures exceptionnelles étaient prises : suspension de l'activité officielle et fermeture des temples du fait de la situation anormale de l'idole. L'ordre se réinstalle une fois l'opération de lavage accomplie. »

²²⁴ Certains ont voulu les voir dans les statues des Caryatides de l'Erechthéion mais ces jeunes filles représentaient plus vraisemblablement un type généraliste de *parthénoi* accomplissant un service divin. Le porche sud de l'Erechthéion abrite six représentations de jeunes filles, lesquelles supportent l'architrave du temple sur leurs têtes. (Fig. 16-18) Hautes de 2m31, ces jeunes filles sont toutes différentes par leurs coiffures et leurs visages, mais sérieuses et dignes. Elles portent un *chiton* à manches courtes, un long *péplos* - ciselé en de nombreux plis - doublé dans le dos d'un manteau. Leur poitrine démontre que ce sont des *parthénoi* matures, elles rappellent les jeunes filles de la frise des Panathénées. Les inscriptions les nomment simplement *Korai* (IG I³ 474-479, 86). Elles semblent aller en procession, les deux premières avançant la jambe gauche, les deux autres la jambe droite (cf. Cl. Rolley, *La sculpture grecque*, 2, p. 115-117 et 222-225). Leurs mains manquent mais elles tenaient quelque chose, peut-être des phiales, comme les représentations semblables retrouvées dans la villa de l'empereur Hadrien à Tivoli (Fig. 19). Il est difficile de savoir qui elles représentaient mais il est certain qu'elles étaient engagées dans une activité culturelle. N. Robertson, « Athena's Shrines and Festivals », p. 36 : *loutrides* ou canéphores ; M. Dillon, *op. cit.*, p. 50 : elles tenaient des phiales dans leurs mains ; B. Holtzmann, *op. cit.*, p. 174-5 : *choéphores* avec des phiales.

²²⁵ Peut-être un *péplos* était-il tissée par les femmes ou l'idole portait peut-être l'un des vêtements qui lui étaient offerts à titre personnel. Ainsi Pausanias, VIII, 5, 3 mentionne l'offrande d'un *péplos* par Laodicè de Chypre. La statue de la déesse fut dérobée par Auguste. Une autre idole lui fut substituée, celle d'Athéna Hippià à laquelle il fut donné le nom d'Aléa (Pausanias, VIII, 47, 1). Aléa dont le nom implique une notion d'abri, d'asile, était une déesse de Tégée qui fut associée à Athéna. (F. Vian, *La guerre des Géants*, p. 260). Sur le sanctuaire et le culte d'Athéna Aléa à Tégée : C. Dugas, J. Berchmans et M. Clemmensen, *Le sanctuaire d'Aléa Athéna à Tégée* ; M. Jost, *Sanctuaires et cultes d'Arcadie*, p. 368-385 ; M. E. Vozatzis, *The Early sanctuary of Athena Alea at Tegea*, p. 20-28 ; G. C. Nordquist, « Early Cult in the Sanctuary of Athena Alea at Tegea », p. 282-284 et « Evidence for pre-Classical cult activity beneath the temple of Athena Alea at Tegea », p. 149-158 ; E. Ostby, « Recent Excavations in the sanctuary of Athena Alea at Tegea : Results and Problems », p. 139-147. Les premières traces de cultes datent du IX/VIII^{ème} av. J.C., entre le VII^{ème} et le V^{ème} le sanctuaire devint un lieu important de la vie communautaire, où les élites y jouaient un rôle certain. Des échanges eurent lieu avec leurs voisins, notamment la Laconie. Au début IV^{ème} av. J.C., le premier sanctuaire fut détruit par le feu puis reconstruit.

elle participait menant le chœur, elle fut enlevée. Héraclès qui l'observait, alors qu'elle lavait un vêtement à la déesse [...] Prés de la fontaine, en cachette, il la viola²²⁶ ».

Ainsi, Augè, fille du roi et prêtresse d'Athéna, s'apprête à laver la robe de la déesse durant la fête nocturne de celle-ci dans son sanctuaire, comprenant chants et danses aux flambeaux, lorsque Héraclès la prit et la viola. Augè était entourée de compagnes, *parthénoi* comme elle.

B-5) Scènes au figuré.

Des peintures murales de Pompéi, datant du règne de Vespasien, illustrent la scène décrite par Euripide. Le mythe d'Augè a servi de modèle à ces peintures²²⁷.

* *Fig. 20 et 21* : Nous voyons quatre personnages dont un homme. Sur une rive, une jeune fille, Augè, est agenouillée. Elle tient de la main droite un pan du vêtement qu'elle est en train de laver et tente de la main gauche de repousser l'homme, Héraclès, barbu et vêtu d'une peau de lion. Appuyé sur sa massue, il a déjà saisi un pan de sa robe, dévoilant ainsi sa poitrine. Aux côtés d'Augè, à droite, se tient une jeune fille debout, une de ses compagnes. Elle tient, elle aussi, un pan du vêtement lavé dans sa main droite et tente d'empêcher Héraclès de saisir sa compagne de la main gauche. Derrière eux, se tiennent deux femmes, l'une ailée et l'autre tenant un canthare.

* *Fig. 22* : L'image est sensiblement la même, nous retrouvons les trois personnages du premier plan dans les mêmes postures hormis le fait que cette fois Augè n'est pas dévêtue et qu'elle se raccroche à sa compagne de la main gauche. Derrière eux, une seule femme qui semble retenir le bras de l'amie d'Augè.

* *Fig. 20 et 23* : Nous retrouvons les mêmes personnages que dans la première image. Cette fois les deux femmes en arrière plan semblent ne pas prêter attention à la scène. La fresque est mutilée mais on devine Héraclès se penchant sur Augè alors que celle-ci a trouvé refuge dans les bras de son amie.

²²⁶ Traduction d'après la restitution de Louisa Koenen, « Eine Hypothese zur Auge des Euripides und Tegeatische Plynterien », *ZPE* 4 (1969), p. 7 à 11 qui analyse le fragment, les différentes sources sur Augè et donne le fragment reconstitué : « Augè » d'Euripide, pièce perdue mais dont quelques passages sur un papyrus a permis d'établir la relation entre le rituel et ce mythe = Euripide, Fr. 323 a (Mette) : « Αὐγή] ἥς ἀρχή{ι} Ἀλέας Ἀθά]νας ὁδε πολ[ύχρσος δόμος. ἡ δ' ὑπό]θεσις Ἄλεος ὁ βασιλεὺς Ἀρκαδίας δ[ύο εἶχεν υἱούς και θυγατέρα Αὐγην η]άσας κάλλει [τε και σωφροσύνη διαφέρουσιν και ἱέροιαν τῆς Ἀλέας τῆς ἐν Τεγέα Ἀθηνᾶς αὐτὴν κατέστησεν.] ἡ δὲ τῆς πα[ννυχίδος τῆς τῆ Ἀλέα τελουμένης ἐπι]στάσης χο[ρῶν ἠγήσασθαι ἠρέθη. ἰδὼν δὲ αὐτὴν ὁ Ἡρακλῆ]ς ὤλισθεν [εἰς ἐπιθυμίαν και αὐτὴν τὴν τῆς θεᾶς ἐσθ]ῆτα πλύνουσαν - - - ἐβίασεν λάθρα. πλ]ησίον κρη[νῆς - - -] δὲ κατὰ τῆ[ν θ]οινώμενο[ς] τῆ εν[».

²²⁷ L. Koenen, *ZPE* 4 (1969), p. 12-14 fut la première à faire le lien entre les deux, p. 13 reproduction 1 à 4 ; *LIMC II* Augè, 12 et 14 ; P. Brulé, *La fille d'Athènes*, p. 111 et N. Robertson, « Athena's Shrines and Festivals », p. 52 la suivent dans son raisonnement.

* Fig. 24 : La scène conjugue des éléments des trois autres images. Augè à demi dévêtue se réfugie dans les bras de son amie qui tient de sa main droite un pan du vêtement et de son bras gauche tente d'arrêter Héraclès, lequel a déjà saisi un pan de la robe d'Augè. Derrière eux, les deux femmes, la femme ailée tenant une branche et l'autre semblant retenir le bras de la compagne d'Augè.

C-5) La cérémonie.

Nous pouvons ainsi déduire qu'à Tégée, la prêtresse d'Athéna Aléa, lavait elle-même la robe de la déesse. Elle officiait en compagnie de jeunes filles, appelées *plyntrides*, qui rappelaient les jeunes compagnes d'Augè. Nous pouvons aussi supposer que les *plyntrides* appartenaient aux meilleures familles de Tégée, comme les autres filles qui à Argos et Athènes assumaient la charge de baigneuses sacrées. La cérémonie avait lieu lors d'une fête non identifiée, la nuit aux flambeaux avec des chœurs féminins, peut-être lors des *Aleia*²²⁸. Elle avait lieu dans l'enceinte ou à proximité du sanctuaire de la déesse. Une fontaine se trouvait près du sanctuaire, située au nord du temple²²⁹. C'était un rituel de purification²³⁰ et de régénération. Il s'agissait de laver le *péplos* de la déesse pour le purifier de tous les miasmes qui s'étaient déposés dessus et de stimuler, de recréer la puissance divine. En même temps, il y avait la souillure du viol d'Augè alors qu'elle était en train d'accomplir le rituel sacré. Une souillure/sacrilège qui implique une certaine forme d'expiation dans la pratique.

En étudiant les objets trouvés dans l'enceinte du sanctuaire, M. Voyatzis²³¹ évoque la nature originelle de la déesse qui était celle d'une maîtresse des animaux, de la fertilité mais aussi une protectrice de la ville. Elle observe que des objets en rapport avec la vie féminine se retrouvent en nombre dans le sanctuaire comme des quenouilles – ce qui indique un lien avec le tissage – ou encore de nombreux bijoux. Elle observe que les sanctuaires où ces derniers furent retrouvés en grand nombre étaient notamment des sites où l'on honorait des déesses comme Héra, Artémis, Athéna, dans des cultes en relation avec des phases transitoires de la

²²⁸ L. Koenen, *ZPE* 4 (1969), p. 14-18 ; N. Robertson, *op. cit.*, p. 50-52 restitue l. 7-8 « τῆς πα[τρίας] ἑορτῆς τῆς Ἀλέαι παρα]στάσης » au lieu de « τῆς πα[ννυχίδος] τῆς τῆς Ἀλέα τελουμένης ἐπι]στάσης » (restitution L. Koenen) et estime que la fête se réfère à un ancien festival autre que les *Aleia*.

²²⁹ Pausanias, VIII, 47, 4 (éd. Belles Lettres, 1998, J. Marcadé, M. Jost) « sur le côté septentrional du temple, il y a une fontaine, et les Tégéates disent qu'à cette fontaine Augè fut violée par Héraclès ; en quoi ils sont en désaccord avec ce que Hécatée rapporte à ce sujet. » ; Pausanias, VIII, 4, 9 (= FGrHist 1 F 29 B) « A cette Augè, selon Hécatée, Héraclès s'unissait quand il venait à Tégée » signifiant qu'Augè était consentante et avait une liaison avec Héraclès.

²³⁰ L. Koenen, *ZPE* 4 (1969), p. 17 interprète le rite comme un mariage sacré suivant E. Fehrle, *Die Kultische Keuscheit im Altertum*, p. 173-174.

²³¹ M. E. Voyatzis, « An Analysis of Votive Types Recently Found at Tegea », p. 159-168 où elle développe ses théories déjà élaborées dans *The Early Sanctuary of Athena Alea at Tegea*, p. 269-273. Elle pense que la nature première de la déesse était en rapport avec la vie féminine (fertilité, mariage, naissance).

vie (comme le mariage, la naissance). Ces divers éléments, notamment ceux concernant le tissage alliés à un rituel du bain et la présence de *plyntrides parthénoi*, suggèrent qu'un rite à caractère initiatique, pour des jeunes filles proches du mariage comme les *lotrochooi* et les *hérérides*, devait exister aussi à Tégée pour certaines jeunes filles de la cité, du moins à l'époque archaïque. Il semble en effet qu'à partir du VII/VI^{ème}, les qualités guerrières de la déesse devinrent prédominantes et que les éléments se référant à la vie féminine s'amoindrir. Il est difficile de dire avec certitudes si ce rite du bain conserva des rapports avec la vie féminine dans les époques ultérieures. Mais en faisant le parallèle avec Athéna Pallas argienne, divinité athlétique et guerrière dont le culte ne semblait pas connecter à une vie féminine cultuelle importante, nous pouvons penser qu'à Tégée, le rituel conservait encore des liens avec ce monde féminin, impliquant toujours une phase de transition pour les jeunes filles au temps d'Euripide. Le fait que la déesse possédait un caractère de protectrice de la cité n'était pas inconciliable avec cette phase de transition, au contraire : la vie féminine était ainsi placée sous l'égide de la déesse protectrice comme c'était le cas pour les jeunes filles athéniennes, comme nous allons le voir dans le chapitre suivant et comme nous l'avons déjà observé avec les *ergastines*.

3-6) Les rituels du bain et les baigneuses sacrées.

Les rituels de bain étaient courants dans le monde grec, outre les exemples déjà observés nous avons des mentions ou descriptions de pratiques semblables en divers endroits²³². La charge n'était pas réservée à un personnel féminin même si les femmes étaient majoritaires²³³. Le

²³² La fête des *Plyntéries* était attestée à Chios, Paros, Ios et Thasos (L. Ziehen, *RE, Plyntérion*, p. 1065). A Délos, une pratique nommée *kosmésis* ou *épikosmésis* est mentionnée dans les comptes déliens de l'époque hellénistique, pour différentes divinités, et revenant à date fixe. On utilisait des éponges, des huiles, des parfums indiquant des soins rituels. Ainsi, des femmes *kosmousai* (κομοῦσαι) s'occupaient au quotidien de la statue de culte d'Héra, tandis que des hommes *kosmetai* (κομηται) se chargeaient de celle d'Artémis. (Cf. Ph. Bruneau, *Cultes*, et IG XI 2, 144 A, 37 et B, 5 ; 154 A, 21-22 ; 161 A, 89-91 et 102-103 ; 287 A, 68 et 114-115). A Platées, durant les fêtes de *Daidala*, lors de la *hiérogamie* de Zeus et Héra, leurs statues étaient baignées dans le fleuve Asopos (Pausanias, IX, 3, 6-7). La pratique n'est pas toujours attestée avec certitude. A Hermionè, il y avait peut-être une cérémonie de bain pour la statue d'Héra, rappelant son bain pré-nuptial avant son union avec Zeus. (Pausanias, II, 36, 1-2 ; R. Ginouvés, *Balaneutikè*, p. 289-290 et n.1 p. 290). A Delphes, une cérémonie annuelle nommée *Lôtis* était peut être en rapport avec un bain d'Athéna. Cette cérémonie était célébrée en plus grande pompe tous les quatre ans lors des *Pythia* où un manteau était offert à la déesse par l'Amphictionie. (G. Roux, « Lôtis : le bain rituel d'Athéna à Delphes », p. 232-235). De même, il y avait peut être un bain de statue à Ephèse pour Artémis Daitis bien qu'aucune source ne l'indique clairement (Ch. Picard, *Ephèse et Claros*, p. 314-315 pense que la procession jusqu'à la mer n'avait pas d'autre raison et du fait des liens de la déesse avec l'élément marin. Contra : M.P. Nilsson, *op. cit.*, p. 246) mais la présence d'un *speirophore* « porteur de tissu » suggère qu'un rituel en rapport avec la parure de la déesse avait lieu (R. Ginouvés, *Balaneutikè*, p. 291 : un nouveau vêtement lui était offert). Lors de cette cérémonie, la statue était purifiée par le sel et on lui offrait pour repas un plant de céleri (W. Burkert, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual* p. 130 pense que cette purification équivalait au bain rituel et que la statue n'était pas baignée dans la mer ; I. Bald Romano, «Early Greek Cult Images and Cult Practices », p. 128-129).

²³³ À Athènes, des hommes nommés *astynomes* devaient laver l'autel et les deux statues de culte d'Aphrodite Pandèmos (Pausanias, I, 22, 3 ; IG II² 659 = LSCG 39, 29-36). A Olympie, les *phaidryntai* avait « reçu des Eléens l'honneur de nettoyer la statue de Zeus » (Pausanias, V, 14, 5 ; Hésychius, sv. Φαιδρυντής).

rituel pouvait être accompli par des personnes choisies pour l'occasion ou membre du personnel du sanctuaire. Ainsi à Kos, la prêtresse s'occupait de la statue de culte de Déméter *Kourotrophe* et à Sicyone, l'entretien du culte de l'idole d'Aphrodite revenait à une prêtresse *loutrophore*. A Samos, lors des *Tonaia*, l'image d'Héra était purifiée chaque année dans la mer et on lui offrait des gâteaux, la fête était liée au mythe d'Admète prêtresse d'Héra, de fait la prêtresse devait accomplir le rite²³⁴. Le rite du bain était « un festival ancien et répandu mais non uniforme, des similarités et des différences existaient ²³⁵», du fait des disparités locales. D'origine probablement orientale, la pratique était connue dans toute la Grèce, elle a perduré longtemps, même lorsque la religion chrétienne fut bien implantée²³⁶.

Les rites du bain étaient des cérémonies de purification, non seulement il s'agissait de nettoyer la divinité des souillures (*miasma*) matérielles et immatérielles accumulées durant l'année, la pureté équivalait à la propreté. C'était aussi une régénération de la puissance divine, une sorte de récupération de sa condition originelle. Le rite du bain avait une valeur fécondatrice conférant une renaissance à la divinité en recréant ou augmentant sa puissance créatrice. Ces pratiques rituelles avaient pour but de recharger l'image divine en une nouvelle énergie pour renouveler son efficacité²³⁷. Ces pratiques étaient souvent en rapport avec des divinités féminines (Héra, Artémis, Athéna ...), le mythe faisant plus ou moins directement référence à un bain de cette divinité, le rite reproduisant ainsi le schéma légendaire. De plus, il arrivait souvent que la divinité soit surprise au bain, le mythe présupposant une réalité qui ne devait pas être vue et nous retrouvons cet interdit dans de nombreux cultes comme à Argos et Athènes. De fait, le bain des divinités féminines était accompli à l'abri des regards indiscrets – de la communauté en général, des hommes en particulier – par un groupe restreint. Toutes les précautions étaient prises pour que le rituel se passe dans les meilleures conditions et que rien ne vienne perturber la cérémonie. Le rite avait généralement lieu hors du sanctuaire, l'idole était emportée à la mer ou un fleuve pour être immergée. Mais il pouvait aussi s'effectuer à l'intérieur du sanctuaire. Beaucoup avaient une source ou un point d'eau pour les besoins du culte et des purifications rituelles. Lorsque les sanctuaires n'en possédaient pas,

²³⁴ Kos : LSCG 154 B, 17-32 (III^{ème} av. J.C.) ; Sicyone : Pausanias, II, 10, 4 ; Samos : Ménodote de Samos, FGrHist 541 F1.

²³⁵ N. Robertson, « Athena's Shrines and Festivals », p. 49.

²³⁶ Ces pratiques, attestées en Crète dès l'époque minoenne, étaient d'origine orientale et furent probablement introduites en Grèce à l'âge de fer ou du bronze. R. Ginouvés, *op. cit.*, p. 296-298 ; S. Bettinetti, *op. cit.*, p. 12 ; I. Bald Romano, *op. cit.*, p. 127-134. Des rituels du bain existaient encore au V^{ème} ap. J.C., cette continuité s'explique par sa valeur symbolique qui dépassait la purification matérielle (R. Ginouvés, p. 283).

²³⁷ L. Deubner, *op. cit.*, p. 21 ; R. Ginouvés, *op. cit.*, p. 283-298 ; L. Kahil, *BCH Supplément* 28 (1994), p. 219-222 (résumant la théorie de R. Ginouvés) ; S. Bettinetti, *op. cit.*, p. 155-156 ; V. Pirenne, « La loutrophorie et la prêtresse loutrophore de Sicyone », *BCH Supplément* 28 (1994), p. 151. R.L. Farnell, *Cults I*, p. 262 apparentait le rite à une pratique extérieure magique au caractère fétichiste.

l'eau était apportée et versée dans des *perirrhantéria*²³⁸. L'eau était l'élément préférentiel dans ces rituels du fait de sa puissance purificatrice et son origine chtonienne dont elle conservait la force fécondante. « L'eau nettoie, purifie, recrée, rénove, féconde, guérit. Elle rend possible le renouveau, la renaissance »²³⁹. Le bain concernait principalement des statues transportables, portées directement dans les bras (comme le fit Iphigénie lorsqu'elle emporta la statue de la déesse Artémis à la mer²⁴⁰) ou emportée sur un char (comme Pallas Athéna à Argos). L'atmosphère était solennelle – la déesse était nue, fragilisée, il fallait la protéger – mais aussi festive avec parfois une procession composée de danses et de chants. Le bain pouvait s'accompagner d'offrandes (nourriture, vêtement).

Au vu de ces différents exemples, nous avons plusieurs situations distinctes, le rite pouvait ainsi être accompli par :

- un membre du personnel du sanctuaire voire la prêtresse elle-même comme la *loutrophore* de Sicyone, la prêtresse de Déméter à Kos.
- des personnes désignées pour l'occasion.

Ce sont à ces dernières que nous nous sommes intéressées principalement dans cette partie²⁴¹.

²³⁸ S. G. Cole, « The Uses of Water in Greek Sanctuaries », p. 161-165 ; Y. Morizot, « Artémis, l'eau et la vie humaine », *BCH Supplément* 28 (1994), p. 203.

²³⁹ R. Ginouvés, *op. cit.*, p. 424-428 ; 420 pour la citation et 405 : Certaines eaux sont spécialement aptes à purifier comme les eaux courantes (mer, fleuves, sources) dont le renouvellement continu ne leur laisse pas le temps d'être souillée et le mouvement donnant plus de puissance pour ôter les impuretés.

²⁴⁰ Euripide, *Iphigénie en Tauride*, 1157-1158 ; Hygin, *Fables*, CXX.

²⁴¹ Les premières étant étudiées dans la partie II.

Appellation	Lieu	Divinité	Durée du service	Statut
<i>Hérésides</i>	Argos	Héra Akraia	? Annuelle	<i>Parthénoi</i> <i>Eugéneis</i> Assistent la prêtresse ?
<i>Géarades</i>	Argos	Athéna Pallas	? Annuelle	<i>Gynaikes</i> <i>Eugéneis</i>
<i>Lotrochooi</i>	Argos	Athéna Pallas	Un jour Annuelle	<i>Parthénoi</i> <i>Eugéneis</i>
<i>Loutrides</i>	Athènes	Athéna Polias	Deux jours Annuelle	<i>Parthénoi</i> <i>Eugéneis</i>
<i>Plyntrides</i>	Tégée	Athéna Aléa	Un jour Annuelle	<i>Parthénoi</i> <i>Eugéneis</i> Assistent la prêtresse.

Chaque service présentait des particularités qui lui étaient propres mais nous pouvons quand même effectuer quelques recoupements. Nous le voyons, elles ne portaient pas toutes le même nom mais l'étymologie se rapportait invariablement au caractère lustral de leur tâche. Cependant, le contexte rituel différait d'un endroit à l'autre. A Argos et Tégée, les *parthénoi* accomplissaient le rituel avec ou sous l'égide de la prêtresse. Une procession et des rites choraux se déroulaient, l'ambiance pleine de solennité donnait l'impression d'être festive. Le peu d'informations que nous possédons sur les *hérésides* semblent signifier qu'elles exécutaient le rite en comité restreint, en privé, sans procéder à des rites choraux. De plus, nous ne savons pas avec certitude qui accomplissait le rite du bain. A Athènes, la situation était encore différente : le rite se doublait d'un rituel d'expiation, la souillure engendrée par la faute de la prêtresse avait marqué la cité. Le rituel, notamment le jour des *Plyntéries*, était austère, sans danses et sans chants. De plus, la prêtresse d'Athéna Polias n'était ni représentée ni même mentionnée, elle ne semblait pas jouer de rôle, certainement parce que la prêtresse en charge du rite dans les temps anciens – Aglauros – avait commis une faute et failli à ses devoirs du culte. Lorsque les Athéniens procédèrent au rituel du bain, près d'un an après la mort de la prêtresse, ils confièrent la tâche à deux *parthénoi* pour à la fois marquer la rupture

vis-à-vis de la souillure et la continuité dans la communauté. De plus, alors que le rituel du bain était une activité collective, seules deux *parthénoi* procédaient à la cérémonie dans une ambiance quasi-discrète.

Le plus souvent, le rite était accompli par des *parthénoi* (Tégée, Argos, Athènes), les *gynaiques* concernées comme les *gérarades* étaient associées aux *lotrochooi* Argiennes et chaque groupe avait un rôle délimité : le bain pour les unes, la vêtue pour les autres. De fait les *gérarades* n'étaient pas réellement des baigneuses même si elles participaient aux rites du bain. La présence des jeunes filles n'était pas seulement due à l'identification avec la divinité mais c'était aussi en rapport avec l'intimité que la pratique engendrait avec la déesse. Les jeunes filles touchaient véritablement l'icône divine et dans l'imaginaire grec, elles étaient les plus susceptibles d'être exemptes de *miasma* : pures, belles, innocentes. De plus, comme pour les tisseuses sacrées, toutes étaient choisies parmi les familles les plus anciennes, voire dans des *génè* comme les *loutrides* Athéniennes. Et comme le tissage du vêtement sacré, le rituel du bain était un rite collectif, elles faisaient partie d'un groupe comprenant des personnes de même âge et de même condition sociale.

Conclusion chapitre 1

Que toutes ces fonctions fussent essentiellement réalisées par des femmes n'était pas seulement dû au fait que les divinités concernées par ces rituels étaient principalement des déesses et que leur préférence allait à des serviteurs de même sexe. Ces services sacrés répondaient, en effet, à une compréhension sensible de l'image qu'on avait de la femme : celle qui prenait soin de l'*oikos* était considérée comme la plus à même de servir la divinité et donc la cité dont elles devaient prendre soin par l'intermédiaire de la statue divine. De plus, cette idole culturelle « représentait la continuité du groupe, de la communauté (...), elle était un élément fondamental de l'intégration à travers les rituels qui la mettaient en scène pour les individus qui s'en occupaient²⁴² ». Prendre soin de la divinité, c'était accepter les règles de la cité et s'affirmer comme faisant partie de la communauté. Ces fonctions présentaient la particularité d'être des activités à caractère collectif qui se réalisaient au sein d'un groupe plus ou moins restreint et homogène : même sexe, même milieu social, en général du même âge mais parfois les groupes réunissaient *gynaiques* et *parthénoi*. Ceci permettait de développer une sociabilité féminine. Ainsi ces services répondaient aussi à un besoin : initiatiques, ils

²⁴² S. Bettinetti, *op. cit.*, p. 89.

servaient de moyen d'intégration pour les *parthénoi* mais aussi des *gynaïkes*, la cité reconnaissant leur importance au sein de sa communauté.

Chapitre 2

Défiler pour les dieux, Scènes et rituels de représentations des parthenoi

La période allant de la fin de l'enfance à la reconnaissance de la fille à marier était ponctuée par divers rites qui marquaient son évolution à travers des épreuves réelles ou symboliques. Peu à peu, la fille se socialisait, elle acquérait les connaissances et traditions propres à sa cité, les traits caractéristiques de la féminité qui déterminaient son statut de fille à marier et sa présentation à l'ensemble de la cité, aux dieux et aux hommes. La notion d'*agon* n'était pas absente, et les filles rivalisaient entre elles, la meilleure du groupe étant mise en avant et admirée de tous. A cette occasion, les filles de citoyens se retrouvaient en groupes homogènes – déterminés par leur appartenance géographique, leur statut social et leur âge – pour célébrer et honorer les divinités. Elles revêtaient leurs plus beaux atours, des tenues de fêtes ou des vêtements spécifiques qui témoignaient de leur état et de leur évolution. Elles dansaient, couraient, chantaient, sautaient, défilaient en cortège ou en chœurs, porteuses d'offrandes ou d'instruments de culte. Elles se donnaient à voir, se mettant en scène suivant une chorégraphie précise, incitant le dieu à répondre favorablement à leurs espoirs et à ceux de leur communauté devant laquelle elles se présentaient à travers la représentation collective qu'elles offraient à leurs publics, parfois humain, toujours divin.

I) Cortèges de parthenoi.

1-1) Epreuves et rites initiatiques, acquérir la beauté.

Nous allons observer ici certaines de ces pratiques parmi les plus représentatives, liées à cette période de transition comprise entre la fin de l'enfance et la fin de l'adolescence, lorsque la

filles étaient considérées comme prêtes à se marier²⁴³. Il n'est pas vraiment possible de classer ces pratiques, cela restreindrait leurs significations, mais nous pouvons observer des comportements semblables. Durant cette période, il s'agissait pour la fille de stimuler sa fertilité, d'appivoiser une sexualité adulte, et de rejeter ce qui ne pouvait être pour une femme honorable. Ces rituels assuraient la rupture avec l'enfance, mais pas nécessairement au même âge, et assumaient la maturation de la fille.

A-1) Ourses et apparentées.

1) Ourses de Brauron et Mounychia.

a) Qui étaient les ourses ?

Les *arktoi* étaient « celles qui faisaient les ourses, qui faisaient l'*arkteia* ». Le mot ἄρκτος (*arktos*) est féminin. D'après les sources²⁴⁴, « faire l'ourse c'est consacrer les parthénoi²⁴⁵ à Artémis (SA3 - He - LSH), avant le mariage (SA2 - LSH (se référant à Lysias)) », « Celles qui font l'ourse pour la déesse, portent la crocote²⁴⁶, un vêtement sacré, (A - SA1 - SA2 - So) et sont des parthénoi âgées entre 5 et 10 ans (SA1 - So). Elles célèbrent une fête (So), accomplissent un sacrifice (SA1), un mystère (SA1 - SA2), connaissent une initiation (He).

²⁴³ P. Brulé, *La fille d'Athènes*, p. 363-367 et « Des osselets et des tambourins pour Artémis », *Clio* 4 (1996), p. 16-24 situe l'âge du mariage entre 11 et 15 ans, plus généralement vers 13/15 ans mais cela dépendait de son statut social, ainsi les filles épicières pouvaient se marier plus tôt pour transmettre l'héritage ; Chr. Sourvinou-Inwood, *Studies in Girls's Transition*, p. 26-27 : vers 15/16 ans ; G. Hoffman, *La jeune fille, le pouvoir et la mort*, p. 303-305 : entre la 14/15^{ème} et la 19/20^{ème} année, estimant que la période de puberté et de maturation devait durer un temps ; H. King, « Bound to Bleed : Artemis and Greek Women », p. 112 et *Hippocrates's Woman*, p. 77 ; L. Bruit-Zaidman, « Le temps des jeunes filles dans la cité grecque », *Clio* 4 (1996), p. 40-41 ; S. Blundell, *Women in Ancient Greece*, p. 99 : vers 14/15 ans ; A.-M. Vérilhac et C. Vial, « Le mariage grec du VI^{ème} av. J.C. à l'époque d'Auguste », *BCH Supplément* 32, p. 214-218 donnent différents exemples et observent qu'il n'y a pas de normes, situant entre 12/13 ans à 20/25 ans l'âge au mariage selon les situations, différents facteurs pouvant intervenir. La puberté en Grèce ancienne était vers 12/13 : cf. P. Brulé, *op. cit.*, p. 361-363 ; Chr. Sourvinou-Inwood, *op. cit.*, p. 26 ; K. Dowden, *Death and the Maiden*, p. 29 ; G. Hoffman, *op. cit.*, p. 303-305 ; S. Blundell, *op. cit.*, p. 99-100 ; H. King, « Producing Woman : Hippocratic Gynaecology », p. 106-108.

²⁴⁴ Aristophane, *Lysistrata*, v. 645 A

Scholie à Aristophane, *Lysistrata*, v. 645 donnant 3 versions SA1 (Leiden)

SA2 (Ravennes)

SA3

Souda, sv. Ἄρκτος ἢ Βραυρωνίως So

Hésychius, sv. Ἀρκτεία He

Lexeis Rhetorikai, Bekker, 1, 244 = Souda, sv. Ἀρκτεῦσαι = Harpocrate, sv. Ἀρκτεῦσαι LSH

²⁴⁵ Souda, sv. Ἄρκτος ἢ Βραυρωνίως (So) utilise le terme de « *gynaiques* » mais situant leur âge dans l'enfance.

²⁴⁶ Chr. Sourvinou-Inwood, *Studies in Girls's Transition*, p. 136-152 expose ses raisons de suivre la lecture d'Aristophane, *Lysistrata*, v. 645 : « *quittant, laissant la crocote* (καταχέουσα τὸν κροκωτὸν) », au lieu de « *revêtues de la crocote* » faisant un parallèle avec le passage d'Eschyle, *Agamemnon*, v. 329 où Iphigénie, menée au sacrifice, laisse tomber sa *crocote* ; R. Hamilton, « Alkman and the Athenian Arkteia », *Hesperia* 58 (1989), p. 462 pensait que les ourses ne portaient pas la *crocote* mais la tenaient seulement ; S. H. Lonsdale, *Dance and Ritual Play in Greek Religion*, p. 177-178 : les ourses revêtaient la *crocote*, faisant aussi le parallèle avec le passage d'Eschyle. Sur le sacrifice d'Iphigénie dans l'Agamemnon d'Eschyle et ses liens avec l'*arkteia* : L. Kahil, « Artémis de Brauron. Rites et mystères », *AK* 20 (1977), p. 97 et « Mythological Repertoire of Brauron », p. 237-238 ; G. Hoffman, « Iphigénie la sacrifiée », p. 101-130.

Les jeunes filles miment/ont l'ourse (SA1 - SA2 - SA3 - He) pour apaiser la colère de la déesse (SA1 - SA2 - SA3 - So) » à Brauron et/ou Mounychia²⁴⁷.

b) Images des Ourses.

Nous possédons une iconographie assez abondante. De nombreux *cratérisques* furent retrouvés sur le site de Brauron mais aussi au sanctuaire d'Artémis Tauropolos à Halai situé à dix kilomètres de Brauron, au sanctuaire d'Artémis Mounychia au Pirée, dans l'enceinte d'Artémis Aristoboulè à l'intérieur de la cité athénienne, sur l'Agora et l'Acropole d'Athènes dans l'enceinte d'Artémis Brauronia, dans les grottes de Pan et des nymphes à Eleusis²⁴⁸. Les *cratérisques* sont des vases de petites dimensions, ressemblant à des gobelets en forme de calice (Fig. 30 à 35), datant surtout de la fin du VI^{ème} et du V^{ème} av. J.C., ils sont de type à figures noires, de fabrication locale et de moindre qualité²⁴⁹. Trois *cratérisques* à figures rouges furent aussi retrouvés. De fabrication athénienne et de meilleure qualité, ils datent de la fin du V^{ème} ou début du IV^{ème} av. J.C. (Fig. 59 à 64).

Ces représentations montrent des jeunes filles ne se ressemblant pas et n'accomplissant pas les mêmes actes. Certaines sont nues, d'autres habillées mais ne portant pas les mêmes vêtements : *chitons* longs avec *himation* ou sans, décorés de lignes blanches ; *chitons* noirs mi-long sans manches ; différents *chitons* courts certains sans manches, non ceinturés, certains ceinturés avec des bandes blanches ou des manches tombant sur les épaules. Elles portent des torches ou des guirlandes, ou ne tiennent rien. Certaines filles dansent, d'autres courent, elles ont les cheveux longs, d'autres les cheveux courts, certaines sont plus petites

²⁴⁷ Scholie à Aristophane, *Lysistrata*, v. 645 (SA1) « *Celles qui font les ourses pour (...) Artémis Brauronia et Mounychia* » ; Harpocrate, sv. ἈΡΚΤΕΪΣΣΑΙ « [elles] étaient consacrées à Artémis à Mounychia ou à Brauron ».

²⁴⁸ Sur les différents sites voir L. Kahil, « Autour de l'Artémis attique », *AK* 8 (1965), p. 23-25 et *AK* 20 (1977), p. 87-88. E. Simon, *Festivals of Attica*, p. 86 pensait que le rituel de l'*arkteia* avait lieu sur tous les sites où des *cratérisques* furent retrouvés. Il est possible que durant les périodes où la cité fut en guerre et menacée, l'*arkteia* se déroulait dans la cité même. Des statues de fillettes (Fig. 26 à 29) et surtout de garçons, datant du IV^{ème} et III^{ème} av. J.C., la plupart tenant dans leurs mains des animaux ou des fruits, furent aussi retrouvées. Les fillettes, dont l'âge correspond à 7/8 ans, ont un visage enfantin, un sourire doux. Leurs expressions sont diverses, comme leurs coiffures avec des cheveux mi-long ou courts, parfois attachés. Leur costume est classique, un *chiton* long à manche, ceinturé haut, avec une écharpe ou un *himation* drapé. J. Papadimitriou y voyait les ourses mais ce sont en fait des ex-voto pour Artémis kourotrophos. I.D. Kontis, « Artemis Brauronia », *Delt. Arch.* 22 (1967), p. 180 et 190 ; L. Kahil, *AK* 20 (1977), p. 86 ; R. Osborne, *Demos*, p. 250 n. 21 ; H. Lloyd-Jones, « Artemis and Iphigeneia », *JHS* 103 (1983), p. 93 ; P. Brulé, « Retour à Brauron, Repentirs, avancées, mise au point », *DHA* 16, 2 (1990), p. 80-81. Sur la nature *kourotrophique* d'Artémis : Th. Hadzisteliou-Price, *Kourotrophos*, p. 121-122.

²⁴⁹ Sur certains *cratérisques* figurent seulement des bandes noires horizontales ou des représentations neutres, sans rapport avec Artémis. L. Kahil, *AK* 20 (1977), p. 86 et « Le *cratérisque* d'Artémis et le Braurion de l'Acropole », *Hesperia* 50 (1981), p. 252-253, 261. Elle pensait, *AK* 8 (1965), p. 23 que ces *cratérisques* servaient lors du rituel. Cette idée lui fut suggérée en voyant sur un fragment trouvé à Brauron, la représentation d'un de ces *cratérisques* près d'un autel. (Fig. 36) De même, E. Simon, *op. cit.*, p. 83 ; H. Ruhfel, *Kinderleben*, p. 102 ; Chr. Sourvinou-Inwood, *op. cit.*, p. 70 n. 14 ; Y. Morizot, « Artémis, l'eau et la vie humaine », *BCH Supplément* 28 (1994), p. 209 considérant l'importance de l'eau dans les cultes d'Artémis, pensait que les vases servaient peut-être à manipuler de l'eau dans le cadre du rituel. R. Hamilton, *Hesperia* 58 (1989), p. 470 dénie cette fonction rituelle. K. Dowden, *op. cit.*, p. 28 pensait qu'il s'agissait d'ex-voto, d'offrandes faites par celles, issues de milieux modestes ou pauvres, qui n'avaient pas été choisies pour accomplir le rite (d'où leur basse qualité et leur fabrication locale).

que d'autres. Pour certaines, les plus grandes, une poitrine naissante se devine sous leurs vêtements. Nous pouvons les séparer en deux groupes²⁵⁰ :

* Le premier groupe comprend les filles de petites tailles, potelées, qui n'ont pas de poitrine. Elles portent le *chiton* court, sans manches, non ceinturé, leurs cheveux sont courts ou mi-longs. (Fig. 38, 40, 43, 47, 59, 62²⁵¹). Ces signes caractérisent l'enfance. Les fillettes de ce groupe courent mais leur course est désordonnée, sauvage, leurs mouvements semblent brusques, sans retenus. Nous pouvons situer leur âge autour de 5-7/8 ans.

Sur le *cratérisque* rouge n° 1 (Fig. 59, 62) nous voyons que l'action se déroule sur deux temps, un palmier dissocie les deux scènes. La scène de gauche (A) montre la préparation de la course et le début de celle-ci. Elle comprend quatre fillettes, toutes vêtues de *chitons* courts, les cheveux lâchés. A leurs côtés trois *parthénoi*²⁵², portant un *chiton* long et l'*himation* sur leurs épaules, les cheveux attachés en chignon, les assistent. Tout à gauche, une des femmes est en train d'aider une fillette à rajuster son *chiton*. Une petite fille, derrière elles, commence à courir. Juste devant elle une femme, la tête tournée vers la droite, tient dans chaque main des rameaux de laurier. Sur sa droite, une fillette se retourne, semblant attendre ses compagnes, tandis qu'une autre s'élance pour la course. Derrière elles, une autre femme tient des corbeilles dans ses mains. La scène de droite (B) montre des fillettes en train de courir, librement, pieds nus (quatre d'entre elles, mais seules trois sont visibles, de celle se trouvant tout à droite il ne reste qu'un bras et un bout de la jupe de son *chiton* flottant sous l'action de son mouvement).

* Les filles du second groupe sont plus âgées, ayant environ 9/10 ans. Les courbes de leurs corps - plus arrondies et galbées, la poitrine naissante, suggèrent qu'elles ont quitté l'enfance et s'approchent de l'adolescence. (Fig.42 où la cambrure du torse laisse deviner une poitrine naissante, Fig. 46). Elles accomplissent diverses activités. Elles sont nues, en train de courir mais leur course est plus mesurée, moins désordonnée.²⁵³ (Fig. 34, 35, 45, 46, 57, 58, 60, 63).

²⁵⁰ Distinction se fondant sur Chr. Sourvinou-Inwood, *op. cit.*, p. 31-66 (analyse des différents signes de l'âge en fonction des codes iconographiques de la céramique du V^{ème} av. J.C., des personnages et du contexte. Elle repère des traits déterminants comme la taille, les proportions et la poitrine, code féminin par excellence. Une poitrine pleine et large figure la femme mature, épouse et mère et aucune poitrine (seins plats) désignant un garçon ou une fille non encore nubile. Elle note un nouveau code pour figurer la fille qui approche de la puberté ou qui est mature mais pas encore femme « la poitrine naissante ». Ces codes ne reflètent pas la réalité biologique.)

²⁵¹ La Fig. 40 peut porter à confusion, cependant nous voyons que le *chiton* est du même type que celui de la Fig. 47 et les mouvements du vêtement indiquent que les filles courent.

²⁵² P. Brulé, *op. cit.*, p. 255 : les mères des fillettes ; Chr. Sourvinou-Inwood, *op. cit.*, p. 103 : des filles ayant déjà accompli l'*arkteia*. Elle les identifie aux vingt nymphes *amphipoloi* de l'Hymne de Callimaque (*A Artémis*, v. 13-15) ; K. Dowden, *op. cit.*, p. 31 : des filles déjà initiées qui guident les autres ; R. Hamilton, *Hesperia* 58 (1989), p. 464-465 les compare aux choréges des chœurs des poèmes d'Alcman : Hagésichora, Astymelousa.

²⁵³ P. Perlman, « Plato's Laws 833c-834d and the Bears of Brauron », *GRBS* 24 (1983), p. 118-121 pensait au contraire que les filles nues étaient les plus jeunes (moins de 13 ans), et que celles qui étaient habillées étaient

Ainsi, sur le *cratéristique* rouge n° 2 (Fig. 60, 63) la scène A montre des filles plus matures que celles du *cratéristique* rouge n°1, nues, grandes, fines, avec de la poitrine, les cheveux dénoués, une guirlande dans les mains, en train de courir vers la gauche. Seules deux filles sont visibles, de la première nous ne voyons que les jambes, de la seconde les jambes et une partie du dos. Un petit personnage, nu et les cheveux courts, se trouve en dernière position. La scène B est séparée de la scène A par un palmier et une ourse, qui semble perchée sur un rocher. Des filles, là encore nues, grandes, avec de la poitrine, cheveux dénoués, tenant des guirlandes dans la main, courent en s'éloignant de l'ourse. La dernière se retourne sur l'animal. Nous devinons quatre filles, l'une est entière, deux sont partiellement visibles et de celle se trouvant tout à droite ne reste qu'un pied. En dessous de la scène se trouve une frise représentant des animaux sauvages, renards ou chiens en train de chasser un cerf. La course des filles en A est plus calme que celle en B.

Sur d'autres représentations, les filles sont en train de danser (Fig. 39, 41, 42, 44, 52 à 56) ou vont peut-être en procession (Fig. 37, 48). Elles portent des guirlandes, des couronnes de fleurs dans les mains (Fig. 37, 45, 49, 50, 60, 63), une torche (Fig. 41). Elles sont habillées différemment des filles du premier groupe, mais leur vêture n'est pas semblable : *chiton* long ou mi-long, avec ou sans manches, ceinturé, noir ou avec des bandes blanches. Leurs cheveux sont longs ou courts, relevés en chignon (Fig. 53, 57) ou détachés (35, 60, 63), flottant librement dans leurs dos. Parfois elles portent un bandeau dans leurs cheveux (Fig. 42).

Le *cratéristique* rouge n° 3 (Fig. 61, 64) montre des membres du culte, prêtre et prêtresse, en compagnie de la triade divine et dévoile une partie des mystères qui avaient lieu lors de la fête des *Brauronies*²⁵⁴. Nous pouvons voir tout à gauche de l'image, Léto, drapée dans un manteau qui lui recouvre la tête, regardant vers la droite, écartant son voile de la main gauche. Puis Apollon, debout, nu, de face, la tête couronnée de laurier, tournée vers la gauche. Il tient des bandelettes dans ses mains. Il regarde sa sœur, Artémis, les cheveux courts, portant une tunique courte brodée, coiffée et chaussée de bottes, un carquois au dos. L'arc dans les mains, elle est prête à tirer. Autour d'eux, des biches ou des faons sautent. Plus loin, à droite, un

plus âgées, déjà matures. R. Hamilton, *Hesperia* 58 (1989), p. 449-472 estime qu'il est impossible de dégager un schéma au vu de toutes ces différences.

²⁵⁴ L. Kahil, *AK* 20 (1977), p. 89-93 et « Mythological Repertoire of Brauron », p. 237-238, suivie par A. Henrichs, « Three Approaches to Greek Mythography », p. 265 ; L. Palaiokrassa, *To Hiero tes Artemidos Mounychias* (1983) p. 93 et M. Jost, *Sanctuaires et cultes d'Arcadie*, p. 409-410. Théorie rejetée par E. Simon, *op. cit.*, p. 88 ; S.G. Cole, « The Social Function of Rituals of Maturation : the Koureion and the Arkteia », *ZPE* 55 (1984), p. 241 ; H. Ruhfel, *op. cit.*, p. 102 ; P. Brulé, *op. cit.*, p. 255 ; R. Hamilton, *Hesperia* 58 (1989), p. 450 n. 8 et 471 qui voient le mythe de Kallistô et d'Arkas. Cependant, K. Dowden, *op. cit.*, p. 189-191 et « Myth : Brauron and Beyond », *DHA* 16, 2 (1990), p. 32 qui suit L. Kahil dans ses réflexions, estime qu'il y a un lien entre l'*arkteia* et le mythe arcadien de Kallistô, cette jeune fille changée en ourse. De plus, Hésychius, sv. ἄρκος (*arkos*, terme dérivé d'*arktos*) nous informe que « l'ours est à la fois un animal et la prêtresse d'Artémis ». D'ailleurs, à Cyrène, la prêtresse d'Artémis Katagogis portait le nom d'*arkos* (SEG IX, 13, l. 12-13 et 72, l. 98).

homme à demi-nu, appuyé sur un objet avec un visage d'ours regarde en l'air, soit l'arbre qui se trouve près de lui, soit la biche qui en sautant vient dans sa direction. A ses côtés, une femme vêtue d'un *chiton* long, d'un *himation*, un collier autour du cou, ayant elle aussi une tête d'ourse lève les bras.

c) Ourses de Brauron.

Les ourses à Brauron étaient des *parthénoi* non matures âgées de 5 à 10 ans²⁵⁵, même si les représentations iconographiques nous montrent des fillettes d'aspect physique plus mature, nous verrons que ce n'est pas contradictoire avec la signification du rituel. Elles étaient filles des Athéniens, consacrées pendant un certain temps à la déesse Artémis dans son sanctuaire de Brauron²⁵⁶ où elles effectuaient diverses tâches domestiques. Nous ignorons combien de temps durait ce service sacré. Il prenait fin à la fête des *Brauronies*, durant laquelle elles exécutaient différents rites et qui avait lieu tous les quatre ans au mois de *Mounychion*, mais rien n'indique que les filles passaient quatre ans au sanctuaire²⁵⁷. Selon les sources, toutes les filles faisaient l'*arkteia*, seule SA1 parle des vierges choisies «ἐπιλεγόμεναι παρθένοι». En fait, un système de classe d'âge, comprenant les fillettes entre 5-10 ans devait être mis en place. Seul un certain nombre de filles, choisies parmi les meilleures familles de la cité, représentaient symboliquement toutes les autres et accomplissaient réellement l'*arkteia*²⁵⁸.

²⁵⁵ L. Deubner, *Attische Feste*, p. 207 n. 4 ; L. Palaiokrassa, *op. cit.* (1983) p. 75 ; R. Osborne, *Demos*, p. 164-165 ; N. Robertson, « The Riddle of the Arrhephoria at Athens », *HSCPh* 87 (1983), p. 278 et « The Magic Female Properties of Female Age-group in Greek Rituals », *AW* 26 (1995), p. 200 ; P. Brulé, *op. cit.*, p. 245-246 et *DHA* 16, 2 (1990), p. 63 ; Chr. Sourvinou-inwood, *op. cit.*, p. 21 et « Lire l'arktéia. Lire les images, les textes, l'animalité », *DHA* 16, 2 (1990), p. 49 ; K. Dowden, *op. cit.*, p. 28 suivent les sources (5-10 ans). A. Mommsen, *Feste der Stadt Athen*, p. 453 et K. Wernicke, RE, *Arkteia*, p. 1170-1171 : 11-14 ans. A. Brelich, *Paidés e Parthenoi*, p. 265-267 pense qu'elles étaient proches de l'âge nubile sans donner plus de précisions. L. Kahil, *AK* 20 (1977), p. 86 : 8-13 ans. P. Perlman, *GRBS* 24 (1983), p. 130 : 10-14 ans. Les sources précisent « οὔτε πρεσβύτεραι δέκα ἐτῶν οὔτ' ἐλάττους πέντε » (SA1 et So), mais la mention « πρὸ γάμων » (avant le mariage) (SA2 – LSH) suggéra à Cl. Calame, *Chœurs de jeunes filles en Grèce archaïque*, I, p. 68 n. 39 qu'elles faisaient le rituel juste avant de se marier et qu'elles étaient des adolescentes.

²⁵⁶ Le sanctuaire de Brauron, situé sur la côte attique à une quarantaine de kilomètres au sud/est d'Athènes, tirait son nom d'un héros éponyme : la déesse était nommée d'après cette épiclese géographique (Photius, βραυρωνία (I, p. 234, éd. Chr. Théodoris)). Le site fut fouillé de 1948 à 1963, sous la direction de J. Papadimitriou mais à sa mort en 1963, les publications connurent un temps d'arrêt. Les premières traces du culte d'Artémis apparaissent au VIII^{ème} av. J.C. Populaire durant l'époque classique, le site fut inondé à la fin du IV^{ème} av. J.C, mais des inscriptions témoignent qu'il était en activité au III^{ème} av. J.C. Cependant, durant l'occupation macédonienne de -322 à -229, il est possible que le culte fût délaissé. (J.D. Mikalson, *Religion of Hellenistic Athens*, p. 53) Le sanctuaire abritait de nombreux bâtiments (Plan 8) mais le lieu de résidence des ourses n'a pas été établi avec certitude (T. Linders, *Studies in the Treasure Records of Artemis Brauronia found in Athens*, p. 71-72 ; R. A. Tomlinson, *Greek Sanctuaries*, p. 110-111 ; L. Kahil, *AK* 20 (1977), p. 96-97 ; P. Brulé, *La fille d'Athènes*, p. 246 et *DHA* 16, 2 (1990), p. 71-72 ; K. Dowden, *op. cit.*, p. 38). De nombreuses offrandes (vêtements, bijoux, miroirs, écrins, quenouilles), souvent en rapport avec l'enfance, la naissance, le monde féminin, étaient faites à la déesse et à Iphigénie (I.D. Kontis, *Delt. Arch.* 22 (1967), p. 156-206 ; T. Linders, *op. cit.*, ; M. Guarducci, *Epigrafiá greca*, II, p. 247-250 ; R. Osborne, *op. cit.*, p. 158-172).

²⁵⁷ A. Brelich, *op. cit.*, p. 270 pensait que le service durait quatre ans et que les filles étaient remplacées lors de la fête des *Brauronies* par les nouvelles ourses. Mais Chr. Sourvinou-inwood, *op. cit.*, p. 21-23 doit avoir raison lorsqu'elle estime le service à une durée moyenne d'un an, voire moins.

²⁵⁸ Toutes les filles : E. Simon, *op. cit.*, p. 86 et P. Perlman, *GRBS* 24 (1983), p. 128. Choisies : K. Wernicke RE *Arkteia*, p. 1171 ; A. Brelich, *op. cit.*, p. 264-265 ; H.W. Parke, *Festivals of Athenians*, p. 40 ; H. Lloyd-Jones, *JHS* 103 (1983), p. 93 ; N. Robertson, *HSCPh* 87 (1983), p. 278 ; S.G. Cole, *ZPE* 55 (1984), p. 242. Choisies

c-1) Mythes de Brauron.

Elles faisaient l'*arkteia* pour apaiser la colère de la déesse, ceci en rapport avec les mythes de l'ourse et d'Iphigénie²⁵⁹. Seules deux sources en font mention : Souda, sv. Ἄρκτος ἢ Βραυρωνίως (So) et les Scholies à Aristophane, *Lysistrata*, v. 645 (SA1 ; SA2 ; SA3)

- La figure de l'Ourse. (SA 1 - So)

La légende raconte qu'une ourse sauvage apprivoisée, aimait à fréquenter le sanctuaire de Brauron, et était nourrie par les hommes. Un jour qu'elle jouait avec une *parthénos*, cette dernière fut insolente (SA2) ou impudente et excita l'ourse (So) qui se retourna contre elle et la blessa. Les frères de la jeune fille, affligés et en colère, tuèrent l'ourse. Une maladie pestilentielle (So - SA3) ou une disette terrible (SA1) se répandit sur toute la région. Après avoir consulté l'oracle, les Athéniens, pour expier le meurtre et se libérer du mal, durent consacrer leurs filles à la déesse pour qu'elles fassent l'ourse.

- Iphigénie.

La scholie à Aristophane (SA1), reprenant Phanodemos²⁶⁰, nous raconte que « *c'est à Brauron, non à Aulis que se trouve le cénotaphe d'Iphigénie. Et c'est à Brauron, non à Aulis, qu'Agamemnon sacrifia Iphigénie. Et ce fut le cri d'une ourse et non d'une biche que l'on entendit. Et c'est pour elle Iphigénie que l'on célèbre un mystère* ». Artémis aurait ainsi substitué une ourse à la jeune fille, et ce serait en son honneur que les ourses pratiquaient un mystère. Il existe plusieurs versions du mythe initial, mais seule cette version situe l'action à Brauron, toutes les autres situant à Aulis la scène du sacrifice. Mais même si le sacrifice d'Iphigénie n'a pas eu lieu à Brauron, elle y possède un herôon, et Euripide fit d'elle la première prêtresse d'Artémis lorsqu'elle revint de Tauride²⁶¹ marquant son lien avec le site.

- Le rapt des femmes.

par tribu : P. Brulé, *op. cit.*, p. 245-248 et Chr. Sourvinou-inwood, *op. cit.*, p. 66, p. 75 n. 61 et p. 111-116. Elle pense que le rituel ne concernait pas seulement les filles de bonnes familles et que les ourses formaient un panel représentatif des différentes classes sociales de la société athénienne. Elle s'appuie sur la présence des *cratérisques* de basse qualité signifiant que les filles des milieux pauvres participaient. Elle pense que cette ouverture sociale se produisit avec la réforme de Clisthène, lorsque les filles furent dorénavant choisies par tribus, alors qu'aux époques antérieures, seul un groupe restreint devait être choisi parmi l'aristocratie. Seules les filles de bonnes familles : H. Jeanmaire, *Couroi et courètes*, p. 259-260 ; L. Kahil, *AK* 8 (1965), p. 27 ; I.D. Kontis, *Delt. Arch.* 22 (1967), p. 182-183 ; K. Dowden, *op. cit.*, p. 26-28 et « Myth : Brauron and Beyond », *DHA* 16, 2 (1990), p. 38 ; N. Bernard, *op. cit.*, p. 41-42.

²⁵⁹ Chr. Sourvinou-Inwood, *op. cit.*, p. 106-107 et N. Robertson, « The Magic Female Properties of Female Age-group in Greek Rituals », *AW* 26 (1995), p. 202 font un lien entre les ourses et l'*hymne à Artémis* de Callimaque, v. 13-15 où Artémis demande à Zeus son père de lui offrir vingt nymphes pour être ses *amphipoloi* (servantes) et soixante filles de 9 ans pour être ses compagnes. Ils identifient ces filles comme étant une réflexion des ourses, Callimaque se serait inspiré du rituel de l'*arkteia* pour composer ce poème.

²⁶⁰ Scholie à Aristophane, *Lysistrata*, v. 645 (Leiden) (SA1) = Phanodemos, FGrHist 325 F 14.

²⁶¹ Euripide, *Iphigénie en Tauride*, v. 1462-1465 « *prés des saintes collines de Brauron, tu seras porte-clefs du temple d'Artémis. On t'y inhumera après ta mort.* » (éd. Belles Lettres, 1959, L. Parmentier et H. Grégoire)

Une autre histoire liée à Brauron raconte que les femmes (*gynaikes*) se trouvaient réunies au sanctuaire lorsque les Lemniens firent irruption et les enlevèrent pour en faire leurs maîtresses²⁶². Selon cette histoire, les femmes étaient seules à Brauron alors qu'elles participaient à une fête féminine privée. Cette histoire ne s'insère pas dans celle de l'*arkteia* mais témoigne du lien entre le monde féminin et le sanctuaire.

c-2) L'*arkteia*, rite initiatique de passage.

L'*arkteia* à Brauron comprenait à la fois la période d'isolement durant laquelle les fillettes avaient été consacrées à la déesse Artémis et l'avaient servies dans son sanctuaire et les rites qu'elles accomplissaient durant la fête des *Brauronies*, et qui marquaient symboliquement la fin de leur épreuve. Le rite marquait un passage dans la vie des fillettes et avait un rapport étroit avec la sexualité et le mariage. Les filles « devaient avoir fait l'*arkteia* avant de se marier » (SA2 - LSH). Cette phrase ne signifie pas que les fillettes allaient se marier juste après, mais qu'elles allaient entrer dans la classe d'âge des *parthénoi* matures, une période dangereuse pour la sexualité naissante de la fille. Il s'agissait de les préparer à ce passage, pour orienter cette sexualité afin qu'elle soit disciplinée, et légitimée pour et par le mariage. Elles participaient donc à différents rituels qui allaient leur permettre de franchir l'étape et les guider durant cette période. Elles accomplissaient divers rites d'inversion, ainsi « tous les aspects dangereux de la *parthénos* étaient mis en scène dans l'*arkteia* et évacués sous la protection d'Artémis²⁶³ ». En devenant des ourses, elles endossaient la sauvagerie de l'animal, sauvagerie qui existait déjà en elle puisqu'elles étaient enfants, donc non encore socialisées. Cependant comme l'ourse de la légende, elles pouvaient elles-aussi être apprivoisées²⁶⁴. Mais, le caractère dramatique de la suite de la légende témoigne que leur sexualité qui s'apprête à éclore peut être négative, impudente, dangereuse. La fille a un comportement indécent : « Ἀσελγαίνουσης τῆς παιδίσκης » (SA2). Les termes « ἀσελγαίνω, ἀσέλγεια,

²⁶² Hérodote, VI, 138 ; Philochore, FGrHist 328 F 101 ; Plutarque, *Œuvres Morales*, 247 A et 296 B.

²⁶³ Chr. Sourvinou-Inwood, *op. cit.*, p. 57.

²⁶⁴ S.G. Cole, *ZPE* 55 (1984), p. 241-242 ; Chr. Sourvinou-Inwood, *op. cit.*, p. 55 ; K. Dowden, *op. cit.*, p. 34. Sur la figure de l'ourse : L. Bodson, *Hiera zoia*, p. 143-144 ; H. Lloyd Jones, *JHS* 103 (1983), p. 97-98 ; R. Osborne, *op. cit.*, p. 163 : « l'ours est une créature mythique du fait de la position particulière qu'il occupe (entre l'animal, l'homme et la divinité) : il n'est pas le type de l'animal qu'il est permis de sacrifier et c'est un animal qui a des caractéristiques humaines troublantes » ; E. Bevan, « The Goddess Artemis and the Dedication of Bears in Sanctuaries », *ABSA* 82 (1987), p. 17-21 analyse les rapports entre Artémis et l'ours, et estime que c'est la nature *kourotrophique* et maternelle de l'ourse qui les lie. Elle observe différents sites où la représentation de l'ourse est avérée dans les sanctuaires d'Artémis, et estime que la figure de l'ourse vint du Péloponnèse et trouva naturellement sa place à Brauron, dans un culte *kourotrophique* déjà établi présentant des caractéristiques communes ; P. Perlman, « Acting the She-bear for Artemis », *Arethusa* 22 (1989), p. 111-133 ; P. Levêque, « Du roi serpent de l'Acropole aux ourseries de Brauron », *REA* 91 (1989), p. 55-64 qui étudie plus précisément la nature infiniment sexuée de l'ours, et son rôle de chasseur et séducteur dans d'autres cultures notamment de l'Oural.

ἀσελγής implique une idée de dérèglement sexuelle, d'impudence, de mœurs dissolues²⁶⁵». De plus, ainsi que le note R. Osborne, la fille désignée d'abord comme *parthénos* devient *paidiskè* (παιδίσκη) soit une prostituée (So), mais de façon symbolique en signifiant qu'elle adopte un comportement inadéquat pour son âge²⁶⁶. C'est cette forme de sexualité, impropre aux femmes honorables, que les filles rejetaient à travers le rite. Mais avant de la rejeter elles devaient l'expérimenter, ainsi qu'en témoigne le port de la *crocote*, un vêtement ambigu de couleur safran qui évoque la nature sauvage et la sexualité érotique²⁶⁷. Ce vêtement qui caractérise la femme désirable, porté par les épouses ne revêt pas un caractère excessif. Mais pour les fillettes, elle témoignait à la fois de leur maturité prochaine et de leur futur rôle d'épouse, et les inscrivait dans une sexualité anormale, qui n'était pas de leur âge, comme c'était le cas pour la fillette qui jouait avec l'ourse.

De plus, l'*arkteia* était un rituel de rachat ainsi qu'en témoigne le terme Ποινάς (ποίνη) « *prix du sang, argent qu'on paie pour un crime* » (SA1 - So) et le terme « *dekateuion* » utilisé par Harpocrate pour expliquer « consacrer une ourse » signifiant « payer un tribut » à la divinité²⁶⁸. Les fillettes rachetaient la mort de l'ourse, la conduite impudente de la fillette mais aussi la perte prochaine de leur virginité. Le rituel était apotropaïque car Artémis, plus qu'aucune autre déesse, était celle qui punissait la perte de la virginité des jeunes filles²⁶⁹. Ainsi, lors de la cérémonie, les fillettes faisaient l'expérience d'un mystère, durant lequel un rituel particulier nommé la chasse sacrée - *hiéron kynégésion*²⁷⁰ - avait lieu, en rapport avec la sexualité de la fille. La déesse chassait les filles, dans un acte de conjuration : la chasse symbolique était censée empêcher que ne se produisît la faute.

²⁶⁵ P. Brulé, *DHA* 16, 2 (1990), p. 63-64.

²⁶⁶ R. Osborne, *op. cit.*, p. 165-166 ; S. H. Lonsdale, *op. cit.*, p. 183 : conduite incorrecte de la fille.

²⁶⁷ P. Perlman, *GRBS* 24 (1983), p. 125 ; Chr. Sourvinou-Inwood, *op. cit.*, p. 56, 127-130 ; G. Hoffman, *op. cit.*, p. 114-115 la *crocote* tire son origine du crocus et de sa couleur jaune orangée, « porter la *crocote* signifie son appartenance à une classe d'âge encore ensauvagée, à laquelle l'exclusion ritualisée confère une existence reconnue. C'est un signe de féminité de séduction amoureuse (...), et de façon négative, il traduit les dangers d'une sexualité sauvage débridée » ; N. Robertson, *AW* 26 (1995), p. 202. La *crocote* était en rapport avec la sexualité d'Artémis, érotique, même si la déesse reste vierge (W. Burkert, *Greek Religion*, p. 235). Elle n'était pas représentée sur les *cratériques* (H. Lloyd-Jones, *JHS* 103 (1983), p. 94 ; H. Rühfel, *op. cit.*, p. 106 ; K. Dowden, *op. cit.*, p. 31). Pour K. Wernicke *RE Arkteai*, p. 1171 et L. Kahil, *AK* 8 (1965), p. 26 et « *Mythological Repertoire of Brauron* », p. 327 la *crocote* rappelait le pelage de l'ourse. Contra : L. Bodson, *op. cit.*, p. 132-133 : la *crocote* marquait la féminité et distinguait le futur état des filles, sa teinte ne pouvait être assimilée au pelage de l'animal.

²⁶⁸ Harpocrate, sv. Δεκατεύειν : synonyme d'*arkteuion* (ἀρκτηύειν) ; H. Jeanmaire, *op. cit.*, p. 263 ; L. Bodson, *op. cit.*, p. 135 ; K. Dowden, *op. cit.*, p. 28.

²⁶⁹ H. Lloyd Jones, *JHS* 103 (1983), p. 99

²⁷⁰ Démosthène, XXV, 1 (*Sur la couronne*) : un homme accusé d'avoir volé des vêtements sacrés dans le temple de la déesse Artémis, prétend qu'il a obéi à la prêtresse qui l'avait envoyé chercher des vêtements pour la chasse sacrée. I.D. Kontis, *Delt. Arch.* 22 (1967), p. 187-188 ; T. Linders, *op. cit.*, p. 13 n. 46 ; L. Kahil, *AK* 20 (1977), p. 93 ; R. Osborne, *op. cit.*, p. 167-168 ; Chr. Sourvinou-Inwood, *op. cit.*, p. 111 ; S. H. Lonsdale, *op. cit.*, p. 188-189 ; N. Robertson, *AW* 26 (1995), p. 26.

Le rituel consacrait l'accès à la puberté. Le rite social de la puberté précédait le changement biologique²⁷¹. Il s'agissait de socialiser la fille avant que ne se produisît ce changement. Elles quittaient l'enfance et entraient dans une période de transition. Elles n'étaient plus des enfants mais pas encore des femmes. Le fait que l'*arkteia* avait un lien avec Iphigénie exprimait cet état. Une des légendes (SA1) nous dit que c'était pour Iphigénie que les ourses célébraient le mystère. Iphigénie était la première initiée, mais son initiation ne fit pas d'elle une *gynè* mais une prêtresse ourse, vierge, *parthénos*, entrée dans le domaine du sacré qu'elle ne quitta pas²⁷², et qui guidait et protégeait les fillettes. De plus, l'étymologie d'Iphigénie²⁷³, « celle qui est née belle », illustre le fait que les filles entraient dans une période de maturation où elles allaient acquérir la beauté qui allait faire d'elles des *parthénoi* en âge de se marier.

c-3) La fête des Brauronies.

Après la période de réclusion dans le sanctuaire, marquant un état de mort symbolique²⁷⁴, avait lieu la renaissance des ourses sous un nouveau statut lors de la fête des *Brauronies*. Organisée par deux *hiéropes* désignés par la *Boulè*, elle avait lieu tous les quatre ans²⁷⁵. Les fillettes accomplissaient divers rites les uns publics, les autres privés : elles dansaient, chantaient, couraient, elles faisaient l'expérience d'un mystère (SA1 - SA2), d'une initiation (He), un sacrifice (SA1) avait lieu. Les ourses étaient assistées par des *parthénoi* plus âgées, déjà initiées. (Fig.59, 62) Une partie de la cérémonie devait avoir lieu la nuit, les représentations sur les *cratériques* montrent des filles tenant des flambeaux. (Fig. 41). Une procession partait du Brauronion de l'Acropole pour rejoindre le site de Brauron²⁷⁶. La fête suivait un ordre progressif²⁷⁷.

²⁷¹ H. Jeanmaire, *op. cit.*, p. 259 ; A. Brelich, *op. cit.*, p. 263 ; L. Kahil, *AK* 20 (1977), p. 89 et 94 ; Cl. Calame, *op. cit.*, I, p. 188 ; H. Lloyd Jones, *JHS* 103 (1983), p. 97 ; R. Osborne, *op. cit.*, p. 165 ; S.G. Cole, *ZPE* 55 (1984), p. 242-243 mais situant le rite après la puberté ; Chr. Sourvinou-Inwood, *op. cit.*, p. 21 et 61 ; K. Dowden, *op. cit.*, p. 29-30 ; N. Bernard, *op. cit.*, p. 40-41. Cf. J. Mylonopoulos, « Greek Sanctuaries as Places of Communication through Ritual », *Kernos Supplément* 16 (2006), p. 103 : les filles qui n'accomplissaient pas le rituel en faisaient l'expérience en regardant les autres agir.

²⁷² L. Kahil, *AK* 20 (1977), p. 98 ; R. Osborne, *op. cit.*, p. 169 ; Chr. Sourvinou Inwood, *op. cit.*, p. 51-52 ; K. Dowden, *op. cit.*, p. 32. Sur Iphigénie: Hésychius sv Ἰφιγένεια : ἡ Ἄρτεμις « ou *Artémis* » ; L. Séchan, « Le sacrifice d'Iphigénie », *REG* 44 (1931), p. 368-426 ; I.D. Kontis, *Delt. Arch.* 22 (1967), p. 156-164 et 176-181 ; H. Lloyd-Jones, *JHS* 103 (1983), p. 87-102 ; L.Kahil, « Mythological Repertoire of Brauron », p. 233-238 ; K. Dowden, *op. cit.*, p. 8-24 et 43-46 ; G. Hoffman, *op. cit.*, p. 101-130.

²⁷³ I.D. Kontis, *Delt. Arch.* 22 (1967), p. 180-181 : Iphigénie pouvant signifier celle qui engendre la force ou celle qui engendre la beauté ; K. Dowden, *op. cit.*, p. 46 : Iphigénie ayant la même signification que *kalligéneia*. Venant de *eugénia* (bien née) et d'*Iphis* (Hésychius sv. Ἰφίς « *Kalè* », jolie).

²⁷⁴ H. Jeanmaire, *op. cit.*, p. 259 ; A. Brelich, *op. cit.*, p. 263 ; P. Brulé, *op. cit.*, p. 206 ; K. Dowden, *op. cit.*, p. 36.

²⁷⁵ Aristophane, *Paix*, 876 ; Aristote, *Constitution d'Athènes*, 54, 7. R. Osborne, *op. cit.*, p. 174 voit dans cette gestion de la cité un moyen de contrôle du *dèmos* et des hommes sur les femmes.

²⁷⁶ Une enclave dédiée à Artémis Brauronia se trouvait dans la cité depuis le VII^{ème} av. J.C., et à la fin du VI^{ème}, il fut aménagé un site sur l'Acropole, agrandi au V^{ème} av. J.C. (Cf. J. Travlos, *Pictorial Dictionary of Ancient Athens*, p. 124 ; J.J. Dobbins et R.F. Rhodes, « The sanctuary of Artemis Brauronia », *Hesperia* 48 (1979), p.

Une course marquait le début de la cérémonie. Dans un premier temps, vêtues du *chiton* court de l'enfance²⁷⁸, les fillettes couraient de façon désordonnée évoquant leur état sauvage, en témoignent leurs mouvements qui, sur les images, semblent brusques et sans retenus. Ce sont les fillettes qui appartiennent au premier groupe, dont les signes de reconnaissance caractérisent l'enfance. Puis, elles rejoignaient l'*adyton* du temple d'Artémis²⁷⁹, où elles revêtaient la *crocote*, le mystère devait avoir lieu à ce moment là²⁸⁰ et une mascarade²⁸¹ devait se jouer. C'est du moins ce que laisse suggérer le *cratérisque* à figure rouge n° 3 (Fig. 61-64), montrant le prêtre et la prêtresse revêtus d'un masque d'ours et qui mimaient peut-être l'agression originelle. Les fillettes étaient investies par le port de la *crocote* d'une puissance sexuelle inadéquate pour leur âge, la mascarade et la chasse sacrée leur apprenaient à rester dans les limites de la décence féminine. A la suite de la révélation, les filles « rejetaient la *crocote* et s'élançaient nues dans une nouvelle course vers leur nouveau statut »²⁸², symbolisant leur rejet de la sauvagerie et d'une sexualité agressive et désordonnée. Cette course marquait la fin du mystère, de la « chasse sacrée ». Nous retrouvons ici, les filles appartenant au second groupe. Une chèvre était sacrifiée pendant ce temps sur l'autel. Ce sacrifice était un substitut au sacrifice de la fille, il marquait définitivement la rupture avec le monde de l'enfance. La fille était morte symboliquement et pouvait renaître²⁸³.

Enfin, revêtues de nouveaux *chitons*, plus long, mais différents de ceux portés par les *parthénoi* et les *gynaïkes*, les filles quittaient le temple et allaient danser pour la déesse. Il n'était pas nécessaire qu'elles fussent habillées de la même façon. Au contraire, cette

325-341 ; R. Garland, « Religious Authority in Archaic and Classical Athens », *ABSA* 79 (1984), p. 88-89 y voyait le symbole de l'intégration du culte et du district dans l'état athénien ; R. Osborne, *op. cit.*, p. 156-157).

²⁷⁷ Cette progression se voit notamment sur les représentations : les différences concernant les fillettes sont des signes qui permettent de les distinguer et de les situer dans le rituel. Ce sont des signes spécifiques qui ne reflètent pas la réalité mais la symbolique du rituel et qui s'interprètent en fonction des autres signes. Ainsi, les corps plus matures des jeunes filles du second groupe exprimaient leur évolution. Dans la réalité, les fillettes n'étant pas encore pubères, rien ne les distinguait physiquement de ce qu'elles étaient avant.

²⁷⁸ H. Rühfel, *op. cit.*, p. 43-44 note que les petites ourses portent le même *chiton* que la petite fille qui prend une leçon de danse sur la Fig. 91 (cratère en calice), et considère que les danses pratiquées lors de l'*arkteia* nécessitaient un apprentissage. Le port de ce *chiton* pouvait témoigner qu'elles étaient encore en apprentissage à ce niveau là de la cérémonie.

²⁷⁹ Sur l'*adyton* : J. Travlos, « Treis Naoi tes Artemidos », p. 197-205 qui met en rapport le site de Brauron avec ceux d'Aulis et d'Halai, voyant dans leur configuration architecturale semblable, notamment la présence assez rare d'un *adyton*, un lien culturel entre eux et spécialement connecté à Iphigénie, estimant que l'*adyton* servait de lieu pour célébrer les mystères de l'héroïne ; M. B. Hollinshead, « Against Iphigeneia's Adyton in Three Mainland Temples », *AJA* 89 (1985), p. 419-440 rejette les théories de J. Travlos et considère que l'*adyton* servait d'entrepôt.

²⁸⁰ Démosthène, XXV, 1 (*Sur la couronne*).

²⁸¹ S. H. Lonsdale, *op. cit.*, p. 191-192.

²⁸² L. Kahil, *AK* 20 (1977), p. 89 ; G. Arrigoni, « Donne e sport nel mondo Greco », p. 101-104 voyait une tension agonistique dans les courses rituelles alors que P. A. Bernardini, « Le donne e la pratica della corsa », p. 169-171 réfutait ce caractère agonistique, estimant que la course ressemblait plus à une fuite marquant symboliquement le passage d'un état à un autre.

²⁸³ Hesychius, sv Βραυρωνίαις ; A Brelich, *op. cit.*, p. 261-263 ; K. Dowden, *op. cit.*, p. 37 ; G. Hoffman, *op. cit.*, p. 117.

différenciation démontrait plus fortement la rupture avec le début de la cérémonie où elles étaient toutes revêtues d'un même habit. Ce vêtement témoignait de leur entrée dans cette période transitoire. La cérémonie devait de nouveau être publique, les filles se regroupant pour former des chœurs. Cette différence avec la course désordonnée du début marquait le début de leur socialisation²⁸⁴. Il est possible aussi que les fillettes aient dédié quelque chose de personnel (jouet, boucles de cheveux) à Iphigénie et à la déesse, pour attester de leur changement d'état. Et une libation était peut-être faite à l'héroïne²⁸⁵ au cours de laquelle les ourses priaient Iphigénie de leur donner toutes les qualités pour qu'elles deviennent des *gynaikes* accomplies. Une prière à celle qui ne le devint jamais mais qui possédait toute les qualités de la belle jeune fille, de la « *pais kalè* ».

d) Ourses de Mounychia.

Les fillettes ne connaissaient pas de période de réclusion au sanctuaire. La cérémonie était annuelle et avait lieu lors de la fête du 16 *Mounychion*²⁸⁶. De ce fait, si le rituel de l'*arkteia* demeurait un rite de sortie d'enfance doublé d'un rituel de puberté comme à Brauron, les cérémonies s'y déroulaient différemment. De plus, à cette occasion, les éphèbes accomplissaient un rituel²⁸⁷, la cérémonie présentant donc un caractère de mixité inconnu à Brauron. Concernant le statut social des ourses de Mounychia, il devait là encore s'agir de filles issues de milieux aisés, un groupe étant choisi pour représenter les autres. Mais comme la cérémonie était annuelle, l'âge des filles ne devait pas forcément correspondre à celui des ourses de Brauron. Ainsi, sur les fragments de *cratérisques* venant de ce sanctuaire (Fig. 48 à 58), les ourses de Mounychia semblent appartenir exclusivement au second groupe, et la cérémonie ne concernait peut-être que les fillettes ayant 9/10 ans²⁸⁸.

d-1) Le Mythe : Mounychia et l'ourse sacrée.

²⁸⁴ S. H. Lonsdale, *op. cit.*, p. 192 établit ainsi la séquence des événements : procession à l'autel, sacrifice, danses, révélation du mystère, course, danses dont le rythme régulé permet de voir le passage de la sauvagerie à l'état social.

²⁸⁵ K. Dowden, *Death and the Maiden*, p. 32.

²⁸⁶ A. Mommsen, *Feste der Stadt Athen*, p. 454 ; M.P. Nilsson, *Griechische Feste*, p. 485 ; H. Lloyd-Jones, « Artemis and Iphigeneia », *JHS* 103 (1983), p. 93-94 ; L. Palaiokrassa, *To Hiero tes Artemidos Mounychias* (1983), p. 78 ; K. Dowden, *Death and the Maiden*, p. 20-22. Contra : L. Deubner, *Attische Feste*, p. 205-206 et C. Montepaone, « Il mito di fondazione del rituale munichio in onore di Artemis », *CCJB*, I, (1979), p. 72 réfutant l'*arkteia* à Mounychia.

²⁸⁷ L. Deubner, *op. cit.*, p. 204-207 ; E. Simon, *Festivals of Attica.*, p. 82 ; L. Palaiokrassa, *To Hiero tes Artemidos Mounychias* (1983), p. 21-25.

²⁸⁸ Chr. Sourvinou-Inwood, *Studies in Girls's Transition*, p. 23 ; P. Perlman, « Plato's Laws 833c-834d and the Bears of Brauron », *GRBS* 24 (1983), p. 121 et « Acting the She-bear for Artemis », *Arethusa* 22 (1989), p. 111 estimait au contraire que les filles étaient plus vieilles à Brauron, et que celles de Mounychia devaient avoir entre 5 et 10 ans.

Le mythe de Mounychia était proche de celui de Brauron²⁸⁹ : un certain Embaros ayant fait un vœu, éleva un temple à la déesse Artémis (Eu). Une ourse sacrée vivait dans le sanctuaire de la déesse. Causant du tort à la population, elle fut mise à mort. Artémis, furieuse, envoya une famine qui ravagea la région. Ayant consulté l'oracle de Delphes, les Athéniens apprirent qu'il leur fallait sacrifier une de leurs filles à la déesse pour apaiser sa colère. Selon les versions soit les athéniens allaient accepter lorsque Embaros s'y opposa et habilla une chèvre qu'il appela sa fille et la sacrifia. Le mal cessa et l'oracle prescrivit de continuer de cette façon. (An. G.) ; soit Embaros (ou Baros) consentit à sacrifier sa fille en échange de la prêtrise à vie d'Artémis. Une fois ses demandes acceptées, il organisa un simulacre de sacrifice : après avoir caché sa fille dans l'*adyton*, il lui substitua une chèvre qu'il habilla comme elle. Après le sacrifice, l'oracle fut consulté une nouvelle fois et annonça qu'il fallait continuer à sacrifier ainsi. Embaros révéla alors la mystification (Eu ; So).

d-2) La fête à Mounychia.

La cérémonie commençait par une procession nocturne qui rejoignait le sanctuaire situé au Pirée²⁹⁰. Un gâteau²⁹¹ était apporté à la déesse. La cérémonie était publique, mais certains rituels devaient être privés. Le schéma rituel était à peu de choses près le même qu'à Brauron : courses pour marquer la séparation avec l'enfance, puis réclusion symbolique dans l'*adyton* du temple²⁹² où elles célébraient un mystère, portant la *crocote*. Enfin, rejetant celle-ci, elles couraient nues (Fig. 57-58). Pendant ce temps, une chèvre, habillée en fille, était sacrifiée. La réclusion et le sacrifice de la chèvre marquaient leur mort symbolique. Comme à Brauron, la chèvre était un substitut des fillettes. Les filles pouvaient renaître sous leur nouveau statut. Ensuite, les fillettes, portant des *chitons* différents (Fig. 48 à 56), sortaient de l'*adyton*, et dansaient ou allaient en procession, tenant des guirlandes dans leurs mains.

²⁸⁹ Souda, sv. Ἐμβάρος εἰμι (So) ; Eustate, Pausanias, Il., II, 732 (Eu) ; Anecdota Graeca (Bekker) I, 444, 2 ἀρχτεῦσαι (An. G.). C. Montepaone, *CCJB*, I, (1979), p. 65-69 ; L. Palaiokrassa, *op. cit.* (1983), p. 17-18 et 26-27.

²⁹⁰ Le sanctuaire a été localisé et fouillé par J. Threpsiades et G. Oikonomos en 1935. Les premières traces d'occupation datent du X^{ème} av. J.C., mais les premiers éléments architecturaux et culturels remontent à l'époque archaïque, VIII/VII^{ème} av. J.C. De nombreux objets, offrandes, dédicaces, ont été retrouvés, dont des vases, des statuettes, sculptures, inscriptions... Les *cratériques*, montrant là aussi des fillettes courant et dansant (pl. 18 Fig. 30-31 et pl. 21), ont une texture et des couleurs différentes de ceux de Brauron, signifiant qu'ils étaient fabriqués dans des ateliers différents, probablement locaux, pour les besoins du culte de Mounychia. Le sanctuaire était un haut lieu d'initiation civique, avec des cérémonies mettant en scène les fillettes mais aussi les éphèbes. Le culte de la déesse, fondé comme à Brauron par un héros éponyme Mounychos, fut populaire durant le V-IV^{ème} av. J.C. Mais le site fut occupé par les Macédoniens de -322 à -229 av. J.C., la garnison se trouvant à proximité de l'enceinte sacrée. Le sanctuaire fut probablement délaissé un temps. Il fut détruit en -307/6 par Démétrios Poliorcète, mais il retrouva une certaine activité au II^{ème} av. J.C. Sur le sanctuaire de Mounychia, voir notamment L. Palaiokrassa, *To Hiero tes Artemidos Mounychias* (1983 et 1991) ; J.D. Mikalson, *Religion of Hellenistic Athens*, p. 53-54.

²⁹¹ Souda, sv. Ἀνάστατοι.

²⁹² P. Perlman, *Arethusa* 22 (1989), p. 126.

2) *A Aulis, les petites biches.*

Le rite n'est pas attesté mais plusieurs éléments nous permettent de considérer qu'un rituel semblable avait lieu pour la déesse Artémis Aulideia²⁹³, à Aulis en Béotie. Le mythe mettait en scène Iphigénie, fille d'Agamemnon.

a) La jeune fille sacrifiée.

Selon la légende, une biche sacrée fut tuée par Agamemnon et Artémis, en colère, envoya alors un fléau pour se venger. La flotte étant bloquée et ne pouvant quitter le port pour rejoindre Troie, le devin Calchas annonça qu'Iphigénie, vierge et fille du roi, devait être sacrifiée par son père, pour calmer la déesse. Agamemnon accepta et sous le prétexte de la marier, attira la jeune fille à Aulis. Emmenée à l'autel, elle fut sauvée au moment fatal par Artémis qui lui substitua une biche. Iphigénie devint soit la prêtresse d'Artémis en Tauride, soit immortelle²⁹⁴.

Selon K. Dowden²⁹⁵, le mythe d'origine fut probablement contaminé par Agamemnon. Il distingue les différents moments du mythe :

- 1 Un homme, fondateur du temple,
- 2 tue une biche,
- 3 et entraîne la colère d'Artémis, qui envoie un fléau (famine ou peste).
- 4 Un prophète dit alors que l'homme doit sacrifier sa fille à Artémis.
- 5 La fille est amenée sous de faux prétextes : par exemple, pour se marier.
- 6 Au moment d'être sacrifiée, la déesse lui substitue une biche.

Les mythes de Brauron, Mounychia et Aulis présentent « des similitudes dans (leur) identité structurelle » que la reproduction du tableau n° 4 établi par P. Brulé pour ces trois sites permet de saisir²⁹⁶.

²⁹³ Le site fut fouillé à partir des années 1955-1956 par J. Threpsiades (*Praktika*, 1956-1959 ; *Ergon* 1957, 1959/1960 ; *Arch. Delt.* 1961/1962). Sur le sanctuaire voir J. Travlos, « Treis Naoi tes Artemidos », p. 197-205 ; M. B. Hollinshead, « Against Iphigeneia's Adyton in Three Mainland Temples », *AJA* 89 (1985), p. 430-432 ; K. Dowden, *Death and the Maiden*, p. 9-19 ; J.B. Connelly, *Portrait of a Priestess*, p. 158-161.

²⁹⁴ Hygin, *Fables*, 98 ; Stasinus, *Cypria* (Iphigénie devient Immortelle) = Proclus, *Chrestomatie*, 104, 12. Selon d'autres versions, Iphigénie est nommée Iphimédée. C'est une image (*eidolon*) qui lui fut substituée et elle devint Artémis Einodia ou Hécate (Catalogue Hésiodique = Pausanias, I, 43, 1) ; le père d'Agamemnon, Atrée, oublia de sacrifier à la déesse comme il l'avait promis « l'agneau d'or » et pour réparer la faute, Iphigénie devait être sacrifiée mais elle devint prêtresse à Brauron (Apolodore, *Epitomé*, 3, 22 et 2,10) ; un taureau fut substitué à Iphigénie qui se maria à la fin de ses aventures avec Achille (Nicandre, *Métamorphose*, IV, fr. 58).

²⁹⁵ K. Dowden, *op. cit.*, p. 12-14

²⁹⁶ P. Brulé, *La fille d'Athènes*, p. 184 pour la citation et p. 186 pour le tableau.

	Aulis	Brauron	Mounychia
I. Un animal sacré	*	*	*
II. Qui nuit		*	*
III. Est tué	*	*	*
IV. Artémis envoie un fléau	*	*	*
V. On consulte l'oracle en vue de faire cesser le fléau	*	*	*
VI. Prescription du sacrifice d'une vierge avant son mariage par son père	*		*
VII. Acceptation du père	*		*
VIII. Substitution d'un animal	*		*
IX. Apothéose de la fille	*	*	*
X. Fondation d'un rite où les filles miment l'animal.	*	*	*

Comme nous pouvons le voir, c'est surtout entre Aulis et Mounychia que le parallèle est le plus explicite. Il manque pour Brauron les séquences VI à VIII²⁹⁷. Il est difficile de dire d'où est issu le mythe originel, cependant à Brauron plusieurs mythes se conjuguent. Nous retrouvons Iphigénie et une histoire originale où la fille n'est pas sacrifiée mais où se produit le sacrifice d'une chèvre comme à Mounychia. Il semble que Brauron ait été le lieu d'une acculturation de différentes traditions, ce qui explique la complexité du rituel, notamment avec la mort symbolique de la fille exprimée à plusieurs reprises : lors de la réclusion au sanctuaire durant un temps indéterminé et à l'occasion de la cérémonie avec le sacrifice de la chèvre et la réclusion dans l'*adyton*.

b) La cérémonie.

Le mythe d'Aulis se rapprochant dans sa structure de celui de Mounychia, nous pouvons supposer qu'un rituel assez proche, revêtant la même signification, s'y déroulait. Les fillettes, peut-être âgées aussi de 9/10 ans, venaient assister à une cérémonie en l'honneur de leur déesse protectrice. Elles ne devaient pas revêtir la *crocote*, mais plus probablement une *nébride*, en rapport avec la biche tuée et celle sacrifiée²⁹⁸. De fait, la biche étant un animal représentatif à la fois de la course et de la chasse, nous pouvons penser que des courses avaient lieu et peut-être aussi une chasse sacrée. Cependant, peut-être ne couraient-elles pas nues, la nudité de ce type étant rare en Grèce. Le temple d'Aulis présentait la particularité

²⁹⁷ Ce qui a déterminé P. Brulé, *op. cit.*, p. 183 à considérer le mythe de Brauron comme une adaptation de celui d'Aulis ou de Mounychia, alors que K. Dowden, *op. cit.*, p. 24 estime que les différences sont trop nombreuses pour n'être que de simples emprunts.

²⁹⁸ K. Dowden, *op. cit.*, p. 41.

comme à Brauron de posséder un *adyton*, et les filles devaient y connaître une réclusion marquant leur état de mort symbolique. Un sacrifice avait lieu, une chèvre devait symboliser la mort des filles. Puis, pour témoigner de leur passage, les filles rejoignaient les chœurs. La danse était l'une des pratiques préférées d'Artémis, et les *parthénoi* dansaient souvent pour elle. Nous ignorons si la cérémonie était publique, si des hommes y assistaient, ou si au contraire, elle était restreinte à une assemblée féminine.

3) *Le chœur des fillettes à Orthia.*

Le sanctuaire d'Orthia²⁹⁹ était situé à l'extérieur de la ville, dans un site marécageux, sauvage, près du fleuve Eurotas³⁰⁰, aux frontières du territoire laconien. Artémis y était vénérée sous l'épiclèse Orthia / Orthosia³⁰¹. De nombreuses interprétations ont été données mais son étymologie demeure obscure³⁰². Artémis portait aussi le nom de Lygodesma, son *xoanon* fut retrouvé dans un gattilier (*lygos*, λύγος) poussant au bord de l'eau. Les tiges, entourant la statue, lui avaient permis de rester dressée³⁰³. Les sources ne mentionnent pas de façon explicite la présence d'un chœur de *parthénoi* à Orthia, mais divers éléments permettent d'établir un rituel choral en rapport avec la puberté.

a) Hélène et ses amies.

a-1) La Légende.

Plusieurs versions existent mais la plus commune et la plus ancienne évoque Thésée enlevant Hélène alors qu'elle dansait en compagnie de ses amies au sanctuaire d'Orthia (Plut.) ou qu'elle accomplissait un sacrifice pour Artémis (Hyg.)³⁰⁴. Concernant son âge les sources

²⁹⁹ C'était un sanctuaire très ancien, les fouilles du début du XX^{ème} av. J.C. (R. M. Dawkins, *ABSA* XII à XVI (1906/1910)) ont permis de dater son occupation dès le IX^{ème} av. J.C. un temple fut édifié avec un autel puis le site fut réaménagé vers le VII/VI^{ème} av. J.C., un nouveau temple fut construit. De nombreux objets furent retrouvés : vaisselles, bijoux, des statuettes de plusieurs formes (animaux, femmes, hommes, êtres fantastiques, des figures féminines entourées d'animaux) figurines et stèles votives, masques peints (les plus anciens datant du VI^{ème} av. J.C.). R. M. Dawkins, « Excavations at Sparta, 1910 – The History of the Sanctuary of Artemis Orthia », *ABSA*. 16 (1910/1911), p. 26 ; S. Bettinetti, *La statua di culto nella pratica rituale greca*, p. 233-237 ; S.B. Pomeroy, *Spartan Women*, p. 106-111 ; P. Cartledge et A. J. S. Spawforth, *Hellenistic and Roman Sparta*, p. 221 n°38. (Plan 10)

³⁰⁰ Pausanias, III, 16, 7.

³⁰¹ La désignation « Artémis Orthia » n'est pas valable avant le I^{er} siècle ap. J.C. Auparavant, la déesse était simplement appelée Orthia. La plus vieille inscription retrouvée sur le site date du VII/VI^{ème} av. J.C. et porte le nom de Φορθασία/ Φορθία. A.M. Woodward, « Laconia: Inscriptions », *ABSA* 24 (1919/1921), p. 89-117 et spécifiquement p. 116-117.

³⁰² Cl. Calame, *Chœurs de jeunes filles en Grèce archaïque*, I, p. 289-290 n. 229 et n. 230. Recensant les différentes interprétations concernant l'étymologie, il note que le trait qui ressort des différentes définitions est l'idée de salut, Artémis Orthia est « Artémis qui sauve », « qui assure le salut de l'ensemble de la communauté ».

³⁰³ Pausanias, III, 16, 11.

³⁰⁴ Hellanikos, FGrHist 4 F 134 (Hell.) ; Isocrate, *Eloge d'Hélène*, 18-19 (Iso.) ; Plutarque, *Thésée*, 31, 1-4 (Plut.) qui racontent deux autres versions : dans la première, Hélène est enlevée par Idas et Lyncée - héros messéniens, fils d'Aphareus et cousins des Leucippides qui avaient elles-mêmes été enlevées par les Dioscures, héros spartiates et frères d'Hélène. Ils confièrent ensuite la fillette à Thésée qui refusa de la rendre. Dans la deuxième, il rapporte que Tyndare, père d'Hélène, la confia à son ami Thésée car il craignait Enarsophoreus, fils

divergent : si toutes évoquent l'état de *parthénos* d'Hélène, encore vierge, certaines racontent qu'elle était encore une enfant (Plut., Hell., Iso.), de sept ans (Hell.), non encore « *entrée dans la fleur de l'âge* », son père refusant ses prétendants, attendant qu'elle « *atteigne l'âge* » (Iso.). Mais Apollodore relate qu'elle fut enlevée lorsqu'elle commença à se distinguer par la beauté (A1), et dans un autre passage, il spécifie qu'elle avait 12 ans (A2). Toutes les sources s'accordent sur le fait que Thésée était déjà un homme fait, Plutarque et Hellanikos précisant qu'il avait 50 ans, accomplissant de ce fait « *un acte méprisable, c'est-à-dire l'enlèvement d'une enfant sans tenir compte de leurs âges respectifs* » (Plut.).

a-2) Les représentations iconographiques³⁰⁵.

Pausanias nous raconte que la scène de l'enlèvement était figurée sur le trône d'Amyclées³⁰⁶ (Fin VI^{ème} av. J.C.) mais sans plus de précision. Les illustrations sont de plusieurs types, mais toujours Hélène y figure comme une *parthénos* mature, élégamment vêtue, portant un *chiton* long, richement décoré, un *himation*, des bijoux. Ses cheveux sont longs, attachés. Elle porte parfois une couronne ou un bandeau. Ainsi apparaît-elle sur un *lécythe* attique à figures noires, daté du VI^{ème} av. J.C. (Fig. 73) où Hélène, en *parthénos* accomplie, se retrouve entre les deux hommes. Sur la plupart des images, les compagnes d'Hélène sont présentes, tentant parfois de s'interposer. Sur une amphore à figures rouges (Fig. 76), Hélène, sur le dos de Thésée, regarde une de ses amies s'approcher pour la secourir. Celle-ci a attrapé le bras d'Hélène et tente d'empêcher Thésée de l'emmenner, alors que Pirithoos se retourne sur les autres compagnes qui arrivent³⁰⁷. Sur deux *hydries* à figures rouges (Fig. 74, 75), proches iconographiquement, Hélène est portée par Thésée, éphèbe (Fig. 74) ou barbu (Fig. 75), vers le char où se trouve Pirithoos qui se retourne sur eux. Hélène tend les bras en geste de supplication. Sur l'*hydrie* n° 74, ses amies accourent vers elle. La première, à droite de

d'Hippocoön, qui voulait prendre Hélène de force. Mais Plutarque réfute ces deux versions, stipulant qu'il s'agit là d'inventions servant à disculper le héros athénien Thésée ; Apollodore, III, 10, 7 (A1) et *Epitomé*, 1, 23 (A2) ; Hygin, *Fables*, 79 = Alcman, *Fragment* 21 (Bergck). Concernant le *Fragment* 1 d'Alcman, où il mentionne un chœur de jeunes filles dansant pour une déesse Orthria/Aotis, déesse de l'aurore (A. Brelich, *Paidés e Parthenoi*, p. 136 ; Cl. Calame, *op. cit.*, II, p. 119-123 ; R. Hamilton, « Alcman and the Athenian Arkteia », *Hesperia* 58 (1989), p. 469-470 ; J. B. Carter, « Masks and Poetry in Early Sparta », p. 92), on a voulu voir un lien avec Orthria (J. B. Carter, *op. cit.*, p. 89-98 considérant que ce chant illustrait le rite initiatique qui se déroulait au sanctuaire d'Orthria) mais M.P. Nilsson, *Griechische Feste*, p. 195 ; A. Brelich, *op. cit.*, p. 136 ; Cl. Calame, *op. cit.*, I, p. 296-297 ; R. Hamilton, *Hesperia* 58 (1989), p. 469-470 rejettent cette hypothèse. (Supra Chapitre 1 : 2-2, B-1)

³⁰⁵ L. Kahil (Ghali-Kahil), *Les enlèvements et le retour d'Hélène dans les textes et documents figurés*, p. 305-313 analyse l'ancienneté de la légende de l'enlèvement d'Hélène par Thésée, plus ancienne que celle de Paris. Elle recense les différents documents iconographiques - peu nombreux - s'y rapportant et note que les plus anciens viennent du Péloponnèse (VII/VI^{ème} av. J.C.) ce qui pourrait y situer l'origine de sa légende.

³⁰⁶ Pausanias, III, 18, 5.

³⁰⁷ Sur cette image, le peintre a commis une erreur et a inversé les noms des deux jeunes filles. Ainsi, il a écrit Koronè pour désigner Hélène et vice-versa. L. Kahil (Ghali-Kahil), *op. cit.*, p. 310 ; Th. H. Carpenter, *Art and Myth in Ancient Greece*, p. 166.

l'image, tend ses bras vers son amie, tentant de la retenir, la touchant presque. La deuxième jeune fille regarde la scène, elle relève sa robe d'un geste élégant, dans une position qui rappelle un pas de danse. Elle semble un peu étonnée, comme si elle est surprise en train de danser et vient de réaliser ce qui arrive. Une autre scène, sur une coupe à figures rouges très morcelée (Fig. 77), montre Hélène emmenée par Thésée, tendant les bras en geste de supplication, alors que Pirithoos s'interpose fermement entre eux et une jeune fille qui accourt vers son amie. Sur l'autre face, un groupe de *parthénoi* évolue en chœur. Deux colonnes marquent les limites de leur espace, signalant que les jeunes filles se trouvent à l'intérieur d'un sanctuaire. Les mouvements des personnages se font plus vifs à mesure qu'ils se rapprochent de la scène de l'enlèvement. Ses compagnes semblent juste s'apercevoir de ce qui se passe, et les *parthénoi* de gauche accourent, alors qu'à droite elles sont encore immobiles, regardant. Les trois premières filles sur la gauche se ressemblent dans leur façon de bouger, moitié courant, moitié dansant, le pied droit en avant, le bras droit tendu dans un même geste.

b) Un lieu d'initiation.

Plusieurs éléments du culte d'Orthia l'inséraient dans la sphère initiatique adolescente et en particulier ceux liés à la fertilité/fécondité, et le connectaient avec les sites déjà observés précédemment, et notamment le site de Brauron.

D'abord, sa position géographique - isolé, hors des limites de la cité, à proximité d'un fleuve - était caractéristique des sanctuaires d'Artémis où se déroulaient les rituels initiatiques pour adolescents (cf. Brauron, Mounychia, Aulis). La puissance de l'eau, particulièrement au naturel (fleuves, lacs, mer) était un symbole de fécondité mais aussi de mort symbolique et de renaissance, purificatrice et initiatrice³⁰⁸. Le site était donc un lieu privilégié pour marquer le changement d'état, des initiations masculines avaient lieu³⁰⁹ et plusieurs éléments permettent de penser qu'un rituel féminin s'y déroulait.

Orthia faisait partie des différents lieux en Grèce qui, comme Mounychia et Brauron, prétendaient détenir le *xoanon* sacré qu'Oreste ramena de Crimée³¹⁰, et « par ce mythe, le

³⁰⁸ R. Ginouvés, *Balaneutikè*, p. 405 ; 420-428.

³⁰⁹ Ainsi s'y déroulait le rituel de fustigation des éphèbes : lors d'une cérémonie, les éphèbes des quatre dernières classes d'âge étaient fouettés devant l'autel de la déesse. La prêtresse assistait à la cérémonie, tenant l'image de la déesse dans ses mains. Cette dernière devenait de plus en plus lourde lorsque les coups donnés n'étaient pas suffisamment forts. (Plutarque, *Œuvres Morales*, 40 ; Pausanias, III, 16, 9) Orthia était donc un lieu important pour les initiations dans la communauté spartiate (A. Brelich, *op. cit.*, p 191 et 136 ; Cl. Calame, *op. cit.*, I, p. 278-279 ; J.P. Vernant, « Une divinité des marges, Artémis Orthia », *CCJB*, II, (1984), p. 13-27 ; W. Burkert, *Greek Religion*, p. 262)

³¹⁰ Pausanias, III, 16, 7.

culte d'Orthia s'insérait dans d'autres cultes helléniques d'Artémis qui tous incluaient des pratiques rituelles faites par des jeunes filles ³¹¹».

De plus, des représentations d'ourses (animal), datant de l'époque archaïque, furent retrouvées sur le site, démontrant qu'Orthia était comme Brauron connecté avec la figure de l'ourse et ses qualités sexuelles et maternelles³¹². Les deux sanctuaires partageaient aussi une même imagerie de la déesse : Artémis apparaissant dans les deux sanctuaires comme une déesse ailée³¹³.

Le sanctuaire était un lieu où l'on venait prier et remercier une autre divinité *kourotrophique* majeure : Eileithyia³¹⁴. Liée aux femmes dont elle assistait l'accouchement, elle possédait un sanctuaire en ville, mais des figurines la représentant et des ex-voto furent retrouvés dans l'enceinte du sanctuaire, attestant que les deux divinités étaient proches et témoignant qu'Orthia était bien le lieu d'une déférence féminine. Comme à Brauron, le site possédait un lien avec la fertilité de la femme, la naissance et la puberté, il était intimement lié à la biologie féminine, avec ce sang qui rythmait leur vie sociale. Dans ce lieu aquatique poussait un arbre, le gattilier, le *lygos* dont Artémis tirait son épiclèse Lygodesma. Sa symbolique était fortement liée à la sexualité et à la fécondité féminine. Il était reconnu comme favorisant les menstruations tout en tempérant le désir sexuel (une qualité essentielle pour une femme honorable) et accroissant la montée de lait des mères. « Le gattilier était donc lié à l'état de femme mariée, à la *gynè*, épouse et mère, honorable et féconde »³¹⁵.

c) Un rite de sortie d'enfance.

Les fillettes faisaient ainsi l'expérience d'un rite initiatique doublé d'un rituel de passage lié à leur sexualité et plus précisément à leur puberté prochaine, le gattilier témoignant de cette sexualité prête à éclore. Un rituel de même signification que celui de Brauron existait donc à Orthia. Cependant le fait que les sanctuaires présentaient des éléments semblables ne signifie pas une trame symétrique exacte et nous ignorons comment se déroulait la cérémonie.

³¹¹ Cl. Calame, *op. cit.*, I, p. 385

³¹² E. Bevan, « The Goddess Artemis and the Dedication of Bears in Sanctuaries », *ABSA* 82 (1987), p. 17-21 : cette présence serait plus vieille à Orthia qu'à Brauron.

³¹³ L. Kahil, « Autour de l'Artémis attique », *AK* 8 (1965), p. 32.

³¹⁴ IG V 1, 867 et 868 (VIII/VII^{ème}) ; Pausanias, III, 17, 1. A. Brelich, *op. cit.*, p. 275 ; I. Killian, « Weihungen an Eileithya und Artemis Orthia », *ZPE* 31 (1978), p. 219-227 ; P. Brulé, *La fille d'Athènes*, p. 195 n. 444 ; S. B. Pomeroy, *Spartan Women*, p. 111-113.

³¹⁵ Cl. Calame, *op. cit.*, I, p. 287-288 et p. 288, n. 226 pour la citation ; Pline l'Ancien, *Histoires Naturelles*, XXIV, 38 ; Elien, *De natura animalium*, IX, 26. M.P. Nilsson, *op. cit.*, p. 48-49 et L. Deubner, *op. cit.*, p. 56 le voyant à la fois comme un élément fécondateur et un signe de continence sexuelle ; E. Ferhle, *Die Kulturelle Keuschheit im Altertum*, p. 139-141 notant sa vertu purificatrice et fécondante ; H. King, « Bound to Bleed : Artemis and Greek Women », p. 122-123.

Les sources mentionnent une pratique chorale et un sacrifice (Plut. ; Hyg.), et nous pouvons considérer qu'une pratique de course devait avoir lieu à ce moment là. La course était une activité prisée par les *parthénoi* spartiates et des épreuves de courses avaient lieu pour Héléne et les Leucippides à Sparte. A cette occasion la course était toujours associée à des pratiques chorales, et il est probable que ce fût aussi le cas ici. Lors de son enlèvement, Héléne se trouvait avec des amies au sanctuaire d'Orthia où elles pratiquaient un rituel choral et un sacrifice. Cela nous permet de supposer que les *parthénoi* spartiates accomplissaient de semblables rituels.

La course marquant un passage et une rupture d'avec l'état antérieur, elle devait comme à Brauron ouvrir la cérémonie. Des statuettes laconiennes en bronze figurant des jeunes filles en train de courir, revêtues d'un *chiton* court, cheveux longs, permettent de mieux visualiser la scène (Fig. 67, 68), rappelant ainsi les petites ourses du premier groupe. Elles devaient accomplir un sacrifice et peut-être une offrande à la déesse. Un mystère avait-il lieu ? Sur le site, de nombreux masques furent retrouvés, de différents types (humain, animal, fantastique), ayant des trous pour pouvoir respirer et voir, certains pouvant ainsi être utilisés lors de cérémonies. Les fillettes revêtaient peut-être des masques d'animaux ou de vieilles femmes³¹⁶ pour faire l'expérience de l'altérité négative, comme les petites filles de Brauron revêtaient la *crocote*, et ainsi symboliquement la rejeter et devenir ce que la société attendait d'elles³¹⁷. La cérémonie devait s'achever par des cérémonies chorales, là encore une activité affectionnée par les *parthénoi* spartiates.

Le rituel consacrait l'accès à la puberté, c'est-à-dire le passage physique de leurs corps qui était le premier signe qu'elles devenaient adulte et entraient dans le monde de la sexualité. Le rite social précédait le changement biologique, la cérémonie devant être accomplie avant le changement physique. Si toutes les versions du mythe évoquent le statut virginal d'Héléne, elle apparaît soit comme une enfant, soit comme une *parthénos* mature. Selon les sources : Héléne avait 7 ans (Hell.) ou 12 ans (A2), ces deux âges marquant symboliquement la fin de

³¹⁶ Nombreux étaient ceux qui étaient des objets de consécration, trop petits pour être portés, sans trous pour la bouche, les yeux, le nez. Par contre, d'autres avaient des dimensions suffisantes et des trous pour voir, parler, respirer ce qui laisse à penser qu'ils étaient utilisés lors de cérémonies. Ces masques étaient de cinq types : 1) des masques de femmes avec des diadèmes, peints de rayures verticales rouges ; 2) des masques de satyres au visage petit et ridé, avec de longues oreilles ; 3) des masques d'hommes barbus ; 4) des masques de personnes âgées, au visage ridé, aux joues énormes, des caricatures. (Fig. 72) (Ce sont les masques les plus anciens, certains datant du VII^{ème} av. J.C) ; 5) des masques grotesques, tatoués et peints, animaux et êtres fantastiques. (Cf. R.M. Dawkins, « Laconia Sparta », *BSA* XII (1905-06) p. 324 -325 ; J. B. Carter, « The Masks of Ortheia », *AJA* 91 (1987), p. 355-383 et « Masks and Poetry in Early Sparta », p. 89-98 ; R. Parker, *Athenian Religion*, p. 152.) L. Kahil, « Artémis de Brauron. Rites et mystères », *AK* 20 (1977), p. 28 et S. H. Lonsdale, op. cit., p. 169-170 pensent que les fillettes portaient des masques.

³¹⁷ J-P. Vernant, *CCJB*, II, (1984), p. 13-27 estime, à juste titre, que des masques étaient utilisés lors des initiations masculines où les garçons faisaient l'expérience de l'altérité négative pour devenir un guerrier. Il serait plausible que des masquerades se produisissent aussi lors des initiations féminines.

l'enfance et l'âge moyen des menstruations féminines en Grèce antique. Une autre tradition, d'époque tardive, raconte qu'Hélène tomba enceinte de Thésée suite à cet enlèvement et mis au monde Iphigénie qu'elle donna à sa sœur Clytemnestre³¹⁸. Cependant le fait de présenter Hélène comme une enfant ou *parthénos* mature n'était pas contradictoire³¹⁹, mais témoignait par cette imprécision du caractère transitoire du rite : la présence combinée de « fillette » et de « jeune fille » témoignerait de ce passage de l'enfance à celui de jeune fille mature prête à devenir épouse et surtout mère. Les *parthénoi* à Orthia n'étaient pas nubiles³²⁰. Les fillettes pouvaient donc former un groupe dont l'âge était compris entre 7/8 et 10/11 ans, cette tranche d'âge les situant dans celle des ourses.

4) Ailleurs dans le monde grec, ...

Des pratiques de même ordre, mais pas forcément semblables, existaient dans tout le monde grec³²¹. Ainsi, non loin de Brauron, sur le littoral attique, se trouvait le sanctuaire d'Halai Araphenides pour Artémis Tauropolos, où plusieurs éléments suggèrent la présence d'ourses (fillettes) sur ce site : selon la légende, il avait été fondé par Oreste, après que ce dernier fut revenu de Tauride avec sa sœur Iphigénie, un *hérôon* dédié à la jeune fille s'y trouvait peut-être³²². De plus, comme Orthia et Brauron, Halai prétendait détenir le *xoanon* sacré d'Artémis rapporté de Crimée³²³. Comme sur le site d'Orthia, des initiations masculines avaient lieu³²⁴ et des cérémonies chorales féminines s'y déroulaient, Callimaque cite d'ailleurs Halai Araphenides lorsqu'il évoque les lieux où Artémis est venue danser avec les nymphes³²⁵, or les chœurs humains aimaient à imiter les chœurs divins et allaient danser sur les sites illustrés par ceux-ci. Des *cratériques* y furent retrouvés et le temple d'Halai possédait un *adyton*

³¹⁸ Pausanias, II, 22, 6 (= Stésichore, fr. 13) ; E. Simon, « Theseus and Athenian Festivals », p. 22.

³¹⁹ Chr. Sourvinou-Inwood, *op. cit.*, p. 52-53 : l'enlèvement d'Hélène correspond au type iconographique « éphèbe enlevant fille désirable », ne traduisant pas nécessairement l'âge réelle de la fille.

³²⁰ Cl. Calame, *op. cit.*, I, p. 194-195 : un rite de pré puberté mais p. 289 estimait possible qu'elles se consacraient à Orthia une fois qu'elles étaient pubères ; Chr. Sourvinou-Inwood, *op. cit.*, p. 93 n. 252.

³²¹ P. Brulé, *La fille d'Athènes*, p. 180-200 analyse les correspondances entre les modèles cultuels de divers sites prenant en compte des situations géographiques communes (littorales), la présence d'Iphigénie, et les épicleses rappelant le lieux où le rituel était attesté. K. Dowden, *Death and the Maiden* observe divers lieux où existent un schéma structurel mythologique commun, des pratiques culturelles semblables et la présence d'Iphigénie, pour relier entre eux les différents cultes. Y. Morizot, « Artémis, l'eau et la vie humaine », *BCH Supplément* 28 (1994), p. 203-213 sur les situations littorales de nombreux sanctuaires d'Artémis servant de cadres initiatiques ainsi que les rapports de la déesse avec l'eau.

³²² Euripide, *Iphigénie en Tauride*, v. 1449-1461 ; L. Kahil, « Artémis de Brauron. Rites et mystères », *AK* 20 (1977), p. 96.

³²³ Pausanias, III, 16, 7

³²⁴ L. Deubner, *Attische feste*, p. 208-210 ; H. Lloyd-Jones, « Artemis and Iphigeneia », *JHS* 103 (1983), p. 97 connecte le terme *tauropolos* avec la sexualité masculine et faisant un parallèle avec Orthia où garçons et filles pratiquaient des rites, il émet la suggestion qu'à une certaine époque le culte de Tauropolos concernait les initiations masculines et était relié à Brauron qui concernait les initiations féminines.

³²⁵ Ménandre, *Epitrepontes*, 477-478 ; Callimaque, *Hymne à Artémis*, v. 172.

comme à Aulis et Brauron³²⁶. Ces divers éléments situaient le sanctuaire dans un ensemble mythologique et culturel semblable à ceux de Brauron et Orthia³²⁷.

Parfois filles et garçons étaient réunis comme à Corinthe où sept garçons et sept filles, choisis parmi les meilleures familles, servaient durant un an la déesse Héra Akraia dans son sanctuaire³²⁸. Durant la durée de leur charge, ils portaient des vêtements noirs et avaient les cheveux rasés³²⁹. La période de réclusion prenait fin à la fête de la déesse. Une chèvre noire était sacrifiée selon une coutume spécifique : elle devait venir d'elle-même et le même couteau était utilisé chaque année. Après avoir servi, il était enterré dans l'enceinte du sanctuaire³³⁰. Le sacrifice de la chèvre marquait la mort initiatique des enfants. Une fois les rites accomplis, ils rentraient chez eux et étaient remplacés par d'autres enfants.

En d'autres lieux, toute la communauté était concernée : à Thèbes, tous les huit ans, un chœur de jeunes filles, choisies pour représenter les autres, prenait part au cortège de la *daphnéphorie* qui rejoignait le sanctuaire d'Apollon Isménios. Elles portaient des rameaux et chantaient des hymnes de supplications. Le rituel avait un lien avec la puberté féminine, les filles devaient avoir entre 7 et 13 ans de façon à ce que toutes soient représentées à chaque *daphnéphorie*³³¹.

³²⁶ I.D. Kontis, « Artemis Brauronia », *Delt. Arch.* 22 (1967), p. 156-206 ; J. Travlos, « Treis Naoi tes Artemidos », p. 197-205 pense qu'un mystère pour Iphigénie s'y déroulait ; M. B. Hollinshead, « Against Iphigeneia's Adyton in Three Mainland Temples », *AJA* 89 (1985), p. 428 dénie la présence d'Iphigénie sur ce site et réfute l'*arkteia*. (Plan 8 d)

³²⁷ M. Guarducci, *Epigrafia Graeca, Vol. II*, p. 245 ; H. Lloyd-Jones, *JHS* 103 (1983), p. 97 ; P. Brulé, *op. cit.*, p. 185-187 ; K. Dowden, *op. cit.*, p. 32.

³²⁸ M.P. Nilsson, *Griechische feste*, p. 57-61 ; P. Roussel, « Médée et le meurtre de ses enfants », *REA* 22 (1920), p. 157-171 ; Ch. Picard, « L'Héraion de Perachora et les enfants de Médée », *RA* 35, I, (1932), p. 218-229 ; H. Jeanmaire, *Couroi et courètes*, p. 299-301 ; E. Will, *Korinthiaka*, p. 81-129 ; A. Brelich, *Paidés e parthenoi*, p. 355-365 ; Cl. Calame, *Chœurs de jeunes filles en Grèce archaïque*, I, p. 220-222 ; P. Brulé, *op. cit.*, p. 65-67 ; M. B. Hatzopoulos, *Cultes et rites de passage en Macédoine*, p. 35-37 qui observe que l'épithète Akraia de la déesse signifiait jeune fille en macédonien (Hesychius, ἀκρέα ; Et. Magnum, ἀκράια) et désignait Héra comme *kourotrophe* ; M. Dillon, *Girls and Women in Classical Greek Religion*, p. 68-69 ; B. Ménadier, « The sanctuary of Hera Akraia and its Religious Connections with Corinth », p. 85-92. Le mythe étioologique se rapportait aux enfants de Médée. Plusieurs versions existent, la plus ancienne (Pausanias, I, 3, 6-11 (= Eumélos)) raconte que pour rendre ses enfants immortels Médée les tua et les enterra dans le sanctuaire d'Héra. Dans une autre version, Médée tua le roi Kréon et plaça ses enfants sur l'autel de la déesse avant de fuir. Les enfants furent lapidés par les Corinthiens en colère. Un mal frappa Corinthe, une fois l'oracle de Delphes consulté, la cité institua le rite. En expiation, ils durent envoyer chaque année leurs enfants au sanctuaire (Scholie à Euripide, *Médée*, 1379 (Parmeniscos) = Creophylos FGrHist F3 ; Diodore de Sicile, IV, 55, 1-2 ; Apollodore, I, 9, 28). Nous ignorons quel était le rôle des enfants au sanctuaire durant leur année de service, et leur âge n'est pas connu mais la promiscuité entre les deux sexes ne se comprend que s'ils étaient encore enfants. A noter que le sanctuaire n'a pas été identifié avec certitude : sur l'Acrocorinthe (A. Brelich, p. 356-357), vers la fontaine de Glauké (E. Will, p. 90-91 et 117), à Pérachora (Ch. Picard, p. 218 ; Cl. Calame, p. 220 ; B. Ménadier, p. 85-92 qui réfute l'existence d'un sanctuaire urbain d'Héra Akraia avant le I^{er} av. J.C.).

³²⁹ Pausanias, I, 3, 7 ; A. Brelich, *op. cit.*, p. 359-360 pense que la pratique de raser et de vêtir les enfants de noir ne concernait que les autres enfants de la cité qui, par ce biais, participaient au rituel.

³³⁰ Pausanias, I, 3, 7 ; Philostrate, *Les héroïques*, XX, 24, évoque des rites secrets ; E. Will, *op. cit.*, p. 102 n. 2 faisant le lien entre Médée et Glauké qui se jeta dans le lac Echatiôtis après avoir appris la mort de ses enfants (Etymologicum magnum, sv. Ἐσχατιώτις) pensait qu'un rite d'initiation par l'eau avait peut-être lieu. Il est suivi par R. Ginouvés, *Balaneutikè*, p. 383 et n. 5-7) ; Cl. Calame, *op. cit.*, I, p. 221 estimait qu'une *pannychis* avait lieu.

³³¹ A. Brelich, *op. cit.*, p. 413-417 ; Cl. Calame, *op. cit.*, I, p. 118-123.

En divers endroits, des fillettes participaient à une cérémonie féminine comme à Corinthe, où sous l'égide des *gynaiques* et des *parthénoi*, elles faisaient l'expérience d'une initiation : certaines représentations, illustrant ces cérémonies féminines, montrent des petites filles en train d'être couronnées par leurs aînées (Fig. 98-99, bouteilles datées du VI^{ème} av. J.C.)³³².

Certaines filles étaient consacrées pendant une période déterminée comme les ourses dans un sanctuaire. Ainsi, à Kos, neuf *parthénoi*, filles de citoyens, étaient choisies chaque année pour servir au temple d'Athéna. Elles portaient le titre d'*agretai* (ἀγρεταί, ἀγραταί)³³³. En Arcadie, des initiations féminines avaient peut-être lieu pour Artémis Kallisté en rapport avec la légende de Kallistô³³⁴.

Dans de nombreux cultes à caractère initiatique, des fillettes quittaient le monde de l'enfance, portant une tenue spécifique, arborant des comportements spéciaux, sous le regard des divinités protectrices et de la cité. Ces rituels mettaient en scène les fillettes non encore pubères dont l'âge oscillait entre 5 ans et 11/12 ans³³⁵. Axés sur le moment de la nubilité de la fille, nous les retrouvons partout en Grèce, et dans une certaine mesure avec une homogénéité et une cohérence qui démontre non seulement le caractère ancien de ses pratiques mais aussi leur importance. En effet, il était essentiel que la séparation d'avec le monde de l'enfance se produisît avant le temps de la puberté pour qu'elle fût prête à accéder

³³² I. Jucker, « Frauenfest im Korinth », *AK* 6 (1963), p. 47-61 a analysé des vases corinthiens d'époque archaïque, et a reconnu un culte *kourotrophique*. (Infra Chapitre 3 (D-1 : Célébrations à Corinthe))

³³³ Hézychius, sv. ἀγρεταί Le terme viendrait de « ἀγρεω » (H. G. Liddell et R. Scott, *Greek English Lexicon* (New Edition 1966), sv. ἀγρεταί) pour signifier qu'elles étaient « choisies ». P. Brulé, *op. cit.*, p. 207 pense qu'elles venaient des neuf tribus de la cité. Nous ignorons quelles étaient leurs activités, peut-être domestiques (M. Dillon, *op. cit.*, p.61 : elles s'occupaient des statues de la déesse).

³³⁴ Kallistô, nymphe compagne d'Artémis, fut changée en ourse soit par Artémis pour avoir perdue sa virginité, soit par Zeus pour concrétiser son union avec elle, et qui tomba enceinte d'Arkas, éponyme des Arcadiens. (L. Bodson, *Hiera Zoia*, p. 136-139 ; A. Henrichs, « Three Approaches to Greek Mythography », p. 254-267 ; E. Bevan, «The Goddess Artemis and the Dedication of Bears in Sanctuaries », *ABSA* 82 (1987), p. 19-20 ; K. Dowden, *op. cit.*, p. 182-191 ; S.G. Cole, « Domesticating Artemis », p. 30. Cf. M. Jost, *Sanctuaires et cultes d'Arcadie*, p. 406-410 et « Deux mythes de métamorphose en animal et leurs interprétations : Lykaon et Kallistô », *Kernos* 18 (2005), p. 358-366 sur la complexité de l'histoire de Kallistô.

³³⁵ A Messène, un rituel d'initiation avec un service civique devait avoir lieu pour les *parthénoi* déjà matures de la cité mais les données ne sont pas suffisamment explicites pour attester son existence. (P. G. Themelis, «Artemis Ortheia at Messene, the Epigraphical and Archaeological Evidence », p. 101-122 (spéc. p. 115-119) ; S. Bettinetti, *La statua di culto nella pratica rituale greca*, p. 233-237 (p. 236 avec réserve) ; J.B. Connelly, *Portrait of a Priestess*, p. 147-157. Des bases inscrites furent retrouvées attestant la présence d'un service de *parthénoi* au sanctuaire de la déesse, en tant que *xoanophores* et *phosphoroi* (SEGXXIII, 220, 221, 222 (I^{er} av. J.C., I^{er} ap. J.C.). Des statues de jeunes filles furent aussi retrouvées (Fig. 234, 236-238) dont un morceau de bras portant un *xoanon* voilé (Fig. 325). P.G. Themelis a établi un parallèle avec le *Parthénée 1* d'Alcman où pour la déesse Orthria, des jeunes filles dansent, courent et offrent un *pharos* à la déesse. Il identifie ce *pharos* au voile qui recouvrait le *xoanon* de la statue retrouvée. cf. Infra Chapitre 5 (3-5 : *Xoanophore* et *phosphoros* d'Artémis Ortheia). En Thessalie, des courses initiatiques avaient lieu, mais elles concernaient des *parthénoi* matures (P. Clément, « New Evidence for the Origin of the Iphigeneia Legend », *Ant. Class.* 3 (1934), p. 393-409 pensait qu'un rite semblable à l'*arkteia* s'y déroulait. Contra : M. Hatzopoulos, *Cultes et rites de passages en Macédoine*. Cf. Infra Chapitre 2 (D-1, 4 : *Neai* de Déméter et Korè en Macédoine et *nébai* de Thessalie).

à son nouvel état³³⁶. Il s'agissait de pratiquer une rupture psychologique avant la rupture physiologique.

B-1) Les arrhéphores d'Athéna Polias.

Les *arrhéphores*³³⁷ (ἀρρηφόροι) étaient « quatre vierges, âgées entre 7 et 11 ans (Et.M.1, An.G.1), élues d'après leur noblesse. Deux d'entre elles étaient choisies pour commencer le tissage du péplos et accomplir les autres rites le concernant. Vêtues de blanc, leur parure d'or était sacrée (Ha. So.1, Et.M.1, An.G.1)³³⁸ ». Les deux autres fillettes accomplissaient un rituel secret pour la déesse à l'occasion de la fête de l'Arrhéphorie, « fête célébrée au mois de Skirophorion pour Athéna (Et.M.2), nommée Arrhéphorie (Ἀρρηφορία) avec (ἀ) car les filles portaient des objets secrets dans les cistes pour la déesse (L.S., So.2, He.1) ». La fête était « appelée aussi Errhéphorie (Ἐρρηφορία) (Et. M.2, He.1, So.2, S.L.) ou Hérrhéphorie (Ἑρρηφορία) (He.2, So.2) en l'honneur d'Hersè fille de Kékrops pour laquelle elles faisaient procession (Et. M.2, S.L., He.1, So.2, He.2, M.), ou parce qu'elles portaient des objets secrets et mystérieux (Et.M.2, S.L., So.2) »

Les sources les nomment soit *paides* (Ha ; Et. Mag. 1 ; So 1 ; An. G.1), soit *parthénoi* (S. L. ; So.2) ou filles de Kékrops (Et. M.2). Cette oscillation entre les deux termes traduit le flou

³³⁶ K. Dowden, *Death and the Maiden*, p. 30 : « It is dangerously polluting for a girl to be menstruate before initiation ».

³³⁷ Sources et références sous lesquelles elles sont répertoriées dans ce paragraphe :

- Harpocrate, sv. Ἀρρηφορεῖν Ha.
- Souda, sv. Ἀρρηφορεῖν So.1
- Etymologicum Magnum, sv. Ἀρρηφορεῖν Et. M.1
- Anecdota graeca, I, 202, 3 (Bekker), sv. Ἀρρηφορεῖν An. G.1
- Scholie à Lysistrata, v. 642 S. L.
- Pausanias, I, 27, 3 Pau.
- Souda, sv. Ἀρρηφορία So.2
- Hésychius, sv. Ἀρρηφορία He.1
- Hésychius, sv. Ἐρρηφόρος He.2
- Etymologicum Magnum, sv. Ἀρρηφόροι καὶ Ἀρρηφορία Et. M.2
- Moeris, Lexicon, sv. Ἐρρηφόροι M.

Sur les différentes sources, cf. H.Von Gartringen, *RE Errhephoroi*, p. 549 ; P. Brulé, *La fille d'Athènes*, p. 79-98 ; G. Donnay, « L'arrhéphorie : initiation ou rite civique ? Un cas d'école », *Kernos* 10 (1997), p. 183-196 et 203-205. La source originelle était Istros, lexicographe du III^{ème} av. J.C.

³³⁸ Deux filles : F. Vian, *La guerre des géants*, p. 278 ; W. Burkert, « Le mythe des Cécropides et les arrhéphories », p. 75 (= « Kekropidensage und Arrhephoria », *Hermes* 94, (1966) p. 1-25) ; E. Simon, *Festivals of Attica*, p. 39-40 ; J. A. Turner, *Hiereiai*, p. 121-122 ; P. Carlier, *La royauté en Grèce avant Alexandre*, p. 335 ; B. Holtzmann, *L'Acropole d'Athènes*, p. 222. Quatre filles : H.Von Gartringen, *op. cit.*, p. 549 ; J.E. Harrison, *Prolegomena*, p. 132 ; L. Deubner, *Attische Feste*, p. 12 ; Cl. Calame, *Cheurs de jeunes filles en Grèce archaïque*, I, p. 236 ; P. Brulé, *op. cit.*, p. 83 ; M. Golden, *Children and Childhood in Classical Athens*, p. 48 ; V. Pirenne-Delforge, *L'Aphrodite grecque*, p. 52. Deux filles pour Athéna (péplos et rituel secret) et deux affectées au service d'autres divinités : N. Robertson, « Athena's Shrines and Festivals », p. 43 et G. Donnay, *Kernos* 10 (1997), p. 198.

qui, comme pour les fillettes à Orthia et le personnage d'Hélène, démontre qu'elles se situent entre les deux âges : fillettes/jeunes filles.

Selon les sources, elles étaient élues (ἐχειροτονοῦντο) (Ha., Et.M.1) ou choisies par le *Basileus*³³⁹. Elles vivaient sur l'Acropole, près du temple d'Athéna Polias et un endroit pour jouer à la balle (σφαιρίστρα) leur était réservé³⁴⁰. De leurs occupations sur l'Acropole, pendant l'année³⁴¹ où elles y vivaient, nous ne savons rien³⁴². Cependant, des interdictions devaient les concerner. Pausanias utilise le terme « δίαπτα » impliquant un genre de vie spécifique. Des prescriptions vestimentaires existaient : elles portaient des vêtements blancs et des bijoux en or, et probablement alimentaires³⁴³. Les *arrhéphores* étaient considérées comme pures, elles étaient sacrées, en témoigne le port de vêtements blancs et les bijoux en or (Ha. So.1, Et.M.1, An.G.1), probablement en forme de serpent³⁴⁴, qui symbolisaient à la fois leur pureté religieuse, leur sacralité, et leur pureté réelle de vierge. Selon la Souda (So.2), elles agissaient avec les « παναγείς γυναίκες », les femmes sacrées ou pures, c'est-à-dire les prêtresses.

1) Les *arrhéphores* et le *péplos* d'Athéna.

Nous avons déjà rencontré ces deux *parthénoi* parmi les tisseuses sacrées³⁴⁵. Elles participaient à divers actes sacrés en rapport avec le *péplos* : ainsi lors de la fête des *Chalkeia*, « fête ancienne et publique, célébrée par les artisans car Héphaïstos a travaillé le bronze

³³⁹ Souda, sv. Ἐπιώψατο : « ὁ Βασιλεὺς ἐπιώψατο ἀρρηφόρους » ; H. Von Gartringen, *op. cit.*, p. 549 ; L. Deubner, *op. cit.*, p. 11 ; A. Brelich, *Paides e Parthenoi*, p. 234 pense que les verbes employés par Harpocrate (Ha.) et l'Étymologie Magnum (Et.M.1), faisant partie de la famille de χειροτονέω et signifiant « élire à main levée », le sont au sens large et préfère suivre la Souda ; W. Burkert, « Le mythe des Cécropides et les arrhéphories », p. 74-75 et *Homo Necans*, p. 190 (éd. Fr.) ; H.W. Parke, *Festivals of the Athenians*, p. 142 ; E. Simon, *op. cit.*, p. 39-40 ; J. A. Turner, *op. cit.*, p. 121-122 ; P. Carlier, *op. cit.*, p. 335 ; P. Brulé, *op. cit.*, p. 83 ; S. B. Aleshire, « The Demos and the Priests », p. 325-326 ; B. Holtzmann, *op. cit.*, p. 22. Les *arrhéphores* étaient désignées à main levée par l'Éclésiā d'après une liste établie par le *Basileus* : J.B. Connelly, *Portrait of a Priestess*, p. 31-32.

³⁴⁰ Pausanias, I, 27, 3 ; Plutarque, *Oeuvres Morales*, 869 C. Cl. Calame, *op. cit.*, I, p. 327 pensait qu'elles pratiquaient des danses du fait que le jeu de balle était proche de l'exécution chorale. Sur la maison des *arrhéphores* : G. Stevens, « Architectural Studies », *Hesperia* 5 (1936), p. 490 et plan 518 ; B. Holtzmann, *op. cit.*, p. 194-195.

³⁴¹ Pour la majorité des chercheurs l'*Arrhéphorie* était un service annuel. Contra, le service durait quatre an : A. Brelich, *op. cit.*, p. 268-270 ; J. A. Turner, *op. cit.*, p. 122 et 345 ; M. Golden, *op. cit.*, p. 47-48 ; V. Pirenne-Delforge, *op. cit.*, p. 52 ; G. Donnay, *Kernos* 10 (1997), p. 198.

³⁴² W. Burkert, *Homo Necans*, p. 190 (éd. Fr.) pense qu'elles étaient affectées au service des sacrifices et à l'entretien de l'olivier. Dans un passage de Lysias (*Discours*, XXI, 5) un homme explique qu'il a fait œuvre de liturgie pour la *Chorégie* et l'*Arrhéphorie*. Les dépenses des *arrhéphores* d'Athéna Polias étaient payées par un riche athénien.

³⁴³ W. Burkert, « Le mythe des Cécropides et les arrhéphories », p. 87. A. Brelich, *op. cit.*, p. 235 et G. Donnay, *Kernos* 10 (1997), p. 192 connecte ces interdictions avec l'*anastatos*, et pense qu'il faisait partie de leur alimentation : Athénée, *Deipnosophistes*, III, 114, a « (...) appelé *anastatos* qui était préparé pour les *arrhéphores* » ; Souda, sv. ἀνάστατοι « sorte de gâteau transporté par les *arrhéphores* ».

³⁴⁴ Euripide, *Ion*, 24-26 (éd. Belles Lettres, 1959, L. Parmentier et H. Grégoire) : (...) la coutume, au peuple d'*Erechthée*, de faire, à ses enfants, porter des serpents d'or ».

³⁴⁵ Supra Chapitre 1 (2-4, C-4 et D-4)

(χαλκός), qui avait lieu le dernier jour de Pyanepsion (le 30) (fin octobre/début novembre). Les arrhéphores posaient la trame du péplos en compagnie des prêtresses³⁴⁶», marquant symboliquement le début de sa confection. Avant l'époque hellénistique, elles participaient elles-mêmes à la confection du péplos. Mais surtout elles étaient celles qui, lors de la fête des Panathénées, apportaient l'offrande de toute la cité à leur divinité Poliade.

Nous les avons distinguées sur la frise des Panathénées, portant les insignes (torches, corbeilles) des arrhéphores (Fig.3-4-5-6), comme nous allons le constater. Ce fait démontre que les deux services de l'arrhéphorie pour Athéna Polias étaient connectés. De plus, sur la frise nous avons noté que leur vêtue, leur aspect, leur physique dénotaient une certaine maturité physique. Elles ressemblent aux ourses du second groupe³⁴⁷, signifiant que les filles approchaient de la maturité physique, qu'elles étaient reconnues comme initiées. De fait, les arrhéphores devaient déjà avoir accompli leur arkteia, et ces deux fonctions (arrhéphorie/arkteia) étaient aussi en relation. L'étude du rituel secret auquel participaient les deux autres arrhéphores va nous permettre de mieux cerner l'ensemble.

2) Les arrhéphores et le rituel secret.

Les fillettes accomplissaient un rituel secret, la nuit, à l'abri des regards. Il avait lieu durant le mois Skirophorion (juin). C'était une fête particulière car si elle concernait toute la cité, seule un petit groupe, exclusivement féminin, y prenait part. Un sacrifice³⁴⁸ devait marquer le début de la cérémonie et une pannychnis féminine venait clôturer le rituel.

A l'occasion de cette cérémonie, les fillettes allaient en procession, portant des choses secrètes, indicibles, mystérieuses, dans les cistes pour Athéna (L.S., So.2, He.1) ou pour Hersè, fille du roi Kékrops (Et. M.2, S.L., So.2, M.). Pausanias est celui qui nous en apprend le plus sur ce rituel « (...) et lorsque vient le moment de la fête, voici ce qu'elles accomplissent la nuit. Elles posent sur leur tête ce que la prêtresse d'Athéna leur donne à porter, ni celle qui donne ne sait ce qu'elle donne, ni celles qui reçoivent ne savent ce qu'elles prennent. Il y a dans la cité une enceinte proche de celle d'Aphrodite aux jardins (τῆς καλουμένης ἐν κήποις Ἀφροδίτης οὐ πόρρω) et que traverse un passage souterrain naturel

³⁴⁶ Etymologycum Magnum, sv. Χαλκεία (805, 43) et Souda, sv. Χαλκεία. C'était une fête pour Héphaïstos et Athéna Erganè, déesse du tissage et du filage, patronne de tous les artisans. E. Simon, *Festivals of Attica*, p. 38-39 sur la fête des Chalkeia. G. Donnay, *Kernos* 10 (1997), p. 188 : les prêtresses seraient la trapézophore et la kosmô, mais il devait en fait s'agir de la prêtresse d'Athéna Polias et de celle d'Aglauros, Pandrosos et Kourotrophos, impliquées dans le rituel secret. De plus, Pandrosos fut la première avec ses sœurs à tisser des vêtements de laine pour les hommes. (Photius, sv. Προτόνιον)

³⁴⁷ Chr. Sourvinou-Inwood, *op. cit.*, p. 73 n. 45 les arrhéphores et les ourses appartiennent à la même classe d'âge.

³⁴⁸ W. Burkert, *Homo Necans*, p. 192 (éd. Fr.) pense qu'il s'agissait d'une chèvre.

par lequel descendent les parthénoi. En bas, elles laissent ce qu'elles transportent et reçoivent autre chose, enveloppé, qu'elles emportent. Dès cet instant, les parthénoi sont libérées de leur service et d'autres viennent prendre leur place sur l'Acropole³⁴⁹ »

a) Mythes de l'arrhéphorie.

Le rituel était en rapport avec le mythe des *Kékropides* et d'Erichtonios³⁵⁰, l'enfant né du sperme que laissa tomber Héphaïstos sur la terre lorsqu'il poursuivait Athéna pour la violer. Les différentes traditions rapportent qu'Héphaïstos s'éprit d'Athéna et conçut un violent désir à son égard. Il se mit à la poursuivre, et alors qu'il s'apprêtait à l'embrasser, Athéna se dégagea de son étreinte et le sperme du dieu tomba à terre (Hyg.1, Am.) ou sur la robe de la déesse qui écœurée prit un bout de laine pour l'essuyer et le jeta à terre (Ap.). De la terre, fécondée par le sperme divin, naquit Erichtonios qu'Athéna recueillit et plaça dans une ciste (κίστη). Un jour qu'elle devait s'absenter, elle confia l'enfant aux filles du roi Kékrops d'Athènes, Pandrosos, Aglauros et Hersè, en leur interdisant formellement de regarder à l'intérieur. Mais les princesses désobéirent et regardèrent pour découvrir l'enfant et à ses côtés, un serpent (Ap., Ov.) ou deux (Eur.1, Am.). Selon Hygin (Hyg.1) Erichtonios était lui-même le serpent, ou à demi serpent (Hyg.2). Elles furent punies de mort pour leur désobéissance, tuées par le serpent gardien (Ap.) ou devenues folles par la volonté d'Athéna, elles se jetèrent du haut de l'Acropole, (Paus.1, Hyg.1, Ap., Eur.2, Ov., Am.) ou dans la mer (Hyg.2). Hygin (Hyg.2) rapporte qu'Athéna fut avertie de leur déloyauté par des corneilles³⁵¹. Selon les traditions, seule Pandrosos ne faillit pas (Ap., Paus.1, 2) ce qui explique qu'elle ait eu son sanctuaire sur l'Acropole ; ou bien encore Hersè (Am.).

Illustrant le mythe de la ciste, nous pouvons voir sur une *pélikè*, datée du V^{ème} av. J.C. (Fig. 156), Athéna qui découvre la ciste ouverte d'où surgit l'enfant Erichtonios et deux serpents.

³⁴⁹ Pausanias, I, 27, 3 (Traduction personnelle). L'interprétation du texte a été sujette à controverse concernant le passage « ἔστι δὲ περίβολος ἐν τῇ πόλει τῆς καλουμένης ἐν κήποις Ἀφροδίτης οὐ πόρρω », sur la question de savoir si le génitif « τῆς καλουμένης ἐν κήποις Ἀφροδίτης » était en rapport avec « οὐ πόρρω » ou « περίβολος ». O. Bronner, « Eros and Aphrodite on the North Slope of the Acropolis in Athens », *Hesperia* 1 (1932), p. 51 ; E. Kadletz, « Pausanias I, 27, 3 and the Route of the Arrhephoroi », *AJA* 86 (1982), p. 445-446 notant les différentes situations où Pausanias utilise « οὐ πόρρω », estime qu'il concerne le cas, parmi les trois distingués, où le génitif précède directement « οὐ πόρρω » ; G. Donnay, *Kernos* 10 (1997), p. 195.

³⁵⁰ Euripide, *Ion*, 20-25 (Eur.1) et 267-274 (Eur.2) ; Amélasagoras, FGrHist 330 F1 (Am.) ; Ovide, *Métamorphoses*, II, 553-561 (Ov.) ; Apollodore III, 14, 6 (Ap.) ; Pausanias, I, 18, 2 (Paus. 1) et I, 26, 2 (Paus. 2) ; Hygin, *Astronomie* II, 13 (Hyg.1) et *Fables*, 166 (Hyg.2). Sur l'étymologie d'Erichtonios : Callimaque, *Hécalée*, (Pfeiffer, I, p. 248, n. 25) « ἀπὸ τοῦ ἐρίου καὶ τῆς χθονός » (à partir de la laine et de la terre) ; Hygin, *Fables*, 166 : de lutte (*Eris*) et de terre (*chthôn*). J.E. Harrison, *op. cit.*, p. 133-134 et L. Deubner, *op. cit.*, p. 11 estiment que le mythe a été inventé pour justifier l'existence du rite, pour empêcher les filles de regarder ce qu'elles transportaient. Sur le serpent et Erichtonios : L. Bodson, *Hiera Zoia*, p. 79-83 et P. Levêque, « Du roi serpent de l'Acropole aux ourseries de Brauron », *REA* 91 (1989), p. 57-59.

³⁵¹ Callimaque, *Fragment 260*, v. 18-21 (Pfeiffer) du récit des corneilles « ... mais Pallas l'a laissé (Erichtonios) longtemps à l'intérieur (de la ciste ?) rosée (rejeton ?) d'Héphaïstos jusqu'à que les filles de Kékrops secret clandestin... » Traduction G. Donnay, *Kernos* 10 (1997), p. 188.

Sur l'autre face, les *Kékropides* fuient, l'une d'elles se retournant vers la déesse et l'enfant. Une autre scène, sur un *lécythe* à figures rouges (Fig. 157), montre Athéna tenant par le poignet une jeune fille qui tente de s'enfuir et se retourne sur la déesse ; entre elles se trouve le van renversé d'où s'échappe un serpent. Une coupe de Brygos, datée de 480 av. J.C., montre deux des *Kékropides* poursuivies par un serpent géant, courant vers leur demeure où les attend leur mère qui les accueille les bras ouverts, tandis que assis sur des trônes, Erysichton et Kékrops assistent à la scène (Fig. 158).

b) Le chemin parcouru.

Le chemin ne devait pas être très long et les *arrhéphores* devaient rester dans le périmètre de l'Acropole. Pausanias nous informe qu'elles allaient « en bas », sans préciser où mais simplement qu'à proximité se trouvait l'enceinte d'Aphrodite aux jardins. En un autre passage (I, 19, 2), il nous informe qu'un sanctuaire de la déesse se trouvait en ville, rendant complexe le trajet parcouru par les fillettes jusqu'aux années 1930, lorsque des fouilles mirent à jour une enceinte sur le flanc nord de l'Acropole dédiée à Eros et Aphrodite et identifiée avec l'Aphrodite aux jardins nommée par Pausanias³⁵².

Le rituel étant en rapport avec le mythe des *Kékropides* et d'Erichthonios, nous pouvons supposer qu'elles recevaient la corbeille de la prêtresse d'Athéna – dans laquelle se trouvaient peut-être une représentation de l'enfant Erichthonios et des serpents gardiens protecteurs³⁵³ - soit dans l'Erechthéion, soit dans le *Pandroseion*. Puis, leurs paniers sur la tête, elles regagnaient la maison dite « des *arrhéphores* ». Une faille y a été localisée³⁵⁴. Un escalier aménagé dès l'époque mycénienne s'y trouve, il descend jusqu'à une source, dite fontaine mycénienne³⁵⁵, mais à mi-chemin le passage s'ouvre sur la grotte dite d'Aglauros, permettant de rejoindre le flanc nord de l'Acropole, non loin de l'enceinte d'Eros et d'Aphrodite.

³⁵² L'enceinte a été découverte en 1931 par O. Broneer, *Hesperia* 1 (1932), p. 31-55 et « Excavation on the North Slope of the Acropolis in Athens, 1931/1932 », *Hesperia* 2 (1933), p. 329-417 ; J. Travlos, *Pictorial Dictionary of Ancient Athens*, p. 73-75. (Plan 6, 1) Elle est située non loin du *péripatos* et de l'enceinte d'Aglauros. Des niches votives encastrées dans la roche se trouvaient sur le site. De nombreux objets datant de différentes époques - préhistorique, classique, byzantine - furent retrouvés, ainsi que des reliefs votifs, des figurines, des *phalloi* et des inscriptions sur la roche. C'était un culte connecté avec la sphère sexualité/fertilité.

³⁵³ J.E. Harrison, *op. cit.*, p. 133-134 : symboles en forme de serpents ; L. Deubner, *op. cit.* p. 16 : représentation de *phalloi*, de serpents ou de rameaux ; H. Jeanmaire, *Couroi et Courètes*, p. 267 : gâteaux en forme de serpents ou *phalloi* ; W. Burkert, « Le mythe des Cécropides et les arrhéphories », p. 88 : l'enfant Erichthonios et des serpents, *Greek religion*, p. 229 et *Homo Necans*, p. 191 (éd. Fr.) : de l'huile et de la laine, les restes de la purification de la lampe sacrée ; R. Martin et H. Metzger, *La religion grecque*, p. 175 : des balles avec lesquelles elles ont joué ; N. Loraux, *Les enfants d'Athéna*, p. 181 et B. Holtzmann, *op. cit.*, p. 229 : des symboles de fertilité et des *anastatoi* en forme de phallus ; V. Pirenne Delforge, *op. cit.*, p. 53 : représentations animales et sexuelles (serpents) et des gâteaux *anastatoi* ; G. Donnay, *Kernos* 10 (1997), p. 200 : phallus et serpents ; M. Dillon, *Girls and Women in Classical Greek Religion*, p. 59 : l'égide de la déesse Athéna ; E. Simon, *op. cit.*, p. 42 pensait que le *Basileus* devait savoir ce qu'elles transportaient en tant que père rituel des *Kékropides*.

³⁵⁴ G. Stevens, *Hesperia* 5 (1936), p. 490 (Plans 4 et 6, 2).

³⁵⁵ Daté du XIII^{ème} av. J.C., le site fut aménagé au XII^{ème}. J. Travlos, *op. cit.*, p. 172-175 (Plan 6, 2).

Plusieurs théories concernant la suite de leur pérégrination cette nuit là existent³⁵⁶, deux sont particulièrement intéressantes.

La connexion avec le mythe des *Kékropides* suggère que leur prêtresse était concernée et que c'était elle que les fillettes allaient rejoindre. Celle-ci, issue du *génos* des Salamiens, était à la fois prêtresse d'Aglauros, Pandrosos et Kourotrophos³⁵⁷. On pourrait s'attendre à ce que la troisième princesse fût nommée mais dans les sources épigraphiques, Hersè n'est jamais mentionnée avec ses sœurs. Hersè n'est pas une forme attique, elle ne se retrouve que dans les sources littéraires³⁵⁸. La présence de Kourotrophos se comprend par le rôle *kourotrophique* joué par Gé et Athéna envers Erichonios et ses liens avec les *Kékropides*³⁵⁹.

C'est donc en un lieu de culte connecté avec ces divinités que les fillettes se rendaient. P. Brulé considère que ce site devait se trouver non loin de l'*Aglaureion*, situé à l'extrême pointe de l'Acropole³⁶⁰ : les fillettes pourraient « (...) se rendre alors vers un *Kourotropheion* que l'on aimerait placer en un lieu pas trop éloigné du sanctuaire d'Aglauros, en direction du *téménos* d'Aphrodite aux Jardins. L'hypothèse (...) reprend une idée de Th. Hadzisteliou-Price qui, tirant argument du fait qu'on lit sur un siège du théâtre voisin de Dionysos : « Kourotrophou ex Aglaourou » considère que le *Kourotropheion* jouxte ou bien même doit être confondu avec l'*Aglaureion* »³⁶¹. V. Pirenne Delforge pense qu'elles rejoignaient la cave dite d'Aglauros qu'elle identifie comme un lieu consacré à Hersè Kourotrophos³⁶², connectant toujours le culte avec les *Kékropides*. (Plan 4)

Il est difficile d'estimer avec certitude l'endroit où se rendaient les *arrhéphores* vu l'imprécision de Pausanias à ce sujet. Les sites (la grotte et l'*Aglaureion*) se trouvent tous deux à proximité de l'enceinte d'Aphrodite aux Jardins. Le sanctuaire d'Hersè n'a pas été

³⁵⁶ Certains ont considéré qu'elles allaient jusqu'au sanctuaire d'Aphrodite aux Jardins (H. Von Gartringen, *op. cit.*, p. 550 ; G.W. Elderkin, *Hesperia* 10 (1941), p. 119-121 ; W. Burkert, « Le mythe des Cécropides et les arrhéphories », p. 72-73 ; A. Brelich, *op. cit.*, p. 231-238 ; Cl. Bérard, *Anodoi*, p. 117-125 ; R. Martin et H. Metzger, *op. cit.*, p. 173 ; H.W. Parke, *op. cit.*, p. 141-143 ; Cl. Calame, *op. cit.*, I, p. 236 ; N. Loraux, *op. cit.*, p. 28 ; E. Simon, *op. cit.*, p. 40 ; M. Golden, *op. cit.*, p. 48 ; B. Holtzmann, *op. cit.*, p. 229 ; J.B. Connelly, *op. cit.*, p. 31-32). D'autres pensaient qu'il s'agissait du sanctuaire d'Aphrodite situé en ville (N. Robertson, « The Riddle of the Arrhephoria at Athens », *HSCPh* 87 (1983), p. 241-288 ; M. Dillon, *op. cit.*, p. 59)

³⁵⁷ A. E. Raubitschek, « Priestess of Pandrosos », *AJA* 49 (1945), p. 434-435.

³⁵⁸ W. Burkert, « Le mythe des Cécropides et les arrhéphories », p. 84 ; P. Brulé, *op. cit.*, p. 38-39 qui estime qu'Hersè était une intruse dans le mythe et que son personnage était venu s'ajouter pour constituer une triade sur le modèle d'autres triades divines comme celle des Moires ou des Charites.

³⁵⁹ Th. Hadzisteliou-Price, *Kourotrophos*, p. 104-105 sur les rapports entre *kourotrophos* et les filles d'Aglauros

³⁶⁰ G. S. Dontas, « The true Aglaurion », *Hesperia* 52 (1983), p. 48-63. Une inscription datant de 247/245 av. J.C. a permis d'y situer l'enceinte, que l'on croyait auparavant se trouver dans cette grotte dite d'Aglauros.

³⁶¹ IG II² 5152 (époque impériale) ; Th. Hadzisteliou-Price, *Kourotrophos*, p. 113 ; P. Brulé, *op. cit.*, p. 95 pour la citation.

³⁶² V. Pirenne Delforge, *op. cit.*, p. 56-57 ; G. Donnay, *Kernos* 10 (1997), p. 196. Déjà, E. Kadletz, *AJA* 86 (1982), p. 446 pensait qu'elles rejoignaient peut-être ce lieu, tout en estimant qu'il était le lieu de culte d'Aglauros.

identifié mais Ovide³⁶³ nous apprend qu'elle habitait entre Pandrosos et Aglauros, la grotte pourrait en effet correspondre et n'oublions pas que les sources indiquent qu'elles faisaient aussi la procession pour Hersè. Cependant, il est assez difficile de croire que dans ce mythe des *Kékropides* la faute d'Hersè soit plus considérée que celle d'Aglauros (prêtresse d'Athéna et dont la mort entraîna l'institution du rituel des *Plyntéries*). Aussi, la théorie de l'*Aglaureion* associé à un *Kourotropheion* à la pointe nord de l'Acropole correspondrait mieux à la symbolique du rituel. Les fillettes, après avoir quitté Pandrosos et Athéna, rejoignaient - via une descente et un chemin le long du flanc nord de l'Acropole - Aglauros et Kourotrophos ; et en suivant ce chemin, elles rencontraient aussi Hersè. De plus, ce voyage dans l'obscurité, à la lueur des flambeaux³⁶⁴, les emmenait à côtoyer des lieux et des divinités de la sphère sexualité, notamment Eros et d'Aphrodite, dont la mention par Pausanias n'est peut-être pas fortuite et ne serait pas une simple référence topographique.

Une fois arrivées, un échange avait lieu : les fillettes remettaient les cistes et recevaient un paquet enveloppé³⁶⁵. Le gâteau *anastatos* était peut-être confectionné pour cette occasion par les *alétrides*, en des formes spécifiques rappelant le mythe de la ciste³⁶⁶. Les fillettes ramenaient ce qu'elles recevaient sur l'Acropole, pour témoigner de l'échange, signalant qu'elles avaient correctement accompli leur service³⁶⁷. Là, elles retrouvaient les autres filles de leur âge, qui les attendaient anxieuses, et participaient avec elles à la *pannychis*³⁶⁸ qui marquait la fin de leur service en tant qu'*arrhéphores*. Ce devait être un moment de liesse commune et d'exaltation, provoquée par la joie et le soulagement de la réussite de l'épreuve. La prêtresse d'Aglauros les accompagnait à leur retour puisque la *pannychis* était placée sous sa responsabilité³⁶⁹.

³⁶³ Ovide, *Métamorphoses*, II, 739.

³⁶⁴ G. Donnay, *Kernos* 10 (1997), p. 196 estime que les fillettes ne devaient pas aller seules.

³⁶⁵ W. Burkert, « Le mythe des Cécropides et les arrhéphories », p. 90 et *Homo Necans*, p. 193 (éd. Fr.): un bébé ; N. Robertson, *HSCPh* 87 (1983), p. 265-276 : une pierre représentant symboliquement un bébé, ou traitée comme telle, comme la pierre avalée par Kronos lorsqu'il pensait avoir tué son fils Zeus. Son argumentation s'appuyant sur des éléments diversifiés n'est pas convaincante. Elle est critiquée par V. Pirenne Delforge, *op. cit.*, p. 53 n. 214 ; P. Brulé, *op. cit.*, p. 137-138 : Erichtonios futur roi ; V. Pirenne Delforge, p. 53 : l'enfant Erichtonios.

³⁶⁶ Supra Chapitre 1 (I : Les *alétrides* athéniennes). Une *deipnophorie* pour Aglauros, Pandrosos et Hersè avait lieu à Athènes (Philochore FGrHist 328 F 183). La cérémonie prenait peut-être place durant cette nuit, apportant des gâteaux au sanctuaire de Pandrosos à qui elles en faisaient l'offrande. (B. Holtzmann, *op. cit.*, p. 223.)

³⁶⁷ H. Jeanmaire, *op. cit.*, p. 264 ; E. Simon, *op. cit.*, p. 41 n. 10 ; Chr. Sourvinou-Inwood, *op. cit.*, p. 100 n. 283 ; G. Gonnay, *Kernos* 10 (1997), p. 196 : elles étaient immédiatement remplacées par d'autres filles qui remontaient à leur place sur l'Acropole ; J. A. Turner, *op. cit.*, p. 191-192 : les fillettes passaient la nuit dans le sanctuaire et revenaient le lendemain.

³⁶⁸ K. Kerényi, *Dionysos*, p. 53-54 et Th. Hadzisteliou-Price, *op. cit.*, p. 202 estimaient que la *pannychis* avait lieu la veille des Panathénées.

³⁶⁹ G. Dontas, *Hesperia* 52 (1983), p. 48-63 : la prêtresse d'Aglauros, Timokritè, au III^{ème} av. J.C. est félicitée pour avoir su maintenir l'ordre et la discipline lors de la *pannychis* (SEG XXXIII, 115, l. 31).

c) Signification du rituel.

Le rite était un rituel d'expiation, à la fois civique et initiatique³⁷⁰, l'un renforçant le caractère de l'autre. Cette nuit là, les *arrhéphores* jouaient le rôle des filles de Kékrops, elles rachetaient la faute de leurs ancêtres en menant à bien la mission confiée par la déesse par l'intermédiaire de sa prêtresse. En apportant intacte la corbeille confiée par la prêtresse d'Athéna, les *arrhéphores* accomplissaient pleinement leur rôle de *kourotrophes*. L'ordre qui avait été bouleversé par la faute des soeurs était rétabli par leurs doubles symboliques. Durant ce voyage, transportant dans la nuit, à la lueur des flambeaux, Erichonios (dont l'image était liée au serpent, un animal sensuel et érotique), elles s'approchaient de divinités à la sexualité forte comme Aphrodite³⁷¹ et Eros... Le flanc nord de l'Acropole était un lieu imprégné de sensualité, de désir « où voisinaient des cultes de fertilité et (une) présence permanente du sexe³⁷² ». Elles faisaient ainsi l'expérience d'une initiation sexuelle suggestive car elles n'étaient pas encore matures, mais les petites filles étaient des *kourotrophes*, des mères plutôt que des amantes, axant cette sexualité dans le domaine de la fertilité plus que du plaisir, de leur fertilité future et de celle de la cité. Elles servaient leur cité, influant sur son destin³⁷³. A chaque fois que le rituel était accompli avec succès, les fillettes participaient à la reconduction du lien avec la divinité poliade de la cité. Elles étaient des émissaires: d'un côté le lien

³⁷⁰ H. Jeanmaire, *op. cit.*, p. 264-265 ; W. Burkert, « Le mythe des Cécropides et les arrhéphories », p. 85-93 (consécration du passage de la jeune fille à l'état de future fiancée, mort de la jeune fille et entrée dans sa vie de femme comme épouse et mère) et *Homo Necans*, p. 190-193 (éd. Fr.) (une fête de nouvel an) ; A. Brelich, *op. cit.*, p. 229-238 ; Cl. Calame, *op. cit.*, I, p. 327-329 (réfute les théories de W. Burkert et voit un rite d'entrée dans l'adolescence) ; F. I. Zeitlin, « Cultic Models of the Female : Rites of Dionysus and Demeter », *Arethusa* 15, 1.2 (1982), p. 141-142 (un rite d'entrée dans l'adolescence, renouvelant la naissance d'Erichonios et la virginité d'Athéna) ; P. Brulé, *op. cit.*, p. 95 suivi par V. Pirenne Delforge, *op. cit.*, p. 54 (un rite initiatique pour les filles et un rite de salut pour la communauté entière). Contra initiation : N. Robertson, *HSCPh* 87 (1983), p. 288 (rite de prospérité) ; E. Simon, *op. cit.*, p. 42-46 et H. Ruhfel, *op. cit.*, p. 97-98 (rite de fertilité) ; L. van Sichelen « Nouvelles orientations dans l'étude de l'arrhéphorie attique », *Ant. Class.* 56 (1987) p. 88-102 résumé dans G. Donnay, *Kernos* 10 (1997), p. 177-205 (un service civique) ; M. Golden, *op. cit.*, p. 47-48 ; M. Dillon, *op. cit.*, p. 58-60 (rite d'expiation) ; G. Donnay, *Kernos* 10 (1997), p. 200-201 (rite de sortie de charge).

L. Deubner, *op. cit.*, p. 10-13 voyait dans le rite de l'*arrhéphorie* un rite de fertilité mais il faisait l'analogie entre l'*Arrhéphorie* et *Arrhètophorie* (ἀρρητοφόρια), fête associée aux Thesmophories dans la Scholie de Lucien, *Dialogue des courtisanes*, II, 1. Concevant l'*Arrhéphorie* sur le même modèle que les Thesmophories, il distinguait l'une en *Skirophorion* où l'on jetait des objets et l'autre en *Pyanepsion* (Thesmophories) où on allait les rechercher. J.E. Harrison, *Prolegomena*, p. 131-133 et H. Jeanmaire, *op. cit.*, p. 266-267 voient dans l'*Arrhéphorie* la première étape de l'initiation aux Thesmophories. F.I. Zeitlin, *Arethusa* 15, 1.2 (1982), p. 140-143 établit une relation entre les Thesmophories et l'*Arrhéphorie*, qu'elle voit à la fois comme une continuité et une opposition dans la conception. W. Burkert, « Le mythe des Cécropides et les arrhéphories », p. 78-82 critique la théorie magico-agraire de L. Deubner.

³⁷¹ V. Pirenne Delforge, *op. cit.*, p. 419 : la référence à Aphrodite est indirecte mais l'environnement du rituel est imprégné de référence à la sexualité. Elle pense que l'*arrhéphorie* illustre la collaboration entre Athéna et Aphrodite.

³⁷² W. Burkert, « Le mythe des Cécropides et les arrhéphories », p. 91 ; P. Brulé, *op. cit.*, p. 98 qui parle d'une « initiation par allusion » ; V. Pirenne Delforge, *op. cit.*, p. 419. C'est là notamment que Creuse fut violée par Apollon (Euripide, *Ion*, 10-13).

³⁷³ Cf. S.G. Cole, « Domesticating Artemis », p. 27-43, sur la façon dont les rites initiatiques influent non seulement sur ceux et celles qui sont concernés mais aussi sur le destin de la cité.

mythique, de l'autre le lien civique. L'initiation, réelle pour deux fillettes, était symbolique pour toute une classe d'âge.

3) *Les inscriptions.*

Nous avons vingt et une inscriptions, la plus ancienne datant du III^{ème} av. J.C. et la plus récente du II^{ème} ap. J.C.³⁷⁴. Le terme *errhéphore* est le plus utilisé, le terme *arrhéphore* est utilisé trois fois (IG II² 3528, 3960 et inscription de *AJA* 41, p. 641-642). Dans dix neuf cas, il s'agit de dédicaces faites par le père, dans un cas la mère seule est nommée (IG II² 3555) et dans un autre le grand père (IG II² 3496). Dans deux cas, la dédicace a été faite par le conseil du peuple (IG II² 3554 et 3556) au I^{er} ap. J.C. Deux inscriptions ne concernent pas directement l'*arrhéphore* mais un membre de sa famille, la charge étant mentionnée pour valoriser la famille et le bénéficiaire de la dédicace.

En général, les inscriptions comportent le nom de la fille, celui de son père et de sa mère, avec nomination des dèmes ; nous avons deux inscriptions (parmi les inscriptions non mutilées) sans indication du dème (IG II² 3465 et 3528). Malheureusement, de nombreuses inscriptions sont mutilées, certaines sont complètement illisibles (IG II² 3466 et 3482), et le nom de la fille et / ou de ses parents ne peuvent être lus (IG II² 3465 – 3471 – 3472 – 3496 – 3516 – 3554 – 3555). Sur de nombreuses inscriptions, il est mentionné qui était la prêtresse d'Athéna Polias lorsque la fillette a accompli sa charge (IG II² 3470 – 3471 – 3472 – 3473 – 3497 – 3515 – 3516 – 3554).

Généralement, la déesse Athéna est mentionnée, parfois qualifiée de Polias, et dans trois cas elle est associée à Pandrosos (IG II² 3472, 3515 et 3488 (restitution)). Lorsque la divinité n'est pas mentionnée, cette absence sous-tend justement que le culte ne pouvait concerner qu'une grande divinité, c'est-à-dire la divinité poliade de la cité. Il est difficile de dire si les inscriptions concernaient les *arrhéphores* du *péplos* ou celles du rituel secret.

1/ IG II² 3466, datée du III^{ème} av. J.C. Dédicace d'une statue d'une *errhéphore*. Inscription très mutilée. G. Donnay³⁷⁵ restitue le reste de l'inscription sur le modèle de IG II² 3461 et lit « sous la prêtresse ...]mèdeaias et sous l'archontat [...]kodr[...].

J. A. Turner³⁷⁶ lit Mèdei[o...] pour le nom du père.

³⁷⁴ L'inscription a une restitution hasardeuse : IG II² 1076. II^{ème} ap. J.C. un décret athénien pour Julia Domna restitué par J.H. Oliver (« Athenian Studies presented to W.S. Ferguson », *HSCP Supplement* 1, 1940, p. 521-530), l. 33-34 : « τὰς ἀρρηφόρους τὰς ἀπολυ[ομένα]ς. » Cf. J. A. Turner, *op. cit.*, p. 243 ; D.J. Geagan, « Children in Athenian Dedicatory Monuments », p. 168-170 ; G. Donnay, *Kernos* 10 (1997), p. 203.

³⁷⁵ G. Donnay, *Kernos* 10 (1997), p. 204 n. 19.

³⁷⁶ J. A. Turner, *op. cit.*, p. 344 n°18

2/ IG II² 3465, datée du III^{ème} av. J.C. Dédicace d'une statue à Athéna d'une [*errhèphore*] [...]sistratè (PA 7624) par son père [H]ippoklès du dème de Syppalètos (PA 7623) et sa mère [Phi]lyra. Elle faisait partie de la tribu Cécropide.

3/ IG II² 3470, deuxième moitié du III^{ème} av. J.C. Dédicace à Athéna d'une statue d'Anthémia (PA 932 ; LGPN II, Ἀνθεμία, p. 32, 1) par ses parents et son oncle. Son père était [Apo]llon[ios] du dème d'Aphidna (PA 1521) et sa mère s'appelait Philo[téra] (PA 14937). Son oncle s'appelait Oulia[dès] (PA 11494). Elle faisait partie de la tribu Eantide. Anthémia fut *errhèphore* sous la prêtresse Pentétèris, fille de Hieroklès de Phlya. La statue était l'œuvre de Kaikosthènes et de son frère Diès³⁷⁷.

4/ IG II² 3471, deuxième moitié du III^{ème} av. J.C. Dédicace à Athéna d'une statue de l'*errhèphore* [...]sté par son père Ant[...], sous la prêtrise de Pentétèris.

5/ IG II² 3461, datée de 220/219 av. J.C. Dédicace à la déesse Athéna d'une statue d'une *errhèphore* inconnue. Elle officia sous la prêtrise de Kalli[...] et l'archontat de Ménécratès.³⁷⁸

6/ IG II² 3473, datée de 210 av. J.C.³⁷⁹. Dédicace d'une statue à Athéna de Xénostratè (PA 11264 ; LGPN II, Ξενοστράτη, p. 346, 1) par sa famille (son père, sa mère et ses quatre frères). Elle était la fille d'Agias, fils de Nikarchos du dème d'Euonymon (PA 121) et de Dèmètria, fille de Boulon du dème de Paiania (PA 3330). Ses frères étaient Arkétos (PA 2219), Epikratès (PA 4892), Boulon (PA 2918) et Xénophon (PA 11309). Elle fut *arrhèphore* sous la prêtresse Phi[l]o[téra]. Xénostratè fut l'une des ancêtres de l'*ergastine* Xénostratè, fille d'Agias, qui officia en 108/7 av. J.C. (IG II² 1036, Tableau A, Tribu Erechthéide, n° 10).

7/ IG II² 3472, datée de 200 /150 av. J.C. Dédicace à Athéna et Pandrosos d'une statue de Phila (PA 14202) par son père [...]os, fils de Dionysiclès du dème de Trinémeia (PA 4083). Elle exerça la charge sous la prêtresse Théodotè, fille de Polyeuktos du dème d'Amphitropè.

³⁷⁷ S. H. Humphreys, « Notes on Attic Prosopography », *ZPE* 180 (2007), p. 69-69 pense qu'il était possible qu'Anthémia fût la fille de la prêtresse Phil(o)téra, fille de Pausimachos. Il se base sur le fait qu'Ouliadès était un nom rare en Attique et pense qu'il s'agit du même Ouliadès du dème d'Alopekè qui fut conseiller vers 150 av. J.C. (*Agora*, XV, 326, 15), et que Pausimachos était peut-être son frère. Cependant, Pentétèris ne fut pas prêtresse au II^{ème} av. J.C., datation première, mais au III^{ème} av. J.C. (S.V. Tracy, *Attic Letter Cutters, 300 to 229 BC*, p. 141 datant IG II² 928 vers -245 ; J.B. Connelly, *Portrait of a Priestess*, p. 143-144 la situe aussi à cette époque). Anthémia ne peut donc pas être la fille de la prêtresse Philotéra. De plus, il s'agit de distinguer deux prêtresses d'Athéna Polias prénommées Philotéra : IG II² 3473 ; LGPN II, Φιλωτέρα, p. 464, 2 (III^{ème}/début II^{ème} av. J.C.) et la fille de Pausimachos, IG II² 3474 et 3870 ; LGPN II, Φιλτέρα, p. 461, 1 (2^{ème} moitié du II^{ème} av. J.C.). D.M. Lewis, « Notes on the Attic Inscriptions II », *BSA* 1955 (50), n°9 et J.A. Turner, *Hiereiai*, n° 9 estiment qu'il s'agit de la même personne, ce que considère aussi S. H. Humphreys. Contra : S.B. Aleshire, « The Demos and the Priests », n° 11 p. 337 qui distinguent les deux femmes. cf. *Infra* Chapitre 4 (1-1, B-1, 1 : Les prêtresses d'Athéna Polias à Athènes).

³⁷⁸ G. Donnay, *Kernos* 10 (1997), p. 183 n. 18.

³⁷⁹ S.V. Tracy, *Attic Letter-Cutters of 229 to 86 B.C.*, p. 60 pour la datation. Le PA conserve la datation du début I^{er} av. J.C., incorrecte. S. H. Humphreys, *ZPE* 180 (2007), p. 68-69 n. 3 : réfute la datation de S. V. Tracy et la date vers 130 av. J.C.

Comme pour Anthémia sa statue était l'œuvre de Kaikosthènes. Elle faisait partie de la tribu Cécropide.

8/ IG II² 3482, datée du II^{ème} av. J.C. Dédicace à Athéna d'une statue d'une [*errhèphore*] nommée Pha[...].

9/ IG II² 3486, datée de la fin du II^{ème} av. J.C. Dédicace à Athéna Polias d'une statue de l'*errhèphore* [P]olykrateia (LGPN, II, Πολυκράτεια, p. 373, 1) par son père dont le nom est perdu et par sa mère, fille d'Antamenès du dème de Mélitè. Elle officia sous la prêtresse Chrysis, fille de Nikètès de Pergasè.

10/ IG II² 3488, datée de la fin du II^{ème} av. J.C. Dédicace à Athéna Polias et [Pandrosos] d'une statue de Panarista (PA 11571 ; LGPN II, Παναρίστα, p. 359, 2) par son père Mantion du dème de Marathon (PA 9668) et sa mère Théodotè, fille de Dosithéos de Myrrhinoutta (PA 6770), et par ses frères Kléomènès et Ménippos. Elle serait issue du *génos* des Salaminiens. Panarista fut *ergastine* en 103/2 av. J.C. (IG II² 1034, Tableau B, Tribu Eantide, n° 7).

11/ IG II² 3496, datée du I^{er} av. J.C. Dédicace à Athéna [Polias] d'une statue d'une [*errhèphore*] Athen[...] (PA 210), fille de Théodoros, fils d'Hipponikos du dème de Marathon (PA 6879). Dédicace faite par son grand père Hippon[ikos] (PA 7656). Elle faisait partie de la tribu Eantide.

12/ IG II² 3497, datée du I^{er} av. J.C. Dédicace à Athéna d'une statue de Stratonikè (PA 12 947 ; LGPN II, Στρατονίκη, p. 406, 9) par son père [Pleisti]as, fils d' Aikmaios du dème de Kèphisia (PA 11868) et sa mère Pythia, fille de Diodoros du dème d'Amphitropè (PA 12356). Ses deux frères Diodoros (PA 3946) et Pleistias (PA 11869) sont mentionnés. Elle officia sous la prêtrise de Stratokleia. Elle faisait partie de la tribu Erechthéide.

13/ IG II² 3554, datée du I^{er} ap. J.C. Dédicace par le conseil et le peuple d'une statue à Tertia (LGPN II, Τερτία, p. 426, 1) fille de Lucius [...]. Elle fut *errhèphore* d'Athéna Polias sous la prêtresse Stratokleia. Elle fut *pais aph'hestias* aux mystères d'Eleusis (n° 10, Infra *pais aph'Hestias*, Addenda) et canéphore aux *Eleusinia* et *Epidauria* (n° 22 du tableau des Canéphores). Les différentes charges qu'elle a exercées témoignent qu'elle venait d'une famille importante, romaine ou romanisée.

14/ IG II² 3516, datée du I^{er} ap. J.C. Epoque d'Auguste. Dédicace d'une statue à Athéna [Polias] d'une *errhèphore* dont le nom n'est pas lisible. La prêtresse était Alexandra, fille de Léon de Cholleidai.

15/ IG II² 3515, datée du I^{er} ap. J.C. Epoque d'Auguste. Dédicace à Athéna Polias et Pandrosos d'une statue de Nausicratè par son père Léonidos du dème d'Azènia et par sa mère [...], fille de [Aristi]on du dème de Lamprai. Elle officia sous Kallis[...].

16/ IG II² 3528, datée du début du I^{er} ap. J.C. Dédicace d'une statue d'Athènaïs (LGPN II, Ἀθηναίς, p. 11, 4) par son père Patricos et sa mère Eukleia.

17/ IG II² 3556, datée du I^{er} ap. J.C. Dédicace par le conseil et le peuple d'une statue d'Apollodora (LGPN II, Ἀπολλοδώρα, p. 42, 3) fille d'Apollod[oros] de Gargettos. Elle faisait partie de la tribu Egéide.

18/ IG II² 3555, datée du I^{er} ap. J.C. Dédicace à Athéna Polias d'une statue de l'*errhèphore* Deina[...], fille de [...]ios du dème d'Oion. Dédicace faite par sa mère Hélène du dème de Marathon.

19/ IG II² 3960, datée II^{ème} ap. J.C. Mention d'une *arrhèphore* nommée Télète (LGPN II, Τελέτη, p. 426, 2), fille de Glaucos de Kèphisia. C'est une dédicace du conseil d'un portrait de Glaucos, fils de Télète et où elle mentionne la charge qu'elle a accomplie. Tribu Erechthéide.

20/ IG II² 3634, datée du II^{ème} ap. J.C. Dédicace à la déesse Athéna d'une statue de Théano (LGPN II, Θεανώ, p. 211, 6) par son père Sarapion, sa mère [Ch]ré[simè] et ses cinq frères.

21/ J.H. Oliver, *AJA* (1941), p. 541-542. Vers 230 ap. J.C. Mention de Claudia Antonina (PA3682), stipulant qu'elle fut *arrhèphore*, sur une dédicace d'un sanctuaire d'Oropos à Amphiaros sur deux statues honorant ses deux frères, Aurelius Calliphron et Aurelius Patrocle. Tous deux furent *spondophores*. Leur père, Aurelius Calliphron, fut archonte éponyme.

Nous avons rencontré certaines de ces filles lorsque nous avons étudié les *ergastines*. Les *arrhèphores* venaient du même milieu social, appartenant à des familles honorables, influentes, riches, probablement parmi les plus anciennes de la cité. Sept tribus sont mentionnées, et le plus souvent celles des Erechthéides et des Cécropides³⁸⁰. Ces dédicaces étaient inscrites sur des bases de statues, aucune d'entre elles n'a été retrouvée. De fait, aucune représentation réelle connue n'existe avec certitudes pour les *arrhèphores* du rituel secret, mais nous les avons reconnues sur la frise des Panathénées arborant les insignes de la charge *arrhèphorique* (Fig. 3-6)³⁸¹. Mais l'offrande de telles statues, leur consécration sur

³⁸⁰ J. Turner, *op. cit.*, p. 347 se demande s'il y avait un roulement ou si c'était restreint à certaines tribus. Elle pense, p. 346, que l'accès était plus restrictif, comme la fonction ne concernait que deux filles.

³⁸¹ Les korai de l'Acropole, ces statues représentant des personnages féminins d'aspect plus matures que ne l'étaient les *arrhèphores*, ne représentaient pas ces fillettes ainsi que l'a démontré B. S. Ridgway, « Birds,

l'Acropole probablement à la déesse dénotait l'importance de la charge et la haute estime dans laquelle ces fillettes étaient tenues. L'honneur rejaillissait sur les familles, dont la place dans la cité leur assurait déjà une situation privilégiée et ne faisait que conforter cette condition.

4) *Etre arrhéphore.*

a) Etymologie et sens de la fonction.

Il existe plusieurs formes du mot : Ἀρρηφόρος (*Arrhèphoros*), Ἐρρηφόρος ou Ἐρρηφόρος (*Errhèphoros*, *Herrèphoros*), voire même Ἐρσηφόρος, Ἐρσηφόρος (*Ersèphoros*, *Hersèphoros*) ou encore Ἐρσοφόρος, Ἐρσοφόρος (*Ersophoros*, *Hersophoros*)³⁸². La diversification des termes ne simplifie pas la définition de l'*arrhèphorie*. En effet, l'étymologie du terme ἄρρηφόρος n'est pas connue. Selon les notices (Cf.) :

- Les termes en alpha seraient dérivés de ἀρρήτα (*arrèta*) du fait que les fillettes athéniennes transportaient des « choses mystérieuses et indicibles ». Les *arrhéphores* seraient ainsi les « porteuses des objets sacrés ».
- Les termes en epsilon viendraient d' Ἐρση. (Hersè) ou Ἐρση. (Ersè), signifiant « rosée ». Ses sœurs avaient aussi des noms en rapport avec la rosée : Pandrosos (goutte de rosée) et Aglauros (celle qui donne l'eau claire). Les *arrhéphores* devenaient des « porteuses de rosée³⁸³ ».

La plupart des chercheurs ont suivi les notices. Mais une interprétation développée par N. Robertson³⁸⁴ permet de mieux cerner cette fonction et de la replacer dans son véritable contexte culturel. Ainsi, il étudie les différents termes de la famille en « -φόρος », et constate que ce sont des composés utilisés dans un contexte culturel, désignant les desservants (-φόρος) ou les rituels (-φορία) ou encore se référant au transport d'objets (-φορεῖν) qu'il répartit en

Meniskoi and Head Attributes in Archaic Greece », *AJA* 94 (1990), p. 600-611 ; D. J. Geagan, *op. cit.*, p. 168-169. Sur un fragment d'une *hydrie* du V^{ème} av. J.C. (Peintre de Kléophon, Tubingen) nous voyons une fillette en train de lancer une balle à une compagne dont nous n'apercevons que le bras. Aphrodite est assise, le regard tourné vers un oiseau qui vole dans sa direction. A droite de l'image, derrière la fillette, se trouve une femme avec un rameau dans la main gauche. Même si certains ont voulu voir en la fillette une *arrhéphore* (M. Golden, *op. cit.*, p. 76), il est impossible de l'affirmer avec certitudes (V. Pirenne Delforge, *op. cit.*, p. 59).

³⁸² Le plus connu est ἄρρηφόρος mais dans la forme épigraphique c'est le terme ἔρρηφόρος que l'on retrouve le plus. Les autres termes sont peu usités. Dans les sources littéraires, les termes construits à partir de ἀρρη-, ἔρρη- et ἔρρη- coexistent, les termes construits en ἔρσ- ou ἔρσ- ne sont mentionnés dans les notices que comme base à l'explication, faisant dériver le mot des termes en ἀρρη- ou ἔρρη-. Cf. H. Von Gartringen, *op. cit.*, p. 550-551 ; G. Donnay, *Kernos* 10 (1997), p. 178-180.

³⁸³ L. Deubner, *op. cit.*, p. 9 et 13 ; H. Jeanmaire, *op. cit.*, p. 264-265 ; E. Simon, *op. cit.*, p. 46 ; W. Burkert, *Homo Necans*, p. 192 (éd. Fr.) et *Greek Religion*, p. 229 ; P. Levêque, « Du roi serpent de l'Acropole aux ourseries de Brauron », *REA* 91 (1989), p. 58 : toutes trois évoquent la rosée et l'humidité vivifiante.

³⁸⁴ H. Von Gartringen, *op. cit.*, p. 551 ; N. Robertson, « The Riddle of the Arrhèphoria at Athens », *HSCPh* 87 (1983), p. 241-250 et « Athena's Shrines and Festivals », p. 46-56 ; P. Brulé, *La fille d'Athènes*, p. 81-88 ; V. Pirenne Delforge, *op. cit.*, p. 52-53 ; G. Donnay, *Kernos* 10 (1997), p. 199.

sept classes : rameaux, fruits, fleurs, guirlandes, torches, paniers, boîtes, vaisselles, *phalloi*. Ces termes sont construits sur un mot signifiant « contenant ». N. Robertson allègue que le terme ἀρρηφόρος viendrait d'ἄρριχος (*arrichos*) signifiant « corbeille ou panier » dont l'origine est inconnue. Les *arrhéphores* seraient ainsi les « porteuses de l'*arrichos* », une corbeille ou un panier, une ciste dans laquelle seraient déposés des objets indicibles, mystérieux ou sacrés. Cette interprétation permet d'expliquer l'existence des *arrhéphores* dans d'autres cultes que celui d'Athéna³⁸⁵. Elle fait entrer les *arrhéphores* dans la catégorie des porteuses sacrées comme les canéphores (porteuses du *kanoun*) ou encore les *liknophores* (porteuses du *liknon*). C'est ce qu'illustrent les différentes mentions où l'*arrhéphorie* est considérée comme une liturgie, comme un service semblable à la *canéphorie*³⁸⁶. Ou encore cette histoire contée par un anonyme sur le jeune Thrasyboulos qui tomba amoureux de la fille de Pisistrate alors qu'elle faisait l'*arrhéphore*, les autres versions racontant que la fille était canéphore³⁸⁷, cette confusion témoigne que les deux fonctions étaient proches et qu'elles relevaient d'une même pratique : porter/transporter.

b) L'*arrhéphorie* d'Athéna Polias comme rite de passage.

Ainsi, l'*arrhéphore* était une porteuse et c'est ce rôle qui est nettement mis en évidence dans les deux charges que les filles accomplissaient pour la déesse Athéna Polias : porteuse du *péplos* sacré et porteuse de la ciste sacrée, dans les deux cas en rapport avec l'un des principaux mythes des origines de la cité athénienne, des *Kékropides* et d'Erichthonios. Les deux faces de la fonction étaient intimement unies : les unes au grand jour, les autres dans l'ombre, chaque fillette participait au renouvellement des liens entre la cité et la déesse. Dans les deux cas, la fonction servait de rite de passage, durant lequel la fille quittait son statut d'enfant. De fait, l'*arrhéphorie* complète l'*arkteia*, tous deux accomplissant ce passage mais alors que l'*arkteia* concernait le pôle biologique de la fille, la faisant entrer dans la communauté des femmes, l'*arrhéphorie* concernait l'aspect civique, l'intégrant à la communauté de ceux d'Athènes, de celles des *Kékropides* dont tous « les athéniens faisaient partie ³⁸⁸».

C-1) Des jeunes filles qui se balancent.

³⁸⁵ H. Von Gartringen, *op. cit.*, p. 549-551. Anecdota Graeca, I, 202, 6 (Bekker), sv. Ἀρρηφορία « fête pour Dionysos » ; IG II² 3729 (date incertaine) : une *errhèphore* dans le culte de Déméter et Chloè (« [...] Ἀριστοκλεῦς ἐρρηφορήσασαν Δήμητρι καὶ Κόρηι »).

³⁸⁶ Lysias, *Discours*, 21, 5 ; Denys d'Halicarnasse, *Antiquités romaines*, VII, 72, 15.

³⁸⁷ Anonyme, *Dialogue sur le pouvoir*, P. Oxy 664, 1. 29-32 ; cf. Infra Chapitre 2 (1-2, D-2 : Les porteuses sacrées sous l'ombre de la canéphore).

³⁸⁸ W. Burkert, « Le mythe des Cécropides et les arrhéphories », p. 91 sur les liens des *Kékropides* et la communauté des Athéniens.

1) Les alètides à Athènes.

Appelée « jeune fille à la balançoire », l'*alètis* (ἀλήτις) était une jeune athénienne, fille de citoyen, dont l'âge exact nous est inconnu. Le terme ἀλήτις signifie « errante, vagabonde » et se rapporte à Erigonè pour laquelle les petites filles athéniennes pratiquaient le rite de l'*aiora* – c'est à dire de la balançoire - lors de la fête des *Anthestéries* pour le dieu Dionysos. A cette occasion, les Athéniens accrochaient aux branches des arbres des balançoires, sortes d'escarpolettes, et leurs filles s'y balançaient, chantant la chanson de l'*alètis*³⁸⁹. J. Hani estime qu'elles exécutaient une danse d'un genre particulier consistant à « frapper le sol pour bondir le plus haut possible ³⁹⁰ ». Il n'existe aucune inscription les concernant.

a) Les différentes Erigonè.

a-1) La fille d'Ikarios.

Elle est la plus connue. Il existe plusieurs versions du mythe concernant Ikarios et Erigonè³⁹¹. La trame commune raconte que lorsque le dieu Dionysos arriva en Attique, il fut reçu par Ikarios et, pour le remercier de son hospitalité, le dieu lui fit don d'une branche de vigne et lui apprit l'art et la manière de faire du vin. Ikarios, voulant partager avec les autres, offrit la boisson à un groupe de bergers qui burent le breuvage pur et sans la moindre modération. Malades, ils se crurent empoisonnés et tuèrent Ikarios. Revenus à eux, ils constatèrent le crime et terrifiés, dissimulèrent le corps ou l'enterrèrent et s'enfuirent. Selon les versions, Erigonè était à la recherche de sa chienne Maïra lorsqu'elle la découvrit sur la tombe de son père (Apollodore), elle entendit les hurlements de la chienne et se précipita pour découvrir son père mort (Hygin), elle vit en rêve le fantôme de son père qui lui apprit ce qui lui était arrivé (Nonnos). La suite, commune aux différentes versions, raconte qu'Erigonè, de douleur, se pendit à un arbre. Mais Hygin ajoute que la jeune fille maudit les filles athéniennes qui commencèrent à se suicider sans aucune raison. L'oracle d'Apollon révéla la tragique histoire et leur enjoignit d'apaiser l'âme de la jeune fille en pratiquant le rituel de l'*aiora*.

a-2) La fille d'Egiste

Une autre version faisait d'Erigonè la demi-sœur d'Oreste, fille d'Egiste et de Clytemnestre. Après le meurtre, elle poursuivit Oreste sur les chemins de Grèce. Parvenue à Athènes où Oreste fut acquitté de ses crimes, elle se serait pendue de désespoir. Pour J. Hani, cette

³⁸⁹ Athénée, XIV, 618 E ; Héychius, sv. ἀλήτις; J. Hani, « La fête Athénienne de l'Aiora et le symbolisme de la Balançoire », *REG* 91 (1978), p. 109-110.

³⁹⁰ J. Hani, *REG* 91 (1978), p. 114.

³⁹¹ Apollodore, III, 14, 7 ; Hygin, *Fables*, CXXX et *Astronomie poétique*, II, 2-5 ; Nonnos de Pannopolis, *Les Dionysiaques*, Chant XXXXLVII ; Ovide, *Métamorphoses*, VI, 125 : Erigonè était fiancée à Dionysos.

version visait à lier l'*aiora* aux *Choés*, deuxième jour de la fête des *Anthestéries*, en rapport avec le mythe d'Oreste. Il semble que cette version ait été créée pour servir de lien avec Oreste et, nulle part, il n'est fait mention de son lien avec le rituel de l'*aiora*³⁹².

a-3) La fille du tyran Maleon.

C'est une version peu connue. Les sources mentionnent son lien avec l'*aiora* mais sans plus de détails. Nous ne savons rien de précis à son sujet³⁹³.

a-4) Une ancienne déesse agraire.

J. Hani³⁹⁴, suivant les travaux de Ch. Picard, voit dans Erigonè une héroïne issue d'une ancienne divinité agraire locale entrée dans le cycle dionysiaque. Il comprend le nom d'Erigonè comme « la fille du printemps » ou « celle qui enfante le printemps », concluant que le rite était un rite de fertilité.

Les *Anthestéries* étant une fête du vin, la version concernant la fille d'Ikarios est celle qui doit être privilégiée. Il est possible que la version de la fille du tyran soit plus ancienne et qu'elle soit à l'origine des autres versions, dans ce cas nous pouvons supposer que la trame commune aux deux autres – mort du père, errance de la fille et suicide - existe aussi dans cette version.

b) Signification du rituel de l'*aiora*.

b-1) Que veut dire le terme *aiora* ?

« Αἰώρα - Αἰωπέω » signifie soulever, enlever, tenir suspendu mais aussi être en suspens, incertain, osciller. Il signifie à la fois l'action de se balancer et la symbolique de ce balancement. Se balancer c'est se mouvoir alternativement d'un côté puis de l'autre, c'est un mouvement qui se répète inlassablement, un va et vient continu qui marque une certaine suspension de l'être, une incertitude.

³⁹² Marmor Parium FGrHist 239 A 25 ; Apollodore, *Epitomé*, VI, 25 ajoutant plus loin qu'Erigonè épousa Oreste (VI, 28) ; Scholie à Euripide, *Oreste*, 1648 (Dindorff) ; Hygin, *Fables*, CXXII où Erigonè sauvée par Diane alors qu'Oreste tentait de la tuer, devint sa prêtresse en Attique. J. Hani, *REG* 91 (1978), p. 112.

³⁹³ Hesychius, sv. Αἰώρα (qui la donne fille d'Ikarios et fille de Clytemnestre et d'Egiste) ; Etymologie Magnum, sv. Αἰώρα, 62.7 ; W. Burkert, *Homo Necans*, p. 293 (éd. Fr.) pense qu'elle est authentique et fait probablement référence au mythe étimologique car il y est fait mention de trompettes tyrrhéniennes, ces dernières utilisées le jour des *choés*.

³⁹⁴ J. Hani, *REG* 91 (1978), p. 120. Il a basé son travail sur Ch. Picard, « Phèdre à la balançoire et le symbole des pendaisons », *RA* 31 (1928), p. 47-64, résumé dans J. Hani, p. 118-122) qui a rapproché une figurine trouvée à Haghia Triada - montrant un personnage féminin acéphale assis sur une escarpolette - de la peinture de Polygnote de la Lesché de Delphes montrant Phèdre se balançant sur une escarpolette. Ch. Picard avait appelé la figurine crétoise « Phèdre à la balançoire » en établissant un rapprochement avec la description de Pausanias (X, 29, 3) où Phèdre se balance sur une corde à laquelle elle se tient des deux mains, que Pausanias interprétait comme une métaphore du suicide par pendaison. Pour Ch. Picard, Pausanias se méprend, il ne s'agit pas de suicide mais d'un rite agraire, emprunté à la Mésopotamie et plus particulièrement à la dendrolatrie où des figures de déesses étaient suspendues aux branches ou sur une balançoire pour attirer la fertilité. M. Jost, *Sanctuaires et cultes d'Arcadie*, p. 402 suit Ch. Picard (et p. 400-402 sur l'analogie entre pendaison/étranglement et rite agraire)

b-2) L'importance de la filiation paternelle.

Chaque Erigonè existe en fonction de son père, c'est particulièrement fort dans la version de la fille d'Ikarios où après la disparition de son père, elle semble être complètement seule au monde, sans mère, sans famille. Dans cette version, la mort du père entraîne le suicide de la fille, à la fois de douleur et à la fois rappelant que sans la protection du père, la fille est en danger.

b-3) Un rite de passage et de fertilité.

Le rite de l'*aiora* était un rite de fertilité en rapport avec la puberté des filles, notamment leur pouvoir de procréation. Il avait lieu le second jour de la fête des *Anthestéries*, celui des *choés*, durant lequel se déroulaient plusieurs cérémonies. Outre les différents rites accomplis par les femmes (*Basilinna* et *gérairai*) en rapport avec la fertilité, les petits garçons de trois ans participaient à un rituel initiatique qui constituait une sorte de pendant au rituel féminin de l'*aiora*³⁹⁵. Les filles se balançaient pour « attirer la fécondité et la croissance », principalement pour stimuler leur propre fécondité³⁹⁶. C'était une pratique considérée comme recelant un caractère sexuel, érotique même. Ainsi, elles étaient transportées dans une sphère de sexualité, or la sexualité de la femme si elle peut être destructrice et dangereuse est toujours connectée à sa fertilité.

La signification du rituel en tant que rite de fertilité visant à stimuler la fécondité de la fille prend tout son sens avec le mythe d'Erigonè. Cette dernière s'est suicidée par pendaison, son corps ballotté au gré du vent, et le balancement de l'escarpolette rappelle cet état de fait. De même, les filles athéniennes maudites ont commencé à se suicider et le rite fut institué pour conjurer cet état de fait. Nous pourrions y voir un rituel d'expiation envers la jeune héroïne sacrifiée, mais en réalité le mythe et le rituel traduisent le passage de la puberté, un moment

³⁹⁵ G. Van Hoorn, *Choes and Anthesteria*, p. 17 : les petits garçons devaient boire un petit *chous*, ce qui marquait la fin de la petite enfance et les reconnaissait comme membres de la communauté religieuse.

³⁹⁶ Certains y ont vu un rite d'expiation et de purification, lié aux rites funéraires, ayant lieu le troisième et dernier jour de la fête des *Anthestéries* car le jour des *Chytroi* coïncidait avec la présence d'esprits, de morts ou de figures néfastes dans la cité. L. Deubner, *Attische Feste*, p. 221 et W. Burkert, *Homo Necans*, p. 293 (éd. Fr.) situent ainsi le rite au troisième jour se basant sur un texte de Callimaque (*Aetia, Fragment 178, 4* (Pfeiffer)) qui nomme l'*aiora* après le rite des *Pithoigia* et celui des *Choés*. Ils estiment qu'il donne les événements dans l'ordre chronologique ; H.W. Parke, *Festivals of Athenians*, p. 119 : purifier et virer les mauvais esprits de la communauté ; W. Burkert, *op. cit.*, p. 293-295 (éd. Fr.) : virer les impuretés. Le rite comme expiation de la mort d'Ikarios et d'Erigonè : H. Rühfel, *Kinderleben*, p. 126 ; M. Dillon, *Girls and Women in Classical Greek Religion*, p. 69. L'*aiora* comme rite de fertilité : M.P. Nilsson, *Greek Popular Religion*, p. 33 ; G. Van Hoorn, *op. cit.*, p. 16-17 (visant à faire bénéficier les enfants de la fertilité de la terre et des germes du printemps nouveau, il s'agissait d'ouvrir leur fertilité future) ; J. Hani, *REG* 91 (1978), p. 113-122 (c'était un rite de fécondité qui agissait sur la croissance de la végétation et visait à obtenir une bonne récolte, p.114 pour la citation. Il note que le jeu de l'escarpolette comme rite d'expiation se retrouve dans les schémas chamaniques en tant que technique pour chasser le mal (maladies, mauvais esprits...). Il voit dans Erigonè une héroïne issue d'une ancienne divinité agraire locale entrée dans le cycle dionysiaque, et considère que l'interprétation de l'*aiora* comme rite d'expiation serait apparue avec les légendes tardives du suicide de la jeune fille ; S. H. Lonsdale, *Dance and Ritual Play in Greek Religion*, p. 132-136.

critique pour les filles si l'on en croit le corpus hippocratique. Ce dernier rapporte que le taux de suicide chez les filles qui approchaient de la puberté était élevé lorsque pour une raison ou une autre, la première menstruation était entravée et que le changement biologique ne s'était pas accompli³⁹⁷. Mais les moyens qu'elles utilisaient pour se tuer (noyade ou pendaison) étaient significatifs³⁹⁸. Dans le cas qui nous interpelle ici, la pendaison, ou plutôt les signes manifestes qu'elle génère (étranglement, difficulté à avaler, étouffement, suffocation...) étaient considérés par les médecins hippocratiques comme des symptômes de détresses reproductives³⁹⁹. « Être une femme c'est saigner, une femme en bonne santé saigne »⁴⁰⁰. Être étranglée équivaut à ne pas saigner, et ne pas saigner témoigne d'un problème dans le processus de reproduction. Il y a une connexion intime entre *parthénos*, étranglement, saignement⁴⁰¹. Ainsi, ce n'était pas en signe d'expiation qu'elles se balançaient mais pour

³⁹⁷ Corpus Hippocratique, *Peri Partheniôn (Des maladies des jeunes filles)* « Les jeunes filles, (...), éprouvent de préférence, à la première éruption des règles, ces accidents (...) La malade dit des choses terribles. Les visions lui ordonnent de sauter, de se jeter dans les puits, de s'étrangler (...) un certain plaisir qui fait souhaiter la mort comme quelque chose de bon. » (éd. A.M. Hakkert, 1962, E. Littré). La puberté était perçue comme un moment critique pour les filles, elles étaient plus vulnérables, fragiles, du fait du grand bouleversement physiologique qui s'opérait en elles. Lorsque ce changement biologique se présentait mal, il pouvait se répercuter sur le mental et entraîner des états physiologiques et psychologiques intenses où la jeune fille, victime d'abord d'une phase apathique puis d'une phase hystérique, en proie à de fortes hallucinations, se suicide en se noyant ou se pendant. Le remède d'après le traité est l'acte sexuel et la maternité, via le mariage officiel : « Je recommande aux jeunes filles, éprouvant des accidents pareils, de se marier. » H. King, « Bound to Bleed : Artemis and Greek Women », p. 109-127, « Producing Woman : Hippocratic Gynaecology », p. 102-114 et *Hippocratic's Woman*, p. 75-98 ; P. Brulé, *La fille d'Athènes*, p. 108-109 ; G. Hoffman, *La jeune fille, le pouvoir et la mort*, p. 295-316 ; S. Blundell, *Women in Ancient Greece*, p. 98-100.

³⁹⁸ Ces moyens étaient en accord avec la nature même du corps féminin : G. Hoffman, *op. cit.*, p. 306-307 : « les formes de la mort choisies ne sont jamais indifférentes (...), cela signifie que par la description de la pendaison et de la noyade s'exprime une conception bien précise du corps de la jeune fille : la jeune fille étouffée par le sang des premières règles et noyée par le trop plein d'humidité que le sang menstruel ne rejette pas. Ce dernier étant vu comme une purification corporelle mensuelle, un trop plein de sang que la femme par sa nature propre emmagasine dans son corps et qu'il lui faut purifier chaque mois. » Sur la nature de la femme et sa place dans la société en fonction de cette nature : S. Campese, P. Manuli, G. Sissa, *Madre Materia* ; G. Hoffman, *op. cit.*, p. 300-303 et 312-316 ; H. King, « Producing Woman : Hippocratic Gynaecology », p. 102-114 ; S. Blundell, *op. cit.*, p. 98-112.

³⁹⁹ Corpus Hippocratique, *Peri Partheneion (Des maladies des jeunes filles)* : « (...) si elles deviennent enceintes, elles guérissent (...). Parmi les femmes mariées, les stériles y sont plus exposées. » (éd. A.M. Hakkert, 1962, E. Littré)

⁴⁰⁰ H. King, « Producing Woman : Hippocratic Gynaecology », p. 105 : « avoir ses menstruations est présenté comme essentiel pour devenir une femme ». Il y avait trois exceptions qui faisaient que la femme ne saignait pas : lorsqu'elle était enceinte, lorsqu'elle était trop vieille, ou encore petite fille.

⁴⁰¹ H. King, « Bound to Bleed : Artemis and Greek Women », p. 118-123, *Hippocratic's Women*, p. 79-88 ; S.G. Cole, « Domesticating Artemis », p. 32 qui reprend sa théorie. H. King constate que le symptôme d'étranglement et l'acte de se pendre chez les jeunes filles sont désignés par le verbe (*ap*)*ankho*. Un terme qui fut rapproché de celui de *pnux* (suffocation) utilisé pour expliquer la rétention menstruelle des *gynaiques* (Corpus Hippocratique, *Peri Gynaikeion (Des maladies des femmes)* I.7 ; II.128) Elle connecte ce terme avec Artémis, déesse *kourotrophe*, qui participe aux différents moments de la vie où la femme saigne (menstruations, défloration, accouchement). D'ailleurs à la fin du *Peri Partheneion*, les *parthénoi* qui ont recouvré leurs sens (= dont le sang s'est mis à couler) lui dédient des objets et vêtements. Elle établit plus précisément un rapport avec Artémis Apankhomenè (étranglée) à Kaphyae en Arcadie : des enfants s'amuserent un jour à passer un lien autour de son image et l'appelèrent Artémis étranglée, les adultes furieux tuèrent les enfants mais un mal s'abattit sur les femmes, tous les enfants naissaient morts nés. La Pythie déclara que les enfants devaient être enterrés et recevoir un culte, car leur mort n'avait pas de raison d'être. Ainsi Artémis fut appelée Apankhomenè. (Pausanias, VIII, 23, 6-7 ; M. Jost, *Sanctuaires et cultes d'Arcadie*, p. 400-402). Pour H. King, cette histoire démontre que les enfants avaient perçu la véritable nature d'Artémis, témoignant qu'en étant étranglée elle ne pouvait saigner et donc ne pouvait concevoir, elle était l'éternelle *parthénos*, statut qu'elle revendiquait par ce titre « d'étranglée ». Pour elle, ce suicide des filles dans le *Peri Partheneion* signifie tout à la fois ne pas perdre le sang menstruel et

conjuré le sort : il s'agissait de « se balancer pour ôter aux filles toute tentation de se pendre ⁴⁰²» et faciliter la transition biologique et sociale.

Les représentations iconographiques témoignent de ce passage, et montrent que les fillettes étaient proches de la puberté, ayant entre 12/13 ans. Elles portent des vêtements de fêtes, parfois une couronne de fleurs. Leurs traits comportent encore des signes enfantins mais où se devinent déjà l'état de *parthénos*. Ainsi, sur un *skyphos* daté de la fin du V^{ème} av. J.C. (Fig. 137 b), nous voyons une fillette en train de se balancer assise sur une escarpolette, poussée par un satyre non ithyphallique. Ce fait démontre qu'il est là comme initiateur et non comme amant, il n'a pas de désir sexuel envers elle, suggérant que la fille n'est pas encore pubère, ou du moins qu'elle n'est pas encore reconnue comme une *parthénos* accomplie. Elle porte un vêtement de fête, un *chiton* long à manches courtes, ses cheveux sont coiffés, attachés mais laissés libre dans le dos, les plis de son vêtement laissent deviner une poitrine naissante. Elle ressemble aux *arrhéphores* de la frise des Panathénées et aux ourses du second groupe, celles qui illustraient le passage à la maturité. Au dessus d'elle se trouve l'inscription « *kalè ei Antheia* : tu es belle Antheia. », un terme qui s'applique habituellement aux *parthénoi* déjà pubère, en âge de se marier, signifiant qu'elle avait accompli sa transition.

Ainsi, nous pouvons dire que les fillettes se trouvaient à un moment charnière, celui où le changement allait se produire. Les figures n° 138-139 expriment ce moment un peu mystérieux et inquiétant. Sur une *hydrie* datée du V^{ème} av. J.C. (Fig. 138), nous voyons une jeune fille être poussée par une femme plus âgée, peut-être sa mère. Au dessous de la balançoire, se trouve un *pithos* à demi enterré dans le sol. Sa position, pour le moins singulière, donne l'impression d'un danger caché pour la fille. Un *chous*, daté de la même période (Fig. 139), semble traduire l'angoisse de la fille vis-à-vis de cette épreuve à passer. Selon M. Dillon, la fillette, à gauche de l'image, semble avoir peur, serrée contre un jeune homme qui l'entoure d'un bras protecteur. Elle porte un manteau aux nombreux plis, une couronne de fleurs sur la tête comme les autres personnages. Elle regarde un homme d'âge mur, barbu, en train d'asseoir un petit garçon sur l'escarpolette. Le petit garçon la regarde comme pour lui montrer qu'il n'y a rien à craindre⁴⁰³. Il ne semble pas que le petit garçon va se balancer, il n'est pas en position, mais seulement prouver qu'il n'y a pas à avoir peur. La présence de figures masculines protectrices à ses côtés (possiblement son père et son frère)

refuser la défloration. Elle établit un lien avec le gattilier d'Artémis Orthia, lequel pouvait à la fois réprimer le flux menstruel et l'encourager selon son utilisation.

⁴⁰² M. Dillon, *op. cit.*, p. 70-71 mais il considère le rite comme un rite d'expiation et non de fertilité.

⁴⁰³ M. Dillon, *op. cit.*, p. 70-71.

signifiait que grâce à leurs appuis la fillette pouvait réaliser ce passage qu'Erigonè n'avait pas réussi car elle avait été privée de la protection paternelle. Le rituel agissait donc comme une dissociation d'avec la figure d'Erigonè dont la pendaison illustre son incapacité à procréer. Ainsi si l'étranglement empêchait la procréation, en prévenant ce fait la communauté s'assurait du pouvoir d'enfanter de la future femme et donc de son propre renouvellement.

Le fait de se balancer pour les filles traduisait ce moment où elles étaient entre deux états, symbolisant ni l'un ni l'autre mais juste la suspension du temps pour mieux le traverser. Pour réussir cette transition, il leur fallait devenir pour un temps des Erigonè, des errantes, ni enfants, ni adultes, suspendues entre ciel, terre et monde chtonien ; entre vie, mort et sexualité. De ce fait, le terme *alêtis* est plus approprié que « jeune fille à la balançoire ».

2) Les chœurs d'Artémis Limnatis et Caryatis à Sparte.

Les deux sanctuaires se trouvaient dans des cadres montagneux, naturel et sauvage, aux frontières du territoire spartiate. Le sanctuaire de Caryatis se trouvait entre la Laconie et l'Arcadie. C'était un lieu consacré à Artémis et aux nymphes, à ciel ouvert et où se trouvait une statue de la déesse. Un petit bois de noyer, Caryae, situé à proximité donnait son nom à l'endroit. Le sanctuaire de Limnatis se trouvait, lui, à la frontière de la Messénie et de la Laconie, dans un lieu marécageux, nommé Limnae, connectant le culte avec le domaine aquatique, et ses vertus fécondantes. Chacun de ces sanctuaires accueillait une fête d'Artémis⁴⁰⁴. A Limnatis, Spartiates et Messéniens s'y retrouvaient chaque année pour célébrer et faire des sacrifices à Artémis. Les *parthénoi* assistaient et participaient aux cérémonies⁴⁰⁵. A Caryatis, les *parthénoi* spartiates venaient seules pour sacrifier, chanter des hymnes et exécuter une danse traditionnelle laconienne fort ancienne, la danse du *kalathiskos*⁴⁰⁶. Le chœur qu'elles formaient était connu dans tout le monde grec et portait le nom de « *karyatides* » (καρυάτιδες)⁴⁰⁷.

⁴⁰⁴ Cl. Calame, « Iniziazioni femminili spartane : stupro, danza, ratto, metamorfosi e morte iniziatica », p. 34-35 et 42.

⁴⁰⁵ Strabon, VIII, 4, 9

⁴⁰⁶ Pausanias, III, 10, 7 utilise le terme ἐπιχώριος (Epikôrios) ce qui suggéra à M.P. Nilsson, *Griechische Feste*, p. 196-1977 que les *karyatides* venaient de Caryatis et non de l'ensemble de la cité lacédémonienne ; Hésychius, sv. Καρυάτεια « sacrifice laconien » et Καρυάτις « fête et sanctuaire d'Artémis » ; Photius, sv. Καρυάτεια « fête d'Artémis » ; Pollux, IV, 104 ; Lucien, *De la danse*, 10 qui rapporte que celle-ci fut inventée par Castor et Pollux. G. Prudhommeau, *La danse grecque antique*, p. 326 pense que les Dioscures n'ont pas de rapport avec cette danse.

⁴⁰⁷ Les danseuses ont été reproduites sur de nombreux supports, parfois sur des objets usuels comme cette bague de valeur datée du IV^{ème} av. J.C donnée à Ktésias par Kléarque, médecin d'Artaxerxés II, et où était représentée une *karyatide* en train de danser (Plutarque, *Artaxerxés*, 18, 1-2). Cl. Calame, *Chœurs de jeunes filles en Grèce archaïque*, I, p. 265 considère que le terme *karyatide* pouvait indiquer la constitution, à une certaine époque,

a) Les mythes : violence et suicide.

Les mythes à Caryatis et Limnatis présentent des schémas semblables, l'un ayant pu influencer sur l'autre. Tous évoquent une violence faite aux jeunes filles, et le sort funeste qui est le leur en général.

a-1) Mythes de Limnatis.

Pausanias nous rapporte deux versions d'une même histoire qui se serait déroulée au sanctuaire lors de la fête annuelle de la déesse, et qui, selon Strabon, engendra la première guerre de Messénie. La version laconienne raconte que des jeunes filles lacédémoniennes qui participaient aux célébrations furent agressées par des Messéniens. Le roi de Sparte, Téléclos, fut tué en essayant de s'interposer. Les jeunes filles se suicidèrent de honte et la guerre fut déclarée. Dans la version messénienne, le roi Téléclos avait ourdi un complot contre les Messéniens. Ayant habillé en fille de jeunes Spartiates encore imberbes, il les arma puis les envoya au temple où ils devaient assassiner les Messéniens durant leur sommeil. Découverts, ils furent mis à mort, de même que le roi qui les accompagnait⁴⁰⁸.

a-2) Mythes de Caryae

Plusieurs mythes sont attachés au sanctuaire. L'un d'eux nous est conté par Pausanias, mais sa véracité historique est mise en doute. Il relate qu'un jour où des *parthénoi* célébraient la déesse dans son sanctuaire de Caryatis, les Messéniens, emmenés par leur chef Aristomène, firent irruption et enlevèrent les filles dont les pères occupaient un statut important dans la cité. Elles furent emmenées dans un village messénien et placées sous la garde de jeunes hommes. Ces derniers, ayant trop bu, tentèrent de violer les prisonnières. Aristomène, résolu à respecter les usages et impuissant à ramener les soudards à la raison, les fit exécuter. Puis plus tard contre une forte rançon, il rendit les *parthénoi* à leurs pères, sauvés et intacts. Cette histoire doit probablement être un mélange entre historique et mythologique, et rappelle le

d'un chœur attaché de manière permanente au culte d'Artémis Caryatis et ressemblant à celui des *Déliades*, officiant pour Apollon à Délos.

⁴⁰⁸ Pausanias, III, 2, 6-7 et IV, 4, 2 ; Strabon, VIII, 4, 9 ne reprend que la version lacédémonienne. La première guerre de Messénie eut lieu au milieu du VIII^{ème} av. J.C. (743/736 av. J.C.), attestant l'ancienneté du rite. Cl. Calame, « Iniziazioni femminili spartane : stupro, danza, ratto, metamorfosi e morte iniziatica », p. 40 estime que les deux versions représentent une historicisation de deux mythes de fondation du culte d'Artémis Limnatis. La seconde version signale qu'un rituel masculin avait lieu à Limnatis. Des inscriptions d'époque romaines, trouvées en Messénie, mentionnent la présence d'un chœur de garçons dans le sanctuaire d'Artémis Limnatis (IG V 1, 952 et 1375-1377). A. Brelich, *Paidés e Parthenoi*, p. 164 n. 156 et Cl. Calame, *op. cit.*, I, p. 258-259 : le fait que les garçons soient habillés en filles, témoigne d'« un rite d'inversion » correspondant à un stade initiatique, dans cette histoire ce n'est pas les garçons qui sont tués mais leur partie féminine, étant habillés comme des filles, ils ont perdu leur virilité.

mythe de Limnatis qui déclencha la première guerre de Messénie. Il permet d'établir un parallèle entre les deux cultes⁴⁰⁹.

Le mythe vraisemblablement étiologique du site nous est conté par Lactance : il nous raconte que des jeunes filles, en train de danser au sanctuaire pour la déesse, eurent soudain peur et craignant un malheur - soit le viol, soit le rapt – se réfugièrent sur un noyer et se pendirent. Il ajoute que cette espèce de noyer portait le nom de *Carya* et que la déesse et le site étaient nommés d'après cet arbre⁴¹⁰.

Enfin, une troisième source, tardive, fait intervenir le dieu Dionysos : Apollon, pour remercier Dion, roi de Laconie, de son hospitalité et du culte offert, conféra à ses trois filles – Orphè, Lycô, Karya – le don de la divination. Un jour, Dionysos qui passait dans la région, s'éprit de Karya et en fit son amante mais les sœurs de la jeune fille s'y opposèrent. Le dieu les transporta sur le mont Taygète, les transformant en bacchantes folles puis finalement en pierre, tandis qu'il métamorphosait Karya en noyer. Artémis enseigna l'histoire aux gens de la région et pour la remercier, les Laconiens fondèrent un sanctuaire à la déesse⁴¹¹.

b) Service religieux des parthénoi.

b-1) La danse du *kalathiskos*.

Les jeunes filles pratiquaient la danse du *kalathiskos*, une danse locale, qui n'était pas propre au culte d'Artémis Caryatis, mais était pratiquée pour d'autres divinités comme Athéna, Déméter ou Apollon Carnéios⁴¹². Le thème des danseuses aux *kalathiskos* fut souvent utilisé dans l'iconographie depuis le V^{ème} av. J.C. jusqu'à l'époque romaine. La plupart des images n'évoquent aucun culte en particulier⁴¹³. C'était une danse assez compliquée, nécessitant un

⁴⁰⁹ Pausanias, IV, 16, 9 ; Cl. Calame, *op. cit.*, I, p. 268-269 et « Iniziazioni femminili spartane : stupro, danza, ratto, metamorfosi e morte iniziatica », p. 44 met en doute la véracité de cette histoire et pense qu'elle s'inscrit dans un complexe mythico-historique, accentué par l'héroïsation et l'idéalisation d'Aristomène après la libération de la Messénie (370/369 av. J.C.). La datation se réfère à la seconde guerre de Messénie mais il est impossible de l'associer à un fait historique précis.

⁴¹⁰ Lactance, *Scholie à Stace « Thébaïde »*, IV, 225 ; A. Brelich, *op. cit.*, p. 165 ; Cl. Calame, « Iniziazioni femminili spartane : stupro, danza, ratto, metamorfosi e morte iniziatica », p. 46.

⁴¹¹ Servius, *Scholie à Virgile « Bucolique »*, VIII, 29 ; P. Grimal, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, sv. *Caryae* ; G. Arrigoni, « Donne e sport nel mondo greco », p. 79 : le fait qu'Artémis Caryatis raconte l'histoire démontre qu'il y avait une relation entre les filles et la déesse ; et il se demande si les sœurs n'étaient pas des *karyatides*.

⁴¹² Strabon, XIII, 4, 5 ; L. Séchan, *Saltatio* (DA), p. 1037-1038 ; M.-H. Delavaud-Roux, *Danses pacifiques*, p. 25 n. 29 ; fig. 11 où des *karyatides* sont en train de danser devant une statue d'Athéna.

⁴¹³ Les colonnes représentant des jeunes filles et appelées Caryatides, que nous avons déjà vu avec les *loutrides* athéniennes, n'avaient pas de rapport avec les danseuses. L'emploi du terme s'explique par la renommée des jeunes filles qui dansaient pour Artémis Caryatis. E. Fiechter, *RE Karyatides*, p. 2247-2252 ; M.P. Nilsson, *op. cit.*, p. 197 ; Cl. Calame, *op. cit.*, I, p. 265. Pour mieux les distinguer, les danseuses sont nommées dans l'étude *karyatides*, dans une transcription proche du grec, et les korai de l'Erechthéon, Caryatides selon le terme passé dans le langage courant.

certain entraînement pour les jeunes filles⁴¹⁴, présentant un caractère orgiastique mais les *karyatides* n'étaient pas des bacchantes.

Les danseuses portaient une tenue légère, parfois un *chiton* court (Fig. 81, colonne aux danseuses ; 83, *hydrie* 84 ; bas-relief) ou bien une jupe courte à ceinture avec quelque fois des bretelles, laissant leur poitrine découverte (Fig. 82, dessin de J. Chaplain ; 85, bijoux ; 86, figurine en terre cuite ; 87, *lébès gamikos*)⁴¹⁵. Parfois elles tenaient des *crotales*, pour faire de la musique (Fig. 82, dessin de J. Chaplain ; 86, figurine en terre cuite). Le nom de la danse venait de l'accessoire, appelé *kalathos* que les danseuses portaient sur la tête lorsqu'elles dansaient. Le *kalathos* était une sorte de petite corbeille ou de petit panier élargi en haut qui pouvait prendre parfois des formes très compliquées comme sur une *hydrie* à figures rouges, du V^{ème} av. J.C. (Fig. 83), où deux jeunes filles, vêtues d'un *chiton* court ceinturé, sont en train de danser. Elles portent les cheveux attachés en chignon, le *kalathos* sur la tête ressemble à une couronne⁴¹⁶. Leurs gestes ne sont pas les mêmes, la danseuse de gauche est agenouillée, le dos en arrière, sa main gauche est placée sur sa taille et son bras droit est tendu en oblique vers le ciel. Sa compagne est debout, sur la pointe des pieds, le bras gauche tendu vers le ciel, la main droite sur la hanche. Le mouvement de sa jupe indique qu'elle vient de tourner sur elle-même.

C'était une danse individuelle, les filles dansaient ensemble mais chacune de leur côté. Lors de leur exécution chorale, elles effectuaient des mouvements souples et calmes mais aussi empreints de vivacité. Leurs gestes sur les représentations iconographiques ne montrent aucune outrance, elles évoluent avec grâce, élégance et une certaine légèreté. Sur la pointe des pieds, elles faisaient des petits pas marchés (Fig. 82, dessin de J. Chaplain), courus ou glissés (Fig. 86, figurine en terre cuite). De temps en temps, elles accomplissaient une rotation sur elles-mêmes, leurs jupes tournaient autour d'elles mais leurs corps et leurs têtes restaient droits (Fig. 83, *hydrie* à figures rouges)⁴¹⁷.

Sur une colonne datant du IV^{ème} av. J.C., offrande faite à Delphes⁴¹⁸, sont représentées trois danseuses, portant le *chiton* court ceinturé haut et le *calathos* sur la tête. Bien qu'elles soient

⁴¹⁴ Pline l'Ancien, *Histoires Naturelles*, XXXIV, 92 à propos de la danse du *kalathiskos* rapporte qu'il s'agit d'une belle exécution mais dont l'assiduité excessive de la perfection dans sa réalisation a détruit tout charme. Sa remarque ne devait pas nécessairement s'appliquer aux *karyatides* mais démontre que la difficulté de la représentation était d'accomplir une prestation technique sans pour autant perdre toute valeur esthétique.

⁴¹⁵ M.-H. Delavaud-Roux, *op. cit.*, p. 34-47.

⁴¹⁶ L. Séchan, *Saltatio* (DA), p. 1037 et M.-H. Delavaud-Roux, *op. cit.*, p. 34 : à l'origine le *kalathos* devait être une couronne composée de feuilles pointues dressées vers le haut et se croisant en diagonal.

⁴¹⁷ L. Séchan, *Saltatio* (DA), p. 1037 ; M.-H. Delavaud-Roux, *op. cit.*, p. 34-46.

⁴¹⁸ « Colonne aux danseuses », se trouvant au musée de Delphes. cf. J. Pouilloux, *Fouilles de Delphes, II*, p. 60-67 ; M.-H. Delavaud-Roux, *op. cit.*, p. 37-38 ; Cl. Rolley, *La sculpture grecque*, p. 223-224.

très abîmées, nous pouvons voir les jeunes filles, la tête droite, le dos arqué, un bras relevé sur la tête tandis que l'autre reste le long du corps (Fig. 81). Une position qui rappelle celle effectuée par la première danseuse sur un bas relief de l'époque hellénistique (Fig. 84). Deux autres danseuses sur cette colonne semblent impliquées dans des pratiques cultuelles : l'une effectue des gestes d'adoration, les deux bras relevés, tandis que l'autre apporte un plateau d'offrandes. Nous pouvons supposer que des pratiques d'hommages semblables avaient lieu lors du culte d'Artémis Caryatis. Sur un *lébès gamikos* à figures rouges du IV^{ème} av. J.C. (Fig. 87), les *karyatides* semblent être au repos. La scène représente vraisemblablement l'avant ou l'après représentation. Elles ne portent pas le *kalathos* mais leur vêtue, semblable à celles des personnages représentés sur les images n° 82 (dessin de J. Chaplain), 85 (bijoux), 86 (figurine en terre cuite), les identifie comme des *karyatides*. La jeune fille à droite de l'image se distingue de ses amies en portant des bretelles, elle tient une lyre dans ses mains, c'est une musicienne et aussi la chorège du chœur, puisque l'instrument était un élément réservé à cette dernière. Certaines portent des bracelets, elles ont leurs cheveux attachés en chignon et se tiennent près d'une table d'offrande. Bien que leurs attitudes dénotent toujours une certaine élégance, leurs corps n'ont pas la même tension que ceux des autres danseuses, elles ne dansent pas, elles parlent entre elles, détendues. Dans un geste féminin, la troisième danseuse relève sa jupe. Ce geste est accentué à l'extrême dans la danse, ainsi que nous le voyons sur une figurine en terre cuite où une *karyatide*, des deux mains, tient les pans de sa jupe, avançant sur la pointe des pieds (Fig. 85).

Toutes les représentations des *karyatides* montrent des *parthénoi* matures, notamment une poitrine plus ou moins affirmée. La danse du *kalathiskos* était une danse féminine, affichant la sexualité des danseuses non dans un sens obscène ou ostentatoire mais encensant la beauté féminine, mettant en valeur leurs corps et les attitudes de grâce et d'élégance⁴¹⁹.

⁴¹⁹ Certains ont considéré que la danse des *karyatides* comportait des éléments orgiastiques, du fait de la présence de Dionysos dans le mythe de Karya mais aussi à cause de deux notices : un fragment d'un poème de Pratinas parlant des « *dymainai* ou les *karyatides* » (Δύμαιναι ἢ Καρυάτιδες) (Pratinas, Fr. 711= Athénée, IX, 392 F) et une glose d'Hésychius sv Δύσμαιναι (corrigé par K. Latte en Δύμαιναι) : « les *dysmainai* étaient les *bacchantes spartiates* ». La correction de K. Latte a entraîné l'association entre *dysmainai* et *dymainai*. (M.P. Nilsson, *op. cit.*, p. 197 ; A. Brelich, *op. cit.*, p. 164-165.) Il s'agit en fait de différencier les *dymainai* (chœur de *parthénoi* lié aux *karyatides*) des *dysmainai* (chœur de bacchantes). Cl. Calame, *op. cit.*, I, p. 274-276 et « Iniziazioni femminili spartane : stupro, danza, ratto, metamorfosi e morte iniziatica », p. 48-50 a étudié l'emploi du terme *dymainai* et note que le terme est cité dans plusieurs fragments d'Alcman (entre autres Fr. 10 (b) (Page) ; Fr. 11 (Page)). Ce sont des femmes ou *parthénoi* appartenant au village de Dymanè, l'une des trois *obaï* doriennes composant la communauté spartiate. Dans un autre fragment (Fr. 5, 2 Col. I (Page)) il associe les *dymainai* à un chœur de *Pitanides*, chœur de *parthénoi* venant de l'*obé* spartiate de Pitanè. Cl. Calame conclut raisonnablement que les *dymainai* et les *Pitanides* étaient de même nature, tous deux composés de *parthénoi* issues d'*obaï* spécifiques de la cité spartiate. Il estime que la glose d'Hésychius ne doit pas être prise en compte. G. Arrigoni, *op. cit.*, p. 78-79 suit Cl. Calame dans ses réflexions sur les *dymainai*, un chœur composé de *parthénoi* nobles, officiant dans le culte d'Artémis Caryatis. Mais s'il rejette la correction de K. Latte et estime que la glose d'Hésychius se réfère à des *dysmainai* (des bacchantes du dieu, qu'il faut différencier des *dymainai* dont parle Alcman et Pratinas), il établit un lien entre *dymainai*/ *dysmainai* par l'intermédiaire du mythe de

b-2) A Limnatis.

Un rituel choral n'est pas explicitement mentionné par les sources mais différents éléments permettent de le penser. Callimaque⁴²⁰, lorsqu'il dresse la liste des lieux de culte où Artémis et ses nymphes vinrent chanter et danser, nomme le site de Limnatis. Or les chœurs humains aimaient reproduire les chœurs divins, et donc danser là où les divinités s'étaient déjà produites. Ce fait, associé à la présence de jeunes filles dans ce sanctuaire accomplissant un service religieux⁴²¹, suggèrent que des pratiques chorales avaient lieu au sanctuaire de Limnatis mais nous ignorons quelle sorte de danse était pratiquée par les jeunes filles.

Une épigramme votive anonyme (*Anthologie Palatine*, VI, 280) nous apprend que les *parthénoi* venaient y consacrer les objets de leur enfance avant de passer à l'âge adulte. La jeune Timaréta, fille de Timarétos, avant son mariage, vint dédicacer à la déesse Artémis ses tambourins, sa balle, son ruban, mais aussi ses cheveux et ses vêtements d'enfants⁴²². La danse présentait peut-être des caractéristiques orgiastiques, en témoigne l'élément dionysiaque incarné par les tambourins se rapportant à une prestation chorale⁴²³, peut-être celle que Timaréta exécuta en l'honneur d'Artémis Limnatis.

c) Signification.

Ces deux sanctuaires étaient connectés avec la sphère de l'adolescence, et leur position géographique commune (aux confins du territoire laconien, dans un cadre sauvage et naturel) traduisait un rituel en relation avec une phase de séparation avec la cité et établissait une transition avec leur état antérieur. Les mythes de Caryatis et Limnatis démontraient par la violence - crainte ou réelle - envers des jeunes filles qui suscitaient malgré elles le désir des hommes que les *parthénoi* étaient matures, que leurs corps s'épanouissaient. Mais leur peur et leur refus de cette sexualité indiquaient que même si physiquement elles semblaient prêtes à l'amour, socialement elles ne l'étaient pas. Elles n'étaient pas encore prêtes à entrer dans cette sphère du monde adulte. Nous pouvons estimer qu'elles étaient matures depuis peu, et que

Karya. Il pense que les sœurs devaient être des *karyatides* (*dymainai*) devenues des bacchantes par la volonté de Dionysos (*dysmainai*). R. Hamilton, « Alkman and the Athenian Arkteia », *Hesperia* 58 (1989), n. 75 p. 469 estime qu'il s'agit de différencier le chœur des *dymainai* associé aux *karyatides* des *dysmainai* nommées par Hésychius (rejetant lui aussi la correction de K. Latte).

⁴²⁰ Callimaque, *Hymne à Artémis*, v. 170-172 « quand les nymphes t'entourent de leur chœur, auprès des sources de l'Inopos (...) ou à Limnai, (...) ». (éd. Belles Lettres, 1948, E. Cahen)

⁴²¹ Strabon, VIII, 4, 9.

⁴²² La traduction reprend ici celle faite par G. Daux, « Anth. Pal. VI, Poupées et chevelure, Artémis Limnatis », *ZPE* 12 (1973), p. 225-232 qui corrigea la première version erronée : κόμας fut corrigé en κόρας, signifiant qu'elle aurait consacré ses poupées et ses vêtements de poupées, au lieu de ses cheveux ; P. Brulé, « Des osselets et des tambourins pour Artémis », *Clio* 4 (1996), p. 13-15 ; A.-M. Vérilhac et C. Vial, « Le mariage grec du VI^{ème} av. J.C. à l'époque d'Auguste », *BCH Supplément* 32 (1998), p. 287-288.

⁴²³ M.P. Nilsson, *op. cit.*, p. 212 ; Cl. Calame, *op. cit.*, I, p. 263 et 302.

leur esprit avait à peine quitté le monde de l'enfance. Elles entraient dans la puberté. Dans les mythes, la violence sexuelle entraîne pour les filles la mort par suicide ou la métamorphose. Dans le rituel, ils symbolisent sa mort initiatique, marquant son passage spirituel d'un état à un autre. Le rite servait à conjurer la violence, il les menait à accepter cette sexualité qui allait les emmener au statut d'adulte, à celui d'épouse et de mère.

Cependant, il ne s'agissait pas seulement de conduire la fille à accepter la sexualité mais d'orienter cette sexualité, et plusieurs éléments dans ces histoires peuvent être connectés avec la fécondité, la procréation. Cette sexualité violente a conduit les jeunes filles à se pendre. Or nous avons déjà observé avec les *alètides* le rapport étroit entre cette mort et les symptômes qui, selon les médecins hippocratiques, se rattachaient aux détresses reproductives. Suite à la mort des filles, c'est le renouvellement de la cité qui est mis en danger. Cette sexualité inappropriée pour des adolescentes à peine sorties de l'enfance entraîne leur mort d'une façon qui traduit leur impossibilité à procréer. C'est la même signification que l'on retrouve dans la version de Caryatis avec Dionysos. Ce dernier est un dieu de la sexualité adulte mais il n'est pas étrange de le retrouver dans un culte adolescent lorsque ces derniers approchent du domaine adulte, et donc de la sexualité. Le dieu venait inciter les jeunes filles à rejoindre ce monde. Dans cette histoire, il y a aussi un refus de cette sexualité qui entraîne des conséquences néfastes. Cependant Karya accepte cette sexualité, ce qui entraîne sa métamorphose en arbre⁴²⁴, soit un élément de la nature qui vit et qui porte des fruits, donc un élément où la fécondité de la jeune fille ne s'est pas tarie. Au contraire ses deux sœurs, rejetant l'union, sont changées en pierre, mortes définitivement, sèches et froides, ne pouvant plus rien donner à la vie, des « non-femmes ». La métamorphose de Karya s'apparente à une mort symbolique, où la jeune fille renaît sous un nouvel aspect témoignant de son accession à un nouvel état.

Les deux sanctuaires s'inscrivaient dans les mêmes cadres cultuels, dispensant les mêmes valeurs. Les *parthénoi* à Limnatis et Caryatis accomplissaient les mêmes pratiques votives (offrandes, danses) mais leurs formes d'exécution différaient. Les deux cultes font penser à ceux de Brauron et Mounychia dont les rites avaient la même portée.

Le tableau suivant permet de reprendre plus clairement le parallélisme entre les deux cultes :

⁴²⁴ Cf. Calame, *op. cit.*, I, p. 271-272 note que la métamorphose, en arbre le plus souvent, de la jeune fille est une des composantes essentielles de toute une série de mythes sur la première sexualité des filles.

	Caryatis	Limnatis.
Localisation des Sanctuaires	Cadre naturel, aux confins du territoire laconien. Montagneux, aquatiques, boisés. Élément naturel donnant son nom au culte.	
<i>Choreutes</i>	Jeunes filles matures Garçons.	
Divinités concernées	Artémis et Dionysos	
Mythes étiologiques	Violence et/ou Mort Suicide/ transformation Protection/libération	Violence et Mort Suicide/ meurtre.
Danses pratiquées	Renommée.	Caractère orgiastique Inconnue.
Significations	Mort rituelle = Perte de l'ancien statut. Séparation du monde de l'enfance. Connotations sexualité/fécondité.	

Ainsi, inscrits dans la sphère fertilité/fécondité, les cultes de Limnatis et Caryatis marquaient la séparation avec le monde de l'enfance et la préparation au statut adulte⁴²⁵, via la sexualité adulte orientée pour donner la vie. Les présences conjointes d'Artémis et de Dionysos témoignaient de ce passage, de cette relation étroite entre les deux mondes⁴²⁶. C'est ce que traduit l'épigramme votive de Timaréta : tous les objets consacrés à Artémis Limnatis appartiennent au domaine de l'enfance/adolescence, et leur consécration signifie pour elle la fin de cette période et l'entrée dans l'âge adulte, via le mariage⁴²⁷. Timaréta a réussi ce passage et a fini son évolution en tant que *parthénos* mature, elle va se marier et vient offrir tous ses objets les plus chéris lorsqu'elle était encore adolescente et qu'elle servait Artémis.

3) *Maturation physique et sexuelle.*

⁴²⁵ M.P. Nilsson, *op. cit.*, p. 210-212 voyait un culte de la fertilité avec des pratiques orgiastiques ; A. Brelich, *op. cit.*, p. 236 ; Cl. Calame, *op. cit.*, I, p. 258 et p. 270 considérait que le culte de Caryatis marquait une phase de ségrégation qui prenait fin à Limnatis. Mais il révisa son jugement dans « Iniziazioni femminili spartane : stupro, danza, ratto, metamorfosi e morte iniziatica », p. 33-54 et spécif. p. 49-50.

⁴²⁶ Il n'est pas surprenant de retrouver Dionysos dans ce domaine où la sexualité est orientée pour que la fille devienne mère, car les femmes qui entourent le dieu étaient avant tout des nourrices, des mères plutôt que des amantes. A. Brelich, *op. cit.*, p. 164-165 pense qu'il y avait une association entre les deux divinités (suivant l'idée *dymainai = dysmainai*) ; Cl. Calame, *op. cit.*, I, p. 272-274 et « Iniziazioni femminili spartane : stupro, danza, ratto, metamorfosi e morte iniziatica », p. 48-49 réfute ce fait et estime que leurs domaines d'action ne se confondaient pas mais leur rencontre signifiait un point de contact de deux périodes distinctes de la vie humaine, celle de l'adolescence (Artémis) et de l'âge adulte (Dionysos).

⁴²⁷ Cl. Calame, *op. cit.*, I, p. 257-258 et « Iniziazioni femminili spartane : stupro, danza, ratto, metamorfosi e morte iniziatica », p. 37-38.

Les «jeunes filles qui se balacent» ce n'étaient pas seulement les *alètides* sur leur escarpolettes mais toutes ces jeunes filles qui dans les mythes d'Athènes, de Caryatis et de Limnatis, ont choisi de se pendre. Images lugubres de corps bercés par le vent, dodelinant, pendant le long des arbres, et dont les derniers instants rappellent par leurs symptômes les signes, selon les médecins hippocratiques, d'un problème du corps féminin et plus particulièrement l'impossibilité d'enfanter.

La récurrence d'une telle mort dans des cultes/mythes en rapport avec des *parthénoi* durant la période de la puberté ne peut être fortuite. Le fait que les *alètides* ne soient pas encore matures s'exprime par l'absence d'une sexualité à leur rencontre ; au contraire les *parthénoi* matures subissent la violence d'un désir qui les dépasse et pour lequel elles ne sont pas prêtes, témoignant de leur état émotionnel encore enfant, dont la nubilité récente est encore fragile. De fait, nous pouvons situer toutes ces jeunes filles dans une même tranche d'âge, entre 12/14 ans, à la limite du moment critique où se produit la maturation physique ; un moment dangereux où la fille doit être protégée pour ne pas être entraînée vers la mort. Ce moment doit être orienté pour que rien ne vienne entraver le cours naturel du temps et qu'elles deviennent ce que la cité attend d'elles : des femmes et des mères. La jeune fille en refusant ou en ne parvenant pas à accéder à cette féminité en devient la victime, parce qu'elle ne parvient pas à la faire éclore en elle, celle-ci la consume, elle en devient la proie et se suicide. A travers ces pratiques, les filles se dissociaient des héroïnes tragiques du mythe pour réaliser leur propre transition et accomplir cette phase de maturation physique qui signifie tôt ou tard la maturation sexuelle, ce qui est particulièrement clair dans les mythes spartiates. Cependant, cette maturation ne s'exprime pas seulement en terme de puberté, de physique ou de sexualité ; dans ces rituels c'est la maturation de la féminité dans tous ses aspects positives qui est mise en avant : Antheia devenue belle suite au rite accompli, les *karyatides* pleines de grâce et d'élégance, Timaréta enfin la plus accomplie qui a achevé son cycle évolutif.

D-1) Des jeunes filles qui courent.

1) *Les jeunes filles d'Olympie.*

Des concours avaient lieu lors des *Héraia* d'Olympie. Ils étaient organisés par le collège des seize femmes de l'Elide. « *Le concours consiste en une épreuve de course pour les jeunes filles, (...) (elles) ne courent pas ensemble (...); la première série est constituée par les plus jeunes ; ensuite viennent celles qui sont de la deuxième catégorie ; enfin la dernière série comprend les plus âgées des jeunes filles. Voici comment elles courent : leur chevelure est*

dénouée, leur tunique arrive un peu au dessus du genou, elle découvre « ἄχρι τοῦ στήθους » leur épaule droite jusqu'à la poitrine [i.e. : et leur sein droit]. Le stade olympique leur est réservé pour ce concours, mais on ampute à peu près du sixième la longueur du stade pour leur course. On donne aux lauréates une couronne d'olivier et une part de la vache offerte à Héra en sacrifice, et elles peuvent consacrer leurs images⁴²⁸ ».

Selon la légende, la fête et les courses auraient été créées par Hippodamie pour remercier la déesse d'avoir permis son mariage avec Pélops. Il précise que la première à avoir gagné une course rituelle fut sa nièce par alliance, Chloris, fille d'Amphion et de Niobé, sœur de Pélops, mari d'Hippodamie⁴²⁹. Hors ce contexte mythologique, nous ignorons à quelle date le culte d'Héra fut instauré à Olympie⁴³⁰, mais au VI^{ème} av. J.C., une fête pour la déesse existait et les courses de jeunes filles avaient lieu. En effet, d'après Pausanias, c'est en -580 que les Eléens et ceux de Pise décidèrent de faire la paix et de créer le collège des seize femmes chargé d'organiser les *Héraia* et les courses de jeunes filles⁴³¹. Une statuette en bronze datée du VI^{ème} siècle av. J.C. (-560/540) (Fig. 65) et représentant une jeune coureuse, dans la tenue décrite par Pausanias, atteste que les courses existaient déjà à cette période, mais il est difficile de dire si elles existaient avant ou si elles remontaient à cette date⁴³². De plus, nous devons aussi considérer que les informations que nous possédons sur ces courses datent de l'époque de Pausanias, soit le II^{ème} ap. J.C., et que leur déroulement a pu évoluer.

Les filles couraient sur le stade olympique mais sur une distance moindre : 1/6^{ème} de moins que les garçons, soit 155/160 m. Elles partaient d'une colonne de pierre qui fut retrouvée et dont les marques indiquent qu'une vingtaine d'athlètes pouvaient prendre position et participer. Elles arrivaient non loin de l'autel d'Héra et de Zeus, près des sièges où se

⁴²⁸ Pausanias, V, 16, 2-3 (éd. Belles Lettres, 1999, J. Pouilloux, A. Jacquemin, M. Casewitz)

⁴²⁹ Pausanias, V, 16, 4 « On fait aussi remonter le concours des jeunes filles à l'antiquité : Hippodamie, dit-on, pour remercier Héra de son mariage avec Pélops réunit les seize femmes et la première organisa avec elles le concours des *Héraia* » ; Pausanias, II, 21, 9 : Chloris et son frère Amyclas furent les seuls à survivre au massacre des enfants de Niobé, perpétré par Apollon et Artémis à la demande de leur mère que Niobé avait outragée. La fillette se plaça sous la protection même de Létéo et pour la remercier, lui institua un temple à Argos où sa statue jouxte celle de Létéo.

⁴³⁰ Cf. A. Moustaka, « On the Cult of Hera at Olympia », p. 199-205 qui remet en cause l'ancienneté et l'importance du culte d'Héra à Olympie. Cf. Supra Chapitre 1 (2-3 : Les *ekkaideka gynaikes* d'Olympie).

⁴³¹ Pausanias, V, 16, 5-7. Ce moment est vu comme une réorganisation de la fête des *Héraia* sous l'influence des jeux olympiques et aussi peut-être sous celle de Sparte. Cf. Daremberg et Saglio, *DA*, Heraea, p. 77 ; L. Weninger *RE Heraiia*, p. 407-418 ; *Der Neue Pauly*, sv. *Olympia*, p. 1169-1184 ; Th. F. Scanlon, « The Footrace of the *Heraia* at Olympia », *AW* 9 (1984), p. 77-90 ; S. des Bouvries, « Gender and the Games at Olympia », p. 55-74 ; N. Serwint, « The Female Athletic Costume at the *Heraia* and Prenuptial Initiations Rites », *AJA* 97 (1993), p. 404-406.

⁴³² Th. F. Scanlon, *AW* 9 (1984), p. 85-87 pense que les courses de jeunes filles furent mises en place à cette époque et estime que le caractère agonistique de la pratique, subordonné au caractère religieux, fut probablement inspiré par les jeux olympiques. Contra : S. des Bouvries, *op. cit.*, p. 62 ; N. Serwint, *AJA* 97 (1993), p. 406 qui estime que les courses de jeunes filles étaient antérieures à la réorganisation. Sur les courses : G. Arrigoni, *Le donne in Grecia*, p. 95-101 ; P. A. Bernardini, « Le donne e la pratica della corsa », p. 166-169 ; R. Frasca, *L'agonale nell'educazione della donna greca*, p. 68-70.

trouvaient les seize femmes, lesquelles assumaient ce jour-là la fonction d'*agonothètes* et d'*hellanodice*⁴³³. Les gagnantes recevaient une part des vaches sacrifiées à la déesse et une couronne d'olivier, de plus elles avaient le droit de consacrer une image⁴³⁴ mais aucune trace archéologique n'a jusqu'alors été retrouvée et aucune fille ayant gagné l'une des courses aux *Héraia*, à part la légendaire Chloris, n'est connue.

a) Les trois classes d'âges.

Les filles étaient divisées en groupes d'âges symbolisant trois états. Pausanias ne nous donne pas leur âge exact mais nous pouvons établir que le premier groupe devait comprendre les filles non encore nubiles, jusqu'à leur douzième année. Les deux autres groupes comprenaient les filles déjà nubiles. Comme les *Héraia* avaient lieu tous les quatre ans, nous pouvons estimer l'âge des filles. Celles de la deuxième catégorie venaient d'accéder à la puberté, elles étaient dans cette période dite de maturation, un âge compris entre la treizième année et la seizième. Les plus âgées représentaient les *parthénoi* les plus accomplies, celles qui étaient prêtes pour le mariage⁴³⁵.

b) La tenue des jeunes filles d'Olympie.

Les *parthénoi* couraient les cheveux libres avec une tunique courte spécifique. Cette tenue particulière a été notamment étudiée par N. Serwint. Considérant le passage où Pausanias mentionne la tenue des filles et précisément lorsqu'il écrit « ἄχρι τοῦ στήθους », elle comprend que les jeunes filles portaient une tenue qui découvrait leur épaule droite et leur sein droit⁴³⁶. Ayant cherché des correspondances dans les personnages mythologiques tels Atalante, les Amazones et Artémis, elle les rejette pour considérer plus attentivement une tenue masculine particulière appelée *exomis* (ἔξωμίς), portée par les hommes lorsqu'ils devaient effectuer des activités requérant un effort physique⁴³⁷.

⁴³³ Th. F. Scanlon, *AW 9* (1984), p. 81 ; N. Kaldis-Henderson, *A Study of Women in Ancient Elis*, p. 317-319 sur le stade olympique. Ce dernier n'existait pas avant le VI^{ème} av. J.C., les jeux avaient lieu auparavant sur l'Altis, puis le stade I fut construit et agrandi au fil des ans, jusqu'à comprendre de 20 000 à 40 000 spectateurs. *Der Neue Pauly*, sv. *Olympia*, I et II (p. 1169-1179). (Plan 11 a et c).

⁴³⁴ Pausanias, V, 16, 3. Le terme « εἰκόνας » peut signifier à la fois image ou statue.

⁴³⁵ Platon, *Lois* VIII 833c et 834 a ; N. Kaldis-Henderson, *op. cit.*, p. 321 : les filles les plus jeunes (8 à 12 ans), le deuxième (13-16 ans), le dernier (17-20) ; Th. F. Scanlon, *AW 9* (1984), p. 79 : la première = moins de 13 ans, les deux autres dans l'âge nubile jusqu'à 18/20 ans ; Chr. Sourvinou-Inwood, *Studies in Girls's Transition*, p. 26 : les plus âgées vont bientôt devenir *gynaikes*, les plus jeunes sont encore des enfants, et les filles entre ces groupes sont celles qui approchent de la puberté.

⁴³⁶ N. Serwint, *AJA 97* (1993), p. 404 n.7 où elle explique son choix de suivre les conseils de Th. F. Scanlon sur le fait que Pausanias ait déjà usité cette formulation dans le sens exclusif et non inclusif. (Pausanias, V, 8, 5 et 13, 10).

⁴³⁷ N. Serwint, *AJA 97* (1993), p. 403-422 (p. 411-416 sur les iconographies d'Artémis, Atalante et des Amazones à l'époque classique : ce style vestimentaire est parfois arboré par les amazones ou Atalante, (Artémis n'est jamais figurée le sein dénudé) mais à des époques plus tardives. Il est vraisemblable que ce style fut appliqué aux héroïnes d'après le costume que portaient les filles aux *Héraia*, et non l'inverse. Cf. N. Kaldis-Henderson, *op. cit.*, p. 321 : Artémis chasserresse ; Th. F. Scanlon, *AW 9* (1984), p. 79-81 : la tenue des amazones

De fait, les représentations retrouvées à Olympie et leur signification dans le rituel abondent dans son sens. Une statuette de bronze, datée du VI^{ème} siècle av. J.C. (-560/540) (Fig. 65), montre une jeune fille dans un mouvement rappelant certaines positions des ourses en courses (Fig. 47, fragment de *cratérisque*). Elle porte un *chiton* court, tombant légèrement au dessus du genou, accroché sur l'épaule gauche, laissant dénudés l'épaule et le sein droit. Ses cheveux, en arrière, ne sont pas attachés. Elle avance en se retournant sur elle-même, tenant un pan de son *chiton* dans sa main gauche⁴³⁸. L'autre représentation en relation avec la course des *Héraia* est une copie en marbre du I^{er} siècle av. J.C. d'un bronze original de -460 (Fig. 66). Appelée plus généralement « coureuse du Vatican », cette représentation illustre une jeune fille portant un *chiton* de même type mais ceinturé plus haut. Ses cheveux longs sont en arrière. Elle est figurée en fin de course, droite, élégante, sa jambe gauche est tendue alors que celle de droite est légèrement pliée. Son bras droit est tendu dans un mouvement gracieux le long de son corps, la main relevée ; son bras gauche est replié, sa main est aussi relevée. Sa posture ne dénote pas un effort de course, l'artiste ayant plutôt cherché à représenter la fille dans une posture élégante⁴³⁹.

Certes, N. Serwint n'a pu mettre en relation avec ce rite que deux représentations figurant des *parthénoi* vêtues de cette tenue, excluant logiquement les représentations laconiennes montrant les filles vêtues d'un *chiton* court qui découvrait leurs épaules mais couvrait leur sein (Fig. 67-68, statuettes en bronze). Mais la concordance géographique entre la description de Pausanias (corrigée par N. Serwint) et les figures féminines qui l'illustrent parfaitement atteste du caractère spécifiquement local de la tenue portée par les jeunes filles aux *Héraia*. Les bronzes laconiens traduisaient une réalité propre à la cité lacédémonienne où la course pour les jeunes filles était une pratique courante, s'entraînant avec les garçons ou lors d'exécutions cultuelles, vêtues de *chitons* courts, les épaules dénudées.

L'*exomis* était un vêtement masculin, signifiant que la course d'Olympie était un rituel d'inversion initiatique et de passage : « l'adoption d'une tenue caractéristique du sexe opposé pour l'accomplissement de ce rite de transition peut être interprétée comme une inversion

est modelée sur le *chiton* porté par les filles de Sparte ; G. Arrigoni, *op. cit.*, p. 98 et J. Boardman, *LIMC II-1*, sv. *Atalante*, p. 940-950 et P. Devambez, *LIMC I-1*, sv. *Amazones*, p. 586-653.)

⁴³⁸ Th. F. Scanlon, *AW* 9 (1984), p. 79 ; N. Serwint, *AJA* 97 (1993), p. 406-407. Cette statuette fut retrouvée en Albanie, mais elle est de création laconienne.

⁴³⁹ G. Arrigoni, *op. cit.*, p. 60 et n. 158 p. 192 ; N. Serwint, *AJA* 97 (1993), p. 408-411 : cette statue pourrait représenter l'une des gagnantes à la course où l'artiste aurait voulu créer comme une sorte de représentation idéale d'une athlète.

sexuelle (...) traduisant la mort symbolique de l'initiée et la modification radicale de son statut ». ⁴⁴⁰

c) Le contexte initiatique.

La course présentait un caractère rituel, affirmé par la distance réduite qui limitait la performance athlétique et par la tenue distinctive et identique que portaient les filles. Ce port d'un vêtement spécifique témoignait que les filles étaient dans un contexte différent de celui du quotidien, qu'elles évoluaient à un niveau rituel.

Du fait de sa connexion avec la légende d'Hippodamie, dont le chœur institué par les seize femmes se produisait à cette occasion⁴⁴¹, la fête des *Héraia* se situait dans un contexte nuptial. En effet, la légende raconte que la princesse institua la fête et les concours pour remercier la déesse Héra d'avoir permis la réalisation de son union avec Pélops⁴⁴². Les courses de jeunes filles revêtaient donc un caractère initiatique pré-nuptial : la jeune fille courait sous le regard d'Héra, déesse protectrice des femmes mariées et du mariage légitime, abandonnant son statut d'adolescente pour consacrer son état de *parthénos* en âge de se marier et témoigner ainsi de son aptitude à entrer dans l'âge adulte, dans une sexualité de femme via l'union légitime⁴⁴³. Le fait que celles qui avaient remporté la course recevaient une part du sacrifice d'Héra les plaçait directement sous son patronage. Ainsi, en courant revêtues d'une tenue masculine, les jeunes filles avant d'entrer définitivement dans l'âge adulte via le mariage, investissaient l'autre sexe pour mieux le rejeter et devenir complètement femme. Cependant, des distinctions sont à faire entre les trois classes d'âge : la première course mettant en scène des petites filles non encore nubiles s'apparente à celle de l'*arkteia*, et consacrait l'accès à la maturation physique. La seconde classe d'âge comprenait les filles nubiles, ayant quitté l'enfance, mais non encore complètement prêtes pour devenir une épouse et une mère. Elles se trouvaient dans une période de transition que la course allait leur faire quitter pour devenir « de belles jeunes filles ». La dernière course mettait en scène justement ces « belles jeunes filles », témoignant de l'achèvement de leur maturation physique et spirituelle. Après cette

⁴⁴⁰ N. Serwint, *AJA* 97 (1993), p. 416-417, elle note que nulle autre source littéraire ne fait référence à un costume semblable et considère son caractère unique ; N. Bernard, *Femmes et sociétés dans la Grèce classique*, p. 40 pour la citation.

⁴⁴¹ Le chœur devait se produire après les courses. Les seize femmes devaient aussi instituer un autre chœur, celui de Physcoa, mais ce dernier ne se produisait pas durant les *Héraia*. M.P. Nilsson, *Griechische Feste*, p. 62-63 et 291-292 a montré qu'il fallait séparer les deux chœurs : le chœur d'Hippodamie étant en relation avec Héra à Olympie et celui de Physcoa avec Dionysos à Elis. Contra : Th. F. Scanlon, *AW* 9 (1984), p. 87.

⁴⁴² Pausanias, V, 16, 4.

⁴⁴³ Cl. Calame, *op. cit.*, I, p. 213 ; Th. F. Scanlon, *AW* 9 (1984), p. 83-85 et 87-89 ; G. Arrigoni, *op. cit.*, p. 97 ; P.A. Bernardini, *op. cit.*, p. 166-169 ; R. Frasca, *L'agonale nell'educazione della donna greca*, p. 68 ; N. Serwint, *op. cit.*, p. 418-422 ; S. des Bouvries, *op. cit.*, p. 68 ; P. Marchetti, *Le nymphée de l'agora d'Argos*, p. 231 ; F. Ferrandini Troisi, *La donna nella società ellenistica*, p. 94 ; M. Dillon, *Girls and Women in Classical Greek Religion*, p. 132 ; N. Bernard, *op. cit.*, p. 40.

course, elles pouvaient prétendre à un état de *nymphè*, fiancée ou nouvelle épousee, devenir des « Hippodamie ». Elles allaient bientôt se marier. Elles servaient de modèles aux jeunes filles de la deuxième classe d'âge, comme l'était la chorège pour les jeunes filles des chœurs de Sparte. La notion d'*agon* qui se dégageait des courses témoignait de leur volonté de se distinguer les unes des autres, d'être reconnue comme la meilleure, de se révéler comme la plus belle de toutes.

Du fait que les filles évoluaient dans un contexte initiatique, plusieurs points peuvent être éclaircis. En premier, il n'y avait vraisemblablement pas de public masculin. Les rites initiatiques de passage se déroulant dans un contexte sexué délimité, les hommes ne devaient pas pouvoir assister aux cérémonies féminines⁴⁴⁴. De plus, il est vraisemblable que les courses se déroulaient le matin, après la purification des seize femmes. Puis après ces cérémonies rituelles, la fête était publique⁴⁴⁵ avec la procession, l'offrande du *péplos*, les sacrifices et le banquet où les gagnantes étaient honorées devant tous, une reconnaissance pour témoigner de leur accomplissement dans chacune des phases de leur évolution. Enfin, le contexte initiatique permet de supposer que le concours des *Héraia* n'était pas ouvert à toutes les filles de Grèce mais seulement à celles de la région⁴⁴⁶. En effet, un rite initiatique n'a de valeur que pour la communauté dans laquelle ceux ou celles qui l'accomplissent appartiennent. Le culte d'Héra à Olympie en relation avec Hippodamie était propre au territoire d'Elis, le contexte nuptial dans lequel il s'inscrivait n'avait de valeur significative que pour les jeunes filles de la région, comme l'était la danse des *karyatides* pour les spartiates. Les filles couraient pour Héra, pour devenir telle Hippodamie. Les filles ne participaient pas occasionnellement à une course mais évoluaient selon un schéma construit où chaque course les faisait changer d'état. Ainsi, les

⁴⁴⁴ G. Arrigoni, *op. cit.*, p. 169; P. A. Bernardini, *op. cit.*, p. 167; N. Serwint, *AJA* 97 (1993), p. 420; F. Ferrandini Troisi, *op. cit.*, p. 94.

⁴⁴⁵ Contra : I. Clark, «The Gamos of Hera », p. 20-22.

⁴⁴⁶ Il n'est fait mention nulle part d'un concours de type panhellénique pour les *Héraia*, même lorsque les grands concours s'ouvrirent aux athlètes féminines au I^{er} siècle de notre ère. A Delphes, une inscription datée de 40/50 ap. J.C. (SIG³ 802) salue trois sœurs, Tryphosa, Hédea, Dionysia, filles d'Hermesianax de Tralles d'Asie Mineure, qui en seize ans ont participé à tous les concours ouverts aux filles de l'époque (Jeux *Pythiques*, *Isthmiques*, *Néméens*, *Pythiques* de Sycione, *Sébasteia* d'Athènes, *Asclépiia* d'Epidaure) et ont chacune gagné dans de prestigieuses épreuves sportives et musicales. Cependant, aucune trace n'existe d'un possible passage aux *Héraia* olympiennes, étayant l'idée que les *Héraia* étaient un concours local. (Sur les trois sœurs : G. Arrigoni, *op. cit.*, p. 111-112; P.A. Bernardini, *op. cit.*, p. 174-175; F. Ferrandini Troisi, *op. cit.*, p. 91-95; A. Bielman, *Femmes en public dans le monde hellénistique*, p. 263). La présence de Chloris, participant à la course, peut s'expliquer par le fait qu'elle était la nièce d'Hippodamie. De plus il s'agit d'un épisode légendaire qui possède aussi une explication culturelle. Cf. P. Marchetti, *Le nymphée de l'agora d'Argos*, p. 231 démontrant le lien de Chloris avec les courses rituelles féminines, notamment à Argos et sa mention par Pausanias pourrait signifier les liens culturels, en ce qui concerne les courses féminines, entre les deux sites et la valeur rituelle de ces courses. Les *Héraia* présentant uniquement un caractère local : P.A. Bernardini, *op. cit.*, p. 167-169; Th. F. Scanlon, *AW* 9 (1984), p. 83-84 (qui note le peu de modifications qu'a connu les *Héraia*, pouvant témoigner de son contexte culturel plus que de son aspect sportif); S. des Bouvries, *op. cit.*, p. 62-63. Contra : N. Kaldis-Henderson, *op. cit.*, p. 324; R. Frasca, *op. cit.*, p. 69. Avec des réserves sur le caractère panhellénique de la fête : G. Arrigoni, *op. cit.*, p. 169; N. Serwint, *AJA* 97 (1993), p. 419.

filles étaient d'abord intégrées à la première classe d'âge, puis lors de la fête suivante à la deuxième et enfin quatre ans plus tard à la dernière.

2) A Sparte, Hélène, Dionysos et les Leucippides.

A Sparte, les *parthénoi* s'entraînaient librement à diverses activités physiques, la lutte, le lancer de javelot ou de disques, la course, mais ces activités sportives avaient un dessein eugénique ; visant à stimuler la croissance physique des filles, à les rendre physiquement belles et fortes pour qu'elles donnent de beaux enfants, forts et vigoureux à la cité spartiate. Vêtues d'un *péplos* non ceinturé, court, agrafé aux épaules et ouvert sur le côté, ou nues elles couraient sur le *dromos*, s'entraînant en compagnie des garçons⁴⁴⁷. Mais la course n'était pas seulement une activité sportive à Sparte et les *parthénoi* couraient au service des dieux, dans le culte d'Hélène au Platanistas et celui de Dionysos Colonatas.

a) Pour Hélène au Platanistas.

Le culte d'Hélène au Platanistas⁴⁴⁸ comportait une course avec des exécutions chorales, les jeunes filles n'accomplissaient pas toutes les mêmes activités. Deux sources font références à

⁴⁴⁷ Plutarque, *Lycurgue*, 14, 3 (éd. Belles Lettres, 1957, R. Flacelière, E. Chambry, M. Juneaux) « Par son ordre (Lycurgue) les jeunes filles s'exercèrent à la course, à la lutte, au lancement du disque et du javelot. Il voulait que la semence de l'homme fortement enracinée dans des corps robustes poussât de plus beaux germes et qu'elles mêmes fussent assez fortes pour supporter l'enfantement et lutter avec aisance et succès contre les douleurs de l'accouchement. » = *Œuvres Morales*, 227 D-E ; Euripide, *Andromaque*, 597-600 (éd. Belles Lettres, 1960, L. Méridier) « (...) avec les jeunes hommes, désertant leurs maisons, cuisses nues et robes flottantes, elles partagent stades et palestres ». Mais garçons et filles ne s'affrontaient pas : Plutarque, *Agésilas*, 21, 7 « Il ne manquait pas de regarder les compétitions entre les garçons et entre les jeunes filles » et Xénophon, *Constitutions des lacédémoniens*, 1, 4 (éd. Belles Lettres, 2008, M. Casewitz) « (Lycurgue) a prescrit des exercices corporels pour le sexe féminin non moins que pour l'autre. Il a ensuite décidé que les filles, tout comme les garçons, lutteraient entre elles de vitesse ou de force, car il estimait que, si les parents sont tous deux robustes, leurs enfants le sont davantage eux aussi. » Cf. G. Arrigoni, *Le donne in Grecia*, p. 66-95 (p. 84-95 sur les différents sports pratiqués par les filles de sparte) ; P.A. Bernardini, « Le donne e la pratica della corsa », p. 160-163 ; S. B. Pomeroy, *Spartan Women*, p. 3-32 et J. Ducat, *Spartan Education*, p. 223-245 sur l'éducation des filles spartiates qui comportait non seulement des activités physiques mais aussi intellectuelles, musicales.

⁴⁴⁸ Cf. *Der Neue Pauly*, sv. *Sparta* et *New Pauly*, sv. *Helena*. Le Platanistas se trouvait au Sud/Est de la cité, non loin du *dromos* où la jeunesse spartiate s'entraînait aux sports et notamment à la course. Situé au confluent de l'Eurotas et du Magoula, entouré d'eau, couvert de platanes, il donnait l'impression d'être une île. (Pausanias, III, 14, 6-8 et III, 15, 3.) Hélène était aussi adorée au *Ménélaion* à Thérapné avec son époux, dans un temple situé sur l'autre rive de l'Eurotas, comme une *gynè*, la plus belle des femmes, et l'on venait la prier de rendre belles les filles de sparte. (Hérodote, VI, 61). Sur le *dromos* spartiate : P. Marchetti, *Le nymphée de l'agora d'Argos*, p. 216-220 « le *dromos* spartiate était un espace clos, soigneusement délimité, un espace religieux traversé par la piste des Aphétaïde où se déroula le départ de la course des prétendants, archétype de toutes les courses pré-matrimoniales. Ce lieu est placé sous la protection des Dioscures et de leurs fiancées/femmes les Leucippides. » et « Le *dromos* au coeur de l'agora de Sparte », *Kernos* 9 (1996), p. 155-170 : « le *dromos* était le foyer ancestral, le cœur de la cité primitive, un lieu éminent de la vie civique (p. 166) ». Le terme de *dromos* désigne à la fois la course, la piste et l'espace public dédié aux activités sportives. G. Arrigoni, *op. cit.*, p. 73-74 distingue un *dromos* des éphèbes, situé dans la ville où les filles s'entraînaient à la course, et un *dromos* pour les filles, situé hors de la ville, non loin du sanctuaire de Thérapné, où elles pratiquaient les courses rituelles. Elle se fonde sur la glose d'Hésychius, sv. ἐν Δριώνας « *dromos des filles à Lacédémone* » traduisant *dromos* non par la course mais le lieu, estimant donc qu'un site leur était réservé (n. 60 p. 182). Elle est suivie par P. A. Bernardini, *op. cit.*, p. 164 et R. Frasca, *L'agonale nell'educazione della donna greca*, p. 73. Contra : Cl. Calame, *Chœurs de jeunes filles en Grèce archaïque*, I, p. 337 ; P. Marchetti, *Le nymphée de l'agora d'Argos*, p. 218. Théocrite dans son « *Epithalame d'Hélène* » nous donne plusieurs indications topographiques sur le lieu où se déroule le rite : il évoque un *dromos* et un lieu où se trouve les platanes, arbres favoris d'Hélène (v. 39-48) indiquant le Platanistas et le *dromos* qui se trouve à proximité. Il a nommé précédemment (v. 24) un endroit où « près des eaux de l'Eurotas (Εὐρώταο λοετροῖς) » les jeunes filles se mettent de l'huile sur leur corps pour se

ce culte : le « *Fragment 1* » d'Alcman (VII^{ème} av. J.C.) et l' « *Epithalame d'Hélène* » de Théocrite (III^{ème} av. J.C.).

a-1) Le « *Fragment 1* » d' Alcman.

Un chœur, composé d'une dizaine de jeunes filles, danse et chante. Leurs noms nous sont donnés : Nannô, Arêta, Thylakis, Kléisthéra, Aïnésimbriota, Astaphis, Phillyla, Damaréta, Ianthémis, Thyakis. Elles apportent une offrande (v. 60), que nous avons reconnu comme un voile à la déesse Orthria, une déesse du matin identique à Aotis, déesse de l'aube, dont nous avons noté le lien avec Hélène⁴⁴⁹. De plus, alors que le chœur se tient non loin de l'autel de la déesse, elles assistent à une course de deux des leurs : Hagésichora, leur chorège, et sa plus proche compagne Agido. Le rituel a lieu à l'aube (v. 58), les jeunes filles qui font partie du chœur portent des mitres ou des bandeaux de Lydie, des broches, des bijoux, des vêtements de fêtes (v. 67-68, 131-132), les deux autres *parthénoi* qui se livrent à un rituel de course ne portent pas la même tenue, les cheveux lâchés, elles doivent probablement porter le *chiton* court comme sur les statues représentant des jeunes filles en train de courir (Fig. 67-68, statuette laconiennes en bronze) ou même courir nues (Fig. 69, statuette laconienne en bronze). Une distinction se fait entre le chœur et les deux autres jeunes filles. Le chœur vante leurs mérites, leurs allures, leurs qualités (beauté, vitesse...) se comparant à elles. Elles se savent belles mais si peu en comparaison d'Agido et encore moins par rapport à Hagésichora. Ces dernières sont comparées à des coursiers rapides, des pouliches encore libres et indomptées (v. 45-51). Ces deux jeunes filles sont en quelque sorte les premières des *parthénoi*, elles ont des qualités qui les élèvent au dessus des autres, et elles seules peuvent prétendre à participer à la course⁴⁵⁰. Les autres filles, qui n'ont pas encore acquis les qualités distinctives, chantent et célèbrent leur perfection. La course comportait une certaine notion d'*agon* entre les deux jeunes filles, chacune voulant affirmer ses qualités.

a-2) L'*Epithalame* de Théocrite⁴⁵¹.

préparer à la course. Le terme *loetrois* se réfère à l'acte lustral et indique la présence d'installations sportives adéquates où les filles se préparent et non pas les bords d'un fleuve, en pleine nature. En fait, la phrase « *les eaux de l'Eurotas* » ne désigne pas nécessairement le fleuve même mais les eaux qui s'y rattachent (affluents ou installations hydrauliques). De fait, le Platanistas et le *dromos* spartiate, où les filles s'entraînaient déjà hors du cadre ritualiste, correspondaient à ces différents critères. (Plan 10 a).

⁴⁴⁹ Cf. Supra Chapitre 1 (2-1, B-1 : pour la déesse Orthria).

⁴⁵⁰ Alcman, *Fragment 1* ; Cl. Calame, *op. cit.*, II, p. 121-122. De plus, au v. 81, Alcman utilise le terme *Thosteria*, qui signifie festivité ou banquet. Cl. Calame le comprend au sens d'*héortè* (rite) qui traduit en effet l'aspect initiatique de la pratique ; P. Schmitt-Pantel, *La cité au banquet*, n'évoque pas de repas rituel en rapport avec le « *Fragment 1* » d'Alcman ; S.B. Pomeroy, *Spartan Women*, p. 106 pense au contraire qu'un repas avait lieu.

⁴⁵¹ Théocrite, *Epithalame d'Hélène*, XVIII.

Hélène était adorée par des jeunes filles qui dansaient autour des platanes, arbre préféré de l'héroïne, versant de l'huile sur leurs racines. Elles consacraient une couronne de lotos à Hélène dans son sanctuaire qui se trouvait non loin de là, près du tombeau d'Alcman. Les jeunes filles étaient divisées en quatre groupes de soixante jeunes filles, soit deux cent quarante filles (v. 22-24) participant à des courses sur le *dromos*. Seulement, Théocrite ne fait pas référence à un rituel de course établi mais à un rituel qui marque l'origine de ces courses. Il nous relate l'histoire de ces pratiques : Hélène était l'image de la chorège par excellence, elle était la plus belle de toute, la meilleure dans tous les domaines, sachant tisser et jouer de la lyre comme nulle autre, louée par ses compagnes pour ses talents et sa grâce naturelle. Les jeunes filles chantent ses louanges tout en se comparant négativement à elle, ne se considérant pas à son niveau d'excellence (v. 38-48). Mais Hélène est devenue depuis peu la femme de Ménélas, ce que traduit le mot « οἰκέτις⁴⁵² ». Douze de ses anciennes amies (choisies parmi les premières filles de la cité (v. 3-4)), pleurent son absence, au soir de ses noces devant la chambre nuptiale. Plus jamais Hélène ne conduira les chœurs joyeux pour les dieux ou ne viendra s'ébattre avec elles sur les bords de l'Eurotas⁴⁵³. En même temps, elles se réjouissent pour elle et espèrent bientôt une même célébration pour elles-aussi. Ce sont elles qui les premières accomplirent les célébrations en l'honneur d'Hélène, et chaque année les jeunes Lacédémoniennes reproduisaient les gestes des compagnes d'Hélène. Le nombre donné par Théocrite ne devait pas se référer à la réalité puisqu'il évoque un lointain événement mythologique, le mariage d'Hélène et la création de la geste rituelle qui s'ensuivit par ces camarades. Cependant, la séparation en quatre groupe se rapportaient aux quatre divisions symbolisant chacun l'une des *obai* qui furent par leur synoecisme à l'origine de la création de Sparte, et les filles étaient probablement choisies dans chacune, mais non pas en si grand nombre⁴⁵⁴. Il semble que la course comportât une notion agonistique, en témoigne le fait de se comporter comme des athlètes masculins, en courant nues et ointes d'huile (v. 24)⁴⁵⁵. Sur une statuette en bronze de l'époque archaïque, une jeune fille nue à la silhouette mince, svelte, aux hanches si fines, pourrait représenter une de ces jeunes filles (Fig.69, statuettes laconiennes en

⁴⁵² P. Marchetti, *op. cit.*, p. 229 n. 63 : le mot marque le passage de la *parthénos* à un nouvel état. Pour cette raison, Hélène ne court plus.

⁴⁵³ Aristophane, *Lysistrata*, 1305-1315 (éd. Belles Lettres, 1958, V. Coulon) « (...) bondis avec légèreté, pour que nous célébrions Sparte qui aime les chœurs des dieux et le battement des pieds, lorsque pareilles à des pouliches, les jeunes filles le long de l'Eurotas bondissent, à pas pressées, soulevant la poussière (...). A leur tête, la chaste fille de Léda mène le chœur, belle à voir. » .

⁴⁵⁴ Cl. Calame, *op. cit.*, II, p. 142-143 : seules les filles de bonnes familles ; G. Arrigoni, *op. cit.*, p. 74-75 : en raison du nombre élevé pensait que les filles des citoyens et des périèques participaient.

⁴⁵⁵ P. A. Bernardini, *op. cit.*, p. 164-165 : leur nombre élevé indique que les filles couraient librement en groupe et non sur le modèle des courses sportives ; R. Frasca, *op. cit.*, p. 68 : les filles participaient à des bains rituels avant de courir. Elle estime qu'il n'y avait pas de notion agonistique dans cette course.

bronze). « A la fois ni enfant, ni adulte, c'est une jeune fille en fleur, en devenir⁴⁵⁶ » telles que le sont les *parthénoi* de Théocrite mais aussi d'Alcman.

a-3) Un contexte pré-nuptial.

Le culte d'Hélène au Platanistas⁴⁵⁷ s'inscrivait dans un contexte pré-matrimonial, ainsi qu'en témoigne l'histoire étiologique racontée par Théocrite et ainsi que nous l'avons dégagé préalablement dans le chapitre 1⁴⁵⁸. Ainsi, la course présentait un même caractère que celle d'Olympie. Elle symbolisait le passage qu'Hélène avait déjà connu et témoignait que les jeunes filles avaient acquis les traits caractéristiques qui faisaient d'elles des jeunes filles achevées au regard de la communauté, et plus précisément en rapport avec Hélène, la beauté de la femme idéale que l'héroïne incarnait dans la cité lacédémonienne, ceux qui s'inscrivaient dans une sexualité désirable et désirée, proche de celle d'Aphrodite - charnelle, corporelle, pleine d'envie et de plaisir. Hélène conférait le mariage en rendant belles les filles car « le passage de la laideur à la beauté métaphorise le passage de l'enfance à l'état de femme nubile, objet de désir de l'homme⁴⁵⁹ ». Comme à Orthia, l'image d'Hélène était entre deux états, cette fois *parthénos* et femme mariée, confirmant que le rituel comme pour Orthia marquait le changement de statut des jeunes filles.

a-4) Evolution de la pratique rituelle.

Les différences entre le rituel tel qu'il est exposé par Alcman et celui de Théocrite traduisent les changements qui se produisirent dans la cité spartiate entre ces deux périodes. Sparte, dont l'idéal aristocratique de l'époque archaïque se révèle dans le petit groupe de choreutes, s'ouvrit peu à peu sur le monde et la baisse démographique que connut la cité entraîna peut-être une participation plus grande des jeunes filles au culte. A l'époque archaïque, la pratique de la course se différençait de la danse et ne concernait qu'une partie des jeunes filles, les autres se contentant d'évoluer dans l'exécution chorale. Cette différenciation se perdit, le rituel ne distinguant plus entre les meilleures. De même, l'offrande d'un vêtement tissé par leurs soins (activité féminine) disparut. Les courses prirent plus d'ampleur et à l'époque hellénistique, danses et courses se succédaient. Alors qu'à l'époque archaïque, les jeunes

⁴⁵⁶ H. Ruhfel, *Kinderleben*, p. 9.

⁴⁵⁷ G. Arrigoni, *op. cit.*, p. 75 connecte ces pratiques non avec l'Hélène adolescente du Platanistas mais avec celui de Thérapné, où Hélène était vénérée comme l'épouse et non une *parthénos*. Elle est suivie par P. A. Bernardini, *op. cit.*, p. 164 et R. Frasca, *op. cit.*, p. 67-68 et 72-73. Cependant, ce n'est pas la femme mariée qui est adorée dans l' « *Epithalame d'Hélène* » de Théocrite mais le souvenir de la *parthénos* idéale dont les qualités l'ont conduite à devenir la femme de Ménélas. C'est sa nouvelle condition qui est saluée. Hélène constitue un modèle pour les *parthénoi* : pour devenir comme elle, elles pratiquent le rituel. Cette identification implique que les jeunes filles fêtent une *parthénos/nymphè*, non une *gynè*.

⁴⁵⁸ Chapitre 1 (2-1, B-1 : Pour la déesse Orthia.)

⁴⁵⁹ Cl. Calame, *op. cit.*, I, p. 343.

filles s'affrontaient habillées ; à l'époque hellénistique elles sont nues, ointes d'huile. A la féminité du « *Fragment 1* » se superpose une forme de masculinité, que nous avons rencontré à Olympie où les filles arboraient un comportement masculin.

Nous voyons que le rituel a évolué au fil du temps, peut-être influencé par les courses des *Héraia*, cependant un aspect demeure qui souligne que les auteurs faisaient référence à un même culte : que ce soit les choreutes du « *Fragment 1* » d'Alcman ou celles de l'« *Epithalame d'Hélène* » de Théocrite, les *parthénoi* possédaient le même statut. Elles sont décrites comme matures, ayant définitivement quitté le monde de l'enfance, en plein épanouissement. Claude Calame note à propos des filles du « *Fragment 1* » « qu'elles sont préoccupées par l'acquisition du trait beauté que la chorège Hagésichora a déjà et qui marque pour les jeunes filles la fin de l'adolescence et le passage au statut adulte⁴⁶⁰ », mais cette phrase pourrait s'appliquer aux jeunes filles de l'« *Epithalame d'Hélène* » de Théocrite, en changeant simplement le nom d'Hagésichora par celui d'Hélène. En fait, nous pouvons observer qu'Hélène et Hagésichora jouaient le même rôle pour chacun des groupes : celui de modèle divin d'un côté, humain de l'autre⁴⁶¹. Les jeunes filles spartiates qui participaient au culte d'Hélène au Platanistas acquéraient, via les pratiques cultuelles de la course et du chant, les qualités qui allaient les faire reconnaître comme initiées et prêtes à entrer dans le monde adulte, via le mariage⁴⁶².

b) Pour Dionysos Kolonatas⁴⁶³.

La course était réalisée par les *dionysiades*⁴⁶⁴ « les filles de Dionysos », onze *parthénoi* dont la course présentait un fort caractère agonistique. La meilleure, celle qui remportait l'épreuve participait avec les prêtresses des Leucippides aux sacrifices accomplis en l'honneur de Dionysos⁴⁶⁵. Le premier était consacré au héros qui avait guidé Dionysos sur les chemins de

⁴⁶⁰ Cl. Calame, *op. cit.*, II, p. 119-124.

⁴⁶¹ Théocrite, *Epithalame d'Hélène*, v. 30 nomme Hélène « *ornement de Sparte* ». Dans le « *Fragment 1* » d'Alcman, cet idéal de beauté est incarné par Hagésichora et Cl. Calame, *op. cit.*, II, p. 123, note qu'Hélène et Hagésichora se ressemblent dans la description amoureuse qu'en font leurs compagnes.

⁴⁶² Cl. Calame, *op. cit.*, II, p. 141-145 ; J.B. Carter, « *Masks and Poetry in Early Sparta* », p. 89-98 établit un parallèle entre le « *Fragment 1* » d'Alcman et un hymne sumérien célébrant le mariage sacré d'Inanna et de Dumuzi. Elle pense que les filles offraient une robe de mariée à la déesse et qu'un *hiéros gamos* avait lieu où quelqu'un revêtu d'un masque jouait le rôle du marié. Elle comprend le rituel comme un rite de passage initiatique dans un contexte matrimonial, mais situe le rite au sanctuaire d'Artémis Orthia, établissant un parallèle linguistique entre Orthia/Orthria. (Cf. Supra Chapitre 1 (2-1, B-1 : Pour la déesse Orthria) et Chapitre 2 (A-1, 3 : les fillettes à Orthia) ; M-H Delavaud Roux, *Danses pacifiques en Grèce antique*, p. 28-29.

⁴⁶³ Le dieu était ainsi nommé car il avait son temple au lieu dit la colline (colona), en ville près de celui d'Apollon Carnéios. La colline était située à l'est de l'Acropole spartiate vers l'Eurotas. Pausanias, III, 3, 16. cf. *Der Neue Pauly*, sv. *Sparta*.

⁴⁶⁴ Hésychius, sv. Διονυσιάδες : « *Parthénoi qui à Sparte disputent une course pour le dieu Dionysos à l'occasion de sa fête* ».

⁴⁶⁵ Pausanias, III, 13, 6-7

Sparte, le second au dieu lui-même⁴⁶⁶. Cette distinction témoignait qu'elle était meilleure que ses compagnes, plus accomplie, et n'est pas sans rappeler les privilèges accordés aux *parthénoi* qui gagnaient les courses à Olympie. Elles portaient peut-être le *chiton* court ou couraient nues, rien n'est dit sur leur tenue.

Les *dionysiades* formaient un groupe restreint, laissant supposer que les *parthénoi* choisies répondaient à certains critères sélectifs. Elles étaient matures, en âge de se marier, ayant pratiquement terminé le cycle de leurs initiations. Le culte de Dionysos Kolonatas auquel elles participaient en pratiquant ce rituel de passage, s'inscrivait lui aussi dans le cadre des pratiques pré-matrimoniales, axées sur une sexualité fertile⁴⁶⁷. Plusieurs éléments situaient le culte dans ce contexte. D'abord, Dionysos lui-même, un dieu de la sexualité féminine adulte, de la fertilité et de la croissance. De plus, Pausanias (III, 13, 7) précise que la course se produisait non loin du lieu où fut donné le départ de la course des prétendants de Pénélope. La présence des Leucippides, via leurs prêtresses, dont le statut oscillait entre *parthénoi* et *gynè*, permettait d'établir le lien entre le monde qu'elles allaient quitter et celui qu'elles s'apprêtaient à rejoindre.

Les Leucippides étaient des divinités jumelles prénommées Hilaera et Phoebe et filles d'un Messénien Leucippos. Elles étaient fiancées à leurs cousins, les Apharétides, Idas et Lyncée, eux-mêmes cousins des Dioscures, Castor et Pollux, héros spartiates et modèles du guerrier. Désireux de faire d'elles leurs femmes, les jumeaux enlevèrent les jeunes filles et quittèrent la Messénie pour Sparte. L'iconographie illustre leur rapt (Fig. 78-80) : les Leucippides, représentées comme des *parthénoi* matures, richement parées, participent à une activité chorale avec leurs compagnes dans l'enceinte d'un sanctuaire. Sur un vase à figures rouges, du V^{ème} av. J.C. (Fig. 78), nous voyons un des Dioscures accroupi devant un palmier, épiant les jeunes filles en train de danser. Il regarde plus attentivement la première fille, l'une des Leucippides qui assume le rôle de chorège. Elle s'avance vers la gauche, la tête tournée vers

⁴⁶⁶ Pausanias, III, 13, 7 ; M.P. Nilsson, *Griechische Feste*, p. 298. D'après Pausanias, cette tradition était venue de Delphes. Le culte de Dionysos Kolonatas fait implicitement référence à Apollon : en plus du lien qui existait entre Apollon et Dionysos à Delphes (cf. W. F. Otto, *Dionysos, le mythe et le culte.*) les Leucippides étaient considérées comme les filles d'Apollon (Pausanias, III, 16, 1 d'après les *Cypria*). De plus, le culte des Leucippides était lié à celui d'Apollon Amycléen, c'était dans ou près de leur sanctuaire que les femmes tissaient le *chiton* pour le dieu (Pausanias, III, 16, 2), leur rapt par les Dioscures figurait sur le trône du dieu. Cependant, il est possible que Pausanias ne fasse pas référence au rituel même mais au caractère apollinien du culte de Dionysos dans la cité lacédémonienne. Cf. Calame, *op. cit.*, I, p. : le sacrifice au héros présentait un caractère apollinien, comme un dernier honneur à l'adolescence ; G. Arrigoni, *Le donne in Grecia*, p. 77-80 : la fête de Dionysos Kolonatas pour les *parthénoi* était la contrepartie des fêtes dionysiaques sur le mont Taygète pour les *gynaikes*.

⁴⁶⁷ Cf. Calame, *op. cit.*, I, p. 331 ; Th. F. Scanlon, « The Footrace of the Heraia at Olympia », *AW* 9 (1984), p. 89-90 ; N. Serwint, « The Female Athletic Costume at the Heraia and Prenuptial Initiations Rites », *AJA* 97 (1993), p. 418-419. Contra initiation : G. Arrigoni, *op. cit.*, p. 80-83 estimant que l'épreuve n'avait pour but que de désigner celle qui serait prêtresse du dieu ; R. Frasca, *L'agonale nell'educazione della donna greca*, p. 73.

sa compagne de droite. Son bras droit est levé, tandis que le gauche est légèrement arqué vers le bas. Sa compagne la tient par le poignet. Leurs vêtements sont différents. La Leucippide porte des boucles d'oreilles, un *chiton* long, un *péplos* ceinturé, ses cheveux sont enserrés dans un bandeau. Tout dans sa gestuelle indique qu'elle entraîne le chœur. Sur une *hydrie* à figures rouges, du V^{ème} av. J.C. (Fig. 80), les Dioscures viennent de surgir dans le cercle choral, les deux garçons dos à dos s'apprêtent à saisir chacun une jeune fille, tandis que leurs compagnes sont surprises en pleine danse. Un cratère en Calice montre l'enlèvement : l'une des Leucippides est déjà sur le char avec l'un des Dioscures tandis que son frère, portant l'autre jeune fille, arrive. Autour d'eux, des jeunes filles ont les bras levés en témoignage de leur impuissance (Fig. 79). La violence dont elles furent les victimes n'entraîna pas leur mort comme ce fut le cas pour les jeunes filles de Caryatis et Limnatis, mais les conduisit au mariage, à l'état d'épouse puis de mère⁴⁶⁸. Pollux épousa Phoebe de qui il eut Mnesileus et Hilaera se maria avec Castor, avec qui elle eut Anogon⁴⁶⁹. Ce rapt trouvait sa contrepartie dans la coutume spartiate qui voulait que la fiancée soit enlevée par le futur époux⁴⁷⁰. Le rituel démontrait aux jeunes filles qu'elles n'avaient pas à craindre cette cérémonie, et témoignait que comme les Leucippides, celles qui participaient au rituel étaient prêtes à entrer dans une sexualité adulte, dont la finalité était la naissance de l'enfant. En effet, pour Dionysos avant d'être une épouse, la femme était une mère et c'est sous ce qualificatif que les Leucippides étaient vénérées à Corinthe⁴⁷¹. Un autre élément place les *dionysiades* dans ce contexte de fécondité : dans un fragment de Simonide⁴⁷², les Heures - ces *parthénoi* divines de la croissance et de la fertilité (connues comme les Grâces, les Charites, compagnes de Dionysos lorsqu'il vient stimuler la fertilité du sol) – étaient désignées par le terme *dionysiades*. Cela ne signifie pas que les *parthénoi* spartiates étaient considérées comme des Heures mais qu'en tant que « filles de Dionysos », elles participaient à cette fécondité.

3) Les jeunes filles d'Argos.

⁴⁶⁸ Cl. Calame, *op. cit.*, I, p. 328-331.

⁴⁶⁹ Théocrite, *Epitalame d'Hélène*, XXII, 137-139 ; Apollodore, III, 10, 3 et 11, 1-2 ; Hygin, *Fables*, 80 ; *New Pauly*, sv. *Leucippids*. Le rapt des Leucippides était figuré sur le trône d'Apollon Amycléen (Pausanias, III, 18, 11) et se trouvait représenté sur un relief du temple d'Athéna Chalkioikos datant du VI^{ème} av. J.C. (Pausanias, III, 17, 3). Le sanctuaire des Leucippides se trouvait près du Limnaion, nous ne savons pas en quoi consistait leur culte mais il était en rapport avec ceux d'Hélène, de Dionysos et d'Apollon. Leurs prêtresses étaient deux jeunes filles qui portaient aussi le nom de Leucippides (Pausanias, III, 16, 1).

⁴⁷⁰ Plutarque, *Lycurgue*, 15, 4.

⁴⁷¹ Pausanias, II, 22, 5.

⁴⁷² Simonide, *Fragment* 148 B.

P. Marchetti a justement souligné les similitudes entre l' « *Epithalame d'Hélène* » de Théocrite et l' « *Hymne pour le bain de Pallas* » de Callimaque⁴⁷³. Dans cet hymne, le poète fait référence à un groupe de *parthénoi* argiennes, issues des meilleures familles de la cité, chargées par cette dernière de participer au bain annuel de la statue de la déesse ; et suggère qu'avant l'arrivée de la statue au bord de l'Inachos où elle était baignée, les *parthénoi* étaient engagées dans une autre activité rituelle⁴⁷⁴. En effet, elles n'accompagnent pas la déesse mais l'attendent (V. 1-5). La déesse Athéna baignée ce jour là était une déesse athlétique, les soins qui étaient offerts à sa statue rappelaient ceux qu'Athéna elle-même avait accompli au sortir d'une course : ointe d'huile d'olive (comme les athlètes et les héros), Callimaque faisant référence aux Dioscures et à Héraclès, et où seul un peigne venait orner sa magnifique chevelure (v. 23-42). Ce parallèle de la course rituelle nue, le corps oint d'huile d'olive, rappelle les jeunes filles de Sparte. Il est fort possible que les jeunes filles, qui avaient reçu l'insigne honneur de procéder au bain de la déesse, pratiquaient elles-mêmes un rituel de course en souvenir de la geste divine, et comme la déesse, elles accomplissaient leur propre purification dans ce bain. Athéna assumait donc le rôle de déesse tutélaire dans ce passage initiatique que représente l'épreuve de course. Cette épreuve, comme pour les *parthénoi* de Sparte et d'Olympie, était un passage. La charge de *lotrochooi*, qu'elles assumaient par la suite, témoignait de ce dernier, manifestant leur nouveau statut de *parthénoi*. Il est difficile de dire si la course comportait une notion agonistique, même si le côté athlétique et guerrier de la déesse Athéna permet de le suggérer. De fait, la position marginale où les filles se trouvaient pour accomplir le rituel de course suggère qu'elles étaient dans une phase de marginalisation que le bain rituel allait rompre.

De plus, à Argos, sur le *dromos* - lequel s'articule sur le même plan que le *dromos* spartiate⁴⁷⁵ – se trouvait une statue de Chloris⁴⁷⁶, cette jeune fille qui gagna la première course lors des *Héraia* d'Olympie. Chloris à Olympie était dite fille de Niobè et d'Amphion, nièce d'Hippodamie, mais sa filiation n'était pas exclusive et Pausanias dit qu'elle était en fait fille d'une autre Niobè, dont la mère était Phoronè et qui eut pour fils Argos, éponyme de la cité. Pourtant sa généalogie avec Niobé et Amphion n'est pas totalement absente de la cité argienne puisque sa statue jouxte le temple de Léo, à qui elle dut sa survie, mais aussi de celui d'Héra Antheia. P. Marchetti devine une connexion profonde entre Antheia la fleurie et

⁴⁷³ P. Marchetti, *Le nymphée de l'agora d'Argos*, p. 230-231 et 247.

⁴⁷⁴ Cf. Supra Chapitre 1 (3-3 : Les *lotrochooi* à Argos) ; P. Marchetti, *op. cit.*, p. 228-229.

⁴⁷⁵ P. Marchetti, *op. cit.*, p. 217-220 qui note que les mêmes divinités présentes sur le *dromos* spartiate se retrouvent sur le *dromos* argien, notamment les Dioscures, les Leucippides, Hélène.

⁴⁷⁶ Pausanias, II, 21, 9 ; *New Pauly*, sv. *Chloris*, 2.

Chloris la verte⁴⁷⁷. A Argos, la fête d'Héra Antheia célébrait le *hiéros gamos* de la déesse avec Zeus, inscrivant donc la fête dans un contexte matrimonial comme c'était aussi le cas à Olympie pour la déesse Héra. Du fait de sa présence sur le *dromos*, Chloris assumait le rôle de modèle pour les jeunes filles, tout comme l'était Hippodamie à Olympie. De fait, Chloris formait avec Héra Antheia, à Argos, une association sur le même modèle qu'Héra et Hippodamie à Olympie. Mais Chloris n'assumait pas un rôle de *nymphè*, c'était Héra Antheia (Héra fleurie, symbolisant la belle jeune fille en fleur). Le nom de Chloris, la verte, peut se référer à un état d'épanouissement. Les jeunes filles qui couraient n'étaient pas encore considérées comme prêtes mais la course leur permettait de réaliser ce passage. Il est vraisemblable que les distinctions par classe d'âge telles qu'elles existaient à Olympie n'avait pas cours à Argos et que seul un groupe de jeunes filles participait, dont l'âge devait correspondre à celui de la dernière classe d'âge à Olympie. Il n'est fait mention nulle part de courses de jeunes filles à Argos pour Chloris, pouvant signifier qu'elles étaient restreintes à un cercle réduit ou qu'elles disparurent à une certaine époque, au plus tard à l'époque classique.

4) *Néai de Déméter et Coré en Macédoine et Nébai de Thessalie.*

Suite à un travail important de M. Hatzopoulos⁴⁷⁸, des pratiques de courses, semblables à celles que nous avons rencontrées, ont été dégagées. Plusieurs inscriptions ont été retrouvées évoquant ces deux services sacrés.

a) Etymologie et Signification.

Le terme *néai* (νέαι) signifie « jeunes filles », il vient de νεάζω signifiant « être jeune, redevenir jeune, être de nouveau » évoquant un renouvellement. Les *néai* sont donc à un moment de leur vie où se produit un changement profond. Selon une glose d'Hésychius⁴⁷⁹, les *néai* étaient des femmes (*gynaikes*) qui s'affrontaient en une course sacrée. Le terme *gynaikes* n'est pas inopportun si l'on considère que les *néai* étaient en train de changer, ces jeunes filles arrivaient à un moment de leur maturation physique et spirituelle où elles allaient devenir *gynaikes*. Le terme peut déjà traduire ce passage dans leur statut de *néai*. De fait, nous pourrions traduire le terme *néai* par « celles qui changent ».

⁴⁷⁷ P. Marchetti, *op. cit.*, p. 231 n. 85.

⁴⁷⁸ M. B. Hatzopoulos, *Cultes et rites de passages en Macédoine et La Macédoine*, p. 54-56. Ces pratiques se perdirent lorsque la Macédoine tomba sous dépendance romaine (*Cultes et rites*, p. 113-119 : la conquête romaine anéantit les classes dirigeantes macédoniennes et disloqua les structures sociales et religieuses traditionnelles. Les initiations féminines se perdirent, les cultes s'adaptèrent et devinrent des lieux d'affranchissement et de consécration d'esclaves).

⁴⁷⁹ Hésychius, sv. νέαι.

Le terme *nébai*, ou plutôt « *nébeusasa* (νεβέυσασα) » trouvé sur des inscriptions de Thessalie, dont la plus ancienne date du III^{ème} av. J.C., n'est pas recensé dans les dictionnaires. Lorsque la première inscription contenant ce terme fut trouvée, deux interprétations principales ont été faites⁴⁸⁰ : celle adoptée par Hiller Von Gartringen faisait dériver le terme νεβέυσασα de νεβ(ρ)εύσασα équivalent d'ἀρκτεύσασα, les *nébai* devenant des *nébrai* (de *nébros* signifiant faon) correspondances thessaliennes des petites ourses⁴⁸¹. L'autre explication, donnée par A. Arvanitopoulos, établissait une correspondance étymologique entre *nébai* et *néai*, faisant dériver « νεβεύω de νέφεω (= νέω) », suite à la perte du digamma. M. Hatzopoulos⁴⁸² reprend cette théorie – « νεβεύω » dérivant de l'adjectif « νέφος, -α, -ον » - en suivant un raisonnement logique et en se basant sur les exemples déjà observés dans les autres écritures où la substitution de l'alphabet épichorique par l'alphabet ionien oriental (où le digamma n'existait pas) donna lieu à une évolution et à la transformation du digamma. Ce dernier, pour être dorénavant retranscrit, fut remplacé par β (le plus souvent) mais aussi γ ou encore υ. Abandonné dans la première moitié du IV^{ème} av. J.C. en Thessalie, le digamma fut donc retranscrit d'une autre façon, comme ce fut le cas à Sparte aussi. L'évolution de la langue, les affinités culturelles et linguistiques entre la Macédoine et la Thessalie, l'observation des inscriptions thessaliennes, montrant que le statut des *nébai* étaient proches de ceux des *néai*, incite à privilégier cette explication et de voir véritablement dans les *nébai* la correspondance thessalienne des *néai* macédoniennes. Ainsi le terme νεβεύω marquait « un terme technique signalant l'état de quelqu'un qui, appartenant à une classe d'âge, participait à un cycle initiatique⁴⁸³. » Et les inscriptions avec le terme νεβέυσασα signalaient la fin du cycle pour la fille et son accomplissement. M. Hatzopoulos traduit le terme νεβεύω par « j'accomplis mon service de jeune fille ⁴⁸⁴».

b) Les *néai* à Lété⁴⁸⁵ en Macédoine.

⁴⁸⁰ M. Hatzopoulos, *Cultes et rites de passages en Macédoine*, p. 25-27 résumant les diverses positions.

⁴⁸¹ Cette interprétation a été reprise et développée par P. Clément dans son article « New Evidence for the Origin of the Iphigeneia Legend », *Ant. Class.* 3 (1934), p. 393-409. L'article de P. Clément a marqué les différentes études sur ces inscriptions de Thessalie.

⁴⁸² A. Arvanitopoulos, « Ἀρτεμις τῶν Λαρισαίων καὶ αἱ νεβέυσασαι », *Polemon* 1 (1929), p. 249-251 ; M. Hatzopoulos, *op. cit.*, p. 31 et 41-42 et « Thessalie et Macédoine : affinités et convergences », p. 249-254 sur les différents éléments communs (culturels, linguistiques, institutionnels...) de ces deux territoires.

⁴⁸³ M. Hatzopoulos, *Cultes et rites de passages en Macédoine*, p. 32.

⁴⁸⁴ M. Hatzopoulos, *La Macédoine*, p. 55.

⁴⁸⁵ Lété était une cité de Macédoine, située à une douzaine de kilomètre de Thessalonique. Le sanctuaire de Déméter et Korè se trouvait hors de la cité. Il fut découvert en 1936 suite aux travaux de construction d'une nouvelle route. (M. Hatzopoulos, *Cultes et rites de passages en Macédoine*, Appendice sur les circonstances de sa découverte et les différentes fouilles et *La Macédoine*, p. 54-56). La déesse était aussi adorée à Anthémonte, Béroia, Dion. Les quelques témoignages sur son culte datent surtout des époques classique et hellénistique.

1. M. Hatzopoulos, *Cultes et rites de passages en Macédoine*, n° 515 = SEG XLIV, 535 : Musée de Thessalonique, 325-300 av. J.C., inscription se trouvant sur une table de marbre :
 « Δήμητρι ἀρχινεύσασαι ἐπὶ ἱερείας Βερενίκας: Στραπῶ Νικοστράτου, Μελίς Κλέωνος, Λυσιδίκα Ἀντιγόνου. »
2. M. Hatzopoulos, n° 516 = SEG XLIV, 536 : Musée de Thessalonique, II^{ème} av. J.C., base en poros, cassée en trois parties.
 « Ἀλεξάνδρα Ἀργαίου καλῆ Θεᾶ νεύσασα. »

Nous avons dans la première inscription la mention de trois jeunes filles qui furent « ἀρχινεύσασαι » c'est-à-dire « chefs des jeunes filles » signalant une position hiérarchique au sein du groupe. Les trois jeunes filles sont Strattô, fille de Nikostratos (LGPN IV, Στραπῶ, p. 318, 3) ; Mélis, fille de Kléon (LGPN IV, Μελίς, p. 227, 1) et Lysidika, fille d'Antigonos (LGPN IV, Λυσιδίκα, p. 215, 1). Leur désignation rappelle celle des *ergastines* et des *arrhéphores* et indique qu'elles étaient des *eugéneis*, faisant partie de l'aristocratie, et officiant sous la prêtresse Bérénika (LGPN, IV, Βερενίκα, p. 68, 1). La deuxième inscription évoque Alexandra, fille d'Argias (LGPN, IV, Ἀλεξάνδρα, p. 14, 23), dite « *néusasa* », signifiant que la jeune fille a terminé son initiation. Elle a accompli son rite de passage en courant pour la divinité, avec les autres jeunes filles de son âge, ainsi que nous informe la glose d'Hésychius se référant aux *néai*. Alexandra était ainsi parvenue au stade final de sa maturation physique, elle était prête à se marier et devenir une *gynè*.

Cependant, Strattô, Mélis et Lysidika n'étaient pas de simples *néai*, mais des *archinéai*. Ce titre de « chef des jeunes filles » marquait, comme pour la chorège, un statut supérieur par rapport aux autres filles. Le fait qu'elles étaient trois pouvait signifier que les *néai* étaient divisées en trois groupes, chacune des *archinéai* dirigeant et supervisant son propre groupe. Il est difficile de dire si cette subdivision se faisait par classe d'âge comme à Olympie ou sur la base des tribus de la cité (dont malheureusement nous ne savons rien)⁴⁸⁶. S'il existait une division par classe d'âge, il semble que le terme *néa* se réfère à toute la période d'évolution, à travers ces classes, jusqu'à l'épreuve finale. Et comme pour Olympie, les filles devaient probablement accomplir un rite de course pour marquer leur progression d'une classe à l'autre. Au sortir de la dernière classe d'âge les filles quittaient leur état de *néai* pour accéder à plus ou moins long terme à celui de *gynaiques*. Il est vraisemblable que Strattô, Mélis et

⁴⁸⁶ M. Hatzopoulos, *Cultes et rites de passages en Macédoine*, p. 46-47 : les trois filles ont rempli un service divin dont nous ne savons rien, l'épreuve finale marque la conclusion de leur service, la fin de leur initiation est une course ; N. Bernard, *Femmes et sociétés dans la Grèce classique*, p. 40.

Lysidika furent des *néai* avant d'être *archinéai*, qu'elles avaient terminé elles-mêmes leur épreuve initiatique et étaient donc à même de servir de modèle et de guider les autres jeunes filles, et donc même si il y avait division par classe d'âge, les trois jeunes filles devaient avoir complété leur évolution en tant que *néai* à travers les trois phases avant de devenir *archinéai*. La fonction d'*archinéai* se distinguait non seulement de la simple dénomination de statut mais devait marquer un véritable service cultuel au sein du temple : les *archinéai* organisant les courses, prenant soin des novices, assistant la prêtresse ce qui expliquerait leur présence sur l'inscription avec la prêtresse Bérénika. Les *archinéai* devaient être choisies parmi les anciennes *néai*, parmi les meilleures d'entre elles.

L'une des statues retrouvées au sanctuaire de Lété, et qui se trouve aujourd'hui au musée de Thessalonique, représente une jeune fille, vraisemblablement Korè (Fig. 70) « en train de se porter vers l'avant, ses vêtements flottant au vent pour souligner la vélocité du mouvement⁴⁸⁷ ». Ce n'est pas exactement une position de course, cependant la position du corps semble l'indiquer avec le bras replié au niveau des hanches, la jambe droite tendue, la jambe gauche légèrement écartée et le genou délicatement plié. De plus, le drapé de la robe souligne un mouvement puissant, rapide. La position de son corps rappelle celle de la statue en marbre représentant la jeune « coureuse du Vatican » (Fig.66), bien que sa position soit plus marquée. En fait, si l'on considère l'histoire de Korè, enlevée par Hadès, et sa fuite ou tentative pour y échapper, nous pouvons voir une attitude de fuite dans la position de son corps. Il n'y a pas d'impression d'une course agonistique dans son expression corporelle, et sa tenue ne s'y prête guère. Nous pourrions presque deviner son visage tourné vers l'arrière, penché au dessus de son épaule gauche pour voir son agresseur. Une autre statue (Fig. 71) montre Korè et sa mère, la statue n'est pas entière, il manque leurs têtes mais leurs mouvements expriment toute l'attention et la tendresse de Déméter pour sa fille. Imposante, maternelle, mature, elle protège sa fille de sa stature, le bras passé dans son dos témoignant de sa sollicitude et de son amour. Nous pouvons dire que Korè est sous l'ombre protectrice de sa mère. Elles avancent côte à côte, sereinement. Il n'y a pas la tension ressentie sur la statue évoquée précédemment.

Ces deux statues permettent de mieux saisir le rituel. Korè était l'archétype de la *pais kalè*, de la belle jeune fille. En courant pour elle, en devenant elle, les jeunes filles acquéraient cette beauté qui indiquait la maturité féminine. Korè était le modèle mythologique des *néai*, elle

⁴⁸⁷ M. Hatzopoulos, *op. cit.*, p. 48.

était la *Théa Kala*⁴⁸⁸, la belle déesse à qui Alexandra dédia son offrande. La présence de Déméter s'expliquait tout naturellement et la seconde statue illustre ce que représentait la déesse pour les *néai* : placées sous sa protection, elles devenaient des « Korè », des filles de Déméter. Les *néai* revivaient l'histoire de la jeune fille sous la protection de Déméter au contraire de la véritable Korè qui fut enlevée hors de la présence de sa mère, leur permettant de réaliser le changement de « *korè* à *gynè* » sans la violence.

Dans la première inscription, les *archinéai* et la prêtresse dédièrent à Déméter, la mère, la protectrice alors qu'Alexandra fit sa dédicace à Korè. Cette différenciation, peut-être anodine, peut aussi marquer la distinction entre, d'une part, Alexandra - proche encore de Korè et qui venait tout juste de terminer son cycle initiatique - et, de l'autre, la prêtresse et les *archinéai*, déjà accomplies, semblables à Déméter et qui guidaient et protégeaient les *néai*.

c) Les *nébai* de Thessalie.

Plusieurs inscriptions mentionnent des jeunes filles qui ont accompli un service cultuel pour Artémis, en divers endroits de Thessalie. Sur l'une d'elle, le terme ne se retrouve pas mais la signification est la même.

1. Inscription du Musée de Larisa, n° AEMA 77/42. Stèle en forme de temple, marbre gris. III / II^{ème} av. J.C. = SEG XXXIV, 493 = n° 58 (I) p. 29 M. Hatzopoulos, *Cultes et rites*. « Ἀρτέμιδι Ἀρχελοχίς Πυ[θ]αγ[ο]ραία ἐπινε[β]εύσασσα ὀνέθεικε »
2. Inscription du Musée de Larisa, n° AEMA 80/77. Stèle à fronton de marbre blanc, brisée sur la droite. Inscription sous le fronton. III/II^{ème} av. J.C. = SEG XXXIV, 489 = n° 73 (I) p. 29 M. Hatzopoulos, *op. cit.* « Νίκη Νικαγόρου νεβεύσασσα »
3. Inscription du Musée de Volo, n° 621. Datée du II^{ème} av. J.C. Stèle en forme de *naïskos*, dont il manque la partie droite basse. IG IX 2, 1123 = M. Hatzopoulos, *op. cit.*, p. 25. « Δυνατὶς Μελανθίου Ἀρτέμιδι Παγασίτιδι νεβεύσα[σα] »
4. Inscription du Musée de Larisa, n° 580, provenant d'une maison de Larisa. Base de statue en marbre blanc, brisée aux angles bas. M. Hatzopoulos, *op. cit.*, p. 26. « Ἀρτέμιδι Θροσία Ἴππόλοχος Ἴππολόχειος ὑπ[έρ] Εὐβιοτείας Ἀλεξιπείας νεβουσάν[σας] λύτρα »
5. Inscription du Musée de Larisa, n° AEMA 81/5. Fragment supérieur d'une stèle en forme de *naïskos*, en marbre gris. Le fronton est conservé, ainsi que les trois acrotères et deux

⁴⁸⁸ Ce terme pouvait aussi désigner Ino-Leucothéa. M. Hatzopoulos, *La Macédoine*, p. 55. A Mégare, il existait un endroit dit la piste de la beauté (καλῆς δρόμος) où Athamas poursuivit Inô la nourrice de Dionysos qui se jeta dans la mer et devint Leucothéa. (Plutarque, *Œuvres Morales*, 675^E) Des pratiques de courses avaient peut-être lieu.

demi-colonnes doriques encadrant la partie supérieure de la stèle. L'inscription se trouve sur l'épistyle. Début II^{ème} av. J.C. = SEG XXXV, 615 = n° 62 (I) p. 30, M. Hatzopoulos *op. cit.*

« Ἀρτέμιδι Θροσία Εὐπάτρα Πασιμεδοντεία τελέουμα ».

Les dédicaces sont, pour trois d'entre elles, faites pour Artémis, Artémis Throsia ou Pagasitis⁴⁸⁹. L'inscription n° 2 se rapportant à Nikè, fille de Nikagoras (LGPN III B, Νίκη, p. 302, 5), ne mentionne pas la divinité mais il est vraisemblable qu'il s'agisse aussi d'Artémis.

L'inscription n° 4 nous apprend que l'offrande a été faite par un certain Hippolochos, fils d'Hippolochos, pour Eubioteia, fille d'Alexippos, qui fut *néba* pour la déesse Artémis Throsia. Eubioteia appartient à l'aristocratie, elle fut même prêtresse, et se maria avec un autre Hippolochos, fils de Képhalos. Lors de la dédicace comme *néba*, Eubioteia n'est pas encore mariée et est orpheline⁴⁹⁰. De plus, sur cette inscription n° 4, nous retrouvons le terme «λύτρα, *lutra* », utilisé dans les déclarations d'affranchissements thessaliennes : il s'agit du tribut versé par un esclave à son maître pour sa liberté. Cette situation ne peut s'appliquer à une fille de la noblesse, ce tribut était payé pour l'abandon du service divin d'Artémis. Ceci rappelle ce qui se passait à Cyrène où les filles proches de la puberté faisaient un rite d'offrande, geste qui se répétait à chaque fois qu'il se produisait un changement dans leur vie : lorsqu'elles étaient fiancées et allaient se marier, lorsqu'elles allaient accoucher...⁴⁹¹. Ce tribut évoque aussi celui que payaient les ourses à Artémis Brauron. Ainsi, les jeunes filles, avant de devenir *gynaiques*, demeuraient tributaires du domaine d'Artémis. Ces éléments indiquent que les *nébai* avaient le même statut que les *néai*, elles étaient en âge de se marier, et le service cultuel de *nébai* devait témoigner de leur accomplissement. Le terme de rachat

⁴⁸⁹ Artémis nommée Pagasitis d'après sa localisation topographique : Pagasai. En ce qui concerne le terme Throsia, il est incertain. Il pourrait se rattacher à θρώσχω signifiant sauter, jaillir, féconder (M. Hatzopoulos, *op. cit.*, p. 40), liant la déesse à la notion de croissance, de naissance, de renouveau, inhérentes à la condition des *nébai*.

⁴⁹⁰ LGPN III B, Εὐβιοτεία, p. 149, 1 ; Sur la famille d'Eubioteia et *stemma* : B. Helly, « Chapiteaux et consoles inscrits : deux exemples thessaliens », p. 154-156. L'inscription la nommant comme prêtresse est sujette à controverse : « Ὁ δῆμος ὁ Λαρισαίων Εὐβιότην Ε[ὐβιό]του, γυναῖκα δὲ Ἰππολόχου τοῦ Κε[φά]λου, φύσι δὲ Ἀλεξίππου τοῦ Ἀλεξίππου[υ] ἱερητεύσασαν » (B. Helly, p. 154) certains considérant que « φύσι δὲ Ἀλεξίππου τοῦ Ἀλεξίππου[υ] » concernait Hippolochos et non Eubioteia (P. Clément, *Ant. Class.* 3 (1934), p. 404-405 ; M.-E. Zachou-Kontogianni, « Kephalos Hippolochou Larissaios Arxas », *Egnatia* 7 (2003), p. 24 ; D. Graninger, « Studies in the cult of Artemis Throsia », *ZPE* 149 (2007), p. 157-159 distinguant deux Eubioteia). Mais B. Helly a démontré que ce passage se référait à Eubioteia, laquelle fut adoptée par Eubiotos fils d'Eubiotos. Il estime qu'Hippolochos, fils d'Hippolochos, devait être un proche parent, et qu'il assumait la charge de tuteur alors qu'elle était déjà orpheline (p. 156).

⁴⁹¹ M. Hatzopoulos, *Cultes et rites de passages en Macédoine*, p. 39-40. Cyrène : Pour la déesse Artémis Katagogis (se référant à un vêtement féminin, sorte d'*himation* (Hésychius, sv. καταγωγίς)), les femmes et les filles faisaient des offrandes à la déesse lorsqu'un changement se produisait dans leur vie, notamment les *parthénoi* lorsqu'elles accédaient à la puberté, payant ainsi un tribut. (SEG, IX, 72, 74-80 ; L. Bodson, *Hiera Zoia*, p. 139-140 et n. 136 et 137 ; P. Perlman, « Acting the She-bear for Artemis », *Arethusa* 22 (1989), p. 127-130 ; P. Brulé, « Retour à Brauron, Repentirs, avancées, mise au point », *DHA* 16, 2 (1990), p. 76 ; S.G. Cole, « Domesticating Artemis », p. 34.)

témoignait que les jeunes filles devaient venir faire une offrande avant leur mariage, rachetant leur virginité à Artémis, la *parthénos* éternelle, dont elles quittaient le domaine.

La cinquième inscription nous permet de les situer définitivement dans l'âge où elles sont considérées comme prêtes à se marier. Le terme « τελέουμα – *téléouma* » appartient à la famille de « τελέω ; τέλος ». Il signifie l'achèvement, l'accomplissement, mais aussi un acte d'offrande comme une compensation, et est en rapport avec le mariage. Eupatra fait acte d'offrande à Artémis témoignant de sa réalisation personnelle en tant que *parthénos*, en un terme complexe et ambigu qui signifie aussi le paiement d'une compensation à la déesse, pour probablement son prochain mariage et donc la perte de sa virginité. Le fait que le terme « νεβεύσσα » n'est pas mentionné peut signifier qu'Eupatra a déjà accompli son service cultuel pour la déesse et faisait peut-être une dédicace pour en témoigner⁴⁹².

Dans la première inscription, nous trouvons le terme « ἐπινε[β]εύσσασσα », le fait qu'il implique une supériorité par le préfixe « ἐπι » pourrait indiquer une hiérarchie par rapport à celles qui furent *nébai*. Cependant, il est difficile de dire si le terme « ἐπινε[β]εύσσασσα » était l'équivalent des « ἀρχινεύσσασαι » macédoniennes et s'il existait une réelle distinction entre la *néba* et l'*épinéba*, cependant son utilisation devait se référer à une certaine réalité. Archélochis, fille de Pythagoras (LGPN III B, Ἀρχελοχίς, p. 70, 1), ne devait pas jouer le rôle de chef, rôle assumé par la *taga* (celle qui commande) et que nous retrouvons sur une autre inscription thessalienne, du II^{ème} av. J.C., pour Artémis Throsia : « Ἀλεξάνδρα Λαοδικεῖα ταγεύσσα Ἀρτέμιδι Θροσία »⁴⁹³. Plus vraisemblablement, le terme « ἐπινε[β]εύσσασσα » pourrait se référer à celle qui a gagné cette course.

Les filles couraient avant d'être mariées, avant de devenir des *gynaiques*, pour effectuer le changement, la course s'inscrivant comme un rite de passage. Ces services étaient élitistes, accomplis par un panel représentatif d'une classe d'âge - où se retrouvaient les filles choisies parmi les meilleures familles, nobles et/ou riches. Nous pouvons supposer que des pratiques

⁴⁹² Cf. D. Graninger, *ZPE* 149 (2007), p. 151-164 rejetant les théories de P. Clément et de M. Hatzopoulos, estimant que le terme *nébai* se réfère à une fonction religieuse non initiatique, réfutant les restitutions linguistiques et arguant que les termes *lutra* et *teleoma*, qu'il reconnaît comme exprimant « une compensation » et « un achèvement », se réfèrent à une offrande, matérialisée par la stèle, pour un vœu accompli par la divinité. Cependant, la mention d'une compensation dans le culte d'Artémis par des filles ou femmes n'est jamais anodine comme l'indique entre autres le culte d'Artémis Katagogis à Cyrène (cf. note précédente), et situe le contexte initiatique.

⁴⁹³ SEG XXXIV, 481 = n° 59 (I) p. 30 M. Hatzopoulos, *op. cit.* ; LGPN III B, Ἀλεξάνδρα, p. 21, 4. Sur deux autres inscriptions, le doute est permis de savoir si les phrases incomplètes font références aux termes νεβεύσσα ou ταγεύσσα : « ... ΣΟΝΟΑ ΠΡΑ [...] σανσα Ἀρτέμιδι ... » (SEG XXXIV, 480 restituée [νεβεύ]σσα = n° 56 (I) A. Tziafalias « Anecdotes Epigraphes » *Thessaliko Hemerologio* 6 et 7 (1984) restituée [ταγεύ]σσα = n° 56 (I) p. 29 M. Hatzopoulos, *op. cit.* ; III^{ème} av. J.C.) et « Ἀρτέμιδι Θροσία Ἐπ[ικρά]τα ... » (SEG XXXV, 500 = n° 32 (I) p. 30 M. Hatzopoulos, *op. cit.* ; 1^{ère} moitié du III^{ème} av. J.C.)

semblables devaient se produire ailleurs dans le monde grec⁴⁹⁴, notamment dans le Péloponnèse d'où proviennent la plupart de nos exemples, influencés en cela peut-être par Sparte où la course était une des principales activités féminines avec la pratique chorale⁴⁹⁵.

E-1) Les jeunes filles dans l'univers dionysiaque.

Dieu épiphane, Dionysos aimait à entraîner dans son sillage les femmes honnêtes pour arpenter forêts et montagnes, la nuit, à la lueur des flambeaux. Généralement les bacchantes, celles qui étaient animées par l'enthousiasme bachique, étaient des *gynaikes*, des épouses et des mères. Plus occasionnellement, des jeunes filles venaient se joindre aux rites dionysiaques⁴⁹⁶. Leur présence n'était pas fortuite et témoignait de la survivance dans le rite ou du moins dans la narration mythique, d'un aspect initiatique. Des légendes, mettant en scène un groupe de trois sœurs que nous appellerons le cercle des trois sœurs, témoignent de ces liens entre le monde adolescent, le passage adulte et Dionysos.

1) Le cercle des trois sœurs.

a) Les Myniades.

Les Myniades étaient les trois filles du roi Mynias : Alcathoè ou Alcithoè, Leucippè et Arsippè. Lorsque le Dieu arriva dans la ville, elles refusèrent de se joindre aux autres femmes pour faire les bacchantes et Dionysos les punit en leur envoyant le délire meurtrier. Elles mirent en pièce comme un faon le fils de Leucippè, Hippasos, et le mangèrent. Elles furent à partir de ce jour nommées les « *oleiai* », les meurtrières, les funestes⁴⁹⁷. Ainsi, à Orchomène, la fête des *Agrionies*⁴⁹⁸ concernait les bacchantes descendantes des Myniades ou « *oleiai* ». Il

⁴⁹⁴ A Patrai, une inscription aujourd'hui disparue mais notée par M. Souliardos en 1941 en marge du texte de Pausanias V, 16, 2 sur le manuscrit Parisinus 1410 rapporte « A Nikègora, la sœur adorée, victorieuse sur la piste de la course des *parthénoi*, moi Nicophilos, je dédicace une statue » (Scholie à Pausanias, V, 16, 2). L'inscription datée du IV^{ème} av. J.C. pour G. Arrigoni, *Le donne in Grecia*, p. 109-110 et F. Ferrandini Troisi, *La donna nella società ellenistica*, p. 95 indique que des courses de *parthénoi* se déroulaient à Patrai. Or à cette époque les courses féminines se déroulaient dans un cadre soit éducatif, soit religieux. P. A. Bernardini, « Le donne e la pratica della corsa », p. 175 au contraire de G. Arrigoni dénie le caractère rituel de la course. A. Bielman, *Femmes en public dans le monde hellénistique*, p. 262-267 analyse une inscription datant du III^{ème} av. J.C., consécration d'une base pour Létô à Chios, par les parents d'une *parthénos* qui a remporté une victoire. Elle estime que cette victoire avait pour cadre une épreuve de course à caractère initiatique.

⁴⁹⁵ P. Marchetti, *Le nymphée de l'Agora d'Argos*, p. 231 n. 81 estimait que le centre originel des courses de jeunes filles était Argos, car c'était dans la cité argienne que s'était déroulée la course des prétendants instituée par Danaos pour marier ses filles.

⁴⁹⁶ Diodore de Sicile, IV, 3 « Dans beaucoup de villes grecques, les femmes se réunissent tous les trois ans pour célébrer les bacchantes. L'usage veut qu'alors les vierges portent les thyrses et qu'elles prennent part à l'enthousiasme orgiaque en criant « évoé, évoé » et en honorant le dieu. Quand aux femmes elles se réunissent par troupes pour sacrifier et célébrer les mystères bachiques ; elles chantent dans leurs hymnes Bacchus présent parmi elles, à l'imitation des ménades qui autrefois accompagnaient le dieu ».

⁴⁹⁷ Plutarque, *Œuvres Morales*, 299E-300A. Dans certaines versions, elles furent changées en oiseaux de nuit : Ovide, *Métamorphoses*, IV ; Antoninus Liberalis, *Métamorphoses*, X ; Elien, *Histoires variées*, III, 42.

⁴⁹⁸ W. Burkert, *Homo Necans*, p. 209-211 (éd. Fr.) ; M. Dillon, *Girls and Women in Classical Greek Religion*, p. 152-153.

n'y avait pas de chœur mais une poursuite menée par le prêtre de Dionysos contre les femmes. Et tous les deux ans, lors des *Agrionies*, les gens d'Orchomène rejouaient la scène de la poursuite des Myniades. Les femmes appartenant au lignage des Myniades étaient pourchassées comme le furent les trois soeurs rendues impures pour avoir répandu leur sang. Le prêtre de Dionysos menait la chasse et l'épée à la main, il pouvait tuer celle qu'il attrapait, « *comme si une souillure intacte désignait encore les descendantes des Myniades à la vindicte citoyenne*⁴⁹⁹ ». Un jour, le rite eut une fin tragique, le prêtre Zoilos emporté dans son élan tua une des femmes. Il tomba alors gravement malade et mourut. Suite à cette histoire, la prêtrise fut retirée à sa famille et le prêtre fut désormais choisi parmi les meilleurs citoyens. Nous ne savons pas si le rite concernait seulement les descendantes de la famille royale - ou supposées telle - ou si toutes les femmes *ménades* de la fête étaient considérées comme des Myniades.

b) Les Cadméïdes.

Les Cadméïdes, Agavè, Inô et Autoonè, étaient les filles du roi de Thèbes, Cadmos. Thèbes était, selon la légende, la ville natale de Dionysos, né de Zeus et de Sémélé, la plus jeune des filles du roi⁵⁰⁰. Lorsqu'il arriva, Dionysos fut rejeté et humilié, sa divinité fut reniée. Pour se venger, il entraîna ses tantes dans un délire meurtrier et terrifiant. Et pensant voir un animal, elles tuèrent et dépecèrent Penthée, le fils d'Agavè, le plus forcené de ses détracteurs⁵⁰¹ (Fig. 120, coupe attique). A Thèbes, les bacchantes étaient divisées en trois *thiases*, constitués sur le modèle des trois ensembles que formèrent et dirigèrent Agavè, Inô et Autoonè. La fête avait lieu en hiver, c'était une *triétéride*. Les femmes partaient sur le Cithéron, comme leurs homologues légendaires, pour réveiller Dionysos. A la lueur des flambeaux, elles couraient dans la montagne. Elles pratiquaient peut-être l'*oribasie* et le *sparagmos* (chasse et dépeçage des animaux).

c) Les Proétides.

Elles étaient les filles du roi de Tirynthe ou d'Argos, Proétos, et s'appelaient Lysippè, Iphinoè et Iphianassa. Lorsque le dieu arriva en terre argienne, les princesses le rejetèrent. Comme pour les princesses de Thèbes, Dionysos les rendit folles. Elles se mirent à errer à travers les

⁴⁹⁹ M. Detienne, *Dionysos à ciel ouvert*, p. 29

⁵⁰⁰ Sémélé eut une liaison avec Zeus et tomba enceinte. Écoutant les perfidies de ses sœurs, jalouses, et d'Héra, femme de Zeus, prétendant que son amant n'était qu'un vulgaire mystificateur, elle supplia le dieu de se montrer sous son véritable aspect. Après avoir vainement tenté de la raisonner, Zeus céda, mais au moment où elle le voyait dans toute sa majesté, la jeune fille fut foudroyée. Juste avant qu'elle ne fût réduite en cendres, Zeus retira le fœtus de son sein et l'intégra à sa propre chair divine. Là, l'enfant continua à grandir puis il naquit une seconde fois, de la cuisse de son père. Ce qui explique la raison pour laquelle Dionysos était honoré comme un dieu et non en héros, au contraire des autres enfants que le dieu eut avec des mortelles.

⁵⁰¹ Euripide, *Les Bacchantes* ; Ovide, *Métamorphoses*, III, 511-734 ; Pausanias, V, 5, 5 ; Apollodore, III, 5, 2 ; Hygin, *Fables* 124 ; Nonnos de Pannopolis, *Les Dionysiaques*, Chants 44-46.

forêts et les montagnes, dans le Péloponnèse. Leurs errances les conduisirent jusqu'en Arcadie, où Melampous, un devin, entreprit de les guérir en échange du royaume du roi Proéto. Il réunit de vigoureux garçons et partit attaquer les femmes dans les montagnes sicyoniennes. Une poursuite s'engagea. Enfin, Lysippè et Iphianassa retrouvèrent leurs esprits mais Iphinoè, leur sœur aînée, trouva la mort au cours de la poursuite. Les jeunes filles se marièrent peu après. Plusieurs versions existent sur le mythe des Proétides, et Dionysos n'est pas toujours la divinité concernée, ainsi l'une d'elles raconte que les trois filles du roi Proéto d'Arcadie se moquant un jour de la statue en bois de poirier d'Héra devinrent folles et se mirent à errer dans la nature. Leur père pria Artémis de les guérir et les jeunes filles retrouvèrent la raison puis se marièrent. Une autre version raconte la même histoire mais avec Aphrodite⁵⁰². La fête des *Agrionies* argiennes avait lieu tous les deux ans⁵⁰³. Elles comportaient un aspect funèbre, en rapport avec la mort d'une des filles du roi Proéto lors de la poursuite. Comme à Orchomène, une poursuite rituelle avait lieu.

2) « *Celles qui ont mimé les hommes* ».

En Macédoine, les jeunes filles officiaient dans un *thiase* qui portait à l'origine le nom de *Klôdônes* « Κλώδωνες » mais en raison d'une histoire singulière, ce dernier prit le nom de *Mimallônes* « Μιμαλλώνες » c'est-à-dire « celles qui ont mimé les hommes ». L'histoire raconte que le roi Macédonien Argaios, qui avait perdu beaucoup d'hommes dans la bataille contre les ennemis Taulantiens, eut l'idée d'utiliser des jeunes filles en train d'honorer Dionysos. Il « *donna l'ordre aux jeunes filles macédoniennes (...) d'apparaître subitement et de dévaler la montagne d'Eréboia à leur rencontre.* » Ainsi lorsque l'ennemi arriva, « *des jeunes filles en grand nombre, apparurent subitement et dévalèrent la montagne en brandissant des thyrses au lieu de lances et dissimulant leur visage sous des couronnes.* » Surpris et les prenant pour des hommes, le roi des Taulantiens, Galatos sonna la retraite. « *Argaios, ayant vaincu sans combat ; fonda un sanctuaire en l'honneur de Dionysos*

⁵⁰² Bacchylide, *Epinicie*, X (Héra) ; Apollodore, II, II, 2 ; Elien, *Histoires variées*, III, 42 (Aphrodite). Concernant leur guérison, il y avait là aussi plusieurs légendes : Eudoxe de Cnide cité par Etienne de Byzance, sv. ἄζανια évoque la source Kleitor située en Azanie où Mélampous les aurait guéries. Cette eau serait devenue impropre et inspirant le dégoût du vin (Pline l'Ancien, *Histoires Naturelles*, XXXI, 13) ; Etienne de Byzance, sv. λουσοί : à Lousoi en Arcadie que Mélampous soigna les filles ; Pausanias, VIII, 7-8 : les sœurs se réfugièrent dans une grotte arcadienne où Mélampous les trouva, puis les emmena à Lousoi et les guérit toutes les trois. Strabon, VIII, 19 : elles furent guéries par les eaux de l'Alphée, réputée soigner toutes les maladies de peau (mythe en relation avec Héra qui à cause de la lubricité des Proétides, les changea en vieilles femmes moches). Cf. W. Burkert, *Homo Necans*, p. 205-209 (éd. Fr.) ; M. Jost, *Cultes et sanctuaires d'Arcadie*, p. 420-425.

⁵⁰³ Hésychius, sv. ἀγρίονα ; W. Burkert, *Homo Necans*, p. 209 (éd. Fr.) : fête pour Iphinoè.

*Pseudanor et ordonna, à cause de leurs imitation des hommes, d'appeler Mimallônes les jeunes filles que les Macédoniens appelaient jadis Klôdônes*⁵⁰⁴ ».

3) Le refus de devenir une femme.

Les Myniades sont mariées et ont des enfants mais refusent cette condition de femmes mariées, en témoignent le fait qu'elles vivent toujours dans la maison de leur père⁵⁰⁵, qu'elles sont donc soumises à son autorité comme des *parthénoi*. De plus, leurs prénoms (Arsippè, Lysippos...) ont une signification hippique, un trait de l'adolescence féminine où la jeune fille mature et prête à se marier est perçue comme une pouliche à attraper et dompter⁵⁰⁶. Antoninus Liberalis les nomme filles (κόραι). En ce sens, elles sont toujours des *parthénoi*, et le mythe est ainsi concerné par l'adolescence et le passage à la femme adulte, mariée⁵⁰⁷. Les Cadméides conservent elles aussi ce caractère adolescent qui témoignent de leur refus d'être ce qu'elles sont. Ce sont des *gynaiques*, du moins Agavè (mère de Penthée et épouse d'Echion) et Autooné (mère d'Actéon), pourtant lorsque Euripide parle d'elles, il les nomme indistinctement *korai*, filles de Cadmos, *néanides*, mais aussi *gynaiques*⁵⁰⁸. Elles n'ont pas de statut clairement défini, entre la *parthénos* et la *gynè*. Le père reste la figure masculine principale pour elles. La scène d'adieu entre Agavè et son père est éloquente : Agavè se demande ce qu'elle va devenir maintenant. Leur lien est fort, c'est Cadmos qui lui rend la raison, c'est lui qui lui explique la situation⁵⁰⁹. En ce qui concerne les Proétides, la situation est différente. Ce sont véritablement des *parthénoi*, elles ne sont pas mariées, n'ont pas d'enfants. Mais leur errance et leur folie se terminent par une poursuite où les princesses sont pourchassées par de jeunes hommes jusqu'à ce qu'elles retrouvent la raison. Le fait que le mythe se termine pour deux d'entre elles par un mariage et pour la troisième la mort témoigne d'un passage accompli ou avorté. Iphinoè n'a pu dépasser son refus d'accéder à l'état adulte et sa mort est donc logique. De plus, elle est l'aînée, celle qui devait montrer l'exemple. Elle a donc doublement failli. Là aussi, les filles portent des noms en rapport avec le sens hippique. Dans les différentes versions concernant les Proétides, la conclusion pour les jeunes filles est le mariage, laissant entendre qu'elles sont donc reconnues comme accomplies et proches de

⁵⁰⁴ Polyen, *Stratagème*, IV, 1

⁵⁰⁵ Plutarque, *Œuvres Morales*, 299.

⁵⁰⁶ Cl. Calame, *Chœurs de jeunes filles en Grèce archaïque*, I, p. 242 et 417 n. 131 et P. Brulé, *La fille d'Athènes*, p. 306-307 sur les noms hippiques.

⁵⁰⁷ W. Burkert, *Homo Necans*, p. 209-211 (éd. Fr.) ; J. N. Bremmer, « Greek Maenadism Reconsidered », *ZPE* 55 (1984), p. 283-284.

⁵⁰⁸ Euripide, *Les Bacchantes*, v. 197 « Κάδμου θυγατέρων » et Agavè elle-même parlant à ses soeurs : « Κάδμου θυγατέρες » ; v. 848 « γυναῖκες » ; v. 978 et 1089 « Κάδμου κόραι » ; v. 1079 « νεάνιδες ».

⁵⁰⁹ Euripide, *Les Bacchantes*, 1234-1387.

l'état de filles à marier. Cependant, il semble qu'elles refusent ce passage ce qui entraîne à chaque fois la punition divine car leur corps leur impose de dépasser leur état. Retrouver dans ce mythe trois divinités liées à l'état adulte - Héra⁵¹⁰, Aphrodite, Dionysos - n'est donc pas surprenant puisque c'est à eux que se refusent les filles en tant qu'épouses, amantes et mères. Mais leur guérison et surtout leur mariage témoignent qu'elles ont surmonté cette épreuve et rejoint le processus social d'évolution⁵¹¹. Pour les jeunes filles macédoniennes, le travestissement était l'un des « éléments les plus caractéristiques des rites de passage d'une classe d'âge à une autre ⁵¹² ». Et Dionysos était le dieu du travestissement, lui-même aimait à se vêtir de façon efféminée. Sa sexualité ambiguë, lorsqu'elle s'exprimait dans la sphère adolescente, était souvent en rapport avec un contexte initiatique⁵¹³. Cette pratique de jeunes filles ainsi masculinisées rappelle les jeunes filles d'Olympie qui couraient pour la déesse Héra. Comme pour celles-ci, le travestissement marque un moment de passage, en expérimentant à ce moment là de leur existence l'ambiguïté sexuelle, leur féminité reconnue s'en trouvait renforcée. Le fait qu'elles étaient « celles qui ont mimé les hommes » empêchait, par un effet de catharsis, qu'elles le deviennent véritablement.

Il y avait ainsi, dans le dionysisme, tout un pan concerné par le passage à l'état adulte⁵¹⁴, et plus précisément à la maternité pour les filles car ce n'était pas tant de les voir devenir des épouses qui intéressait le dieu mais plutôt de faire d'elles des mères. Ainsi, au cours de ce chapitre, nous avons pu noter que certaines jeunes filles côtoyaient le monde dionysiaque voire participaient à des cérémonies célébrant Dionysos (*alètides, karyatides, dionysiades...*) et les rites accomplis en ces circonstances étaient toujours en relation – de façon plus ou moins manifeste – avec la sphère fertilité visant à stimuler la fécondité de la fille. Les Myniades et les Cadméides deviennent des mères ratées, des anti-mères. Et si les Proétides accèdent à la fin de leur initiation et deviennent des *gynaiques*, ce n'est qu'une étape sur leur chemin pour devenir des mères. En effet, la maternité légitime en Grèce ancienne pour une fille passait par un mariage reconnu, et donc d'une certaine façon, les rites dionysiaques dans

⁵¹⁰ La présence salvatrice d'Artémis et l'institution de chœurs par leur père à Lousoi pour remercier la déesse (Callimaque, *Hymne à Artémis*, III, 233-236) témoignent que leurs dissensions avec la déesse avaient pris fin. Cl. Calame, *op. cit.*, I, p. 215-217 : « le rituel se situait à la jonction de la sphère d'action d'Artémis et de celle d'Héra ».

⁵¹¹ Cl. Calame, *op. cit.*, I, 214-220 ; W. Burtch, *Homo Necans*, p. 205-208 (éd. Fr.); P. Bonnechère, *Le sacrifice humain en Grèce ancienne*, p. 187 ;

⁵¹² M. Hatzopoulos, *La Macédoine*, p. 57.

⁵¹³ W. F. Otto, *Dionysos*, p. 155-171 ; J. Bremmer, *ZPE* 55 (1984), p. 189-198.

⁵¹⁴ P. Bonnechère, *op. cit.*, p. 92.

la sphère d'initiation féminine revêtaient un caractère pré-matrimonial⁵¹⁵. Ces légendes montrent que les jeunes filles avaient leur place dans les rites dionysiaques. En participant, elles faisaient ainsi l'expérience d'une initiation à leur future condition.

Cependant, elles ne prenaient pas part à toutes les fêtes du dieu, certaines étaient exclusivement réservées aux *gynaikes* comme la *triétéride* de Delphes, mais en d'autres endroits elles pouvaient et même devaient se joindre aux *gynaikes* comme lors des *Agrionies* d'Argos et d'Orchomène, de la *triétéride* de Thèbes, peut-être aussi à Magnésie du Méandre où les thiasos avaient été constitués sur le modèle thébain⁵¹⁶. A Sparte, selon Virgile « *le Taygète était parcouru par le cortège bachique des vierges lacédémoniennes* »⁵¹⁷.

Le statut de ces *parthénoi*, participant aux fêtes du dieu en compagnie des bacchantes, est difficile à cerner. Si leur participation était un acte d'initiation, elles n'étaient pas au sortir de la fête véritablement initiées. Elles étaient conviées à participer aux rites dionysiaques à partir d'un certain âge, « au moment où leur corps était devenu un corps de femmes (...) après l'apparition de leurs règles, annonciatrice de fécondité » et « n'étaient intégralement initiées qu'une fois passées de la dépendance paternelle à la soumission maritale, de la vie sexuelle en puissance à la vie sexuelle en acte ⁵¹⁸ ». Ainsi seules les femmes mariées étaient vraiment à même d'être des bacchantes, les jeunes filles ne participaient pas aux sacrifices. Leur initiation ne sera complète qu'une fois devenues des *gynaikes*. Les *parthénoi* n'étaient donc pas des bacchantes et Platon résume ainsi leur situation : « nombreuses sont des porteuses de thyrses et peu sont des bacchantes »⁵¹⁹. Leur situation donne l'impression qu'elles étaient comme suspendues entre deux états (l'un réel de *parthénos*, l'autre symbolique de mère) et ceci n'est pas sans rappeler la condition de l'*alêtis*, la *parthénos* errante, un état symptomatique des personnages féminins qui peuplent le monde légendaire de Dionysos.

⁵¹⁵ P. Bonnechère, *op. cit.*, p. 204 : les pratiques *ménadiques* ne dérivait pas des pratiques pré-matrimoniales. Contra : J. N. Bremmer, *ZPE* 55 (1984), p. 282-284 : qui estime que les rituels avaient perdu ce caractère au cours de l'époque archaïque.

⁵¹⁶ A.-F. Jaccottet, *Choisir Dionysos*, p. 244-247 Tome II, Inscription n°146 et p. 77-78 Tome I (copie datée de l'époque d'Hadrien dont l'originale venait de l'époque hellénistique)

⁵¹⁷ Virgile, *Géorgiques*, II, 487. Il est possible qu'à Chios les jeunes filles prenaient part aux fêtes : Elien, *Histoires variées*, III, 42 rapporte que « *les gynaikes de Chios devinrent folles sous le joug de Dionysos* » mais une autre histoire narrée par Seleucos et rapportée par Harpocrate (Ὀμηρίδαι) raconte que les femmes lors des *Dionysia* devinrent folles et commencèrent à combattre contre les hommes. L'histoire se termina par un mariage. Cette fin incite à considérer un lien avec la sphère initiatique (cf. J. N. Bremmer, *ZPE* 55 (1984), p. 283).

⁵¹⁸ P. Bonnechère, *op. cit.*, p. 204.

⁵¹⁹ Platon, *Phèdre*, 69 C ; Diodore de Sicile, IV, 3 ; H. Jeanmaire, *Dionysos*, p. 173 et 179.

1-2) « Etre belle », entre intégration et séduction.

La « *pais kalè* » c'est la belle jeune fille à marier, la *parthénos* accomplie, celle qui au terme de sa maturation physique et spirituelle est devenue belle, qui représentait le trait distinctif de l'entrée dans l'âge adulte pour les filles⁵²⁰. Reconnue comme prête, la jeune fille va être intégrée, présentée à la communauté, accomplissant certaines charges prestigieuses ou à l'occasion de cérémonies, à laquelle s'associaient parfois les garçons. C'est le temps de l'adieu définitif au monde de l'enfance/adolescence. Devant un public, exposées aux regards des autres et en particulier des hommes, les jeunes filles défilant ou dansant, participaient à des activités où la séduction n'était plus ingénue mais recherchée. Parées de bijoux, vêtues de leurs plus beaux habits, élégantes, féminines, les coiffures élaborées avec soin, les *parthénoi* étaient présentées tels des ornements. Tout était mis en scène pour qu'elles soient valorisées. Les rituels devenaient des lieux de rencontre, favorisant les rapports entre garçons et filles et les promesses de mariage.

A-2) La mixité dans les rituels d'entrée dans l'âge adulte.

1) *La pannychis des Panathénées.*

A Athènes, la veille des Panathénées, une *pannychis* se déroulait sur l'Acropole, autour du Parthénon, à la lueur des flambeaux⁵²¹. La *pannychis* était une fête chorale nocturne, qui se déroulait surtout sous l'égide de divinités à la sexualité puissante tel Eros, Aphrodite, Pan, Dionysos, et qui était aussi en rapport avec les rituels initiatiques. La *pannychis* symbolisait un renouveau. Elle commençait à la tombée du jour et se poursuivait tard dans la nuit, elle

⁵²⁰ Cl. Calame, *Choeurs de jeunes filles en Grèce archaïque*, I, p. 343 et 408-409 ; P. Brulé, *La fille d'Athènes*, p. 305-306 : « La beauté étant une qualité nouvelle qui confère au corps féminin une identité neuve, reconnue par la sphère masculine. C'est un changement apporté par le temps qui place la fille dans un contexte matrimonial » et *Hyakinthies et Panathénées*, p. 31 : les filles sont « belles, parvenues à l'âge où leurs corps est susceptible d'éveiller le désir masculin » ; K. Dowden, *Death and the Maiden*, p. 46 « la beauté est la clé pour la nubilité. » ; M. Hatzopoulos, *Cultes et rites de passages en Macédoine*, p. 49 « la qualité de la beauté symbolise la possession des vertus de la jeune fille achevée, prête à se marier. » ; N. Bernard, *Femmes et société en Grèce ancienne*, p. 39 : « la beauté était synonyme d'accomplissement parfait et de plénitude chez les jeunes filles. ».

⁵²¹ L. Deubner, *Attische feste*, p. 24 ; H.W. Parke, *Festivals of the Athenians*, p. 49 ; Cl. Calame, *op. cit.*, I, p. 235-236 ; W. Burkert, *Homo Necans*, p. 194 (éd. Fr.) ; P. Brulé, « Fêtes grecques, périodicité et initiations : Hyakinthies et Panathénées », p. 28-29 ; B. Holtzmann, *L'Acropole d'Athènes*, p. 237. Sur la fête cf. Supra Chapitre 1 (2-4 : Les *ergastines* athéniennes). J. B. Connelly, « Parthenon and Parthenoi, a Mythological Interpretation of the Parthenon Frieze », *AJA* 100 (1996), p. 68 pensait que les jeunes filles de la frise Est du Parthénon pourraient être celles qui participaient à la *pannychis* des Panathénées, et les relie aux jeunes filles de la légende qui célébrèrent les princesses athéniennes. Et p. 58 : Elle fait le lien avec le Papyrus de la Sorbonne n° 2328 et donne le passage où Athéna apparaissant à Praxithéa qui vient de perdre ses filles, mortes pour sauver la cité, dit à la mère éplorée qu'elles seront désormais célébrées par des danses féminines. Sur son interprétation mythologique de la frise du Parthénon par le sacrifice des filles de la famille royale athénienne cf. Supra Chapitre 1 (2-4, D-4 : Sur la frise des Panathénées, la scène du *péplos*.)

marquait le début de la fête. Elle précédait la grande procession civique qui commençait à l'aube et à laquelle allaient participer les jeunes gens et jeunes filles, notamment comme canéphores, qui prenaient part à l'exécution chorale. Les jeunes filles chantaient l'*olygmata* puis elles se mettaient à danser pendant que les jeunes gens entonnaient le péan⁵²².

La fête des Panathénées possédait un caractère présentatif et intégratif de sa jeunesse. Cependant, le fait que la *pannychis* mixte se produise avant les cérémonies témoignait que les jeunes gens n'étaient pas reconnus comme membres, car ils n'avaient pas encore été présentés à la cité. Par cette cérémonie, ils disaient adieu à leur adolescence pour entrer dans le monde adulte. La grande procession, à laquelle ils allaient prendre part quelques heures plus tard, allait servir d'introduction et entériner leur nouveau statut. La *pannychis* favorisait les relations entre garçons et filles. Elle créait un espace de rencontre, une ébauche d'approche où il était plus facile de se parler dans le secret de la nuit qu'au grand jour, devant toute la cité.

2) *Le rituel de Patrai.*

Tous les ans, la nuit, les Corinthiens célébraient Artémis Triklaria et Dionysos Aesymnétés lors d'une fête qui puisait ses origines dans deux mythes que Pausanias⁵²³ nous raconte et que la cérémonie rituelle retraçait.

a) Les mythes d'Artémis et de Dionysos.

Les Ioniens d'Aroè, d'Antheia et de Mésatis (trois localités qui par synoecisme créèrent Patrai) partageaient un autel commun de la déesse. Un jour, la prêtresse d'Artémis, Comaethô, une jeune fille, eut une liaison avec un jeune homme Mélanippos dans le temple de la déesse⁵²⁴. Aussitôt, des fléaux s'abattirent sur la région. Après avoir consulté l'oracle de Delphes, les habitants apprirent la vérité et les deux amants furent sacrifiés mais Artémis exigea que dorénavant, chaque année, la plus belle des filles et le plus beau des garçons de la cité lui seraient sacrifiés. Cependant, l'oracle précisa que ces sacrifices sanglants prendraient fin avec « *la venue d'un roi étranger transportant avec lui une divinité inconnue* ». Or, Eurypile, le fils d'Euemon, roi de Thessalie, avait reçu un coffre lors du partage du butin après la prise de Troie. Mais après l'avoir ouvert, il vit l'idole de Dionysos et devint fou. Il avait cependant des instants de lucidité qui le conduisirent à aller consulter l'oracle de

⁵²² Euripide, *Les Héraclides*, 777-783 ; L. Deubner, *op. cit.*, p. 24 identifie ces chants avec celui chanté par les éphèbes pour Athéna mentionné par Héliodore, *Ethiopiennes*, I, 10, 1 ; F. Vian, *La guerre des géants*, p. 250-251 pensait que durant la fête on racontait le *hiéros logos* : l'histoire d'Erichthonios, la naissance d'Athéna, peut-être la victoire contre les géants ; M.-H. Delavaud-Roux, *Danses pacifiques en Grèce ancienne*, p. 27.

⁵²³ Pausanias, VII, 19, 1-9.

⁵²⁴ S. G. Cole, « Domesticating Artemis », p. 30 : la prêtresse a commis une triple violation : violation des standards de pureté du sanctuaire, violation des principes sexuels liés à son service, violation en tant que représentante de toutes les jeunes filles de la virginité jusqu'au mariage.

Delphes. Ce dernier lui annonça que là « où il rencontrerait des gens offrant un étrange sacrifice, il déposerait le coffre et se fixerait. ». Ainsi, lorsque son bateau arriva en vue des rives d'Aroè, apprenant qu'un sacrifice humain allait avoir lieu, le roi comprit que son périple se terminait et les habitants voyant arriver ce roi étranger porteur d'une idole inconnue comprirent eux aussi que leur expiation prenait fin.

Le sacrifice dans le mythe ne rétablissait pas l'ordre, il expiait la faute. C'était une épreuve pour la cité qui voyait ses forces vives disparaître. L'ordre fut rétabli une fois le rite instauré.

b) Les cérémonies.

Plusieurs cérémonies se succédaient, reproduisant le déroulement de l'histoire. La nuit, à la lueur des torches, une procession quittait la cité pour rejoindre les bords de la rivière Meilichos. Les jeunes gens et jeunes filles de la région portaient des couronnes faites avec des épis de blés comme pour le sacrifice. Une fois arrivés au bord de la rivière, où se trouvait le sanctuaire d'Artémis Triklaria⁵²⁵, ils participaient à une *pannychis*. Pendant ce temps, les habitants de Patrai faisaient des sacrifices à Eurypile, sur l'Acropole⁵²⁶. Puis, les statues de Dionysos - qui portaient le nom des trois localités : Mésateus, Aroeus, Antheus et se trouvaient dans un *téménos* privé – étaient emmenées dans le temple de Dionysos Aesymnètès, qui se trouvait sur la route menant de l'agora à la cité basse. Le prêtre de Dionysos emportait la cassette qui contenait l'image du dieu⁵²⁷, celle qui rendait fou, hors du sanctuaire et partait rejoindre le sanctuaire d'Artémis mais auparavant, à la sortie de la cité, il faisait halte au sanctuaire de Sotéria, érigé par Eurypile en personne, pour offrir un sacrifice⁵²⁸. Une fois la cassette de Dionysos arrivée au sanctuaire d'Artémis, les jeunes gens quittaient leurs vêtements, enlevaient leurs couronnes et allaient se baigner dans la rivière. Puis une fois ressortis de l'eau, ils se rhabillaient et se couronnaient de nouveau mais cette fois avec des couronnes de lierre, symbole de Dionysos. Ce changement symbolisait le passage d'un dieu à l'autre. Le bain avait la même signification : il effaçait l'appartenance à la déesse pour rendre possible l'appartenance au dieu, « car il faut se débarrasser du sacré

⁵²⁵ Artémis Triklaria avait un autel sur l'Acropole. M.P. Nilsson, *Griechische Feste*, p. 217 pensait qu'Artémis Laphria avait remplacé Triklaria sur l'Acropole et que cet autel en était la survivance. Mais Pausanias signale que le sanctuaire de Triklaria se trouvait près du fleuve Meilichos hors de la ville et en dessous d'elle (Pausanias, VII, 19, 4 et 20, 1). Le mythe et le rite de la fête étaient en rapport avec ce sanctuaire et non avec celui de l'Acropole. A. Brelich, *Paides e Parthenoi*, p. 368-369 pensait qu'Artémis Triklaria à une époque antérieure assumait le rôle de divinité poliade avant que Laphria ne la détrône. Il se base sur le fait que les trois localités qui fondèrent Patrai célébraient ensemble la divinité.

⁵²⁶ Pausanias, VII, 19, 10.

⁵²⁷ M.P. Nilsson, *op. cit.*, n. 1 p. 297 ; S. Bettinetti, *La statua di culto nella pratica rituale greca*, p. 202 : le contenu de la cassette était une représentation phallique de Dionysos.

⁵²⁸ Pausanias, VII, 20, 6.

toujours dangereux, avant d'entrer à nouveau dans le sacré⁵²⁹». Le bain s'apparentait à l'abolition et à la substitution des sacrifices dans le mythe. Cette abolition entraîna le changement de nom du fleuve⁵³⁰ : d'Ameilichos « intéressé par les sacrifices humains » « violent, excessif », il devint Meilichos « qui accueille les sacrifices expiatoires » « qui calme, apaise »⁵³¹. Les célébrations s'achevaient par une procession où les jeunes gens, accompagnant le prêtre de Dionysos, rejoignaient le sanctuaire du dieu où la cassette était replacée.

c) Un rite de sortie de l'enfance/adolescence.

Le rite marquait l'entrée dans l'âge adulte⁵³², il indiquait que les jeunes de la cité avaient terminé leur épreuve, et pouvaient prétendre entrer dans le monde adulte comme citoyens et épouses. Leur âge n'est pas assuré avec certitude dans le mythe, oscillant entre enfance/adolescence, mais le contexte culturel et politique les reliait à une situation d'entrée dans l'âge adulte et à la sphère de la sexualité adulte incarnée par Dionysos.

Si la *pannychis* servait de lieu de rencontre comme à Athènes, elle témoignait aussi de leur immaturité avant le symbolique changement d'état. C'était un passage fort et puissant matérialisé par l'immersion dans l'eau noire, dans l'obscurité tout juste éclairée par des flambeaux. Une épreuve assez terrifiante où Artémis et Dionysos jouaient un rôle complémentaire, et que nous pouvons ainsi schématiser :

* Quitter l'ancien statut	→	Retirer les vêtements et les couronnes d'Artémis.
* Mort symbolique	→	Le bain
* Nouveau statut	→	Vêtement et couronnes de Dionysos.

Le rite de passage équivalait à l'acceptation des nouveaux membres à la communauté. Ce rituel de sortie d'enfance/adolescence se doublait d'un rite intégratif du fait du caractère politique⁵³³ de la fête, avec la présence des divinités poliades qui représentaient les trois localités ayant fondé Patrai.

⁵²⁹ R. Ginouvés, *Balaneutikè*, p. 384 pour la citation. Sur l'équivalence entre immersion et mort rituelle, comme un voyage dans l'au-delà : M. Eliade, *Rites, Initiations, Sociétés secrètes*, p. 235. C'est un rite de purification et de régénération.

⁵³⁰ Pausanias, VII, 20, 1.

⁵³¹ A. Brelich, *op. cit.*, p. 371 et 375. Il fait un parallèle entre l'entrée et la sortie de l'eau et la descente et remontée de la ville à la mer lors de la procession, p. 376 ; K. Dowden, *Death and the Maiden*, p. 171-173 : qui comprend le bain comme un rite de sortie/entrée alors que A. Brelich le voit comme entrée/sortie.

⁵³² Cl. Calame, *op. cit.*, I, p. 245 ; P. Bonnechère, *Le sacrifice humain en Grèce ancienne*, p. 57-59 ; S. Bettinetti, *op. cit.*, p. 202. Pour K. Dowden, *op. cit.*, p. 169-173 le rituel marquait une sortie d'enfance.

⁵³³ M.P. Nilsson, *op. cit.*, p. 295 qui compare le rite avec la fête des *Hyakinthies* ; A. Brelich, *op. cit.*, p. 377 ; S. Bettinetti, *op. cit.*, n. 83 p. 202-203.

3) Le chœur de la géranos sur l'île de Délos.

Délos était l'île des chants par excellence, celle où « partout tournent les chœurs de jeunes filles qu'accompagnent les sons de la lyre et les notes bruyantes de la flûte⁵³⁴ ». Déjà, sa position géographique la plaçait comme chorège des Cyclades, car autour d'elle « les îles forment cercle (...) comme un chœur de danse⁵³⁵ ». C'était là que de toute la Grèce des chœurs venaient pour danser et chanter, apporter des présents au dieu et le célébrer, comme le firent au jour de sa naissance les vierges hyperboréennes et leurs compagnons⁵³⁶ qui apportèrent « les dîmes et les prémices, et les chœurs de danse », « de la paille de froment, des gerbes d'épis sacrés⁵³⁷ », « des offrandes enveloppées de paille de froment⁵³⁸ ». De plus, c'était là que se déroulait la danse de la géranos, accomplie par un chœur mixte de sept jeunes gens et sept jeunes filles athéniens en mémoire de la geste crétoise de Thésée, fils du roi d'Athènes Egée et d'Aéthra, princesse de Trézène.

a) La légende du cycle crétois ⁵³⁹.

Parce qu'un prince crétois Androgée avait été assassiné sur son sol, Athènes devait payer un tribut humain composé de quatorze jeunes gens, garçons et filles, au roi de Crète Minos. Ce dernier les offrait en pâture au Minotaure, un monstre mi-humain, mi taureau, né d'une union contre nature d'un taureau et de la femme du roi, Pasiphaé. Tous les neuf ans, Athènes payait le tribut, et il y avait déjà deux fois qu'il avait été versé lorsque Thésée, encore adolescent, fit le vœu de partir affronter le monstre et délivrer sa cité. Accompagnant la troisième théorie, Thésée s'arrêta d'abord à Délos où sacrifiant au dieu Apollon, il lui fit une promesse si jamais

⁵³⁴ Pindare, *Deuxième Pythique*, III, 37-40. (éd. Belles Lettres, 1961, A. Puech)

⁵³⁵ Callimaque, *Hymne à Délos*, v. 300 (éd. Belles Lettres, 1948, E. Cahen)

⁵³⁶ L'histoire de la naissance d'Apollon et son lien étroit avec l'île est ainsi racontée : Alors que Délos était encore une terre libre, non accrochée et dérivant au gré des flots, elle accorda l'asile à Léo, alors enceinte d'Apollon et sur le point d'accoucher. La nymphe errait depuis longtemps, nulle terre n'accédant à son désir de s'étendre pour enfin donner la vie, craignant la colère d'Héra. Mais Délos, qui s'appelait alors Astéria (Callimaque, *Hymne à Délos*, v. 35-41) la prenant en pitié, se fixa et Apollon y naquit. L'île devint alors son berceau, sa terre chérie. Selon les versions, « ce furent Oupis et Loxô, et la bienheureuse Ekaergè, les filles de Borée, qui d'abord (...) portèrent les prémices ; avec elles les plus vaillants des jeunes hommes » (Callimaque, *Hymne à Délos*, v. 291-294 (éd. Belles Lettres, 1948, E. Cahen)) ou bien « deux jeunes filles qui (...) s'appelaient Hypérouchè et Laodikè » avec cinq jeunes hommes pour leur faire escorte. Plus loin, Hérodote dit aussi que « dès avant Hypérouchè et Laodikè, d'autres vierges hyperboréennes, Argè et Opis, étaient venues à Délos (...). Hypérouchè et Laodikè seraient venues apporter à Ilithye le tribut (...) mais Argè et Opis seraient venues en compagnie des déesses elles-mêmes » (Hérodote, IV, 33 (éd. Belles Lettres, 1960, P.-E. Legrand)). Aucun d'entre eux ne repartit, ils restèrent à Délos et moururent sur l'île où se trouvait leur tombeau (Hérodote, IV, 34). Concernant les deux déesses qui accompagnaient les vierges, elles sont identifiées comme Léo et Eileithyia (cf. Cl. Calame, *op. cit.*, I, p. 197 n. 49 et Ph. Bruneau, *Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique*, p. 45 suivant P. Legrand, « Herodotea », *REA* 40 (1938) p. 225-234). Les Déliens offraient des sacrifices à Orgè et Opis et chantaient un hymne composé par Olen. (Pausanias, I, 18, 5 et VIII, 21, 3 ; Hérodote, IV, 35). cf. Ph. Bruneau, *op. cit.*, p. 17-19 sur la naissance d'Apollon, p. 38-48 sur les vierges Hyperboréennes et les offrandes.

⁵³⁷ Callimaque, *Hymne à Délos*, v. 277 et 283 (éd. Belles Lettres, 1948, E. Cahen)

⁵³⁸ Hérodote, IV, 33 (éd. Belles Lettres, 1960, P.-E. Legrand)

⁵³⁹ Plutarque, *Thésée*, 15-23 raconte plusieurs versions des événements ; R. Graves, *Les mythes grecs*, n° 98.

il revenait vivant. Arrivée en Crète, il rencontra Ariane, fille du roi, que la déesse Aphrodite rendit amoureuse du jeune homme. La jeune princesse l'aïda dans sa quête. Pour lui permettre de retrouver son chemin, elle lui donna une pelote de laine. Après avoir vaincu le monstre, Thésée repartit pour Athènes, emmenant avec lui Ariane mais leur amour fut de courte durée, car elle n'accompagna pas le prince jusqu'à Athènes, tuée ou abandonnée sur l'île de Naxos⁵⁴⁰. Avant de rejoindre Athènes, Thésée s'arrêta à Délos, pour consacrer la statue crétoise d'Aphrodite au dieu Apollon Délien, n'ayant pas oublié sa promesse envers celui qui avait veillé sur l'expédition⁵⁴¹. L'antique *xoanon* de la déesse fut couronné et Thésée et ses amis se mirent à danser autour de la statue de la déesse la danse de la *géranos*. Puis, il sacrifia et institua des jeux dont le vainqueur devait recevoir un rameau de palmier⁵⁴². Il repartit enfin vers Athènes, mais Thésée oublia la parole qu'il avait donné à son père : en effet, s'il revenait victorieux alors une voile blanche ornerait le mât, si au contraire le jeune prince était mort, la voile sombre qui couvrait le bateau à leur départ demeurerait. Le roi Egée qui les attendait, anxieux, vit qu'une voile noire continuait de gonfler au vent et croyant son fils perdu, se jeta dans la mer qui porte encore son nom.

b) La danse de la *géranos*.

b-1) Instauration du rite.

La *géranos* fut dansée par Thésée et ses compagnons, au sortir du labyrinthe, pour marquer la fin de leurs aventures. Plusieurs sources font référence à la danse et à son instauration :

1. « *Thésée, à son retour de Crète, aborda à Délos, et, après avoir sacrifié au dieu et consacré la statue d'Aphrodite qu'Ariane lui avait donnée, il exécuta avec les jeunes gens un chœur de danse, qu'on dit être encore en usage aujourd'hui chez les Déliens, et dont les figures imitaient les tours et détours du labyrinthe, sur un rythme scandé de mouvements alternatifs et circulaires. Les déliens donnent à ce genre de danse le nom de géranos, à ce que rapporte Dicéarque. Thésée la dansa autour du kératôn, autel formé de*

⁵⁴⁰ Plusieurs versions existent : Thésée abandonna Ariane, endormie sur l'île en pleine nuit, soit parce qu'il aimait une autre femme (Plutarque, *Thésée*, 20,1 ; Nonnos de Pannopolis, *Les dionysiaques*, chant 47, 373-375), et elle se pendit de douleur (Plutarque, *Thésée*, 20,1) ; soit parce que Dionysos apparut en rêve au héros lui ordonnant de partir en laissant la jeune fille (Diodore, V, 51,4). Et lorsque la princesse se réveilla, à sa douleur et colère, succéda l'amour pour le dieu Dionysos qui se trouvait à ses côtés (Nonnos de Pannopolis, *Les Dionysiaques*, Chant 47, 297-469). Dans une autre version, Ariane est enlevée par Dionysos alors que tous sont endormis (Diodore, IV, 61,5 ; Apollodore, *Epitomé*, 19). La plus ancienne nous est contée par Homère, *Odyssée*, XI, 321-325 : Ariane était déjà la fiancée de Dionysos lorsqu'elle partit avec Thésée. Et le dieu, furieux de sa trahison, demanda à sa sœur Artémis de la tuer de ses flèches.

⁵⁴¹ Plutarque, *Thésée*, 18 et 21.

⁵⁴² Plutarque, *Thésée*, 21 ; Callimaque, *Hymne à Délos*, v. 307-313.

cornes, qui sont toutes des cornes gauches. On dit qu'il institua aussi à Délos des jeux et que les vainqueurs du premier concours reçurent de lui une branche de palmier.⁵⁴³»

2. « Et l'on charge de couronnes l'image sainte et vénérée de l'antique Cypris, que Thésée consacra, avec des jeunes enfants, au retour de Crète (...), ils dansaient en cercle, autour de ton autel, souveraine, (πότνια σὸν περὶ βωμόν), au son de la cithare et Thésée conduisait le chœur. Encore aujourd'hui, le vaisseau de fête qu'équipent les fils de Cécrops retient, offrande impérissable à Phoibos, l'armature de la nef de Thésée.⁵⁴⁴»
3. « On danse la géranos à plusieurs, en rang, les uns derrière les autres ; les meneurs de la danse occupent les extrémités à chaque bout. Thésée et ses compagnons ont, les premiers, mimé autour de l'autel délien (Δήλιος βωμός) la sortie du labyrinthe.⁵⁴⁵ »
4. « (...) Les athéniens firent un vœu à Apollon, avant de partir, que si ils étaient sauvés, ils enverraient une mission (théorie) chaque année à Délos. Et depuis ce temps jusqu'à présent, ils l'envoient chaque année en l'honneur du dieu⁵⁴⁶».

Ainsi Thésée a consacré la statue d'Aphrodite crétoise⁵⁴⁷, donnée par Ariane, à Apollon dans son sanctuaire. Cette offrande fut à l'origine de l'instauration d'un culte à la déesse. Le *xoanon* de la déesse fut couronné⁵⁴⁸ et la danse de la *géranos* fut dansée autour du *kératôn*, autel d'Apollon qui correspond au monument à abside situé dans le quart Sud-Ouest du sanctuaire du dieu⁵⁴⁹, construit selon la légende par Apollon et Artémis⁵⁵⁰. De plus, Thésée

⁵⁴³ Plutarque, *Thésée*, 21 (éd. Belles Lettres, 1957, R. Flacelière, E. Chambry, M. Juneaux).

⁵⁴⁴ Callimaque, *Hymne à Délos*, v. 307-315 (éd. Belles Lettres, 1948, E. Cahen). Il évoque juste après un rite de flagellation accompli autour de l'autel mais qui n'a pas de rapport avec celui de la *géranos* : E. Cahen, « L'autel de cornes et l'hymne à Délos de Callimaque », *REG* 36 (1923), p. 22 ; Ph. Bruneau, *op. cit.*, p. 23-24 ; Cl. Calame, *Thésée*, p. 162. Cf. H. Gallet de Santerre, *Délos primitive et archaïque*, p. 184-186 qui se base sur une glose d'Hésychius Δηλιαχός βωμός indiquant que Thésée a créé ce rite et considère le rite de la flagellation comme une pratique de remerciement pour Apollon Oulios et Artémis Oulia (Pherekydes FGrHist 3 F 149) sans toutefois le lier textuellement à la *géranos*.

⁵⁴⁵ Pollux, *Onomasticon*, IV, 101 (traduction Ph. Bruneau, *op. cit.*, p. 21)

⁵⁴⁶ Platon, *Phèdre*, I, 58 b (éd. Belles Lettres, 1961, L. Robin).

⁵⁴⁷ Pausanias, IX, 40, 3-4 « (...) un petit *xoanon* d'Aphrodite, abîmé à la main gauche par le temps ; il s'achève, à la place de jambes, en forme de parallépipède. Je crois que c'est celui-ci qu'Ariane reçut de Dédale, et que lorsqu'elle accompagna Thésée, elle emporta la statue de chez elle. Lorsque Thésée l'abandonna, selon les Déliens, il consacra le *xoanon* de la déesse à Apollon Délien. » Cette statue se trouvait dans le sanctuaire d'Apollon. Cl. Calame, *Thésée*, p. 116-117 voit dans cette consécration le terme narratif des liens amoureux entre Ariane et Thésée, le héros abandonnant définitivement son amour adolescent avant de revenir à Athènes en tant qu'homme. V. Pirenne Delforge, *L'Aphrodite grecque*, p. 419 le suit dans ses réflexions et estime que la consécration marque les derniers témoignages d'une sexualité hors mariage.

⁵⁴⁸ Le couronnement de la statue était reproduit durant la cérémonie : Cl. Calame, *op. cit.*, p. 158-159 ; V. Pirenne Delforge, *op. cit.*, p. 397-398 et 419-421. Contra : Ph. Bruneau, *op. cit.*, p. 31 : le *xoanon* était couronné durant les *Aphrodisia*.

⁵⁴⁹ Il a été identifié il y a quelques années, cf. Ph. Bruneau et P. Fraisse, *Le monument à abside et la question de l'autel des cornes* (résumé dans *BCH Supplément* 47, « Etudes d'archéologie déliennes », p. 322-304). M. P. Nilsson, *op. cit.*, p. 381 se basant sur les v. 312-313 de Callimaque pensait que le *kératôn* était l'autel d'Aphrodite. Contra : E. Cahen, *REG* 36 (1923), p. 14-25 qui démontra que la *potnia* (v. 312) se rapporte à Ἀσπερίη (= Délos, v. 300) et non à Κύπριδος (v. 308), désignant ainsi l'île même. L'autel était donc celui de Délos, l'autel délien (Δήλιος βωμός) évoqué par Callimaque et Pollux ; Ph. Bruneau, *op. cit.*, p. 23-24 (p. 19-29) et *Le monument à abside et la question de l'autel des cornes*, p. 61-68 développe sa pensée et, analysant les

avait institué des jeux pour Apollon⁵⁵¹. Le but du héros était d'honorer et remercier Apollon, son protecteur. La geste de Thésée instaura un rituel qui se perpétua au fil du temps. Les Athéniens envoyaient une délégation pour accomplir les rituels. Le rite rappelait l'instant où la première danse de la *gérános* fut accomplie par le héros et ses compagnons. C'était une célébration de sortie d'épreuve, non une épreuve⁵⁵². Le chœur, mixte, qui allait se produire selon la geste légendaire, arrivait sur le bateau de Thésée qui avait servi pour l'expédition. Il était régulièrement réparé et des pièces changées⁵⁵³. De ces divers éléments, nous pouvons noter que si Aphrodite était présente, le destinataire du rite était Apollon, mais la déesse jouait cependant un rôle certain dans la signification du rituel. Nous ignorons avec certitudes à quelle occasion la danse de la *gérános* avait lieu⁵⁵⁴. Si un chœur d'Athéniens venait à Délos pour effectuer le rite⁵⁵⁵, ils n'étaient pas les seuls à pouvoir effectuer cette danse, il semblerait qu'elle était aussi dansée en d'autres endroits comme à Délos et à Paros⁵⁵⁶.

différentes sources sur le *kérâton* (littéraires et épigraphiques), établit la relation logique entre le Δήλιος βωμός évoqué par les sources, le principal autel de Délos, l'autel d'Apollon, et le *kérâton*.

⁵⁵⁰ Callimaque, *Hymne à Apollon*, v. 58-60, en souvenir de leur naissance sur l'île de Délos.

⁵⁵¹ Plutarque, *Thésée*, 21 (éd. Belles Lettres, 1957, R. Flacelière, E. Chambry, M. Juneaux) ; Pausanias, VIII, 48, 3.

⁵⁵² G. Prudhommeau, *La danse grecque antique*, p. 357 ; V. Pirenne Delforge, *op. cit.*, p. 419.

⁵⁵³ Platon, *Phèdre*, I, 58 b ; Callimaque, *Hymne à Délos*, v. 314-315 ; Plutarque, *Thésée*, 23, 1 qui précise qu'il ne restait rien de la nef originelle.

⁵⁵⁴ Lors des *Aphrodisia* : M. P. Nilsson, *op. cit.*, p. 380-392 ; Cl. Calame, *op. cit.* I, p. 225 et *Thésée*, p. 158-159 ; E. Simon, « Theseus and Athenian Festivals », p. 16. Lors des *Délia* : E. Cahen, *REG* 36 (1923), p. 18-21 ; H. Gallet de Santerre, *op. cit.*, p. 179-182 ; Ph. Bruneau, *op. cit.*, p. 29-30. C. Durvy, « Aphrodite à Délos : Culte privé et public à l'époque hellénistique », *REG* 119 (2006), p. 84-87 pense à l'existence d'une fête inconnue ; V. Pirenne Delforge, *op. cit.*, p. 398 pense qu'elle avait lieu lors des *Délia-Apollonia*, estimant que *Délia* et *Apollonia* étaient une même fête (théorie rejetée par P. Roussel, *Délos colonie athénienne*, p. 210 n. 7 et Ph. Bruneau, *op. cit.*, p. 85 : les deux fêtes étaient différentes.) Les sources anciennes ne sont guères explicites. Platon (*Phèdre*, I, 58, b) précise pour sa part que la théorie de la danse de la *gérános* était annuelle. Sur la fête des *Délia* : cf. P. Stengel, *RE Délia*, p. 2433-2435 ; Th. Homole, *DA*, sv. *Délia* ; R. L. Farnell, *Cults IV*, p. 288-289 ; M.P. Nilsson, *op. cit.*, p. 144-149 ; Ph. Bruneau, *op. cit.*, p. 81-85 ; Cl. Calame, *Thésée*, p. 159-161. Il s'agissait d'une fête ionienne ancienne, avec des concours gymniques et musicaux. A l'époque classique, après la purification de l'île par les Athéniens en -426, la fête devint *pentétérique* et des courses hippiques furent ajoutées à la liste des concours (Thucydide, III, 104). Fêtée durant tout le IV^{ème} av. J.C., elle connue une période d'éclipse durant l'indépendance. La fête des *Délia* réapparaît dans les sources vers -166 avec le retour de l'hégémonie athénienne sur l'île. Elle devint alors annuelle (Ph. Bruneau, p. 82). Des théories arrivaient de tout le monde Ionien pour apporter des offrandes au dieu. L'« *Hymne homérique à Apollon* » (v. 146-149 = Thucydide, III, 104) donne le plus ancien témoignage sur cette fête. De nombreux chœurs se produisaient (Strabon, X, 5, 2 ; Plutarque, *Nicias*, 3, 5). Sur le culte d'Aphrodite à Délos, cf. Ph. Bruneau, *op. cit.*, p. 331-348 et C. Durvy, *REG* 119 (2006), p. 83-113. Les *Aphrodisia* était une fête nocturne annuelle qui avait lieu en *Hécatombaion* durant laquelle se produisait le chœur des *Déliades*. Elle fut célébrée pendant toute l'indépendance (fin IV/II^{ème} av. J.C.). Après la fin de l'indépendance, rien ne permet de dire si la fête persista.

⁵⁵⁵ Platon, *Phèdre*, I, 58 B-C raconte que la théorie annuelle athénienne était un acte de reconnaissance pour la protection d'Apollon, ce qui implique que nulle part ailleurs ne pouvait être accomplie la danse et que pour les Athéniens, ce rituel n'avait de sens que s'il était accompli par eux. A ce sujet, M. P. Nilsson, *op. cit.*, p. 381 : la *gérános* était dansée par le chœur des *Déliades* au cours des *Aphrodisia* (contra Ph. Bruneau, *op. cit.*, p. 334 notons que les dépenses du chœur des *Déliades* sont gérées par les *hiéropes* déliens et non par les Athéniens, ce qui est contradictoire avec l'implication de la cité attique dans le rituel.) ; Cl. Calame, *op. cit.*, I, p. 226 et 231 estime que les choreutes étaient des jeunes gens de Délos. Contra : Ph. Bruneau, *op. cit.*, p. 31 et V. Pirenne Delforge, *op. cit.*, p. 420 ; par les Athéniens.

⁵⁵⁶ M.-H. Delavaud-Roux, *Danses pacifiques en Grèce antique*, p. 77 et Z. Papadopoulou, « Les origines cycladiques de la *gérános* : sur un pendentif en pierre du Délion de Paros », *Kernos* 17 (2004), p. 155-178 qui analyse les différents éléments composant un pendentif, en pierre à six faces, datant du VII/VI^{ème} av. J.C., trouvé dans le *Délion* de Paros mettant en scène des danseurs, un labyrinthe, des poissons, un oiseau aquatique identifié

b-2) Chorégraphie de la danse.

La danse de la *géranos* retraçait le chemin que les jeunes gens avaient suivi dans le labyrinthe, marchant l'un derrière l'autre, précautionneusement, détournant la tête d'un côté ou de l'autre, inquiets d'un danger. Philippe Bruneau décrit ainsi comment il voit la danse : « Voilà des gens qui risquent à tout instant de voir surgir, à l'un ou l'autre bout du couloir qu'ils parcourent, le monstre sanguinaire auquel ils tentent d'échapper ; je les vois marcher précautionneusement, regarder en arrière, adoptant ce rythme particulier qui est si naturel : on soulève les pieds pour éviter le bruit de pas, et, de ce fait, à chaque enjambée, le buste se porte en avant avec plus d'amplitude que dans la marche normale⁵⁵⁷. ».

Les danseurs se mettaient en file, dirigés par un *géranoûlkos* (Γερανούλκος) « chef de *géranos* » qui marquait le mouvement et entraînait le chœur, et suivant deux hégémons (ἡγεμόνες) situés à chaque extrémité⁵⁵⁸. La file formait comme un arc de cercle, se recourbant parfois sur elle-même, changeant de direction, repartant dans un sens, puis dans l'autre. La danse se présentait comme « une forme de spirale qui s'enroulait et se déroulait⁵⁵⁹ », « les choreutes étaient probablement disposés en cercle ouvert, avec en tête, un premier danseur qui exécutait les variations éventuelles, suivi d'un second danseur ; à l'autre bout du cercle, se trouvait aussi un danseur (...) chargé de guider ses compagnons. Les exécutants avaient la possibilité de se tourner de profil par rapport au cercle, et d'apparaître (...) les uns derrière les autres, ou au contraire de se tourner face au cercle et de se trouver les uns à côtés des autres. Ce cercle ouvert pouvait prendre diverses formes : soit conserver son aspect circulaire (...) soit se replier en deux lignes (...) ou dans un dessin de spirale, avec enroulement et déroulement (...). La *géranos* n'apparaît pas comme une danse statique : elle semblait très mouvante, et son rythme était sans doute assez rapide.⁵⁶⁰ ».

b-3) Représentation de la *géranos*.

La plus célèbre représentation de la *géranos* se trouve sur le vase François⁵⁶¹ (Fig. 88) où l'on voit une file de danseurs composée de filles et de garçons en tenue de fête, se tenant par les

comme une grue, le tout entremêlé. Il en conclut que la danse était vraisemblablement d'origine cycladique et dansée dans les sanctuaires déliens hors de Délos.

⁵⁵⁷ Ph. Bruneau, *op. cit.* p. 31

⁵⁵⁸ Hésychius sv : Γερανούλκος ; Pollux, *Onomasticon*, IV, 101 ; H. Gallet de Santerre, *op. cit.* p. 181.

⁵⁵⁹ G. Prudhommeau, *op. cit.* p. 328.

⁵⁶⁰ M.-H. Delavaud Roux, *op. cit.*, p. 78-80.

⁵⁶¹ Th. H. Carpenter, *Art and Myth in Ancient Greece*, p. 163-164 (p. 160-183 sur Thésée) ; E. Simon, « Theseus and Athenian Festivals », p. 11. *fig.* 1.2. Cf. M.-H. Delavaud Roux, *op. cit.*, p. 70-77 (*fig.* 29) qui estime que la danse de la *géranos* fut exécutée à deux reprises par Thésée et ses compagnons : à Délos avec la consécration de la statue et l'institution du rite, et la première fois à Naxos. Elle s'appuie sur la représentation du vase François où la *géranos* est réalisée en présence d'Ariane, arguant que cette dernière n'alla pas à Délos. Sur cette question de la localisation du rite de la *géranos* sur le vase François, cf. H. Gallet de Santerre, *op. cit.*, p. 182-183 qui

maines s'avancer vers la droite. Tous les personnages portent des noms. A leur tête se trouve Thésée vêtu d'un vêtement long contrairement aux autres garçons. Le chœur se dirige vers Ariane tenant une pelote de laine, accompagnée de sa nourrice. A gauche de l'image se trouve un bateau. Le chœur se compose de sept garçons et sept jeunes filles en alternance. Thésée assume le rôle de chorège, conduisant le chœur et jouant de la lyre. Il est le *géranoûlkos*. Il est mieux habillé et sa stature est plus grande. Tout concourt à le distinguer.

c) Un parcours initiatique, maturation sexuelle et spirituelle.

Le périple de Thésée, son voyage en Crète et son retour, racontait un cycle initiatique⁵⁶² où toutes les expériences, les joies et les peines (la découverte de l'amour et sa perte, la joie d'être vivant, la mort du père) plongeait directement Thésée dans le monde adulte. Ainsi, Thésée est-il présenté comme le *géranoûlkos*, arborant un statut supérieur démontrant une expérience et une maturité plus grande que celle des autres. Sa représentation sur le vase François illustre bien ce fait. Les autres font l'expérience symbolique via la danse mixte de l'expérience réelle qu'a connu Thésée⁵⁶³. Le rituel de la *géranos* symbolisait le passage de l'adolescence à l'âge l'adulte avec l'éveil à la sexualité et au désir pour les jeunes gens comme l'indiquait la présence conjointe d'Apollon, le protecteur, et d'Aphrodite, déesse de la sexualité adulte « protectrice de la transition vers l'amour adulte »⁵⁶⁴. Par identification, les choreutes étaient des jeunes gens matures, prêts à entrer dans le monde adulte, à s'éveiller à la sexualité, à se marier.

estime, à juste titre, que le peintre a simplement voulu représenter la danse en y faisant figurer les personnages qui avaient joué un rôle primordial dans le contexte mythologique. Le chœur de la *géranos* était aussi reproduit sur le bouclier d'Achille sculpté par Héphaïstos : « On voyait danser des jeunes gens et de riches jeunes filles ; et ils dansaient ayant les mains sur le poignet les uns des autres (...) tantôt ils couraient avec leurs pieds habiles très facilement, (...), tantôt au contraire ils couraient en rang les uns derrière les autres » (Homère, *Iliade*, XVIII, 590-602) (éd. Belles Lettres, 1957/1961, P. Mazon, P. Chantraine, R. Langunier, P. Collart) ; Z. Papadopoulou, *Kernos* 17 (2004), p. 155-178 et son étude d'un pendentif de Paros datant du VII/VI^{ème} av. J.C. représentant la *géranos*.

⁵⁶² M-H. Delavaud Roux, *op. cit.*, p. 81 ; Cl. Calame, *Thésée* ; Z. Papadopoulou, *Kernos* 17 (2004), p. 171 : la *géranos* était « un rite initiatique courotrophe lié aux éléments de la mort et la renaissance, à travers la réactualisation mimétique des dangers inhérents à tout passage symbolique et réel, que ce soit un voyage maritime, que ce soit un passage vers l'âge adulte ».

⁵⁶³ Cl. Calame, *op. cit.*, p. 208.

⁵⁶⁴ Cl. Calame, *op. cit.*, p. 120-121 et p. 205-206 pour la citation ; V. Pirenne Delforge, *op. cit.*, p. 419. De plus, la figure d'Ariane était liée à celle d'Aphrodite, une assimilation avait même lieu sur l'île de Naxos où la jeune fille avait péri en couche selon la légende et un bois lui était consacré sous le vocable d'Ariane-Aphrodite (Plutarque, *Thésée*, 20, 3-21, 7). C'est donc bien dans un contexte amoureux que se déroule ce rite. Sur Ariane et Aphrodite : H. Gallet de Santerre, *op. cit.*, p. 153-154 ; Cl. Calame, *op. cit.*, p. 198-205 ; V. Pirenne Delforge, *op. cit.*, p. 166 et 349-350 et *New Pauly*, sv. *Ariane*. Contra : Ph. Bruneau, *op. cit.*, p. 29-30 qui dénie le rôle d'Aphrodite dans le rituel arguant que le couronnement avait lieu lors des *Aphrodisia* et que si Callimaque évoque ce geste avec la *géranos*, c'est en fonction de la geste délienne de Thésée. C'est la personne de Thésée qui assure le lien entre les deux rites car il les a tous les deux fondés mais chaque rite est indépendant de l'autre et ne se déroule pas durant la même fête.

Les danses mixtes étaient rares en Grèce ancienne et elles comportaient toujours un aspect pré-matrimonial⁵⁶⁵. C'était le cas de la danse de la *géranos* où garçons et filles se tenaient par la main, tournant et retournant, dans cette danse dont la chorégraphie se révélait assez compliquée. Thésée serait d'ailleurs, selon certaines sources, l'instigateur de la danse mixte⁵⁶⁶. Ainsi « la *géranos* constitue le prototype de la danse mixte. (...) cette danse avait vraisemblablement pour but (...) l'organisation des nouveaux mariages⁵⁶⁷ », de fait la *géranos* présentait un caractère sexué certain. Et son nom pouvait s'en référer : le terme de *géranos* (danse de la grue) fut expliquée par les mouvements des danseurs qui s'apparentaient à la grue ou au vol d'un groupe de grue⁵⁶⁸, mais M.-H. Delavaud Roux, s'inspirant du livre de Selma Lagerlof (*Le merveilleux voyage de Nils Holgerson*), voit la *géranos* comme une transposition humaine de la parade nuptiale des grues.

La *géranos* était une danse ancienne, son origine est incertaine⁵⁶⁹. Il est difficile de dire jusqu'à quand le rite perdura⁵⁷⁰, même après l'indépendance de Délos, il semble que la célébration se perpétua, et lorsque l'île fut remise aux Athéniens par les Romains, le rituel a pu connaître un certain regain d'intérêt. La danse évolua au fil du temps et tomba peut-être en désuétude⁵⁷¹, sa signification initiatique dut se perdre⁵⁷².

4) *La fête d'Artémis Daitis à Ephèse.*

« *Daitis* est un endroit de la région d'Ephèse, appelé ainsi pour la raison suivante. Clyméné, fille du roi, étant venue là avec des jeunes filles et des jeunes gens, avait apporté avec elle une statue de la déesse. Après des jeux et des divertissements dans la prairie, elle dit qu'il fallait régaler la déesse. Alors les jeunes filles, ayant entassé de l'ache et d'autres herbes, firent un lit pour la statue. Et les éphèbes ayant pris du sel dans les salines voisines, l'offrirent à la déesse en manière de repas. L'année suivante cette fête n'ayant pas été renouvelée, la colère divine s'appesantit sur la contrée,

⁵⁶⁵ G. Prudhommeau, *op. cit.*, p. 357.

⁵⁶⁶ Eusthate, *Commentaire sur l'Iliade*, XVIII, 590-594 : « Primitivement, les hommes et les femmes dansaient séparément. Mais les jeunes gens et les jeunes filles sauvés par Thésée se réunirent pour la première fois en une danse mêlée. »

⁵⁶⁷ M.-H. Delavaud Roux, *op. cit.*, p. 81.

⁵⁶⁸ Vol en formation de grues : L. Séchan, *DA*, sv. *Saltatio*, p. 1035 ; H. Gallet de Santerre, *op. cit.*, p. 181-182 ; Ph. Bruneau, *op. cit.*, p. 31 ;

⁵⁶⁹ G. Prudhommeau, *op. cit.*, p. 328 pense qu'il s'agissait d'une danse crétoise.

⁵⁷⁰ Ph. Bruneau, *op. cit.*, p. 30 -34 voit dans le texte de Callimaque avec la mention de Thésée la preuve que les liens culturels existaient toujours entre Délos et Athènes même après la restauration de l'indépendance de l'île. Il pense qu'au II^{ème} après J.C., elle n'était peut-être plus pratiquée mais que la théorie annuelle de la *dodécaïde* instaurée à cette époque avait peut-être restaurée le rituel.

⁵⁷¹ E. Cahen, *REG* 36 (1923), p. 20 ; G. Prudhommeau, *op. cit.*, p. 328.

⁵⁷² Lucien, *De la danse*, XXXIV la mentionne dans son dialogue sur la danse mais ne la porte pas en grande estime : « j'omets (...) la *géranos* et autres pareilles qui n'ont rien de commun avec la danse de nos jours »

sous forme de maladie contagieuse. Jeunes filles et jeunes gens périssaient : un oracle fut alors rendu grâce auquel les Ephésiens apaisèrent la déesse ; et l'on célébra pour elle un festin à la mode de ceux des jeunes filles et des éphèbes. Par suite de ce fait, la maladie ayant cessé, la déesse et l'endroit furent appelés Daitis, du mot banquet.⁵⁷³»

Ainsi, chaque année, une procession de jeunes garçons et jeunes filles partait rejoindre un endroit situé en un lieu dit Daitis, dans une prairie, non loin de la mer, pour y célébrer la déesse Artémis Daitis. Une fois arrivés à destination, les jeunes gens formaient des chœurs, chantaient et dansaient. Lors de cette cérémonie, la statue de la déesse était purifiée par le sel et on lui offrait pour repas un plant de céleri⁵⁷⁴. La légende fait remonter la pratique à une époque ancienne où Ephèse était gouverné par un roi, la princesse étant l'instigatrice du culte. Deux autres références évoquent ce rite pour Artémis : une mention de Ménandre, datant de la fin du IV^{ème} av. J.C., évoque une *deipnophorie* faite par les jeunes filles pour Artémis à Ephèse ; et une inscription de l'époque impériale parle d'une « δειπνοφοριακή πομπή »⁵⁷⁵.

Selon la légende, le rituel était un acte d'expiation et de propitiation envers la divinité et l'ensemble des cérémonies s'inscrivait dans la sphère adolescente. Nous retrouvons le schéma « Événement originel / fléau / rituel instauré / guérison / expiation » courant dans le culte d'Artémis. L'endroit où ils allaient présentait deux particularités témoignant à la fois d'un rite de passage et à la fois d'un rapport amoureux, le rite se présentant comme un espace de rencontre. En effet, ils rejoignaient un site situé au bord de mer, or l'élément liquide en général et la mer en particulier joue un rôle dans les rituels initiatiques, la mer signifie le voyage mais aussi, par sa profondeur et les dangers qu'elle recèle, la mort symbolique, les jeunes gens faisaient ainsi symboliquement un voyage⁵⁷⁶. Et ce voyage les transportait dans

⁵⁷³ Etymologie Magnum, sv. Δαιτίς : (Traduction Ch. Picard, *Ephèse et Claros*, p. 312).

⁵⁷⁴ Ch. Picard, *Ephèse et Claros*, p. 312-323 qui pense (p. 314-315) qu'un bain avait lieu avant le repas, bien qu'aucune source ne l'indique, en raison du déplacement de la statue jusqu'au bord de la mer et des liens d'Artémis avec l'eau ; M.P. Nilsson, *Griechische Feste*, p. 246 réfute l'idée d'un bain ; A. Brelich, *Paidés e Parthenoi*, p. 447-448 et p. 468 ; W. Burkert, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual* p. 130 pense que la purification par le sel équivalait au bain rituel et que la statue n'était pas baignée dans la mer ; S. Bettinetti, *La statua di culto nella pratica rituale greca*, p. 204-205 ; I. Bald Romano, « Early Greek Cult Images and Cult Practices », p. 128-129.

⁵⁷⁵ Ménandre, Κιθαριστής, v. 92-95, restitué (éd. A. Körte) : « τῆς Ἀρτέμιδος ἦν τῆς Ἐ[φεσίας γὰρ τότε δειπνοφορίας παρθένων] ἐλευθέρων. » ; IEPhesos 1577 A, 8-9 et B, 1 ; 221, 6 mention de δειπνοφόροι (porteuses de repas) et δειπνοφορία (le repas). W. Burkert, *op. cit.*, p. 130 ; I. Bald Romano, *op. cit.*, p. 128-129. De fait, après la purification, R. Ginouvés, *Balaneutikè*, p. 291 pensait qu'un nouveau vêtement était offert à la déesse ainsi que le suggère la présence d'un *speirophore* « porteur de tissu » dans les inscriptions (IEPhesos 1202), mais aucune source n'indique une telle pratique. Il est plus vraisemblable que durant la purification, ce dernier portait solennellement la parure de la déesse.

⁵⁷⁶ Ch. Picard, *op. cit.*, p. 316-318 note cet aspect marin, et voit en Artémis une déesse marine, notant que Clyméné était le nom d'une Néréide ou Océanide, mais il y voit un rapport avec le commerce maritime de la cité. H. Duchêne, « Initiation et élément marin en Grèce ancienne », p. 119-133.

une prairie, un lieu sauvage, naturel, fleuri, dédié à l'éclosion de l'amour, un lieu qui sert de prélude aux relations amoureuses⁵⁷⁷.

B-2) Les parthénoi « nymphès⁵⁷⁸ » du cercle choral.

1) Le chœur d'Hippodamie à Olympie.

Ce chœur, institué par les seize femmes de l'Elide, se produisait tous les quatre ans durant les *Héraia*, fête célébrée pour la déesse Héra lors de laquelle avait lieu des courses de jeunes filles, ainsi que la remise d'un *péplos* nouvellement tissé⁵⁷⁹. Le chœur portait le nom d'Hippodamie, fille du roi de Pisa, *parthénos* en âge de se marier mais que la volonté paternelle retenait dans la condition de vierge. De nombreux prétendants avaient été évincés lorsque parut Pélops. Amoureuse la princesse se plaça sous la protection de la déesse du mariage pour qu'enfin son union se concrétisât. Ainsi avec l'aide d'Héra et de Poséidon, protecteur de Pélops, le roi fut vaincu lors de la course de char où il affronta le jeune homme, et les deux jeunes gens purent réaliser leurs désirs⁵⁸⁰. Dans la légende, Héra concédait le passage, et durant les *Héraia*, elle jouait le rôle de divinité *kourotrophe*⁵⁸¹. Et « *Hippodamie (...) pour remercier Héra de son mariage avec Pélops réunit les seize femmes et la première organisa avec elles le concours des Héraia*⁵⁸² ». Le concours des jeunes filles et la fête des

⁵⁷⁷ Sur la prairie et sa signification dans les lieux d'initiation cf. Cl. Calame, « Prairies intouchées et jardins d'Aphrodite : espaces initiatiques en Grèce », p. 104-117. Il analyse différents espaces et note que les prairies ne sont pas le lieu de couches nuptiales (sauf pour les couples adultes et déjà établis) mais sert de prélude à la première union amoureuse. Il s'agit de distinguer la prairie où le désir prend forme des jardins où il s'assouvit. (Cf. Infra Chapitre 2 (B-2, 3, a : Les *anthestrides*).

⁵⁷⁸ Le terme *nymphè* désigne la jeune épouse, celle qui, mariée, n'a pas encore d'enfants. Son emploi ici se réfère à leur futur statut pour indiquer qu'ayant acquis la beauté physique, elles allaient bientôt devenir des *nymphai*. Photius, sv. *νύμφαι* « Les jeunes filles nouvellement mariées » ; Cl. Calame, *Chœurs de jeunes filles en Grèce archaïque*, I, p. 63 n. 66 et *Thésée*, p. 201 : « complémentaire de celui de *parthénos* (...) le terme de *nymphè* renvoie au rapport immédiat que la jeune fille entretient avec le mariage, que celui-ci soit imminent ou qu'il vient d'être célébré. » ; K. Dowden, *Death and the Maiden*, p. 104 n. 2 et 201 : statut intermédiaire de la *nymphè* entre la *parthénos* et la *gynè*.

⁵⁷⁹ Cf. Chapitre 1 (2-3 : les *ekkaideka gynaiques* d'Elis et d'Olympie) et Chapitre 2 (D-1, 1 : Les jeunes filles d'Olympie). Pausanias, V, 16, 6 (éd. Belles Lettres, 1999, J. Pouilloux, A. Jacquemin, M. Casewitz) « *En outre, les seize femmes organisaient deux chœurs de danses, l'on appelle l'un des chœurs le chœur de Physcoa, l'autre celui d'Hippodamie* » ; M.P. Nilsson, *Griechische Feste*, p. 62-63 et 291-293 a montré le premier que le chœur d'Hippodamie était en relation avec Héra à Olympie et celui de Physcoa avec Dionysos à Elis. Suivi par H. Jeanmaire, *Dionysos*, p. 216 ; Cl. Calame, *op. cit.*, I, p. 210-214 ; M.-H. Delavaud Roux, *Danses pacifiques en Grèce antique*, p. 33. Contra : S. B. Pomeroy, *Spartan Women*, p. 113-114 : les deux chœurs étaient composés de jeunes filles qui s'affrontaient ; P. Marchetti, *Le nymphée de l'agora d'Argos*, p. 248 : le chœur d'Hippodamie était pour Poséidon qui aida Pélops à conquérir la jeune fille.

⁵⁸⁰ Hygin, *Fables*, LXXXIV ; P. Grimal, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, sv. *Hippodamie* ; *New Pauly*, sv. *Hippodamia*. Sur Poséidon qui aida Pélops à conquérir Hippodamie : Pindare, *Olympique* I, 70-89.

⁵⁸¹ Héra agissait parfois dans la sphère adolescente, notamment lorsque les individus concernés étaient proches du mariage. En tant que déesse du mariage, elles protégeaient les femmes mariées mais aussi la naissance des enfants, but du mariage légitime en Grèce ancienne, (M. P. Nilsson, *op. cit.*, p. 40). En certains lieux où son influence était puissante, elle pouvait interagir dans la sphère de divinités *kourotrophes* telle Artémis. Mais son influence dans ce domaine touchait essentiellement les jeunes filles matures, en âge de se marier.

⁵⁸² Pausanias, V, 16, 4 (éd. Belles Lettres, 1999, J. Pouilloux, A. Jacquemin, M. Casewitz)

Héraia se plaçaient dans un contexte nuptial⁵⁸³ et le chœur, portant le nom de la jeune fille et se réclamant de la légende, s'inscrivait lui aussi dans ce contexte⁵⁸⁴.

Les courses voyaient les jeunes filles suivre une évolution qui les amenait au seuil du mariage, et leur progression initiatique était entérinée par la représentation chorale. Le chœur formait la continuité des courses. Il marquait le dernier stade de leur maturation. En rapport avec Hippodamie et plus exactement son passage de *parthénos* à *nymphè*, les choreutes par identification étaient des *parthénoi* en âge de se marier⁵⁸⁵, ayant achevé leur épreuves de courses. Ces jeunes filles exécutaient en l'honneur de la déesse du mariage les danses sacrées pour la remercier et la prier de les assister durant le passage qu'allait représenter la cérémonie de mariage. Claude Calame⁵⁸⁶ pense que le chœur était structuré sur le même modèle que le collège éléen. Il était possible, en effet, que seize jeunes filles venant des différentes cités de l'Elide fussent choisies pour représenter les autres filles. De la prestation chorale nous ne savons rien, aucune représentation figurée s'y rapportant n'a été trouvée et la chorégraphie n'est nulle part décrite. Le chœur devait se produire après les courses et devait être publique pour attester de leur accession à cette beauté synonyme de maturité, servant de présentation devant la communauté et les hommes.

Pausanias⁵⁸⁷ raconte aussi que les femmes (*gynaiques*) allaient chaque année sur la tombe d'Hippodamie située au Nord/Est de l'Altis. Le lieu était accessible à cette seule occasion. Les femmes s'y réunissaient pour accomplir des sacrifices. Ainsi, une fois mariées, devenues des *gynaiques*, les jeunes filles qui participaient aux célébrations lors des *Héraia*, venaient faire leur déférence à l'héroïne qui fut leur modèle mythique.

2) Les jeunes filles aux *Héraia* argiennes.

Tous les cinq ans, à Argos, une grande fête avait lieu, célébrant la déesse Héra, durant trois jours par des sacrifices, des jeux, la remise d'un *potos* et un banquet⁵⁸⁸. A l'occasion de la grande procession civique, où prenaient place officiels, canéphores, animaux sacrificiels ..., un chœur composé de *parthénoi* « célébraient la déesse par des chants ancestraux »⁵⁸⁹. Une

⁵⁸³ Cf. Supra Chapitre 2 (1-1, D-1, 1 : Les jeunes filles d'Olympie)

⁵⁸⁴ Cl. Calame, *op. cit.*, I, p. 212-214 ; J. Bremmer, « Greek Maenadism Reconsidered », *ZPE* 55 (1984), p. 283 ; M.-H. Delavaud Roux, *op. cit.*, p. 33 ; P. Marchetti, *op. cit.*, p. 248.

⁵⁸⁵ Cl. Calame, *op. cit.*, I, p. 214 et M.-H. Delavaud Roux, *op. cit.*, p. 33 : des *gynaiques*.

⁵⁸⁶ Cl. Calame, *op. cit.*, I, p. 212.

⁵⁸⁷ Pausanias, VI, 20, 7. Th. F. Scanlon, « The Footrace of the Heraia at Olympia », *AW* 9 (1984), p. 86-87 pense que les seize femmes organisaient aussi le sacrifice d'Hippodamie.

⁵⁸⁸ Cf. Supra Chapitre 1 (2-5 : Les jeunes filles d'Argos).

⁵⁸⁹ Denys d'Halicarnasse, *Antiquités romaines*, I, XXI, 2. (éd. Belles Lettres, 1998, V. Fromentin). Ce texte ne se réfère pas directement aux *Héraia* argiennes mais évoque la fête d'Héra à Falerni indiquant que celle-ci se déroulait selon le modèle argien. M.P. Nilsson, *op. cit.*, p. 45 n. 5 manifestait des réserves sur ce témoignage.

fois arrivée au temple, les sacrifices avaient lieu et les jeunes filles offraient une prestation scénique, ainsi que nous informe Euripide⁵⁹⁰, décrivant les *parthénoi* argiennes en train de se préparer pour rejoindre le temple de la déesse où elles vont exécuter des danses.

La fête se déroulait dans un contexte politique fort, la remise du *potos* témoignant de l'engagement civique de la communauté. Cette fête qui présentait des correspondances avec les *Héraia* d'Olympie, les Panathénées d'Athènes et les *Hyakinthies* de Sparte⁵⁹¹ répondait à une signification semblable avec la présentation officielle des jeunes filles nouvellement initiées et leur intégration à la communauté⁵⁹². Cette fête comportait un registre pré-matrimonial, servant d'espace de rencontres entre filles et garçons, les filles se produisaient en publique, belles, élégantes, attirant le regard.

3) *Des jeunes filles en fleurs.*

La *parthénos* possédait un caractère floral, dont l'éclosion comme celle de la fleur s'apparentait dans l'imaginaire à la révélation de leur beauté. De fait, il n'est pas surprenant de retrouver, parmi les charges qu'elles pouvaient accomplir, des appellations qui rappelaient cet aspect, notamment dans le Péloponnèse.

a) Les anthesphores/anthéphores.

Les « ἀνθεφόροι », littéralement les « porteuses de fleurs » formaient un chœur qui se produisait à l'occasion de la fête d'Héra Antheia à Argos. Cette fête, apparentée aux fêtes des fleurs, célébrait le *hiéros gamos* de Zeus et de la déesse, situant donc le rite dans un contexte nuptial. Les *anthesphores* accompagnaient la procession civique durant laquelle elles scandaient des hymnes sacrés, accompagnées par des jeunes gens qui jouaient sur la flûte l'air sacré du *hiérakyon*, pour la déesse. Elles marchaient revêtues de leurs habits de fêtes, portant des fleurs qu'elles allaient offrir à la déesse, peut-être même des petits bouquets piqués dans leurs cheveux ou ornant leurs vêtements. Une fois arrivée au temple, elles donnaient une représentation chorale⁵⁹³.

Sur un cratère géométrique trouvé à Argos figurent des chœurs où sont illustrés des personnages féminins semblables, le corps de face, la tête de profil, tournée vers la droite. Elles se tiennent non par la main mais par l'intermédiaire d'une branche de rameau. Elles

⁵⁹⁰ Euripide, *Electre*, 171-172.

⁵⁹¹ Cf. Supra Chapitre 1 (2-5 : Les jeunes filles d'Argos).

⁵⁹² Cl. Calame, *op. cit.*, I, p. 220 ; P. Brulé, « Fêtes grecques, périodicité et initiations : Hyakinthies et Panathénées », p. 31.

⁵⁹³ Pollux, IV, 10, 78 ; Pausanias, II, 17, 2 et 22, 1 ; Daremberg et Saglio, *DA*, sv. *Anthesphoria*. ; M.P. Nilsson, *op. cit.*, p. 42-43.

forment des groupes de trois, sauf sur une face où elles sont quatre (Fig. 93). L'illustration pourrait représenter les *anthesphores*⁵⁹⁴.

Des courses avaient aussi lieu pour Héra Antheia et Chloris à Argos, vraisemblablement durant la fête, la déesse et l'héroïne formaient un ensemble semblable à celui d'Héra/Hippodamie à Olympie⁵⁹⁵. Or, ainsi que nous l'avons noté à plusieurs reprises, les pratiques de courses et l'activité chorale étaient étroitement liées, et le chœur des *anthesphores* doit être mis en relation avec la course des jeunes filles. Les jeunes filles qui participaient aux courses étaient des *parthénoi* que le rite allait reconnaître comme prêtes à se marier. A Olympie, le chœur d'Hippodamie marquait cette progression, ce devait être aussi le cas pour le chœur des *anthesphores*. Le chœur démontrait que le passage avait réussi, témoignant devant tous qu'elles étaient dorénavant susceptibles d'être épousées. De fait, les *anthesphores* devaient être les jeunes filles qui avaient participé aux courses peu avant. Sous l'égide de Chloris la verte et d'Antheia la fleurie, elles avaient acquis leur statut de « jeunes filles en fleurs » comme l'était Héra Antheia, leur modèle mythique. Au sein du cortège, tout contribuait à les distinguer, à attirer le regard sur elles, ainsi que le suggère leur vêtue magnifiée, leurs rôles de porteuses sacrées et de choreutes, mais aussi leur appellation spécifique qui illustrait leur statut et concourait à les différencier. Elles étaient placées dans une position honorifique, prestigieuse. Les offrandes de fleurs étaient à la fois un don et un signe de reconnaissance pour la déesse. Les jeunes filles allaient bientôt accéder au statut de *nymphè*.

b) Les *anthestrides*⁵⁹⁶.

Littéralement « filles aux fleurs », les *anthestrides* (ἀνθεστρίδες) étaient les jeunes filles qui célébraient les *Anthesphories* dans le Péloponnèse, fête printanière qui se confondait avec les *Hérosantheia*⁵⁹⁷. Lors de cette fête des fleurs célébrée en l'honneur de Korè, les jeunes filles formaient des groupes et partaient cueillir les fleurs nouvelles du printemps, fabriquant des couronnes et des guirlandes. Elles imitaient en cela la jeune déesse qui « jouait avec les jeunes océanides à l'ample poitrine et cueillait des fleurs – des roses, des crocus et de belles

⁵⁹⁴ K. Krystalli Votsi, « Cratère géométriques d'Argos », *BCH Supplément* 6 (1980), p. 85-92 ; M.-H. Delavaud Roux, *op. cit.*, p. 17-18, fig. 1.

⁵⁹⁵ cf. *Supra* Chapitre 2 (1-1, D-1, 3 : Les jeunes filles d'Argos).

⁵⁹⁶ M. P. Nilsson, *op. cit.*, p. 357 ; L. Deubner, *op. cit.*, p. 117 ; Cl. Calame, *op. cit.*, I, p. 176-177. Cf. H.G. Liddell et R. Scott, *Greek-English Lexicon*, sv. Ἀνθεσφόρια ; Daremberg et Saglio, *DA*, sv. *Anthesphoria*.

⁵⁹⁷ Hésychius, sv. Ἡροσάνθεια. « Cueillir des fleurs. Fête de la beauté féminine qui a lieu au printemps dans le Péloponnèse » ; Photius, sv. Ἡροσάνθεια « Fête où les femmes cueillent les fleurs aux printemps » ; Pollux, I, 37 « Fêtes de Korè aux Anthesphories et Théogonies siciliennes. » ; Hésychius, sv. Ἀνθεστρίδας « Celles qui portaient les fleurs, synonyme de ῥόδοι : couvertes de fleurs ».

*violettes, des iris, des jacinthes et aussi le narcisse, dans une tendre prairie*⁵⁹⁸ ». Innocente, insouciante, Korè, nommée la belle enfant, intriguée par la fleur de narcisse s’avança pour la cueillir mais la terre s’ouvrit alors « *et il en surgit, avec ses chevaux immortels, le seigneur de tant d’hôtes, le Kronide invoqué sous tant de noms. Il l’enleva et, malgré sa résistance, l’entraîna en pleurs sur son char d’or* »⁵⁹⁹.

L’enlèvement de Korè par Hadès se fit dans la violence mais contrairement aux jeunes filles de Caryatis ou de Limnatis et semblable aux Leucippides, ce rapt transforma la jeune fille en *gynè*, la mort symbolique de l’ensevelissement correspondant à un changement d’état. Korè devint Perséphone. Le mythe situait le rituel dans un contexte pré-matrimonial et « témoignait d’une étape prochaine dans la vie des jeunes filles »⁶⁰⁰. Les *anthestrides* étaient des *parthénoi* en âge de se marier et le rituel devait conjurer la violence mythique de la transition. En même temps, Hésychius nous dit que les *Hérosantheia* étaient « *une fête de la beauté féminine* », attestant que les jeunes filles étaient considérées comme belles.

Plusieurs éléments situaient les *anthestrides* dans la sphère d’Aphrodite, mêlant à leurs jeux dans cette prairie un parfum d’érotisme puissant où la sexualité se conjugue à la tentation. Déjà le mythe place Korè dans le domaine de la déesse du désir : dans une prairie, un espace vierge, naturel, la jeune fille mue par sa curiosité et une fascination pour l’inconnu, est attirée et nous pouvons même dire tentée par le narcisse qui joue ici le rôle d’un piège irrésistible. Toutes ces fleurs qui l’entourent forment un écrin érotique, la prairie est un cadre où se mêlent parfum et vision idéelle, et où la séduction d’Aphrodite s’opère. La prairie est tentation. Et pour les *anthestrides* qui allaient ainsi rejoindre ces espaces naturels vierges, leurs jeux comportaient une part de dangers non dénués d’érotisme.

Leur comportement et la structure du groupe qu’elles formaient rappellent ceux des groupes choraux. Euripide nous rapporte que Korè/Perséphone fut « *ravie du cercle de danse des vierges* »⁶⁰¹. Nous pouvons les imaginer dansant, courant, cueillant des fleurs, joyeuses au milieu de la nature. Il existait une danse dite *antheia* (ἀνθεμία) de caractère mimique, signifiant littéralement danse des fleurs, où les participants chantaient : « *Où sont les roses, où*

⁵⁹⁸ *Hymne Homérique à Déméter*, I, 5-7 (éd. Belles Lettres, 1959, J. Humbert). Selon une autre version, la jeune fille se trouvait avec Artémis et Athéna (*Hymne Homérique à Déméter*, I, 424 et Pausanias, VIII, 31, 1). Ce dernier mentionne deux statues de jeunes filles portant des fleurs se trouvant dans le temple de Déméter et Korè, pouvant représenter soit les deux déesses vierges, soit les filles de Damophon.

⁵⁹⁹ *Hymne Homérique à Déméter*, I, 17-20 (éd. Belles Lettres, 1959, J. Humbert).

⁶⁰⁰ M. Dillon, *Girls and Women in Classical Greek Religion*, p. 62.

⁶⁰¹ Euripide, *Hélène*, 1312-1314 (éd. Belles Lettres, 1961, H. Grégoire, L. Méridier)

sont les violettes, où est le bel ache ? Voici les roses, voici les violettes, voici le bel ache.⁶⁰²», il est possible que les jeunes filles exécutaient cette danse.

4) Le chœur d'Hippolyte à Trézène.

Hippolyte était le fils de Thésée, un jeune homme qui refusait toute idée d'union et souhaitait demeurer libre en sa qualité d'éphèbe. Mais, trop séduisant, il inspira le désir à sa belle-mère, Phèdre. Rejetée, folle de rage et par dépit, Phèdre ourdit une machination qui entraîna la mort du garçon. Elle accusa Hippolyte de l'avoir violée, Thésée furieux demanda à Poséidon de le châtier. Le jeune homme quittait la cité sur son char, lorsqu'un taureau puissant surgit de la mer et terrorisa les chevaux. Le char se renversa et Hippolyte fut tué. Atterrée par son geste et de chagrin pour la perte de l'être aimé, Phèdre se pendit non sans avoir auparavant révélé la vérité⁶⁰³. Le jeune homme fut alors enterré à Trézène, dont il était le prince, avec tous les honneurs et un culte sur l'ordre l'Artémis lui fut rendu⁶⁰⁴.

Et c'est ainsi que « les jeunes vierges avant leurs noces (κόραι ἄζυγες γάμων) couperont pour toi leur chevelure ; et, à travers les âges, tu recueilleras le plus large tribut de larmes douloureuses. Toujours ta pensée inspirera les chants des jeunes filles, et il ne tombera pas dans le silence de l'oubli, l'amour que Phèdre a eu pour toi.⁶⁰⁵». A l'occasion de sa fête, les jeunes filles venaient lui consacrer les mèches de leurs cheveux avant d'exécuter une prestation chorale en son honneur. Le rite de la couréotis, l'offrande de cheveux, nous apprend qu'elles étaient matures. Ce rite marquait le passage à l'âge adulte et avait souvent lieu peu avant le mariage, pouvant signifier que les filles étaient déjà fiancées⁶⁰⁶.

⁶⁰² Athénée, XIV, 629 e ; cf. Daremberg et Saglio, *DA*, sv. *Anthema*.

⁶⁰³ Hygin, *Fables*, XLVII ; R. Graves, *Les mythes grecs*, n°101.

⁶⁰⁴ Pausanias, II, 32, 1. Le culte fut institué par Diomède, le premier à avoir sacrifié au Héros. V. Pirenne Delforge, *L'Aphrodite grecque*, p.422-423 et n. 100, note la position extra-muros du sanctuaire du jeune homme et le met en relation avec le culte d'Athéna Apatouria situé sur l'île de Sphaerie où les jeunes filles offraient leurs ceintures avant le mariage (Pausanias, II, 33, 2) et avec le culte d'Aphrodite Nymphia situé près de la frontière d'Hermione, fondé par Thésée où il aurait épousé Hélène après l'avoir enlevée. Ce culte concernait les jeunes mariées.

⁶⁰⁵ Euripide, *Hippolyte*, 1425-1430 (éd. Belles Lettres, 1960, L. Méridier)

⁶⁰⁶ Pollux, III, 38 souligne ce caractère pré-matrimonial du rite de la couréotis, accompli le plus souvent par les jeunes filles et en général pour la déesse Artémis. L'Anthologie Palatine, *Epigrammes votives*, VI, 59 mentionne une jeune fille qui consacre ses couronnes à Aphrodite Kalliroé, sa chevelure bouclée à Pallas et sa ceinture à Artémis. A Délos, c'était aux vierges hyperboréennes que jeunes gens et jeunes filles de l'île consacraient une mèche de leurs cheveux avant de se marier (Hérodote, IV, 34 ; Callimaque, *Hymne à Délos*, IV, 296-299 ; Pausanias, I, 43, 4). A Mégare, les filles offraient une libation sur la tombe d'Iphinoé et une mèche de cheveux avant de se marier (Pausanias, I, 43, 4). H. Jeanmaire, *Couroi et courètes*, p. 258 évoque, à propos de la couréotis, un rite de passage « qui équivaut à une dévotion totale à la divinité et à une sorte de rachat des droits qu'elle peut revendiquer sur la personne qui s'y soumet. » ; G. Daux, « Anth. Pal. VI, Poupées et chevelure, Artémis Limnatis », *ZPE* 12 (1973), p. 228 : « La consécration des cheveux (...) est de règle dans les rites de passage, en Grèce, pour les enfants, garçons et filles ; elle accompagne toutes les étapes de la vie, mariage, maternité, deuil, et se rencontre de la mythologie à la fin de l'époque romaine » ; P. Brulé, « Des osselets et des tambourins pour Artémis », *Clio* 4 (1996), p. 12-13 « l'oblation de la chevelure (...) à l'occasion d'un passage d'âge (mariage pour les filles, puberté pour les garçons) (...) se pratique dans toute la Grèce et à toutes les époques » ; A.-M. Vérilhac et C. Vial, « Le mariage grec du VI^{ème} av. J.C. à l'époque d'Auguste », *BCH*

L'identification qui existait entre les jeunes filles et les héroïnes mythologiques, souvent tragiques, n'a pas lieu ici. Les jeunes filles n'étaient pas des « Hippolyte », lequel incarnait cependant le pendant masculin de toutes ces héroïnes qui refusaient l'union adulte, voulant rester à jamais dans la sphère enfance/adolescence et qui connut une fin tragique. Cependant, Euripide nous parle du « *tribut de larmes douloureuses* » que le héros recevra et le fait que son histoire « *inspirera les chants des jeunes filles* », c'est-à-dire le souvenir de l'amour coupable et destructeur de Phèdre ainsi conservé dans le culte d'Hippolyte. L'offrande de leur chevelure était donc un tribut, payé au jeune homme, peut-être en expiation de son terrible destin abusé par une femme, pour qu'elles ne deviennent jamais des « Phèdre ».

5) *Jeux de séduction des jeunes filles de l'île de Céos sous contrôle de la communauté.*

« Les jeunes filles de Céos avaient coutume de se réunir pour des sacrifices publics et de passer la journée entre elles, tandis que leurs prétendants les regardaient jouer et danser des rondes. Le soir, elles allaient à tour de rôle chacune chez l'autre et se mettaient au service des parents et des frères les unes des autres, allant jusqu'à leur laver même les pieds. Souvent, ils étaient plusieurs à aimer une même jeune fille, mais d'un amour si décent et si correct qu'une fois la vierge fiancée à l'un d'eux, les autres mettaient aussitôt fin à leur amour. Et couronnement de la bonne conduite des femmes, on n'a pas souvenir qu'en l'espace de sept cent ans se soit produit chez eux adultère ou concubinage.⁶⁰⁷ »

Même si Plutarque enjolive probablement l'histoire, elle est intéressante à plusieurs niveaux. Tout d'abord il s'agissait d'une pratique locale, les jeunes filles en âge de se marier allaient ensemble aux fêtes publiques où elles jouaient – courant, sautant, jouant à la balle - et dansaient sous les regards des autres, et en particulier des jeunes gens. Elles participaient ainsi aux différentes cérémonies pour offrir une prestation chorale mais aussi simplement se montrer. Le fait qu'elles se déplaçaient en groupe constituait un noyau à la fois protecteur et attractif. Mais cela ne s'arrêtait pas à une simple représentation puisque les jeunes filles allaient ensuite les unes chez les autres pour participer ensemble à la vie de la famille, les assistant dans leurs tâches quotidiennes. Cela bien évidemment favorisait les rencontres entre les garçons et les filles mais comme lors de leurs exhibitions chorales, tout se déroulait sous le

Supplément 32 (1998), p. 287-289 « la consécration d'une mèche de cheveux marque l'arrivée à l'âge adulte et si, dans le cas des filles, elle est associée au mariage c'est qu'il leur fait quitter le monde de l'enfance (p. 288) »

⁶⁰⁷ Plutarque, *Œuvres Morales*, 249 D (éd. Belles Lettres, 2002, J. Boulogne).

regard attentif et concerné des parents et par extension de la communauté entière. Ainsi « les relations avec leurs futurs époux était placée sous un contrôle continu ⁶⁰⁸».

6) Rencontres au sanctuaire de l'Artémision lors des Ephésia.

« C'était le temps où l'on célébrait la fête patronale d'Artémis, et le cortège allait de la ville au temple (...). Toutes les jeunes filles du pays devaient, richement parées, marcher en procession solennelle, et pareillement, les jeunes hommes de l'âge d'Habrocomes : car celui-ci âgé de seize ans, comptait déjà parmi les éphèbes et marchait au premier rang du cortège. Une foule nombreuse était accourue à ce spectacle, gens du pays aussi bien qu'étrangers : la coutume voulait en effet qu'en cette fête on choisit des fiancés aux jeunes filles et des femmes aux jeunes hommes. On voyait donc défiler le cortège : en tête les objets sacrés, les torches, les corbeilles, l'encens ; puis les chevaux, les chiens, les armes de chasse.... (...) Chacune d'elles était parée comme pour plaire à un amoureux. En tête des jeunes filles marchaient Antheia (...). Elle était belle entre toutes les vierges : elle avait quatorze ans, son corps était une fleur de beauté et sa parure ajoutait encore à sa grâce : cheveux blonds en partie tressés, mais surtout libres et flottant au gré de la brise ; des yeux vifs, (...) ; pour vêtement une tunique de pourpre serrée à la taille tombant jusqu'aux genoux et descendant sur les bras ; une peau de faon l'enveloppait, un carquois pendait à ses épaules, elle portait un arc et des flèches, des chiens la suivaient. Plus d'une fois les Ephésiens la voyant dans l'enceinte sacrée l'avaient adorée, la prenant pour Artémis. Et ce jour là, quand elle apparut, la foule s'écria (...) : Voici la Déesse ! C'est l'image de la déesse façonnée par elle à sa ressemblance ! (...) les spectateurs n'avaient qu'un cri d'admiration pour la belle Antheia. (...) Mais quand Habrocomes parut (...) tous tournant les yeux vers lui, s'écrièrent extasiés : Habrocomes est beau (...). La procession avait pris fin et toute la foule était entrée dans le sanctuaire pour accomplir les sacrifices, l'ordre du cortège était rompu : hommes et femmes, éphèbes et jeunes filles se trouvaient réunis : tous deux se voient alors Antheia se sent conquise par Habrocomes, et Habrocomes est vaincu par l'amour. ⁶⁰⁹»

Voici comment commence l'histoire, racontée par Xénophon d'Ephèse au second siècle de notre ère, d'Antheia et d'Habrocomes. Le cortège allait rejoindre le sanctuaire de la déesse Artémis⁶¹⁰, situé hors de la ville. La procession mettait en valeur les jeunes filles de la ville, en témoigne les multiples allusions sur leur vêture et notamment la longue description d'Antheia, son héroïne, la plus belle de toutes, semblable à la déesse Artémis dont elle a

⁶⁰⁸ Cl. Calame, *Chœurs de Jeunes filles en Grèce archaïque*, I, p. 178.

⁶⁰⁹ Xénophon d'Ephèse, *Les Ephésiaques*, Livre I, II-III (éd. Belles Lettres, 1962, G. Dalmeyda) ; Cl. Calame, *op. cit.*, I, p. 180-182 note que Xénophon a tendance à accumuler les traits distinctifs des fêtes d'Artémis dans lesquels les adolescents sont concernés : cortège, camaraderie, public, chorèges parmi les plus beaux conduisant leur groupe respectif divisé par sexe et/ou classe d'âge. Il estime que l'accumulation ne dessert pas la véracité du récit et qu'il « constitue une description structurale d'un rituel adolescent dédié à Artémis ».

⁶¹⁰ *New Pauly*, Sv. *Artemisium*. Les traces les plus anciennes de structures datent du VIII^{ème} av. J.C. Vers 600/560 av. J.C., un temple commença à être bâti, en marbre, et fut incendié en -356. Il était considéré comme l'une des sept merveilles du monde. Le temple fut reconstruit après sa destruction.

accentué la ressemblance en s'habillant comme elle. Elle n'a que quatorze ans, mais elle est mature et la description faite de son corps comparable à « *une fleur de beauté* » atteste qu'elle en a acquis les signes physiques. La procession servait ainsi à présenter les jeunes filles en âge de se marier, la fête se situait dans un contexte matrimonial⁶¹¹ et comme le précise Xénophon, « *la coutume voulait en effet qu'en cette fête on choisit des fiancés aux jeunes filles et des femmes aux jeunes hommes* », d'ailleurs Habrocomes et Antheia finiront par se marier. La cérémonie servait de lieu de rencontre entre les jeunes gens, permettant d'arranger les unions.

Si ces jeunes filles n'avaient pas à proprement parler de fonction dans la procession, cela ne signifie pas qu'elles ne participaient pas, du moins certaines d'entre elles, à un rituel choral. En effet, plusieurs sources font mention d'un chœur de jeunes filles à Ephèse, pour la déesse Artémis, se produisant dans son sanctuaire⁶¹². Même si elles ne précisent pas textuellement la fête des *Ephésia*, la précision par Autocratès « *dans le temple d'Artémis (...) d'Ephèse* » incite à la supposer. Nous pouvons noter une certaine continuité entre les sources témoignant que le chœur devait avoir une certaine renommée dans le monde Grec, et cela même au II^{ème} après J.C.⁶¹³. Elles suivaient une chorégraphie élaborée. Autocratès donne une description de la danse effectuée par les filles des Lydiens, les « *φίλοι παρθένοι λυδῶν χόροι* » ainsi qu'il les nomme. Elles bondissaient légèrement, sautaient en faisant onduler leur chevelure laissée libre. Elles faisaient mouvoir leurs hanches de façon à effectuer un geste qui ressemblait à la façon dont plonge le merle d'eau. Elles jouaient de la lyre et chantaient⁶¹⁴. C'était une danse rapide dont les mouvements pouvaient présenter une certaine forme d'érotisme et de séduction amoureuse mais rien dans la description ne donne l'impression d'une danse indécente⁶¹⁵.

⁶¹¹ Cl. Calame, *op. cit.*, I, p. 182 ; M.-H. Delavaud Roux, *op. cit.*, p. 22 ; K. Dowden, *Death and the Maiden*, p. 40.

⁶¹² Ion de Chios, *Fragment 22* (A. Nauck) évoque les qualités de joueuses de lyres et de chanteuses d'hymnes des filles des Lydiens ; Aristophane, *Les Nuées*, 598-600 « *Bienheureuse qui a dans Ephèse une demeure toute d'or où les filles des Lydiens te vénèrent avec magnificence* » (éd. Belles, 1923, V. Coulon, H. van Daele) et évoquant juste après les bacchantes, signifiant que c'était à des chœurs que les *parthénoi* participaient ; Athénée, XIV, 636 a-b raconte les filles des Lydiens honorant Artémis dans des prestations chorales ; Elien, *De la nature animale*, 12, 9 = Autocratès, CAF fr. 1 Kock parle des douces filles des Lydiens qui dansent et tapent dans leurs mains dans le temple d'Artémis à Ephèse. Thucydide, III, 104, 3 évoque la fête d'Ephèse où se déroulaient des concours sportifs et musicaux ; Denys d'Halicarnasse, *Antiquités Romaine*, IV, 25, 4-5 évoquant les Ioniens qui se rassemblent pour célébrer Artémis dans des concours sportifs et musicaux.

⁶¹³ Cl. Calame, *op. cit.*, I, p. 183 pense qu'elles assumaient à Ephèse le même rôle que les *Déliades* à Délos. Il considère leur renommée et leur désignation en tant que « *filles des Lydiens* » comme un signe qu'il pourrait s'agir d'un chœur professionnel.

⁶¹⁴ Elien, *De la nature animale*, 12, 9 = Autocratès, CAF fr. 1 Kock.

⁶¹⁵ Cl. Calame, *op. cit.*, I, n. 12 p. 179 pense que le chœur évoluait dans la retenue et l'ordre. Une autre danse en rapport avec Artémis à Ephèse évoque celle faite par les Amazones et qui était à l'origine de la fondation du sanctuaire selon Callimaque, *Hymne à Artémis*, v. 237-240 : les Amazones érigèrent une statue d'Artémis et la reine Hippô exécuta un rituel sacré alors que ses sujets effectuaient une danse armée, appelée phryllis, puis une

C-2) Aux Hyakinthies spartiates, l'entrée dans les communautés.

1) *Des jeunes filles sur des chars.*

Au second jour de la fête des *Hyakinthies*, célébrant Apollon Amyclées et le héros Hyacinthos⁶¹⁶, une grande procession avait lieu qui voyait toute la communauté quitter la cité et rejoindre le sanctuaire d'Apollon Amycléen pour faire offrande du *chiton*, tissé par les femmes, et accomplir les sacrifices. Durant cette journée, la jeunesse se montrait en différents lieux de la cité, les garçons chantaient le péan et les filles déambulaient montées sur des chars spécifiques somptueusement décorés ou sur des chariots de course⁶¹⁷. Il semble que les filles les plus belles et les mieux nées se trouvaient sur les chars décorés, les *kannathra*, « *nom qu'ils donnent à ces figures de bois*⁶¹⁸ » en forme d'animaux extraordinaires et êtres mythiques. La fille du roi Agésilas elle-même participa à cette procession, « *et son char n'était pas plus élaboré que ceux des autres jeunes filles*⁶¹⁹ ». Ces jeunes filles assumaient une position honorifique, elles se montraient à tous, elles étaient admirées, honorées, et dans la procession, elles transportaient peut-être le *chiton* sur l'un de leurs chars⁶²⁰.

2) *La pannychis féminine.*

Le deuxième soir de la fête, soit le troisième jour grec⁶²¹, les jeunes filles se retrouvaient avec les femmes de la cité pour participer à une *pannychis*. Les hommes, eux, prenaient part à un banquet, faisant dire fort justement à Claude Calame que « le rite nocturne féminin représentait une contrepartie du grand repas sacrificiel que les hommes célébraient (...) en compagnie de leurs proches et serviteurs⁶²² ». Plusieurs sources mentionnent l'existence de chœurs féminins lors des *Hyakinthies* et à Amyclées⁶²³. Des figurines de femmes en terre

danse chorale, circulaire. Cf. Ch. Picard, « L'Ephesia, les amazones et les abeilles », *REA* XLII (1940), p. 270-284 qui analyse le rôle des Amazones dans l'histoire culturel du sanctuaire et l'origine de leur présence. Les Amazones guerrières auraient été les premières prêtresses de la déesse.

⁶¹⁶ Sur la fête Cf. Supra Chapitre 1 (2-1, A-1 : Pour le dieu Apollon Amycléen).

⁶¹⁷ Athénée, IV 139 F « *Et les parthénoi sont sur des chars d'osier somptueusement décorés, ou des chariots où sont attelés deux chevaux et courent* ».

⁶¹⁸ Plutarque, *Agésilas*, 19, 5 ; G. Arrigoni, « Donne e sport nel mondo greco », p. 94 pense au contraire que les filles peu sportives ou les plus pauvres étaient sur les *kannathra* et les plus riches et les plus douées étaient sur les chars à chevaux pour faire des concours.

⁶¹⁹ Plutarque, *Agésilas*, 19, 5 .

⁶²⁰ P. Brulé, « Fêtes grecques, périodicité et initiations : Hyakinthies et Panathénées », p. 28 ; N. Richer, « Les Hyakinthies de Sparte », *REA* 106 n° 2 (2004), p. 403.

⁶²¹ P. Brulé, *op. cit.*, p. 29 .

⁶²² Cl. Calame, *op. cit.*, I, p. 309.

⁶²³ Aristophane, *Lysistrata*, 1296-1315 (éd. Belles Lettres, 1958, V. Coulon) « *Viens, Viens glorifier le dieu d'Amyclées, digne de notre respect, et Athéna au temple de bronze, et les vaillants Tyndarides (...) pour que nous célébrions Sparte qui aime les chœurs des dieux et le battement des pieds, lorsque pareilles à des pouliches, les jeunes filles de l'Eurotas bondissent, à pas pressés soulevant la poussière ; et les chevelures*

cuite furent retrouvées sur le site, certaines datant de l'époque mycénienne. De même, une stèle dite relief d'Amyclées où était reproduite une scène de sacrifice et une scène chorale portait aussi une inscription se référant aux danses et sacrifice qui avaient lieu durant la fête⁶²⁴. La *pannychis* se déroulait dans le sanctuaire d'Amyclées, et était placée sous la direction d'une *arkhèis*⁶²⁵, du moins à l'époque romaine, ainsi que l'indiquent deux décrets datant du II^{ème} ap. J.C. Le rite présentait des connotations bachiques, c'est du moins ce que laisse entendre le terme κῶμος (*kômos*) employé par Euripide et la description d'Aristophane lorsqu'il compare les jeunes filles à des bacchantes avec leurs pas bondissants et leurs chevelures échevelées⁶²⁶. La fête des *Hyakinthies* se trouvait en rapport avec d'autres divinités : Aristophane et Euripide, se référant à la fête, mentionnent Athéna Chalkiokos, les Tyndarides, héros guerrier de Sparte, mais aussi Hélène, leur sœur, et les Leucippides, leurs femmes.

3) La reconnaissance.

Les *Hyakinthies* assumaient un rôle de présentation et d'intégration⁶²⁷ pour la jeunesse. La fête était en relation avec plusieurs personnages héroïques et divins, représentatifs des mondes adolescents et adultes ou plus exactement du passage à ces deux univers, oscillant entre la fin du monde de l'enfance et le début du monde adulte⁶²⁸ et qui représentaient pour les jeunes gens et les jeunes filles l'idéal auquel ils devaient prétendre. Les diverses cérémonies auxquelles prenaient part les jeunes filles témoignaient ouvertement de leur accession à un nouvel état.

Les jeunes filles sur leurs *kannathra* étaient les nouvelles initiées, celles qui avaient accomplis les divers rites et charges qui leur avaient permis d'acquérir la beauté. Reconnues dorénavant comme « belles », elles pouvaient et étaient, via cette présentation, intégrées⁶²⁹. Xénophon

s'agitent comme celles des bacchantes brandissant le thyrses et s'ébattant. A leur tête, la chaste fille de Léda (Hélène) mène le chœur, belle à voir » ; Euripide, *Hélène*, 1469 (éd. Belles Lettres, 1961, H. Grégoire et L. Méridier) « *Tu vas te mêler enfin aux chœurs (komoi) des jeunes filles de Leucippos, ou, dans la nuit joyeuse, aux fêtes de Hyakinthos* » .

⁶²⁴ C.N. Edmonson, « A Graffito from Amyklai », *Hesperia* 28 (1959), p. 162-164.

⁶²⁵ Cf. *Infra* Chapitre 5 (2-2 : L'*arkhèis*).

⁶²⁶ M. P. Nilsson, *Griechische Feste*, p. 138 suivi par Cl. Calame, *op. cit.* I, p. 308.

⁶²⁷ A. Brelich, *op. cit.*, p. 143-147. ; Cl. Calame, *op. cit.*, I, p. 315-322.

⁶²⁸ Cl. Calame, *op. cit.*, I, p. 340 avait noté ce canevas divin et estimait qu'il formait un ensemble culturel cohérent même si malheureusement nous ne savons rien sur le culte d'Athéna Chalkiokos, mais sa présence dans un ensemble constitutif des rites adolescent laisse entrevoir un même caractère.

⁶²⁹ Cl. Calame, *op. cit.*, I, p. 307 y voit le moment final de l'initiation ; B. Sergent, *L'homosexualité initiatique*, p. 133-134 note le lien entre les Panathénées et les *Hyakinthies* ; P. Brulé, « Fêtes grecques, périodicité et initiations : Hyakinthies et Panathénées » p. 28-30 (p. 19-38 : il fait une comparaison entre les deux fêtes et note les multiples analogies entre elles. Il observe notamment que ce sont des fêtes du nouvel an qui renouvellent les sociétés humaines, « c'est l'occasion d'une montre générale des classes d'âges. Particulièrement des jeunes (...) spécialement des filles. Dans la procession, la cité se contemple en ses composantes. ». Ainsi, il compare la position des jeunes filles sur leurs *kannathra* à celle de la canéphore et constate que leur situation assume la

désignait d'ailleurs les chars sur lesquels défilaient les jeunes filles par le terme « *politikon kanathron* » témoignant de leur rôle politique et civique dans le rituel⁶³⁰. Le fait que les autres jeunes filles participaient à des courses non officielles, où elles rivalisaient pour démontrer leurs aptitudes et valeurs, indique que leur présentation n'était pas encore faite, et qu'elles n'étaient pas encore complètement reconnues comme accomplies.

Cette relation entre *kannathra* et beauté est attestée par Hésychius qui, à leurs propos, fait référence à une *pompè* pour Hélène⁶³¹, celle-ci incarnant l'image de la beauté féminine à Sparte, et demeurant le modèle par excellence des filles. Claude Calame a mis en relation le «*Fragment n° 3*» d'Alcman avec la fête des *Hyakinthies*. Dans ce fragment, Astyméloïsa - chorège du chœur, adorée par les dix autres jeunes filles qui composent ce chœur -, traverse un endroit où est réunie toute la cité (v. 70-73). Il y a vu, légitimement, une scène de présentation de la jeune fille signifiant son intégration à la communauté⁶³². Et leur participation à la *pannychis* en compagnie exclusivement de femmes, s'opposant au banquet strictement masculin, les établissait au sein d'un groupe sexuel défini. L'intégration trouvait symboliquement sa limite.

Ainsi, outre l'aspect pré-matrimonial - inhérent à chaque présentation publique de la fille - à travers la parade en chars puis la *pannychis*, les *parthénoi* étaient présentées et intégrées à la communauté, civique et féminine, se positionnant selon leur statut dans leur groupe sexuel respectif. Cette intégration se réalisait sous le regard de divinités à la fois adultes et adolescentes.

D-2) Les porteuses sacrées sous l'ombre de la canéphore.

La porteuse sacrée transportait lors des processions les objets sacrés ou les offrandes à une tierce personne qui effectuait le rite. La fonction regroupait sous une même activité différentes appellations. De manière générale, ces services étaient ainsi dénommées : le terme désignant le contenant - la corbeille - ou plus rarement le contenu - objets ou autres-, associé au terme « *-phoros* » qui signifie porteur / porteuse. La porteuse était définie comme

même fonction. Pour lui, cette procession marque le passage à la maturité physique, et se présente comme une démonstration prénuptiale.)

⁶³⁰ Xénophon, *Agésilas*, 8, 7 ; M. P. Nilsson, *op. cit.*, p. 132 ; A. Brelich, *op. cit.*, p. 146 ; Cl. Calame, *op. cit.*, I, p. 305.

⁶³¹ Hésychius, sv. *κάνναθρα*.

⁶³² Cl. Calame, *Alcman*, p. 526-527. Il avait déjà constaté ce caractère civique dans le volume II des *Chœurs de jeunes filles en Grèce archaïque*, p. 94 ; 104 -113 ; 126-128 ; p. 144 comme la « présentation des nouveaux initiées ou accession des initiées au statut adulte » mais sans établir de lien avec les *Hyakinthies*.

canéphore « porteuse de *kanoun* », *liknophore* « porteuse de *liknon* », *arrhéphore* « porteuse de l'*arrichos* ».... Les services liés à cette fonction étaient nombreux et diversifiés. Dans les processions publiques, les filles pouvaient être *hiéraphores* (Ἱεραφόροι) porteuses d'objets sacrés, *thallophores* (Θαλλοφόροι) porteuses de branches, *hydrophores* ou *hygrophores* (Ὑδροφόροι, ὕγροφόροι) apportant l'eau pour le sacrifice et les lustrations ou bien *choéphores* (Χοηφόροι) portant libations et offrandes.... Si généralement, la porteuse sacrée était choisie pour une durée limitée à la cérémonie à laquelle elle allait participer, en certains cultes elle était désignée pour une durée plus longue ; ainsi des canéphores à Délos pour Isis et Hagnè Aphrodite, pour Asclépios à Athènes lors des *Epidauria*, choisies pour un an⁶³³. Elles étaient généralement une parente du prêtre en charge du culte. Leur rôle ne différait pas de celle des autres canéphores, participant aux processions en l'honneur des divinités, portant le *kanoun* sur leurs têtes⁶³⁴. Toutefois, certaines porteuses sacrées, désignées annuellement, assumaient des charges de prêtresses, ainsi des *hydrophores* d'Artémis à Milet et de la *loutrophore* d'Aphrodite à Sicyone. Leur rôle au sein du sanctuaire dépassait le simple cadre de la porteuse sacrée, elles seront abordées au cours de la seconde partie de l'étude.

Parmi tous les services de porteuses sacrées auxquels les filles pouvaient prétendre, la charge la plus prestigieuse était celle de canéphore. Ces dernières étaient « *les jeunes filles de haute naissance* (He, Pho⁶³⁵) *qui portaient les corbeilles (κανά) sur leurs têtes lors des processions* (So, Ha) » et notamment « *pour Athéna aux Panathénées* (He, Pho, So, Ha) ». Dans ces *kana*, était déposé « *ce qui était utile au sacrifice* (Ha). ». Le *kanoun* était en général une sorte de corbeille plate, large, parfois semblable à un plateau avec trois branches mais il pouvait prendre d'autres formes. Il est communément admis qu'il contenait le *stemma* (ruban) pour orner l'animal sacrifié, le grain qui était versé sur ce dernier et le couteau servant à la mise à mort. Mais certains *kana* contenaient aussi des offrandes⁶³⁶. Sur ces « porteuses de

⁶³³ S. B. Aleshire, *The Athenian Asklepion*, p. 91.

⁶³⁴ P. Roussel, *Délos colonie Athénienne*, p. 251, 262 et 267 ; S.B. Aleshire, *The Athenian Asklepion*, p. 90-92. Rien n'indique qu'elles participaient au culte de la divinité comme assistantes, la servant au quotidien ; J. D. Mikalson, *Religion of Hellenistic Athens*, p. 102, 230, 233, 293-294, 312.

⁶³⁵ Harpocrate, sv. Κανηφόροι Ha
Hésychius, sv. Κανηφόροι He
Photius, sv. Κανηφόροι Pho
Souda, sv. Κανηφόροι So

⁶³⁶ Κανέου, -ου ; κάνεον, -ου ; au pl. κάνεα ; κανά. On rencontre les formes contractées κανοῦν ; κανά en Attique. Cf. Photius, sv Κανοῦν (petite corbeille). L'étymologie du terme est rattaché au verbe καίνω (*kaino*) (tuer) : Hésychius, sv. Κανεῖν (tuer) ; Souda, sv. Κανοῦν « ... *les corbeilles, sur lesquelles on déposait les prémices de toutes choses.* » J. Schelp, *Das Kanoun*, qui a recensé et dessiné une centaine de *kana* et estime p. 21-25 que le *kanoun* ne contenait que l'orge et le couteau sacrificiel. F.T. Van Stratten, *Hiera Kalà*, p. 10-12 et p. 162-164 : la corbeille consacrée pouvait être un plateau où l'on mettait les différents éléments qui avaient rapports avec le sacrifice (offrandes, gâteaux, récipients). P. Bonnechère, « La machaira était dissimulée dans le kanoun, quelques interrogations », *REA* 1999(101), p. 21-35 qui remet en question ce fait estimant que nulle

kanoun », et particulièrement à Athènes, nous possédons de nombreuses informations, ce qui n'est pas le cas pour les autres porteuses sacrées.

La *canéphorie* était l'une des charges les plus courantes et estimées de la Grèce ancienne⁶³⁷. Il y avait des canéphores dans tout le monde Grec, dans toutes les fêtes et cérémonies religieuses. Ainsi pour Héra à Argos, lors des *Hyakinthies* de Sparte, à Ephèse pour la fête d'Artémis, en Thessalie, mais aussi en Egypte où des filles macédoniennes occupèrent la fonction aux *Alexandria* au III^{ème} av. J.C., ...⁶³⁸ Cependant, c'est principalement pour la cité d'Athènes que nous avons le plus d'informations. Les sources font même de la cité Attique le lieu d'origine de la charge, et d'Athéna, la première divinité honorée par les canéphores. En effet, selon les sources, Erichonios, devenu roi, avait « *fondé les petites Panathénées*⁶³⁹ » et « *fut le premier à faire porter aux filles les corbeilles* (Ha, So) ». De fait, c'était cette fête que les sources littéraires évoquaient plus communément tant il est vrai qu'à cette occasion, la charge revêtait une forme de magnificence qui marquait les esprits mais présentait aussi un sens particulier pour les filles qui accomplissaient le service, ainsi que nous le verrons. Cependant, les *parthénoi* servaient aussi à l'occasion d'autres fêtes, ainsi il y avait des canéphores pour Artémis aux *Brauronies*, aux *Epidauria* pour Asclépios, pour Déméter lors des *Eleusinia*, pour Dionysos lors des grandes et petites *Dionysia*, aux *Anthestéries*⁶⁴⁰. C'est donc en suivant cette origine attique que nous allons étudier les canéphores, à travers les mythes, les témoignages épigraphiques qui nous sont parvenus, leurs représentations iconographiques, leur présence aux Panathénées mais aussi le sens que nous pouvons donner

source ne permet d'affirmer avec certitude que la *machaira*, soit le couteau sacrificiel, se trouvait véritablement dans la *kanoun* lors de la procession. Il pense que celui-ci était en réalité déposé dans la corbeille après la procession devant l'autel. Il estime que le *kanoun* pouvait contenir de la nourriture. D'après certains auteurs anciens (Héliodore, *Ethiopiennes*, III, 2, -2) le *kanoun* servait à transporter des gâteaux, des fleurs.

⁶³⁷ Elle était si évidente que lorsque Aristophane parodie des processions, la canéphore est toujours présente. Ainsi, dans « *Les Acharniens* », Dicoépolis improvise une procession familiale sur le modèle de la procession civique des petites *Dionysia*. Sa fille, bellement vêtue et portant des bijoux d'or, joue le rôle de canéphore : « *Allons, ma fille, fais en sorte de porter la corbeille gentille comme tu es, gentiment, les yeux baissés comme en mangeant de la salade (...)* » (253-254, éd. Belles Lettres, 1923, V. Coulon, H. van Daele).

⁶³⁸ Mittelhauss, *Re Kanephoroi*, p. 1865-1866 ; Héra (Denys d'Halicarnasse, *Antiquités romaines*, XXI, 2 évoquant le fait que la fête d'Héra à Argos se déroulait sur le même mode que celle de Faléries : « *Le rituel des sacrifices y était le même, des femmes consacrées étaient au service du sanctuaire, une enfant appelée canéphore – pure de toute union (hagné gamon) – accomplissait les rites préliminaires aux sacrifices* » (éd. Belles Lettres, 1998, V. Fromentin) ; Ephèse (Xénophon d'Ephèse, *Les Ephésiaques*, I, II, 4 : « *on voyait défiler le cortège, en tête les objets sacrés, les torches, les kana, l'encens* » (éd. Belles Lettres, 1962, G. Dalmeyda)) ; Thessalie (Héliodore, *Ethiopiennes*, III, 2, 2) ; Egypte lors des *Alexandria* (Bérénikè, fille d'Adaios (A.B. Tataki, *Macedonians*, n° 25 p. 280) ; Bilstikè, fille de Philon et maîtresse de Ptolémée Philadelphe, deux fois victorieuse aux jeux olympiques (-268, -264) (A.B. Tataki, *op. cit.*, n° 32 p. 281).

⁶³⁹ Scholie à Aristide, *Panathénaïque*, XIII, 189. 4 (III, p. 323 éd. G. Dindorff) ; Hygin, *Astronomie*, II, 13, 2.

⁶⁴⁰ Artémis Brauron (Scholie à Théocrite, II, 66 ; Wernicke, *RE Arkteia*, p. 1171 ; L. Deubner, *Attische feste*, p. 208 ; T. Linders, *Studies in the Treasure Records of Artemis Brauronia found in Athens*, p. 1514 l. 29-30) ; Asclépios (IG II² 3457) ; Déméter (IG II² 3554) ; Dionysos (Scholie à Aristophane, *Les Acharniens*, 242 ; L. Deubner, *op. cit.*, p. 102, 135, 142).

à toutes ces informations pour comprendre cette charge, et à travers elle, les porteuses sacrées dans leur ensemble.

1) *Histoires de Canéphores.*

a) Oreithyia et Borée.

« *Erechthée, roi d'Athènes, avait une fille d'une grande beauté du nom d'Oreithyia. Il la para un jour, et l'envoya comme canéphore sur l'Acropole afin qu'elle sacrifie à Athéna. Borée, le dieu du vent, en tomba amoureux et l'enleva, caché aux regards des spectateurs et de ceux qui surveillaient.* ⁶⁴¹». *C'était donc, semble t'il, durant les Panathénées que la jeune fille fût enlevée par le dieu et emmenée dans un lieu mystérieux*⁶⁴².

b) Hersè et Hermès.

« *Il advint ce jour là que de chastes jeunes filles ayant, suivant la coutume, chargé leurs têtes de corbeilles couronnées de fleurs, portaient à la citadelle de Pallas, en fête, les purs objets de son culte. Elles en revenaient quand le dieu ailé les aperçoit (...) Hersè surpassait toutes les vierges avec qui elle marchait ; elle était l'ornement de la procession et de ses compagnes. A la vue de ses attraits, le fils de Jupiter fut saisi d'admiration (...) le dieu change de route et, abandonnant le ciel, il se dirige vers la terre.* ⁶⁴³» Hersè n'est pas enlevée par Hermès mais le dieu essaye par la suite de devenir son amant.

c) La fille du tyran Pisistrate.

Plusieurs versions existent, dont l'une déjà évoquée auparavant où Thrasybule tomba amoureux de la plus jeune des fille de Pisistrate alors qu'elle faisait l'*arrhéphore*⁶⁴⁴. C'est la seule version où la fille est *arrhéphore*, dans les autres elle est dite canéphore. Toutes les versions se ressemblent.

Strabon raconte que la jeune fille fut embrassée en public lors de la procession des Panathénées et que le jeune amoureux fut attrapé par les frères de la jeune fille qui l'amènèrent devant leur père, lequel pardonna son geste inconsidéré et lui donna même sa fille en mariage. Diodore de Sicile rapporte qu'un jeune homme, sans préciser son nom, embrassa la fille du tyran alors qu'elle était canéphore. Selon Plutarque, Thrasybule tomba amoureux de la fille de Pisistrate la voyant faire la canéphore et cédant à son désir, il l'embrassa en public.

⁶⁴¹ Akusilas d'Argos, *Scholie à l'Odyssée*, XIV, 533. Plusieurs versions existent de l'enlèvement d'Oreithyia par Borée, selon certaines elle fut enlevée au bord de l'Ilissos, du Céphise, à Brauron, sur l'Aréopage. La version d'Akusilas est la plus populaire Cf. R. Graves, *Les mythes grecs*, n° 48 ; P. Brulé, *La fille d'Athènes*, p. 291-299.

⁶⁴² Cl. Calame, « Prairies intouchées et jardins d'Aphrodite : espaces initiatiques en Grèce », p. 110 n. 14 se demande s'il ne l'aurait pas emmenée dans le jardin des Hespérides pour consommer l'union.

⁶⁴³ Ovide, *Métamorphoses*, Livre II, 711-730 (éd. Belles Lettres, 1969/1991, G. Lafaye)

⁶⁴⁴ Anonyme, *Dialogue sur le pouvoir*, P. Oxy. 664, 1. 29-32.

Rattrapé par les frères de la jeune fille il fut amené devant le tyran qui lui pardonna son geste et lui donna sa fille en mariage. D'après Polyen, le jeune homme s'appelait Thrasymède, fils de Philomélos. Il l'embrassa lors d'une procession à laquelle elle participait puis tenta de l'enlever alors qu'elle faisait un sacrifice. Attrapé par les frères de la jeune fille, il ne renia pas son geste. Pisistrate, ébahi, lui donna sa fille en mariage.⁶⁴⁵

d) La sœur d'Harmodios.

Voilà une histoire tragique pour une jeune canéphore dont le nom n'est jamais donné. Appelée pour être canéphore lors de la procession des Panathénées, la jeune fille arriva le jour dit pour recevoir la corbeille et se préparer, mais on lui fit sèchement savoir qu'elle n'avait jamais été choisie et qu'elle n'en était pas digne. La conséquence de cette histoire fut l'assassinat d'Hipparque, frère du tyran Hippias et fils de Pisistrate, par Harmodios et un ami de ce dernier, Aristogiton ; mais aussi la mort, à plus ou moins long terme, des conjurés. Il existe plusieurs versions sur les causes et les raisons de son exclusion de la canéphorie. Thucydide relate qu'Hippias, amoureux d'Harmodios, avait été rejeté et infligea l'humiliation à sa sœur et sa famille en représailles. Aristote raconte la même histoire mais en disant que c'était Thétallos, demi-frère d'Hippias et d'Hipparque, qui était amoureux d'Harmodios⁶⁴⁶.

Hérodote avance une explication politique arguant que les anti-tyrans étaient d'origine Géphyréenne, un *génos* important mais qui ne pouvait revendiquer une origine autochtone, ce qui aurait exclu la jeune fille de la charge⁶⁴⁷. Selon Pierre Brulé, « les tyrans pour satisfaire une vengeance personnelle aurait pu arguer de la lointaine ascendance non athénienne de la jeune fille (...) restreignant l'accès aux services divins à celles qui ne peuvent se targuer de l'autochtonie ancestrale réservée aux *eugéneis*, les biens nées de la ville⁶⁴⁸ ».

Enfin la version d'Elie dit simplement qu'« *Hipparque fut tué par Harmodios et Aristogiton. Il n'avait pas laissé la sœur d'Harmodios porter la corbeille à la déesse selon la tradition locale aux Panathénées, bien qu'elle en fût peut-être digne*⁶⁴⁹ »

2) Des noms et des familles.

Poursuivant et complétant notre approche de ce milieu féminin athénien, commencée avec les *alétrides*, les *ergastines*, les *loutrides* et continuée avec les *ourses* et les *arrhéphores*, nous allons donc rencontrer maintenant ces jeunes filles qui furent canéphores pour la cité attique.

⁶⁴⁵ Strabon, V, 14 ; Diodore, IX, 37, 1 ; Plutarque, *Oeuvres Morales*, 189 C ; Polyen, *Stratagèmes*, 5, 14.

⁶⁴⁶ Thucydide, VI, 56-57 ; Aristote, *Constitution d'Athènes*, XVIII.

⁶⁴⁷ Hérodote, V, 55-57.

⁶⁴⁸ P. Brulé, *La fille d'Athènes*, p. 304.

⁶⁴⁹ Elie, *Histoires variées*, XI, 8 (éd. Belles Lettres, 1991, A. Lukinovitch, A.-F. Morrand).

Nous allons d'ailleurs retrouver certaines d'entre elles qui furent *ergastines* à la fin du II^{ème} av. J.C. et pour l'une d'elle, *arrhéphore*.

Il fut ainsi retrouvé diverses inscriptions, datées pour la plupart de l'époque hellénistique, quelques unes étant d'époque romaine, peu de l'ère classique. Certaines sont mutilées ou illisibles (IG II² 3722 - 3727), d'autres ne précisent pas le nom de la femme ou de la fille, portant uniquement la mention « Κανηφορήσσαν », suivies parfois du nom de la divinité célébrée ou la fête durant laquelle elles officierent. (IG II² 3457 - 3477 - 3567 - 3727). Certaines inscriptions sont incertaines, le terme de canéphore ayant été restitué (IG II² 3482 - 3486-3566). Il s'agit de décrets nommant les jeunes filles athéniennes ayant accompli le service de canéphore lors des *Pythaiides* de Delphes ou de décrets de la cité honorant, à la demande de leur père, la fille pour les fonctions qu'elle a exercées, lui élevant une statue (IG II² 3477 ; 3483 ; 3554). Parfois ce sont des dédicaces faites par la famille, en général le père, pour commémorer la charge - ou les charges - accomplies par leurs filles (ID 1869, 1870). Les canéphores officiaient pour différentes divinités dont Athéna Polias, Apollon, Artémis, Dionysos, Asclépios, ... Six inscriptions ne portent aucune indication sur l'identité de la fille mais nous informent sur le ou les services qu'elle avait accomplis (IG II² 968 - 3457 - 3477 - 3567 - 3727 - SEG XVIII, 26).

Références utilisées :

*Génos*⁶⁵⁰ :

Et. = Etéoboutades

Aph. = Apeidantides

Eu. = Eunéides

Ker. = Kérykes

Eum. = Eumolpides

Phil. = Philaides

Geph. = Géphyres

Er. = Erysichtonides

Sal = Salamiens

- Colin = G. Colin, *Fouilles de Delphes, III, 2*. Références données au n° d'inscription, p. 38.

⁶⁵⁰ P. Mackendrick, *The Athenian Aristocracy*, p. 90 et 99 reconnaît l'existence du *génos* des Eupatrides mais il a été démontré que ce *génos* n'existait pas et que le terme qualifiait les familles appartenant à la noblesse ancienne, membre ou non d'un *génos* (G. Daux, *Delphes au II^{ème} et au I^{er} siècle*, p. 555 n. 2 ; F. Bourriot, *Recherches sur la nature du génos*, p. 407-422 ; J. Tréheux et P. Charneux, « Décret des Athéniens de Délos en l'honneur d'un épimélète de l'île », *BCH* 122, 1 (1998), p. 250-251 qui résume la théorie de A. Wilhelm, *AnzWien* (1924), p. 124-126 qui fut le premier à avoir établi que ce *génos* n'existait pas).

- E – (suivi d'un numéro) = Ephèbe E-n° : E. Perrin-Saminadayar, *Education, culture et société à Athènes*.
- J.D.M. = J. D. Mikalson, *Religion in Hellenistic Athens*. Références données à la page.
- LGPN = P.M. Fraser, EM Matthews, M.J. Osborne et S.G. Byrne, *Lexicon of Greek Personal Names, II, Attica*.
- PA = J. Kirchner, *Prosopographia Attica*. Références données au numéro de l'entrée.
- P.B = P. Bruneau, *Recherches sur les cultes de Délos à l'époque Hellénistique et à l'époque impériale*. Références données à la page.
- R.D. = P. Roussel, *Délos colonie Athénienne*. Références données à la page.
- SBA = S. B. Aleshire, *The Athenian Asklepeion*. Références données à la page.
- SP = J. Sundwall, *Supplement to J. Kirchner's*. Références données à la page.

a) Les Pythaïdes delphiques.

« La *Pythaïde* consiste en l'envoi d'une procession de citoyens athéniens depuis Athènes jusqu'à Delphes, où le dieu est honoré par des sacrifices et des jeux et d'où le feu sacré est ramené au sanctuaire d'Apollon Pythien à Athènes⁶⁵¹ ». C'était une fête ancienne, attestée déjà au IV^{ème} av. J.C., mais elle était alors accomplie par un groupe restreint, dite *Tétrapole* de Marathon. Interrompue au III^{ème}, la *Pythaïde* reprend au II^{ème}, en -138/7, mais à l'instigation de la cité, et la *Tétrapole* de Marathon y prend place. Trois autres *Pythaïdes* suivront (-128/7, -106/5, -98/7) avant que les problèmes financiers et politiques d'Athènes et la guerre de Mithridate en -89 ne mettent fin définitivement à la procession⁶⁵². Les inscriptions retraçant la composition des quatre *Pythaïdes* se trouvent sur des blocs de marbre de Paros appartenant à la face sud du trésor des Athéniens à Delphes. Nous avons trois listes de *Pythaïdes* conservées (celle de l'archonte Timarchos en -138/7, Agathoclès en -106/5, Argéios en -98/7), la liste pour les canéphores de la *Pythaïde* de Dionysos en -128/7 est perdue⁶⁵³. Chaque *Pythaïde* comprenait onze filles mais il manque trois noms à la liste de -98/7⁶⁵⁴.

⁶⁵¹ K. Karila-Cohen, « Les pythaïstes Athéniens et leurs familles : l'apport de la prosopographie à la connaissance de la religion à Athènes au II^{ème} siècle avant notre ère », p. 70.

⁶⁵² G. Colin, *Fouilles de Delphes, III, 2* ; G. Daux, *Delphes au II^{ème} et au I^{er} siècle*, p. 520-583 + Appendice XII qui étudie les quatre *Pythaïdes* et suit leur évolution et leur composition ; S.V. Tracy, « Notes on the Inscriptions of the Pythais of 98/7 B.C. », *BCH* 93 (1969), p. 371-395 et « Notes on the Pythais Inscriptions », *BCH* 98 (1975), p. 185-218 et *IG II² 2336 Contributors of the First Fruits for the Pythais* ; K. Karila-Cohen, « Les pythaïstes Athéniens et leurs familles : l'apport de la prosopographie à la connaissance de la religion à Athènes au II^{ème} siècle avant notre ère », p. 69-83 qui étudie plus attentivement la *Pythaïde* de -138/7.

⁶⁵³ G. Colin, *Fouilles de Delphes, III, 2*, pour les canéphores p. 38 n° 29, 30, 31

⁶⁵⁴ S.V. Tracy, *BCH* 98 (1975), p. 200-201.

a-1) Pythaïde de Timarchos en -138/7. FD n° 29

1. Gorgô, fille de Philantès (LGPN II, Γοργώ, p. 97, 5 ; SP 45)
2. Eudama, fille de Kalliklés (LGPN II, Εὐδάμα, p. 165, 1 ; SP 75)
3. Aristonikè, fille de Lycophon (LGPN II, Ἀριστονίκη, p. 59, 5 ; SP 30)
4. Sostratè, fille de Sotion (LGPN II, Σωστράτη, p. 418, 11 ; SP 156)⁶⁵⁵
5. Philanthô, fille d'Aristaichmos (LGPN II, Φιλανθώ, p. 446, 1 ; SP 162)
6. Nikarètè, fille d'Héracléitos (LGPN II, Νικαρέτη, p. 331, 5 ; SP 133, PA 10712)
7. Eurydikè, fille de Diodoros (LGPN II, Εὐρυδίκη, p. 183, 1 ; SP 81)⁶⁵⁶
8. Kallistomakè, fille d'Echédèmos (LGPN II, Καλλιστομάκη, p. 251, 4 ; SP 107)
9. Artémisia, fille d'Attalos (LGPN II, Ἀρτεμισία, p. 66, 2 ; SP 33)
10. Aristion, fille de Kratippos (LGPN II, Ἀριστίον, p. 53, 4 ; SP 27)
11. Mammia, fille d'Apéllès (LGPN II, Μαρμμία, p. 296, 2 ; SP 123)

N° 1 : Gorgô, fille de Philantès I du dème de Phylè. (PA 14224 et S.P. 162).

Membre du *génos* des Philléides, elle faisait partie d'une famille prestigieuse, riche dont les ancêtres ont à plusieurs occasions participé à des donations publiques pour la cité (Xénon I et son fils Asklèpiadès II en 244/3 av. J.C. (SEG XXXII, 118, II, 55 et 57), le fils de ce dernier Xénon II en -183/2, cité avec sa femme et ses enfants : Asklèpiades III et Philantès I, père de Gorgô (IGII² 2332, 98-102). Son cousin Xénon III fut *épimélète* à Délos en -118/7 (ID 1652 ; PA 11341) et les fils de ce dernier, Asclèpiadès V et Chariménès, furent enfants *pythaïstes* en -128/7 (FD III, 2, 12, III, 10-11). Le fils de son autre oncle, Apollophanès, fut éphèbe en -117/6 (IG II² 1009, III, 74 ; E-173⁶⁵⁷). Gorgô avait deux frères : Xénon IV qui fut *thèore* à Delphes en -128/7 (FD II, 2, 8, I, 14) et Philanthès II dont le fils, Asclèpiadès VI, fut *pythaïste* en -98/7⁶⁵⁸. Ameinokleia, prêtresse de Déméter et Korè au début du I^{er} av. J.C. (IG II² 3220), était sa sœur⁶⁵⁹.

⁶⁵⁵ J. Sundwall, *op.cit.*, émet l'hypothèse qu'elle fût apparentée à Sotion, fils de Nikanoros, de la tribu Léontide qui fut cavalier *pythaïste* en -128/7.

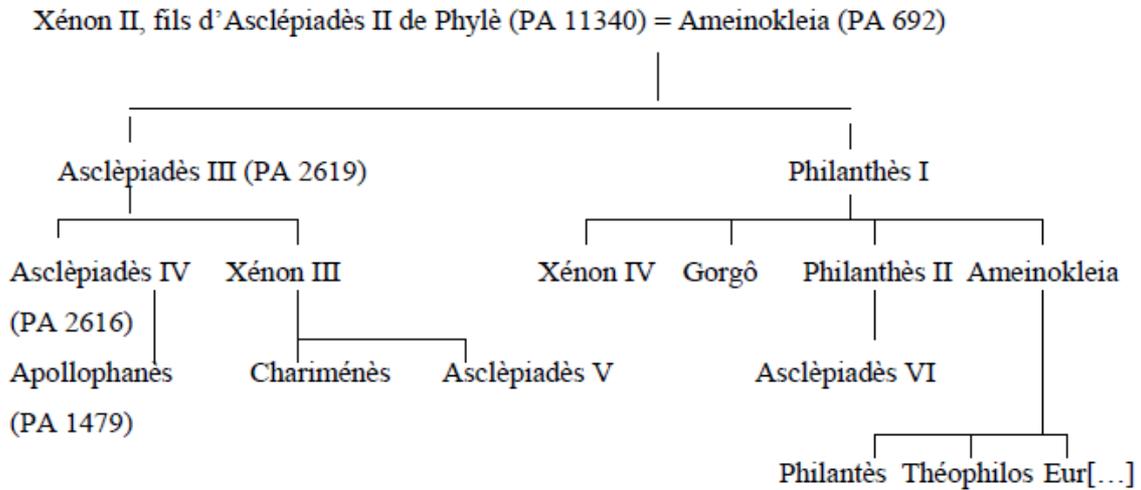
⁶⁵⁶ D. J. Geagan, « Greek Inscription from the Athenian Agora », *Hesperia* 52 (1983), p. 158-161 pense qu'elle était un membre d'une famille connue, celle de la famille de Diodoros/Théodoros d'Halai, fille d'un Diodoros non attesté et ne la situe pas sur le *stemma*. cf. sur cette famille, J.K. Davies, *Athenian Propertied Families*, p. 155-156 n°3933.

⁶⁵⁷ E. Perrin-Saminadayar, *Education, culture et société à Athènes*, p. 283, *stemma* p. 416 et p. 222-229 pour l'étude et la traduction de l'inscription.

⁶⁵⁸ S. V. Tracy, « The Lettering of an Athenian Mason », *Hesperia Supplement* 15 (1975). p. 54, n°7.

⁶⁵⁹ J. Kirchner, PA 14224 s'interroge sur sa filiation (fille de Philanthès I ou II, LGPN II, Φιλάνθης, I et II p. 446, 7-8). Le LGPN II, Ἀμεινόκλεια, p. 25, 4 et E. Perrin-Saminadayar, *op. cit.*, *stemma* p. 416 la reconnaissent comme sœur de Gorgô.

*Stemma*⁶⁶⁰ :



N° 3 : Aristonikè, fille de Lycophron I du dème de Sounion.

Elle appartenait à une famille dont les membres occupèrent plusieurs charges religieuses. Ses frères Lycophron II et Ménophilos furent enfants *pythaïstes* lors de la même *Pythaïde* qu'elle (FD III, 2, II, 4-5). Ménophilos (PA 10129) devint *épimélète* à Délos en -124/3 (ID 1647, 1). Son cousin Lycophrôn III fut *pythaïste* en -128/7 (FD III, 2, 12, 2) et prêtre de Zeus Kynthios en -119/8 (ID 1897).

N° 5 : Philanthô, fille d'Aristaichmos I de Phylè.

Elle appartenait peut-être au *génos* des Kérykes. Son arrière-grand-père paternel Philotadès I fut archonte *polèmarque* en -228/7 (IG II² 1076, 13). Son père fut archonte en -159/158 (ID 1498 ; PA 1641 ; SP 26) et son oncle paternel fut éphèbe en -205/4 (IG II² 944 B ; E-72). Elle avait un frère Aristaichmos II (SP 26) dont le fils, Philotadès III, fut *pythaïste* en -106/5 et *théore* des Kérykes en -97/6 (FD III, 2, 10, II, 26 et 13, II, 12). Le fils de Philotadès II, Aristaichmos III, fut éphèbe en -80/79 (IG II² 1039, II, 84 ; PA 1643)⁶⁶¹.

N° 6 : Nikarète, fille d'Héracléitos du dème d'Ikarion (PA 6500).

Son frère Héracléitos II (PA 6501) était *pythaïste* lors de la même procession. Il fut trésorier de la *Boulè* quelques années après⁶⁶².

N° 8 : Kallistomakè, fille d'Echédèmos II du Sounion (S.P. 82).

⁶⁶⁰ *Stemma* donné au PA 11339 corrigé par J. Sundwall, *op. cit.*, SP 39 ; E. Perrin-Saminadayar, *op. cit.*, *stemma* p. 416, ce dernier est reproduit ici en partie.

⁶⁶¹ E. Perrin-Saminadayar, *op. cit.*, p. 80, *stemma* p. 97 et p. 37-41 pour l'étude et la traduction de l'inscription.

⁶⁶² B.D. Merrit, « Greek Inscriptions », *Hesperia* 21 (1952) p. 363 ; W.K. Pritchett, « Greek Inscriptions », *Hesperia* 9 (1940) p. 130.

Son grand-père Echos fut prêtre d'Asclépios à Délos en -158/7 (R.D. 239) ou -140 (S.P.83), puis à la suite son père, Echédèmos, vers -120 (S.P.83) ou -110 (R.D. 239) devint lui aussi prêtre du dieu (*BCH* XXI, p. 453 n°30 et XXXII, p. 438, n°64, 22-23 ; ID 1834, 4 et 2611, 25).

N° 9 : Artémisia, fille d'Attalos.

Elle fut canéphore alors que son frère Polémon assumait la charge d'enfant *pythaïste* (FD III, 2, 11, 14 ; SP 143).

a-2) Pythaïde d'Agathoclès en -106/5. FD n° 30

G. Colin avait fait commencer le bloc par

« [Κανηφόροι αἶδε ἐκ]ντιδῶν

.....] Ἄβρωνος, »

En étudiant ce bloc, G. Daux⁶⁶³ s'est rendu compte qu'une partie appartenait, en fait, à la fin du bloc précédent, le bloc n° 13. Il a donc modifié sa structure et restitué :

« [ἐκ]ντιδῶν

[.....] Ἄβρωνος,

[Κανηφόροι] »

De fait, suite à la première restitution faite par G. Colin, J. Sundwall avait nommé parmi les canéphores Habronilla, fille d'Habron de Batè (SP 3), qu'il s'agit de ne pas prendre en compte.

1 – P[.....], fille d'Apol]lonios

2 – Pa[.....]

3 – Dame[ion, fille d'Agon (LGPN II, Δάμειον, p. 99, 1 et 2 ; SP 46 ; PA 3116)

4 – Mèni[as, fille de Zènon (LGPN II, Μηνί[ας], p. 310, 2 ; SP 127 ; PA 10103)

5 – Athèn[ô, fille d'Epameinondès (LGPN II, Ἀθηνῶ, p. 13, 2 ; PA 288)

6 – Apo[llônia, fille de Chairi]ôn (LGPN II, Ἀπολλωνία, p. 44, 2 ; PA 1482)

7 – La[.....]os

8 – Héra[.....]

9 – Mnasis, fille de Aris[t..... (LGPN II, Μνασίς, p. 315, 1 ; SP 130)

10 – Kallinikè, fille de Aischinès (LGPN II, Καλλινίκη p. 249, 1 ; SP 106 ; PA 353)

⁶⁶³ G. Daux, *op. cit.*, p. 713 ; S.V. Tracy, *BCH* 98 (1975), p. 200-201.

11 – Archippè, fille de Dromoklès⁶⁶⁴ (LGPN II, Ἀρχίππη, p. 71, 11 ; SP 37)

N° 3 : Dame[ion], fille d'Agon de Phylè.

Elle est identifiée par J. Sundwall et G. Daux comme Dameion, fille d'Agon du dème de Phylè, qui fut *ergastine* en -103/2 (IG II² 1034, Tableau B, n°1, Tribu Oinéide). Elle faisait partie du *génos* des Apeheidantides.

N° 4 : Mèniàs, fille de Zènon de Méliète.

Elle fut sous-prêtresse d'Artémis à Délos (ID 1871, 4 ; R.D. 217 ; PB 126 et 196). Elle appartenait au *génos* des Kérykes et à une grande famille, dont de nombreux membres occupèrent des charges sacerdotales ou politiques. Son grand-père paternel Athènagoras II fut prêtre d'Artémis ἐν νήσῳ au milieu du II^{ème} av. J.C. (ID 2589, 15 ; PA 216 ; RD 219). Pausanias, le frère de celui-ci fut *épimélète* à Délos en -145/4 (ID 1507, 18 ; PA 11720 ; RD 402). Son oncle paternel, Athènagoras III, fut prêtre de Sarapis en -126/5 (ID 2092 ; PA 217). Son frère, Athènagoras IV, est considéré comme l'éphèbe cité lors de la *Pythaiè* de -106/5 (FD III, 2, 25, I, 6 ; PA 218 ; E-89⁶⁶⁵). Son autre frère, Zènon IV, fut *pythaïste* éphèbe en 98/7 av. J.C. (FD III, 2, 26, 16 ; E-488). Il fut aussi *cleidouque* de Zeus Kynthios à Délos (ID 1891). Sa cousine, Soteira II, fut canéphore d'Asclépios à Délos (n° 21 Tableau Canéphores). Léonidès V, son arrière petit-neveu, eut pour petit-fils Léonidès VII qui épousa la fille de Thémistoclès IV d'Hagnonte et devint de ce fait le premier *dadouque* de la famille. Par ce mariage, sa famille fut liée à plusieurs autres grandes familles⁶⁶⁶, mais des alliances eurent probablement lieu avant.

Epiphaneia, fille d'Athènagoras de Méliète, fut *pais aph'hestias* au I^{er} av. J.C. (IG II² 3480 ; n°2 *Infra pais aph'Hestias*, Addenda). Le plus vraisemblable est la restauration du *stemma* de cette famille donné par E. Kapetanopoulos, faisant d'Athènagoras IV le père d'Epiphaneia, donc la nièce de Mèniàs. La statue d'Epiphaneia fut dédiée par ses grands parents maternels : Dionysos de Sphettos et Epiphaneia de Marathon. Or une Nymphô, fille de Dionysos de Sphettos existait au II^{ème}/I^{er} av. J.C, possiblement leur fille (ID 2237, 5 et 2238, 3 ; PA 11149 ; LGPN II, Νυμφώ, p. 343, 1). Elle fut canéphore vers 100/99 av. J.C. (n°14

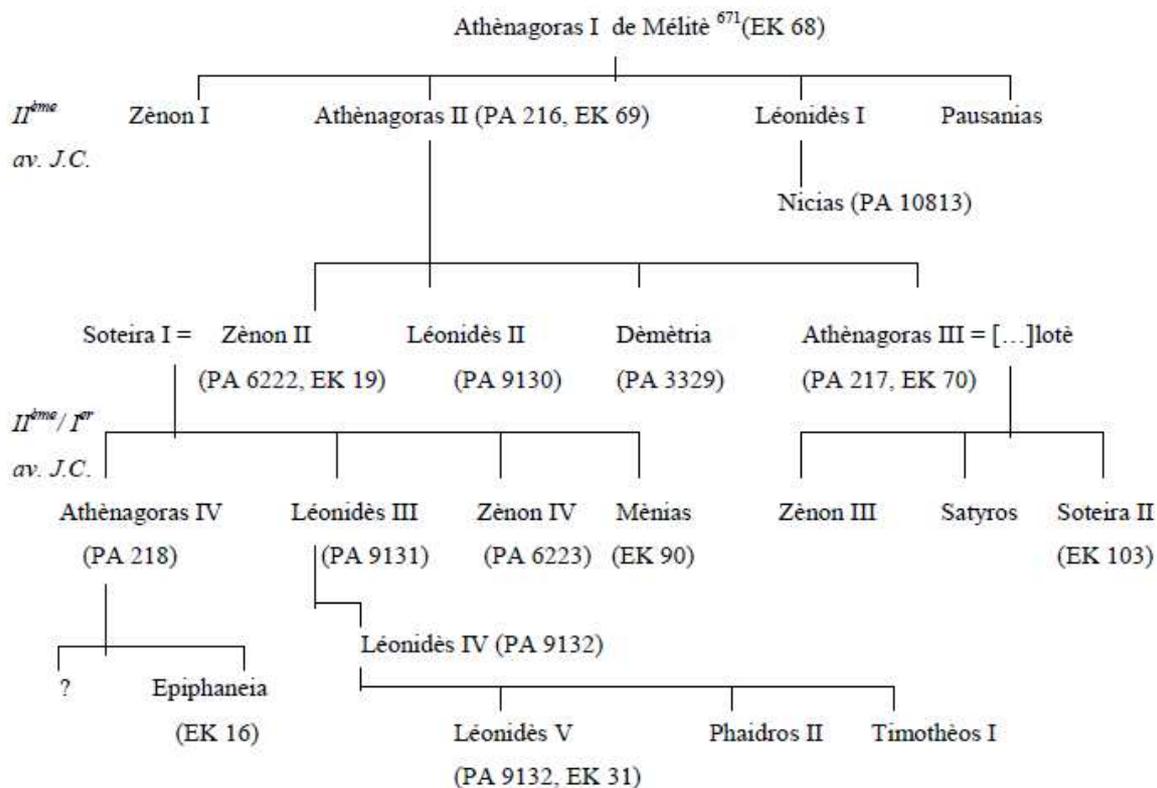
⁶⁶⁴ D. J. Geagan, *Hesperia* 52 (1983), p. 158-161 pense qu'elle était un membre d'une famille connue, celle de la famille de Diodoros/Théodoros d'Halai, et donc apparentée à Eurydikè, canéphore lors de la *Pythaiè* précédente (FD III, 2, 29, 7)

⁶⁶⁵ J. Sundwall, *op. cit.*, p. 3-5 est le premier à avoir rattaché Athènagoras à la famille de Leonidès de Méliète. Ph. Bruneau, *op. cit.*, p. 126 et Le LGPN II, Ἀθηναγόρας, p. 9, 17 le suivent mais E. Perrin-Saminadayar, *op. cit.*, p. 272 ne retient pas cette restitution car le nom d'Athènagoras est très répandu et le démotique n'est pas donné. Il estime par ailleurs que Dèmètrios, fils de Zènon (E-298), et Patron, fils de Zènon (E-790), *pythaïstes* éphèbes la même année pourraient être ses frères.

⁶⁶⁶ *Infra* Appendice 1 : LES RELATIONS FAMILIALES A TRAVERS LES EPOQUES ENTRE LES FILLES ET LES FEMMES QUI EXERCERENT DES FONCTIONS RELIGIEUSES A ATHENES.

tableau Canéphores). Le fait que les noms étaient transmis dans les familles pourrait indiquer que Nymphô aurait épousé Athènagoras IV, ils eurent une fille qu'ils nommèrent du nom de sa grand-mère maternelle. Le nom du grand-père paternel se serait transmis aussi, expliquant qu'un Dionysios, fils d'Athènagoras de Mélitè, soit connu aux alentours du I^{er} av/I^{er} ap. J.C. (IG II² 3913, 2). De plus, Ménias ne pouvait être la fille d'Athènagoras III, ce dernier ayant épousé la fille de Satyros I de Myrrhinoutta, [...]loté⁶⁶⁷.

Le stemma donné ici reproduit en partie le stemma A de E. Kapetanopoulos, *Leonides VII of Mélite and his family*, suivant donc sa restauration et le LGPN II.



N°5 : Athènô, fille d'Epaminondès fut *ergastine* en -103/2 (IG II² 1034, Tableau B, n°7, Tribu Oinéide)

N°6 : Apollonia, fille de Chairion fut *ergastine* en -103/2 (IG II² 1034, Tableau B, n°3, Tribu Akamantide)

N°8 : S.V. Tracy⁶⁶⁸ donne deux possibilités : Hérakleia ou Héraïs.

N°10 : Kalliniké, fille d'Aischinès de Kèphisia.

⁶⁶⁷ E. Kapetanopoulos, « Leonides VII of Melite and his Family », *BCH* 92 (1968), n° 66 pense qu'elle devait en fait s'appeler Théodotè car la fin en - loté est peu courante.

⁶⁶⁸ S.V. Tracy, *BCH* 98 (1975), p. 201

Elle est identifiée par J. Sundwall et G. Daux comme l'*ergastine* –inik[è], fille d' Aischinès de Kèphisia (IG II² 1036, Tableau A, n°1, Tribu Erechthéide) qui accomplit sa charge en -108/7.

a-3) Pythaïde d'Argeios en -98/7. FD n° 31⁶⁶⁹

1 – [Ap]ollodôra, fille de Sarap[i]on (LGPN II, Ἀπολλοδώρα, p. 42, 4 ; SP 19)

2 – [Thé]odôra, fille de Sarapio[n] (LGPN II, Θεοδώρα, p. 215, 9 ; S.P. 92)

3 – [Dè]mô, fille de Miltiad[ès] (LGPN II, Δημώ, p. 114, 13 ; PA 3728)

4 – [Ari]stippè, fille de Théoph[i]los (LGPN II, Ἀριστίππη, p. 53, 2 ; SP 27) ⁶⁷⁰

5 –

6 – M[é]gistè, fille de Zè[n]on (LGPN II, Μεγίστη, p. 299, 3 ; SP 124 ; PA 9707)

7 – P[a]rion, fille de Achaios (LGPN II, Πάριον, p. 361, 1 ; SP 141 ; PA 11635)

8 –

9 –

10 – M[n]asis, fille de Aropos (LGPN II, Μνασίς, p. 315, 2 ; SP 123) ⁶⁷¹

11 – M[a]mmar[o]n, fille de Aristion (LGPN II, Μάμμαρον, p. 296, 1 ; SP123)

N° 1 et 2 : Apollodora et Théodora, filles de Sarapion de Mélitè.

Toutes deux furent *ergastines* vers -103/2 (IG II² 1943, Tableau B', n° 2 ; 1 ou 3, Tribu Cécropide). Pour les informations concernant leur famille et le *stemma*, voir chapitre 1. Elles étaient les sœurs de Sosandra et les belles-sœurs de Philippè, citées respectivement en n° 19 et 25 du tableau ci-dessous. Elles faisaient partie du *génos* des Kérykes. Elles venaient d'une grande famille dont les membres occupèrent de nombreuses charges politiques et religieuses. Apollodora et Théodora furent canéphores alors que leur père conduisait la procession de la *Pythaïde*. Durant cette *pythaïde*, leur frère Dioclès I fut *pythaïste théore* et leur autre frère, Sarapion III, fut *pythaïste* éphèbe (FD III, 2, 17, 16 et 26, I, 6 ; E-826⁶⁷²).

N° 3 : Dèmô, fille de Miltiadès de Marathon.

⁶⁶⁹ S.V. Tracy, *BCH* 93 (1969), p. 379 et « The Lettering of an Athenian Mason », *Hesperia Supplement* 15 (1975). p. 54-56.

⁶⁷⁰ D.J. Geagan, *Hesperia* 52 (1983), p. 159-163 : elle faisait peut-être partie de la famille de Théophilos/Théodoros d'Halai, comme Eurydikè, fille de Diodoros (FD III, n° 29, 7).

⁶⁷¹ J.A. Turner, *Hiereiai*, p. 336 n° 24 : elle était peut-être apparentée à Aropos III, fils de Léontos du dème d'Azenia (S.P. 32) ; E. Perrin Saminadour, « Traditions religieuses et stratégies familiales », p. 403 : elle faisait peut-être partie de la famille d'Aropos du Pirée, fils de Glaukos II, cousin de Mèdeios II.

⁶⁷² E. Perrin-Saminadour, *Education, culture et société à Athènes*, p. 413-415.

Elle fut elle aussi *ergastine* en -103/2 (IG II² 1034, Tableau B, n° 4, Tribu Eantide). Elle était membre d'une grande famille.

N° 6 : Mégistè, fille de Zènon II de Marathon

Elle fut *ergastine* en -103/2 (IG II² 1034, Tableau B, n° 3, Tribu Eantide). Elle faisait partie des *génè* des Apheidantides et Géphyres.

N° 7 : Parion, fille d'Achaios d'Acharnai.

Elle fut *ergastine* en -103/2 (IG II² 1034, Tableau B, n° 5, Tribu Oinéide) et une deuxième fois vers 100 (citée sur IG II² 1942 (Tableau C, n° 3, Tribu Oinéide)).

N° 11 : Mammaron, fille d'Ariston.

Elle était peut-être apparentée à la famille d'Ariston II, fils d'Ariston I du dème de Marathon⁶⁷³, qui fut *gymnasiarque* à Délos vers -118/7 (PA 2164). Elle serait alors apparentée à Mégistè.

b) Les autres inscriptions.

N°	Canéphore	Père	Dème	Tribu	Date	Références
1	Athénaïs	Leukion			II ^{ème} ap. J.C	IG II ² 3636 LGPN II, Ἀθηναίς, p. 11, 5
2	[A]pollonia		[Ph]ilaidai	Egéide	II ^{ème} av. J.C.	IG II ² 3483, 7646 PA1484 ; LGPN II, Ἀπολλωνία, p. 44, 14
3	Harmoxéna	Arkésidèmos	Rhamnonte	Eantide	II ^{ème} av. J.C.	BCH III, p. 63 PA 2236 ; LGPN II, Ἀρμοξένα, p. 64, 1
4	Biotè	Métr[o]---	Marathon	Eantide	127/6 av. J.C.	ID1907, 5 R.D.429-430, Inscription n°54 PB 86 et 322 LGPN II, Βίστε, p. 88, 5
5	Dorotheá	Archélaos	Marathon		111/05 av. J.C.	ID 2125, 3 ; 2234, 21 R. D. 264-267 ; JDM 231 PA 4585 LGPN II, Δωροθέα, p. 136, 1
6	Dosithéa ⁶⁷⁸	Straton	Rhamnonte	Eantide	II/T ^{er} av. J.C.	ID 2081, 11 ; 2094, 5 SP 66 LGPN II, Δωσιθέα, p. 137, 1

⁶⁷³ J. A. Turner, *op. cit.*, p. 324 n° 25

N°	Canéphore	Père	Dème	Tribu	Date	Références
7	Zoila	Diogénès	Kydathe-naion	Pandionide	108/6 av. J.C.	ID 2232, 7 ; 2249 SEG XXXVI, 740, 13 R.D. 264 PA 6230, SP 86 LGNP II, Ζωΐλα, p. 194, 1
8	Zosimè	Pamphilos			I ^w /II ^{ans} ap. J.C	IG II ² 3566, 3 LGNP II, Ζωσίμη, p. 196, 5
9	Hédeia	Sosion	Oinoè	Attalide	113/2 av. J.C.	ID 2061, 3 ; BCH VI, p. 338 PB 322 ; JDM 237-238 PA 6373 LGNP II, Ἡδέϊα, p. 202, 8
10	Kosmó	Dracon	Phlya		103/2 av. J.C.	ID 2156, 6 LGNP II, Κοσμώ, p. 271, 1
11	Laodameia (<i>Et. Eum.</i>)	Médeios	Pirée	Hippothontide	II ^{ans} /I ^w av. J.C.	ID 1869 c ; BCH III, 379 R.D.209-210; PB 76, 81 JDM 239-240 SP 116 ; PA 9000 ; LGPN II, Λαοδάμεια, p. 279, 3
12	Mystion	Hérakleidès	Paiania	Pandionide	117/116 av. J.C.	ID 2055, 4 ; 2056, 2 BCH VII, p. 368 JDM 230 PA 10515 ; SP131 ; LGPN II, Μύστιον, p. 324, 1
13	Nikopolis	Gaios	Achamai	Oinéide	I ^w av. J.C.	ID 2240, 3 R.D. 423, inscription n° 35. JDM 238 PA 2936 ; LGPN II, Νικόπολις, p. 338, 3
14	Nymphô	Dionysios	Sphèttos	Akamantide	100/99 av. J.C.	ID 2237, 5 ; 2238, 3 BCH V, p. 347 R.D. 265 ; JDM 234 PA 11149 LGNP II, Νυμφώ, p. 343, 1
15	Paramona	Tryphon			II ^{ans} ap. J.C.	IG II ² 3564, 5 ; LGPN II, Παραμόνα, p. 360, 2
16	Paulleina	Ant---			II ^{ans} ap. J.C. (- 175)	IG II ² 3635, 2 SBA 90 LGNP II, Παυλίνα, p. 363, 1
17	Protogéneia	Aristéas II	Marathon	Eantide	Début I ^w av. J.C.	ID 2037, 9 ; 2210, 5 BCH VI, p. 342 PA 12304 ; LGPN II, Πρωτογένεια, p. 383, 1
18	Stratonikè	Hipparchos	Pirée	Hippothontide	125/100 av. J.C.	ID 1868, 2 PB 196, 201 PA 12949 ; LGPN II, Στρατονίκη, p. 406, 13
19	Sosandra (<i>Kar.</i>)	Sarapion	Mélitè	Cécropide	I ^w /II ^{ans} ap. J.C.	ID 1870, 3 ; BCH XI, 262 n° 22 R.D. 217 et 220 ; PB 81, 201 JDM 239-240 ; PA 13159 LGNP II, Σωσάνδρα, p. 414, 1

N°	Canéphore	Père	Dème	Tribu	Date	Références
20	Sostratè	Théo----			Impériale	IG II ² 3728 LGPN II, Σωσπράτη, p. 418, 13
21	Soteira	Athénagoras	Mélitè	Cécropide	110/100 av. J.C.	ID 1871, 1 ; 1891, 5 IG II ² 4456 SBA 90 ; JDM 238 ; SP 157 LGPN II, Σώπειρα, p. 421, 1
22	Tertia	Lucius			I ^{er} ap. J.C.	IG II ² 3554 SBA 90 LGPN II, Τερτία, p. 426, 1
23	Timothéa	Zopyros	Mélitè	[Cécropide]	186/5 av. J.C.	IG II ² 896, 10 JDM 198-199 LGPN II, Τιμοθέα, p. 430, 6
24	Phila	Aristéas	Marathon	Eantide	Début I ^{er} av. J.C.	ID 1868 ; 2210, 6 PA 14201 LGPN II, Φίλα, p. 445, 4.
25	Philippè (Et Eum)	Médeios	Pirée	Hippothontide	100 av. J.C.	ID 1869 a I ; BCH III, p. 379 PB 81, 201 ; JDM 239-240 PA 14346 LGPN II, Φιλίππη, p. 450, 9
26	---	Aphrodisios	Marathon	Eantide	175 ap. J.C.	IG II ² 3565 ⁶⁷⁹
27	---	[Ephi]altès	Ankylè	Egéide	330 av. J.C.	PA 6158
28	---	Miltiadès			II ^e av. J.C.	IG II ² 968
29	---				300 av. J.C.	IG II ² 3457 SBA 90 ; JDM 102 ⁶⁸⁰
30	---				II ^e av. J.C.	IG II ² 3477
31	---				II ^e / I ^{er} av. J.C.	IG II ² 3567
32	---				II ^e / I ^{er} av. J.C.	IG II ² 3498
33	---	Socratos	Phlya		50 av. J.C.	IG II ² 4480 ; SBA 90
34	---					IG II ² 3727
35	---				III ^e ap. J.C. (-212)	IG II ² 3655 SBA 90 ⁶⁸¹

[Accès à la note 678 : J. Sundwall, *Supplement to J. Kirchner's*, S.P. 66-67 suggère qu'elle était liée à la famille de Dosithéos d'Athènes.]

[Accès à la note 679 : S.B. Aleshire, *Asklepios at Athens*, p. 90 n. 9.]

[Accès à la note 680 : C'est la première attestation d'une canéphore aux *Epidauria* pour Asclépios.]

[Accès à la note 681 : C'est la dernière mention d'une canéphore officiant aux *Epidauria* pour Asclépios.]

Trois autres inscriptions doivent être considérées, certaines avec réserves. L'une d'elle évoque une *arrhéphore* pour Asclépios aux *Epidauria* (Ἐπιδαύρια ἀρρηφοροῦσαν) (SEG XVIII, 26 = IG II² 974 ; II^{ème} av. J.C). Son père était Léonidès, fils de Nicostratos de Phlyée. Il s'agit d'un fragment de base d'une colonne, un décret honorant son père, un prêtre d'Asclépios et d'Hygie, qui fit convenablement les sacrifices pour les dieux. Le frère de la jeune fille fut *cleidouque* pour le dieu (IG II² 1944). Il est certain que Léonidès désigna ses enfants dans leurs rôles. Constatant que les canéphores sont attestées depuis le IV^{ème} av. J.C. dans le culte d'Asclépios pour les *Epidauria* (IG II² 3457), J. D. Mikalson pense qu'il faut la considérer comme canéphore⁶⁷⁴. Une autre inscription, se rapportant aussi aux *Epidauria*, voit le terme canéphore être restitué, S.B. Aleshire la considère aussi comme canéphore et non comme *arrhéphore* (IG II² 1033 = SEG, XVIII, 29 ; 94/3 av. J.C.)⁶⁷⁵. Enfin, une inscription se rapportant au culte d'Apollon, Artémis et Léo (ID 1873 ; Début du I^{er} av. J.C.) et que Ph. Bruneau estime que sa restitution est précaire⁶⁷⁶.

N° 1 : Athénaïs, fille de Leukyon.

Elle fut canéphore d'Aphrodite Alopèkès. Le conseil lui dédia une statue pour honorer son service.

N° 2 : Apollonia fut canéphore aux *Soteira* pour Zeus Soter et Athéna Soteira, au II^{ème} avant J.C. L'inscription se trouve sur une colonne offerte par ses parents pour commémorer la charge de leur fille.

N° 4 : Biotè, fille de Mètro[---] de Marathon.

Elle fut canéphore aux *Lénaia* et *Dionysia* à Délos. Son père était prêtre de Dionysos, Hermès et Pan vers -127/6 (R.D. 234) et institua sa fille dans la charge de canéphore.

N° 5 : Dorotheá, fille d'Archélaos de Marathon.

⁶⁷⁴ R.O. Hubbe, « Decrees from the Precinct of Asklepios at Athens », *Hesperia* 28 (1959), p. 188-194 n° 10 ; S. B. Aleshire, *The Athenian Asklepeion*, p. 90-91 l'évoque parmi les canéphores d'Asclépios. Elle ne remet pas en question le terme *arrhéphore* mais réfute la restitution de R. O. Hubbe qui restitue que la fille officia lors de deux fêtes d'Asclépios : *Epidauria* et *Asklépia*, notant qu'aucune procession pour Asclépios autre que les *Epidauria* n'a été observée ; J. D. Mikalson, *Religion of Hellenistic Athens*, p. 266. G. Donnay, « L'arrhéphorie : initiation ou rite civique? Un cas d'école », *Kernos* 10 (1997), p. 197-198 la reconnaît comme *arrhéphore*.

⁶⁷⁵ S. B. Aleshire, *op. cit.*, p. 90-91.

⁶⁷⁶ Ph. Bruneau, *op. cit.*, p. 196.

Elle fut canéphore d'Isis vers -111/110. La canéphore d'Isis à Délos était choisie chaque année et devait venir d'une grande famille⁶⁷⁷. Son père (PA 2344) a dédié une statue à la déesse pour commémorer sa fonction. Elle faisait partie d'une famille importante et illustre, celle d'Agathoclès I (PA 4213 à 4215 sur les membres de sa famille) mais nous ne savons pas à quel degré elle y était rattachée. Nous ignorons si son père était le fils de Dionysos I ou de Dionysos II.

N° 7 : Zoila, fille de Diogénès de Kydathènaion (PA 3834)

Elle fut canéphore d'Hagnè Aphrodite à Délos en -107/6. Son père Diogénès fut *thesmothète* en -97/6 (IG II² 2336, 252)⁶⁷⁸. Zoila contribua financièrement à la construction du théâtre du sanctuaire d'Aphrodite en -108/6 (ID 2628, 39 III). Le culte d'Hagnè Aphrodite comprenait un prêtre, un *cleidouque*, une canéphore, un *zakore* non athénien et un esclave⁶⁷⁹.

N° 9 : Hèdeia, fille de Sosion du dème d'Oinoè.

Elle fut canéphore de Dionysos à Délos, aux *Dionysia* ou lors des *Lénaia*, en -113/2. Son père fut prêtre de Sarapis en -110/9 (ID 2038 ; PA 13302).

N° 10 : Kosmô, fille de Dracon de Phlya.

Elle fut canéphore de Sarapis à Délos en -103/2, son père était alors prêtre du dieu (ID 2129). Son arrière-grand-père, Dracon, fut l'un des premiers *clérouques*, il fut prêtre de Sarapis en 154/3 av. J.C. (ID 1499, 17). Le culte était desservi par un prêtre, un sous-prêtre, un *cleidouque*, un *zakore*, une canéphore⁶⁸⁰

N° 11 et 25 : Laodameia et Philippè, filles de Mèdeios I du Pirée.

Elles étaient issues du *génos* des Eumolpides et de celui des Etéoboutades et venaient d'une famille illustre, dont les membres occupèrent de nombreuses charges politiques et religieuses. Sa famille possédait aussi de nombreuses relations commerciales et amicales avec les romains⁶⁸¹. Laodameia fut canéphore aux *Délia* et *Apollonia* à Délos vers -106/5. Sa sœur Philippè fut canéphore lors des *Délia* et sous-prêtresse d'Artémis à Délos (ID 1869 a, I ; R.D. 216)⁶⁸². Elle fut prêtresse d'Athéna Polias à Athènes. Philippè épousa Dioclès I, fils de Sarapion de Mélitè, et devint la belle sœur de Sosandra, Théodora et Apollodora, citée en n°

⁶⁷⁷ P. Roussel, *op. cit.*, p. 251.

⁶⁷⁸ S.V. Tracy, *IG II² 2336, Contributors of the First fruits for the Pythais*, p. 198. Nommée, comme son frère, au PA 3834 qui date la charge de -95/4

⁶⁷⁹ J. D. Mikalson, *op. cit.*, p. 233.

⁶⁸⁰ J. D. Mikalson, *op. cit.*, p. 230 ; S.V. Tracy, *op. cit.*, p. 139 et 200.

⁶⁸¹ W. S. Ferguson, *Hellenistic Athens*, p. 421-423.

⁶⁸² P. Roussel, *op. cit.*, p. 209 n.11 pense que la restitution du terme de sous-prêtresse n'est pas assurée mais il la considère néanmoins comme telle.

2, 40 et 47 de ce tableau. La famille de Mèdeios était apparentée à celle de Léontios d'Acharnai, à celle de Théophrastos et à celle de Thémistoclès d'Hagnonte par des jeux d'alliances matrimoniales⁶⁸³.

Mèdeios I fut *hiérope* des *Ptolémaia* en -148/7 et exégète des Eumolpides (IG II² 1938, 57 ; PA 10096 = PA 10097 ; SP 127). Il était le fils de Lysandros I du Pirée et de Philippè, fille de Charmidos, descendante de Lycurgue à la sixième génération⁶⁸⁴. Ces derniers consacrèrent des statues à leurs enfants, remémorant les charges qu'ils occupèrent (ID 1869 a, b, c, dernier quart du II^{ème} av. J.C.).

Les trois frères de Mèdeios I occupèrent des charges importantes : Glaukos II fut archonte *polémarque*, *pythaïste* à Delphes en -128/7 et magistrat monétaire en -127/6 (IG II² 2452, 55 ; ID 1658, 37 ; 1763, 13-16 ; 1931, 3 ; FD III, 2, 3, I, 5 ; PA 3007 ; *Chiron* 21 (1991), p. 8.) ; Apolèxis I fut *agonothète* des *Théseia* en -140/139 (IG II² 961, 4) et Lysandros II fut magistrat monétaire en -127/6 (IG II² 1009, III, 96 ; *Chiron*, 21 (1991), p. 8).

Glaukos II eut deux fils : Aropos qui fut *épimélète* de Délos en -94/3 (ID 1658, 37 ; PA 2248) et Lysandros III qui fut *tarantinarque pythaïste* en -106/5 et magistrat monétaire en -82/1 (FD III, 2, 28, 8 ; IG II² 1046, 2 ; 1713, 20 ; PA 9292=9293=9294 ; *Chiron* 21 (1991), p. 17).

Le fils de Lysandros II, Apolèxis II, fut éphèbe en -117/6 (IG II² 1009, III, 96 ; E-163⁶⁸⁵). Lysandros IV et Apolèxis III, les fils d'Apolèxis II, assumèrent la charge de magistrat monétaire en -54/3. Lysandros IV devint archonte éponyme en -52/1 (*Chiron* 21 (1991), p. 13 et 17).

Le fils de Médeios I, Mèdeios II (PA 10098 ; SP 127) assumait une carrière politique et religieuse impressionnante : il fut enfant *pythaïste* en -128/7 (FD III, 2, 12, II, 4), *pythaïste* cavalier en -106/5 (FD III, 2, 28, IV, 51) et *triéarque* à Délos la même année (ID1841),

⁶⁸³ S.V. Tracy, *IG II² 2336, Contributors of the First fruits for the Pythais*, p. 159-164 et 210 ; S. G. Byrne, « IG II² 1095 and the Delia of 98/7 B.C. », *ZPE* 109 (1995), p. 55-61 ; E. Perrin Saminadayar, « Traditions religieuses et stratégies familiales », p. 51-67 + *stemma* p. 404 ; K. Karila-Cohen, « Les pythaïstes Athéniens et leurs familles : l'apport de la prosopographie à la connaissance de la religion à Athènes au II^{ème} siècle avant notre ère » ; *Infra* Appendice 1 : LES RELATIONS FAMILIALES A TRAVERS LES EPOQUES ENTRE LES FILLES ET LES FEMMES QUI EXERCERENT DES FONCTIONS RELIGIEUSES A ATHENES

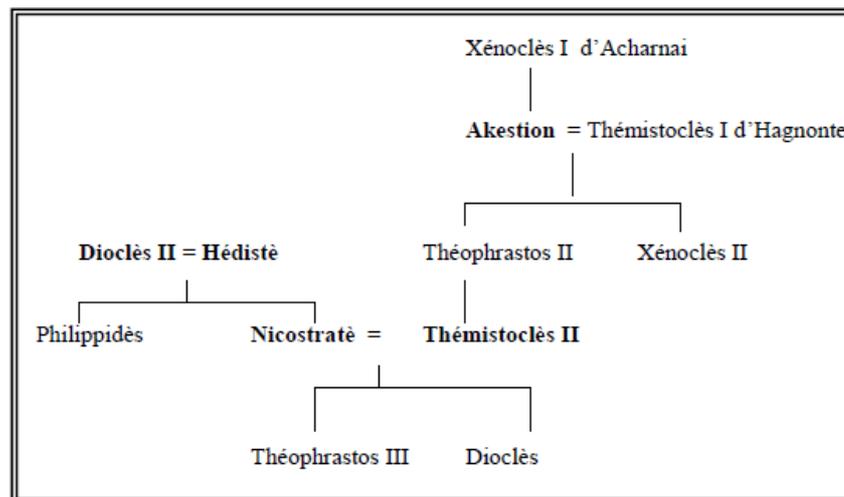
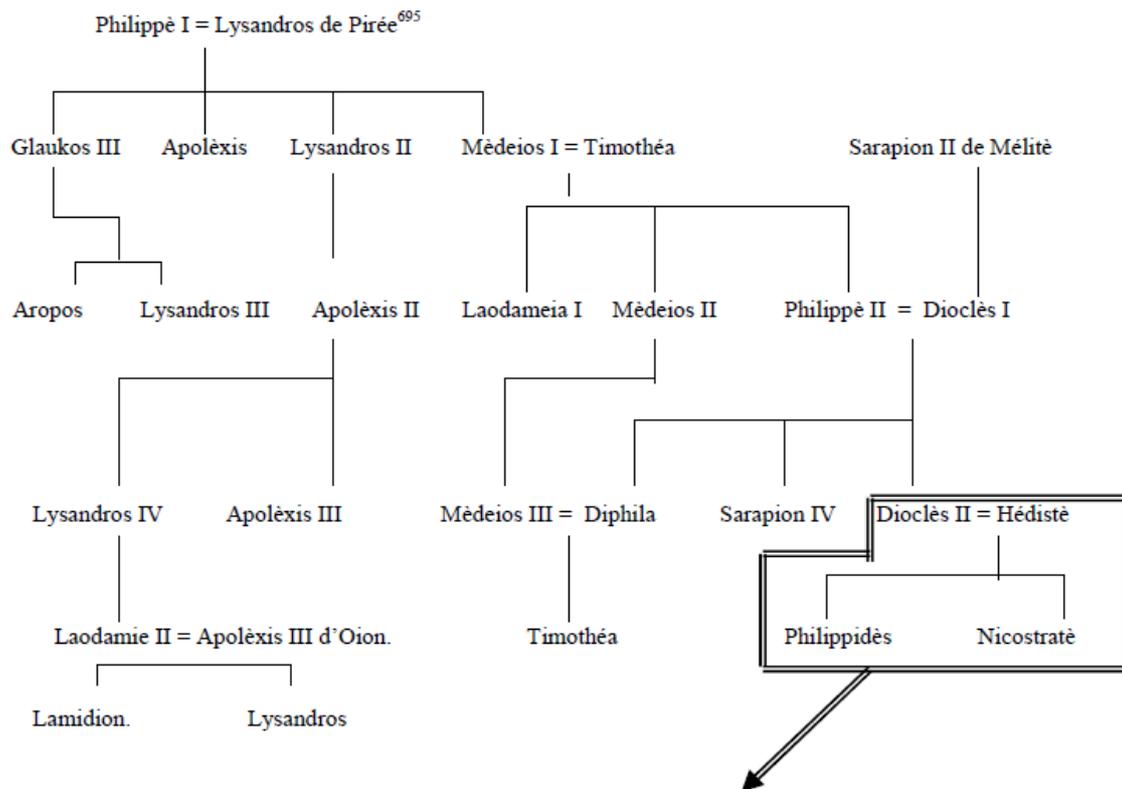
⁶⁸⁴ Plutarque, *Lycurgue*, 843 C (éd. Belles Lettres, 1957, R. Flacelière, E. Chambry, M. Jumeaux) : « Après la mort de Lycophon, Kallistô épousa Socrate et en eut un fils Symmaque. Celui-ci fut le père d'Aristonome, père de Charmide, père lui-même de Philippé. Mariée à Lysandre, elle donna le jour à Mèdeios qui devint exégète, vu qu'il descendait des Eumolpides. De l'union de Mèdeios avec Timothéa, fille de Glaucos, naquirent Laodémia, Mèdeios qui exerça le sacerdoce de Poséïdon Erechthée, et Philippé qui fut ultérieurement prêtresse d'Athéna. Elle avait été auparavant l'épouse de Dioclès, du deme de Mélite, et de leur union était né un Dioclès qui fut stratège des hoplites. Celui-ci épousa Hédisté, fille d'Habron, et en eut Philippide et Nicostraté. Thémistocle le dadouque, fils de Théophraste, épousa Nicostraté et en eut Théophraste et Dioclès ; il hérita aussi de la prêtrise de Poséïdon Erechthée. »

⁶⁸⁵ E. Perrin Saminadayar, *Education, culture et société à Athènes*, p. 282, *stemma* p. 412 (= *stemma* p. 404 E. Perrin Saminadayar, « Traditions religieuses et stratégies familiales »,), p. 413-414 et p. 222-229 pour l'étude et la traduction de l'inscription.

prêtre de Poséidon Erechthée, archonte vers 100 av. J.C. (IG II² 1028) et stratège des hoplites à Athènes en -99/98 (IG II² 2336, 165), *agonothète* des Panathénées (IG II² 2336, 183) en -99/98 et des *Délia* en -97/8 (IG II² 2336, 187), *épimélète* de Délos la même année (IG II² 2336, 189), responsable de la banque publique de l'île un peu avant en -100/99 (IG II² 2336, 185). Il fut aussi archonte de -91/90 à -89/88 (IG II² 1713, 9-11).

Philippè et Dioclès I eurent trois enfants Diphila, Sarapion IV et Dioclès II qui fut stratège des hoplites, magistrat monétaire et archonte éponyme au milieu du I^{er} siècle av. J.C (IG II² 1343, 19 ; *Chiron* 21 (1991), p. 17). Ce dernier épousa une jeune fille nommée Hédistè, fille d'Habron, avec qui il eut Nikostratè. Cette dernière épousa Thémistoclès II d'Hagnonte, petit-fils d'Akestion qui fut *ergastine* en -102/1 (IG II² 1034, Tableau A, n°2, Tibu Oinéide). Diphila épousa Mèdeios III⁶⁸⁶, fils de Mèdeios II, qui fut archonte éponyme en -75/4, exégète des Eumolpides vers -60 et *pompostole* (IG II² 1340, 1 ; 3490 ; ID2607, 4 ; PA 10099 ; S.P. 127). Ils eurent une fille Timothéa qui fut *pais aph'hestias* et honorée d'une statue par ses parents (IG II² 3491 ; n° 3 *Infra pais aph'Hestias*, Addenda). De même, Lamidion, fille de Laodamie II, fut *pais aph'hestias* vers 100 av. J.C. (IG II² 3519 ; n° 5 *Infra pais aph'Hestias*, Addenda).

⁶⁸⁶ E. Perrin Saminadayar, « Traditions religieuses et stratégies familiales », p. 65-66 note que le fait que Mèdeios III épouse sa cousine Diphila signifie une crise ou une menace dans la famille, un patrimoine à préserver. Les unions de ce type étaient rares même dans l'aristocratie. Il s'appuie sur le travail de A.-M. Vérilhac et C. Vial, « Le mariage grec du VI^{ème} av. J.C. à l'époque d'Auguste », *BCH Supplément* 32 (1998), p. 41-124 (chapitre 2 sur les stratégies matrimoniales, endogamie et exogamie) qui ont montré que ces unions étaient rares et visaient surtout à protéger les biens de la lignée (p. 82-124 et plus spécifiquement p. 101-109 sur Athènes).



[Accès à la note 695 : Le *stemma* donné p. 404 par E. Perrin Saminadayar, *Education, culture et société à Athènes*, est ici reproduit en partie, se consacrant sur la famille de Mèdeios.]

A noter que Thémistoclès I participa à la *pythaïde* de -106/5, comme représentant des Kérykes, lorsque Mèdeios II était *pythaïste* cavalier (FD III, 2, 13, II, 10).

N°12 : Mysterion, fille d' Hérakleidès de Paiania.

Elle fut canéphore de Sarapis à Délos lorsque Hipponicos, fils d' Hipponicos, était prêtre (PA 7665).

N° 13 : Nikopolis, fille de Gaios d' Acharnai.

Elle vient d'une famille romanisée ou d'origine romaine. Elle ne faisait pas partie de l'aristocratie mais sa famille possédait une certaine richesse. Elle fut canéphore d'Hagné Aphrodite à Délos. Comme pour Isis, la charge était annuelle. Le culte était desservi par un prêtre, un *zacore*, un *dèmosios* un *cleidouque* et une canéphore⁶⁸⁷. Son père était le prêtre de la déesse vers la fin du II^{ème} av. J.C. ou début I^{er} av. J.C. (PA 2937)⁶⁸⁸. Il fut prêtre de Sarapis en -115/4 (ID 2079) et des Théoi Mégaloï en -128/7 (ID 1900). Elle est identifiée comme l'*ergastine* [---]is, fille de Gaios (IG II² 1942 ; Tableau C, n° 1, Tribu Oinéide) qui officia vers le début du I^{er} av. J.C.

N° 14 : Nymphô, fille de Dionysios III de Sphèttos (PA 4248).

Elle fut canéphore d'Hagné Aphrodite à Délos en 100/99 av. J.C. lorsque Philoclès était prêtre. Son père Dionysios III fut prêtre de Sarapis en -116/5 (PA 4249).

N° 17 et 24 : Protogéneia et Phila, filles d'Aristéas de Marathon.

Elles furent canéphores à une date inconnue. Leur père Aristéas II (PA 1678 ; SP 27) et son frère Dosithéos II (PA 4627 ; SP 27) furent éphèbes en -107/6 (IG II² 1011, IV, 98-99 ; E-202 et E-414⁶⁸⁹). Elles furent deux fois canéphores à Délos dans la première décennie du I^{er} siècle⁶⁹⁰. Leur père fut prêtre de Sarapis à Délos vers -85/4 (ID 2107) et *épimélète* de Délos vers -80/79 (ID 2508, 2-4).

N° 18 : Stratonikè, fille d'Hipparchos du Pirée.

Elle fut canéphore d'Artémis et sous-prêtresse de la déesse au II^{ème} av. J.C. (ID 1868 ; R.D. 217 ; PB 196 ; Infra Chapitre 5, 1-6).

N° 19 : Sosandra, fille de Sarapion II de Méliète.

Elle fut *ergastine* en -103/2 (IG II² 1943, Tableau A', n° 2 ou 3, Tribu Cécropide) avec ses sœurs, Apollodora et Théodora, qui furent canéphores lors de la *Pythaïde* delphique en -98/7 (FD III, 2, 31, 1 et 2). Pour les informations concernant sa famille et le *stemma*, voir chapitre 1 sur les *ergastines*. Sosandra fut canéphore aux *Lénaïa* et aux *Dionysia* à Délos, et sous-prêtresse d'Artémis à Délos (ID 1870 ; R.D. 217 ; Infra Chapitre 5, 1-6). Son père l'a honorée d'une statue pour commémorer son service à Artémis⁶⁹¹.

N° 21 : Soteira, fille d'Athènagoras III de Méliète.

⁶⁸⁷ P. Roussel, *op. cit.*, p. 262 et 267.

⁶⁸⁸ PA : en -115/4 ; P. Roussel, *op. cit.*, p. 265 : en -95/4 ; S.V. Tracy, *IG II² 2336, Contributors of the First fruits for the Pythais* p. 140 : en -97/6 ; J.D. Mikalson, *Religion of Hellenistic Athens*, p. 238 : en -98/7.

⁶⁸⁹ E. Perrin Saminadayar, *Education, culture et société à Athènes*, p. 288, p. 320 et *stemma* p. 419.

⁶⁹⁰ PA : - 99/8 ; SP 28 : -70/60 ; E. Perrin Saminadayar, *Education, culture et société à Athènes*, p. 419: -90/89.

⁶⁹¹ P. Roussel, *op. cit.*, p. 217 n.1 corrige la restitution « [καὶ ἰέ]ρειαν » en « [καὶ ὑφιέ]ρειαν » (ID 1870, 5)

Elle était la cousine de Mènius, fille de Zènon de Mélitè, canéphore lors de la *Pythaiide* de -106/5 (FD III, 2, n° 30, 4). Elle est citée sur le *stemma*, donné par E. Katanopoulos, et répertoriée sous la référence EK 103 (cf. Mènius). Elle fut canéphore d'Asclépios à Délos vers -110/100 lorsque son oncle, Zènon de Mélitè, était prêtre du dieu⁶⁹². Sa mère, dont le prénom est partiellement inconnue : [...]loté, était la fille de Satyros I de Myrrhinoutta⁶⁹³. Les canéphores d'Asclépios sont attestées depuis 300 av. J.C. (IG II² 3457) jusqu'à 212 ap. J.C. (IG II² 3655).

N° 22 : Tertia, fille de Lucius.

L'inscription qui la mentionne était une dédicace par le conseil et le peuple d'une statue de la jeune fille. Sont mentionnées les différentes charges qu'elle a accomplies : *pais aph'Hestias* aux mystères d'Eleusis (n° 10 Infra *pais aph'Hestias*, Addenda), *errhèphore* d'Athéna Polias sous la prêtresse Stratokleia (n° 13 Supra Chapitre 2) et canéphore aux *Eleusinia* et *Epidauria*. Elle venait d'une famille importante au vu des services qu'elle a effectués, le nom qu'elle porte indique que sa famille avait des parents romains ou était romanisée.

N° 23 : Timotheia, fille de Zopyros (de Mélitè).

L'inscription est un décret du peuple pour honorer l'archonte éponyme Zopyros de Mélitè (PA 6268) pour les services accomplis durant sa charge en -186/5. Il a instauré sa fille Timotheia comme canéphore lors des *Dionysia*⁶⁹⁴.

N° 26 : Cette canéphore dont nous ignorons le prénom assumait la charge pour Sarapis et Isis. L'inscription se trouve sur une colonne offerte par son père.

N° 28 : Elle était la fille de Miltiadès, fils de Zoilos de Marathon (PA 10215). Son père fut *agonothète* des *Théseia* en -153/2 et des Panathénées en -142/141. Il institua sa fille comme canéphore aux Panathénées⁶⁹⁵. Miltiadès participa à diverses réparations sur ses propres finances, dont celles concernant le bateau des Panathénées (IG II² 958, 1 et 24 ; 3867 ; SEG XXX, 161).

N° 30 : Le nom de la fille est perdu mais elle devait appartenir à une famille importante, car les différentes charges qu'elle a accomplies sont ainsi mentionnées : elle fut canéphore aux Panathénées, lors de la *Pythaiide* et fut *pais aph'hestias* sous Habryllis, prêtresse de Déméter

⁶⁹² S.B. Aleshire, *Asklepios at Athens*, n°13388 et *The Athenian Asklepeion*, p. 90-92 sur les canéphores d'Asclépios, et p. n. 4 p. 91 pense que la fille du prêtre ne devait pas avoir l'âge de pouvoir effectuer le service.

⁶⁹³ E. Kapetanopoulos, *BCH* 92 (1968), n° 66 pense qu'elle devait en fait s'appeler Théodotè car la fin en - loté est peu courante.

⁶⁹⁴ J.D. Mikalson, *Religion of Hellenistic Athens*, p. 198-199 pense qu'il y a pu avoir une faute de syntaxe dans le décret et que furent confondus Zopyros, l'archonte, et Zopyros, le père de Timotheia.

⁶⁹⁵ J.D. Mikalson, *op. cit.*, p. 257-258.

et Korè (Début II^{ème} av. J.C., *Infra pais aph'Hestias*, Addenda). Il s'agit d'une base en marbre, dédicace faite par la cité qui érigea une statue à la fille.

N° 31 : Le terme de canéphore est restitué. La fille exerça la charge pour Dionysos Lyaios. Il s'agit d'un fragment de base ronde trouvé à Eleusis.

N° 32 : Elle fut canéphore pour Sarapis et *pais aph'hestias* à Eleusis (*Infra pais aph'Hestias*, Addenda). La dédicace fut érigée lorsque Charion était prêtresse de Déméter et Korè.

N° 34 : La fille fut canéphore pour Isis et *pais aph'Hestias* (*Infra pais aph'Hestias*, Addenda). Il s'agit d'une stèle de marbre trouvée à Eleusis.

La première chose que nous constatons c'est que lorsqu'il est possible de restituer la parenté de la fille, nous sommes en présence de *parthénoi* issues de familles importantes, jouant un rôle dans les affaires politiques, économiques et religieuses de la cité, assumant une majorité de charges, pour certaines extrêmement prestigieuses (prêtres, prêtresses, sous-prêtresses, *agonothètes*, *hiéropes*...) ⁶⁹⁶. Les filles venaient donc d'un milieu social élitiste. Toutes ne faisaient pas parties d'un *génos*, et seule une dizaine d'entre elles sont répertoriées comme *génnetai* : quatre filles venaient du *génos* des Kérykes, trois du *génos* des Apheidantides, deux de celui des Etéoboutades et deux des Eumolpides, une des Philléides et une des Géphires.

En plusieurs occasions, elles assumaient la charge avec leur père et/ou leur frère, notamment lors des *Pythaiïdes* où une tradition familiale religieuse s'ajoutait aux préoccupations économiques et politiques ⁶⁹⁷. Certaines d'entre elles étaient soeurs (Sosandra /Théodora / Apollodora ; Laodamia / Philippè ; Philia / Protogénia) ; d'autres étaient cousines (Mèniàs / Soteira ; et peut-être Mégistè / Mammaron). Du fait des alliances matrimoniales mises en place comme stratégies pour conserver la main mise sur les cultes les plus prestigieux, certaines étaient apparentées comme Sosandra / Théodora/ Apollodora/ Laodamia/ Philippè mais par extension des jeux d'alliances au fil du temps nous pouvons relier entre elles- à différentes époques - les familles de Sosandra, Théodora, Apollodora, Laodamia, Philippè, Mèniàs, Soteira et les *ergastines* Akestion, Ktésikléa. Leurs parentèles formaient un véritable

⁶⁹⁶ J. A. Turner, *Hiereiai* p. 323-342 ; K. Karila-Cohen, « Les pythaïstes Athéniens et leurs familles : l'apport de la prosopographie à la connaissance de la religion à Athènes au II^{ème} siècle avant notre ère », p. 78 ; J.B. Connelly, *Portrait of a Priestess*, p. 34

⁶⁹⁷ K. Karila-Cohen, *op. cit.* p. 70 -71 : analysant cette tradition familiale, note que « la participation à la procession sert également de miroir social : les *pythiastes* font en effet partie des meilleures familles athéniennes, qui éprouvent leur appartenance à l'élite dans la théorie envoyée à Delphes » ; E. Perrin Saminadayar, « Traditions religieuses et stratégies familiales », p. 58 : « la *Pythaiïde* est une tradition familiale et la manifestation d'une ostentation sociale ».

canevas, résultat d'une endogamie sociale que nous avons déjà constatée avec les *ergastines*⁶⁹⁸. C'était un milieu assez fermé.

Certaines des filles, parmi lesquelles des filles appartenant aux familles les plus prestigieuses, accomplirent plusieurs charges :

- Canéphores qui furent *ergastines* :

Canéphore en Ergastine en

Athênô -106/5 (FD III, 2, 30, 5) -103/2 (IG II² 1034, n° 7, Tribu Oineïde)

Apollonia -106/5 (FD III, 2, 30, 6) -103/2 (IG II² 1034, n° 1, Tribu Akamantide)

Apollodora - 98/7 (FD III, 2, 31,1) -103/2 (IG II² 1943, n° 1, Tribu Cécropide)

Dameion -106/5 (FD III, 2, 30, 3) -103/2 (IG II² 1034, n° 1, Tribu Oineïde)

Dèmô -98/7 (FD III, 2, 31, 3) -103/2 (IG II² 1034, n° 5, Tribu Eantide)

Théodora -98/7 (FD III, 2, 31, 2) -103/2 (IG II² 1943, n° 2, Tribu Cécropide)

Kallinikè -106/5 (FD III, 2, 30, 10) -108/7 (IG II² 1036, n° 1, Tribu Erechthéide)

Mégistè -98/7 (FD III, 2, 31, 6) -103/2 (IG II² 1034, n° 4, Tribu Eantide)

Nikopolis -95/4 (n° 13) -100 (IG II² 1942, n° 1, Tribu Oineïde)

Parion -98/7 (FD III, 2, 31, 7) -103/2 (IG II² 1034, n° 5, Tribu Oineïde)

Sosandra II/I^{er} av. J.C. (n° 19) -103/2 (IG II² 1943, n° 3, Tribu Cécropide)

- Canéphore qui fut *arrhéphore* : Tertia (n° 22)
- Canéphores qui furent *paides aph'hestias* : Tertia (n° 22) ; les *parthénoi* n° 30, n° 32, n° 34.
- Canéphores qui furent sous-prêtresse d'Artémis à Délos : Mèniás (FD III, 2, 30, 4) ; Stratonikè (n° 18) ; Sosandra (n° 19) ; Philippè (n° 25).
- Canéphores qui furent prêtresses : Philippè (n° 25) d'Athéna Polias.

Ce sont surtout grâce aux trois catalogues des Pythaidés que nous possédons le souvenir de ces canéphores, même si ces derniers étaient imprécis, ne donnant pas le *démotique*. Par contre, nous n'avons pratiquement aucune inscription mentionnant la charge de la fille comme canéphores aux Panathénées. De plus, peu de bases de statues de canéphores ont été

⁶⁹⁸ E. Perrin Saminadayar, *op. cit.*, p 62-64 : Il existait un conservatisme religieux des *géné* pour maintenir des traditions religieuses qui étaient leur raison d'être et les légitimaient. Des stratégies familiales étaient mises en place pour préserver ces traditions et renforcer leur mainmise sur les principaux cultes athéniens. Ces stratégies renforçaient une endogamie sociale et culturelle qui avait, pour les familles concernées, des raisons politiques, économiques, sociales et religieuses d'être.

retrouvées par rapport à la charge *arrhéphorique*. D.J. Geagan⁶⁹⁹ y voyait un témoignage que la charge de canéphore était de peu d'importance par rapport aux autres fonctions comme celles des *ergastines*, *arrhéphores* ou *paides aph'hestias*. Mais il est difficile de corroborer une telle hypothèse sachant l'importance que recelait la *canéphorie* aux Panathénées (cf. ci-après 1-2, D2, E-5). La raison pour laquelle la cité en cette occasion n'a pas établi de liste des canéphores doit être recherchée ailleurs. Le fait qu'elles soient nommées sur les listes des *Pythaidés* montre que les Panathénées et les *Pythaidés* n'assumaient pas une même fonction sociale. Nous avons déjà mentionné le fait qu'une tradition familiale religieuse entourait les *Pythaidés* : à l'occasion d'une même procession, on retrouvait plusieurs membres d'une même famille et ceux-ci participaient à plusieurs *Pythaidés*. Une telle tradition n'existait pas lors des Panathénées, même si du fait des critères sélectifs que requéraient la charge, les mêmes filles devaient participer aux deux fêtes. Lorsque nous voyons Sarapion II de Mélitè et Mèdeios II du Pirée (IG II² 2336, 207-214 et 183) assumer la charge d'*agonothètes* des panathénées, l'une des charges les plus illustres puisque leurs noms étaient gravés sur les amphores panathénaïques données aux vainqueurs, il est difficile de ne pas imaginer leurs filles, qui participaient déjà à tant de fonctions religieuses, ne pas tenir un rôle au sein de la prestigieuse procession des Panathénées. Aussi, parmi toutes ces jeunes filles, nées dans ces familles les plus en vues de la cité, nous pouvons subodorer que nombres d'entre elles effectuèrent aussi ce service à l'occasion des Panathénées.

Les inscriptions ne signalaient pas comme pour les *nébai* de Macédoine ou les *arrhéphores*, la réalisation d'un passage initiatique. Ces inscriptions servaient à remémorer le prestige de la famille, à graver son existence et témoigner de son importance pour les générations à venir⁷⁰⁰.

3) Images de la canéphore.

Il existe peu de représentations de canéphores, et moins encore en procession. Les plus anciennes représentations viennent de Corinthe, sur des vases à figures noires, les canéphores ne sont pas vêtues différemment de leurs compagnes et portent le *kanoun* sur leurs têtes. (Fig. 94, 98, 99 : bouteilles ; 97, 100, 102: *pyxis*). La canéphore apparaît vers le milieu du VI^{ème} av. J.C. sur les vases attiques à figures noires. Une coupe datant du milieu du VI^{ème} av. J.C. (Fig. 162) montre la déesse Athéna Promachos, à gauche de l'image, dont il ne reste que la moitié inférieure du corps, derrière sa prêtresse. Cette dernière, se tenant derrière l'autel allumé,

⁶⁹⁹ D.J. Geagan, « Children in Athenian Dedicatory Monuments », p. 167-170.

⁷⁰⁰ E. Perrin Saminadayar, « Traditions religieuses et stratégies familiales », p. 58 : « La liste des dédicaces par les familles rappelait les fonctions sacerdotales sur plusieurs générations. La mémoire religieuse familiale était ainsi entretenue ».

accueille en tendant le bras un homme qui répond à son appel. Juste derrière lui, se tient la canéphore, portant un manteau, un *chiton* long et le *kanoun* sur sa tête, ses cheveux sont attachés ou peut-être courts, ce qui est rare⁷⁰¹. Derrière elle, suivent les animaux sacrificiels amenés par des hommes. La scène se continue sur l'autre face avec des musiciens, des *thallophores*, des hoplites, des cavaliers⁷⁰². Une autre coupe, d'origine béotienne, datant de la même époque (Fig. 163), montre une procession s'avançant vers un autel allumé sur lequel est perché un oiseau et où se trouve la statue de la déesse Athéna, portant le bouclier et la lance. Derrière elle, une colonne marque l'espace du sanctuaire et un serpent sacré en garde l'entrée. La canéphore est en tête de la procession, elle porte sur la tête un *kanoun* plat, large, semblable à celui que porte la canéphore d'un *lécythe* attique à figures noires (Fig. 161). Cette dernière, drapée dans un manteau, est entourée de plusieurs personnes, dont un homme avec un *thymatérion* mais le plus souvent, la canéphore est en tête de la procession comme les canéphores figurées sur un *lécythe* attique à figures noires (Fig. 160) et une amphore attique à figures noires (Fig. 164), toutes deux portant un manteau sur leurs épaules, un *chiton* long et le *kanoun* sur la tête.

Cependant, toutes les représentations féminines tenant un *kanoun* ne personnifient pas les canéphores. Parfois le doute est permis, et les scènes peuvent illustrer des prêtresses. Sur deux représentations (Fig. 177, *lécythe* attique à figures rouges ; 178, coupe de Makron) nous pouvons voir une femme se tenir devant l'autel, le *kanoun* dans une main, faire une prière (Fig. 177) ou une libation (Fig. 178). Celle se trouvant sur la coupe (Fig. 178) porte un large et long manteau, il est possible que le personnage soit une prêtresse. De même, la femme représentée sur le *lécythe* (Fig. 177) porte un manteau drapé en diagonale, rappelant la vêtue des compagnes de la canéphore sur une *oenochos* attique à figures rouges (Fig. 169 B). Celles-ci, plus âgées que la canéphore (Fig. 169 A), sont coiffées différemment d'elle, elles ne portent pas de corbeilles et entourent la canéphore de leurs soins. La canéphore, elle, porte le manteau sur ses épaules. Elle lève la main droite pour stabiliser le *kanoun*, ses cheveux sont ramenés en chignon sur sa nuque et retenus par un bandeau. Une *pélikè* attique à figures rouges (Fig. 168) montre une canéphore et une femme plus mature qui la suit, les bras tendus, comme prête à intervenir si le *kanoun*, qui semble peser lourd sur la tête de la fille, vacille. Toutes deux portent un manteau sur leurs épaules, tombant jusqu'aux chevilles, sur un *chiton* long. Elles ne sont pas coiffées pareilles, il est difficile de dire si la canéphore a les cheveux courts ou si ils sont pris dans le manteau, mais la femme a les cheveux coiffés en chignon.

⁷⁰¹ E.B. Harrison, « Greek Sculptured Coiffures and Ritual Haircuts », p. 247-254.

⁷⁰² J. Neils, « Pride, Pomp and Circumstances », p. 181-182 - *fig.* 8, 4.

Au milieu du V^{ème} av. J.C., il est plus difficile de reconnaître la canéphore. Elle ne porte plus de corbeille, elle est rarement figurée dans les processions⁷⁰³. Le cratère à volutes du peintre de Kléophon (Fig. 170) est le dernier de l'époque à montrer une représentation de canéphore au *kanoun*. La jeune fille se trouve en tête de la procession, elle porte une tunique élaborée, richement décorée, à plusieurs motifs. Sur ses épaules se trouve un manteau qui tombe jusqu'aux chevilles, avec deux pans recourbés sur sa poitrine. Ses cheveux, qui retombent dans le dos, sont enserrés dans un bandeau. Elle porte des bijoux. Elle est accueillie à l'entrée du sanctuaire par les serviteurs du dieu Apollon, lui même assis dans son temple, regardant approcher la procession.

Des statuettes votives, en terre cuite, datant de la fin du V^{ème} et début du IV^{ème} av. J.C., représentant des canéphores, dans une pose traditionnelle, portant un *kanoun* sur leurs têtes furent retrouvées, parfois incomplètes et quelque fois seule la tête de la canéphore demeure (Fig. 174)⁷⁰⁴. Les canéphores portent un *péplos* (Fig. 171 ;172), ou un *chiton* à manches (Fig. 173) et un manteau qui retombe dans leur dos en plis plus ou moins ondulés (Fig. 171-173). Sur une de ces statuette en terre cuite, datée du V/IV^{ème} av. J.C (Fig. 173), nous pouvons voir que ce manteau retombe dans le dos et sur le devant. Leur pose est altière, une jambe tendue, l'autre légèrement pliée, tenant le *kanoun* de leurs deux mains, elles avancent en procession.

En ce qui concerne les statues dédiées, dont les bases ont permis d'identifier les canéphores par les inscriptions, elles sont malheureusement perdues ; et les korai de l'Acropole sont semble t'il des offrandes votives plus que des représentations de fonctions sacrées⁷⁰⁵. Cependant, l'une d'entre elle pourrait représenter une canéphore. Située sur le fronton de l'olivier, à l'opposé du Parthénon Est, la sculpture - datée du milieu du VI^{ème} av. J.C. - représente une jeune fille dont la partie inférieure du corps se compose d'une colonne, elle porte un manteau assez long sur ses épaules qui retombe dans son dos et en deux pans sur le devant. Sur sa tête se trouve un coussin, suggérant qu'elle portait quelque chose dessus⁷⁰⁶ (Fig. 175). J. B. Connelly⁷⁰⁷ note que sa gestuelle au niveau des mains est identique à la canéphore de la plaque peinte de Pitsa, trouvée près de Sicyone et datée du VI^{ème} (- 540/520) (Fig. 166). Cette dernière est une offrande votive aux Nymphes, où sont représentées sept personnes, probablement d'une même famille. Il s'agit d'une procession dans le cadre

⁷⁰³ L.J. Roccas, « The Kanephoros and her Festival Mantle in Greek Art », *AJA* 99 (1995), p. 657-658.

⁷⁰⁴ G.M.A. Richter, « The Basket of the Kanephoroi », *AJA* 30 (1926), p. 422-426 ; L.J. Roccas, *AJA* 99 (1995), p. 659 -660 : les corbeilles contenaient peut-être des figurines de la divinité.

⁷⁰⁵ B.S. Ridgway, « Birds, Meniskoi and Head Attributes in Archaic Greece », *AJA* 94 (1990), p. 600-611; Cl. Rolley, *La sculpture grecque*, 1, p. 181-187.

⁷⁰⁶ L.J. Roccas, *AJA* 99 (1995), p. 648 ; J.B. Connelly, *Portrait of a Priestess*, p. 124-125.

⁷⁰⁷ J.B. Connelly, *op. cit.*, p. 124.

familial. La canéphore se trouve en tête de la procession, devant l'autel, elle porte le *kanoun* sur la tête qu'elle maintient de la main gauche, tandis que de la droite elle fait une libation. Elle porte un manteau sur ses épaules dont les pans retombent sur ses bras et qui descend jusqu'au chevilles. Il semble qu'elle porte les cheveux courts et une couronne ceint son front. Dans son *kanoun* se trouvent des objets du culte. Derrière elle, un petit garçon conduit une brebis pour le sacrifice, deux musiciens, puis deux femmes portant des branches, vêtues de la même façon que la canéphore, mais les cheveux longs ; derrière elles un homme, incomplet, d'une haute stature. Les trois femmes sont nommées : Euthydika, Eukolis, Ethélonchè, la canéphore⁷⁰⁸.

Au fil du temps, la tenue de la canéphore a évolué, elle devint plus élaborée. Elle n'adopte pas une vêtue caractéristique de la *canéphorie* mais une vêtue distinctive de son état de *parthénos* mature comme L. J. Roccas, qui a étudié les différentes représentations iconographiques de la canéphore à travers les siècles, l'a démontrée⁷⁰⁹. Elle observe qu'elle a toujours de riches ornements, un *chiton* long ou un *péplos*, et un manteau qu'elle appelle « *festival mantle* » dont la façon de le porter évolue au fil du temps. A l'époque archaïque, ce manteau de fête traditionnel est volumineux, il semble peser lourd sur les épaules et descend jusqu'au sol. Il est porté indifféremment par les hommes et les femmes. C'est ce manteau que porte la prêtresse sur une coupe de Makron (Fig. 178), les canéphores de la *péliké* attique sur l'image n° 168 et celle de l'*oenochorè* attique n° 169 A, et celle figurant sur un *lécythe* attique à figures noires (Fig. 165) où cette dernière, le *kanoun* sur la tête, ouvre la procession, avec deux hommes escortant deux vaches pour le sacrifice.

Vers le milieu du V^{ème} av. J.C. se produit un changement. La canéphore n'est plus habillée comme les autres femmes. Elle porte le *péplos* argien et plus généralement le *péplos* attique, parfois avec des bandes croisées sur la poitrine, et un manteau qui semble plus léger, plus fluide⁷¹⁰. Dans les premiers temps, il est porté sur les épaules, un pan couvrant celles-ci et retombant dans le dos jusqu'aux genoux en plis ondulés (Fig.170, cratère à volutes ; 178,

⁷⁰⁸ L. J. Roccas, *AJA* 99 (1995), p. 651-652 ; J. Neils, « Pride, Pomp and Circumstances », p. 179 ; J.B. Connelly, *op. cit.*, p. 169-171.

⁷⁰⁹ L.J. Roccas, *AJA* 99 (1995), p. 641-666 et « Back mantle and Peplos, the Special Costume of Greek Maidens in 4th Century and Votives Reliefs », *Hesperia* 69 (2000), p. 235-265. Contra : J.B. Connelly, *op. cit.*, p. 38 : le manteau de fête ne peut être utilisé pour identifier la canéphore.

⁷¹⁰ *New Pauly*, sv. *Clothing* ; L. J. Roccas, *Hesperia* 69 (2000), p. 244-247. Le *péplos* apparaît à l'époque classique, il se porte de différentes façons : le *péplos* attique qui désigne un *péplos* ceinturé sur le dessus des plis, souvent porté par les jeunes filles, et le *péplos* argien ceinturé sous les plis, portés généralement par les femmes. Il y avait aussi le *péplos* laconien non ceinturé, porté par les deux mais souvent à la maison. Le *péplos* fut porté jusqu'à la fin du V^{ème} av. J.C., au début du IV^{ème} av. J.C., les femmes préférèrent porter de nouveau le *chiton* avec l'*himation*. Dans le second quart du IV^{ème} av. J.C., le *péplos* redevient à la mode. Parfois le *péplos* était rehaussé de bandes croisées sur la poitrine, un bijou attaché en son centre. Les femmes mariées ne portaient jamais ces bandes. Sa signification est inconnue. Cette ornementation vestimentaire se conserva jusqu'à la période romaine.

coupe de Makron). L. J. Roccas le nomme « *Shoulder mantle* ». Sur une amphore pointue illustrant son enlèvement par Borée, Oreithyia et ses compagnes portent elles-aussi ce manteau (Fig.159). C'est aussi celui-ci que portent les jeunes filles de la frise des Panathénées⁷¹¹. Cette dernière se composait de deux groupes féminins situés de part et d'autres de la scène centrale (Fig. 1, 2 et 8-15). Tous ces personnages féminins présentent une attitude digne, respectable, elles vont tranquillement, parfois côte à côte. Leur vêtue et leur allure traduisent leur bonne naissance. Il y a seize figures à gauche, au sud (Fig. 2B, Partie II-III) et treize à droite, au nord (Fig. 2B, Partie VII-VIII). Certaines sont des femmes matures portant *chiton* et *himation*, les cheveux dans un *sakkos*. Ces personnages féminins ne se ressemblent pas, elles ne sont pas coiffées pareilles. Certaines ont les cheveux attachés en chignon, sous la nuque ou en style dit « melon » avec les cheveux attachés derrière au milieu du crâne⁷¹². Elles portaient toutes des bandeaux dans les cheveux. D'autres ont leurs cheveux arrangés délicatement sur le devant, laissés libres dans le dos. Elles ne sont pas non plus habillées de la même façon. Au sud, les figures n° 7, 10, 12-17 sont identifiées comme des *parthénoi*, elles portent le « *shoulder mantle* », un *chiton* sous leur *péplos* argien ; les n° 4-5-6 portant le *chiton* et l'*himation* sont des femmes matures. Les autres figures sont abîmées (n° 8-11) ou mutilées (n° 2-3). Au nord, les jeunes filles sont identifiées comme les n° 50-51, 53-56, 58-59, elles ne portent pas de *chiton* sous leur *péplos* argien mais le « *shoulder mantle* » elles aussi⁷¹³. Les figures n° 57, 60, 61 sont des *gynaïkes*, portant *chiton* et *himation*. Il est difficile de dire pour les personnages n° 62-63. Sur la frise, certaines portent des cruches (n° 7-11, 58-59), des coupes (n° 5-6, 55, 60, 61, 63), des *thymatéria* (n° 13, 57) ou rien (n° 14-17, 50-51, 53-54). Pour les personnages n° 56 et 62, il est difficile de déterminer⁷¹⁴. Les jeunes filles au nord s'approchent d'un homme qui tient un *kanoun* (Fig. 8) qu'il vient de recevoir⁷¹⁵. Ces seize jeunes filles représentaient les canéphores⁷¹⁶, arrivées à la fin de leur

⁷¹¹ L. J. Roccas, *AJA* 99 (1995), p. 665 estime que la frise marque un tournant dans la représentation de la canéphore.

⁷¹² *New Pauly*, sv. *Hairstyle*, p. 1101.

⁷¹³ L.J. Roccas, *AJA* 99 (1995), p. 657.

⁷¹⁴ A. Michaelis, *Der Parthenon*, p. 252-254 ; F. Brommer, *Der Parthenon fries*, p. 254 .

⁷¹⁵ A. Michaelis, *op. cit.*, p. 259 ; S. I. Rotroff, « The Parthenon Frieze and the Sacrifice to Athena », *AJA* 86 (1977), p. 381-382 ; L.J. Roccas, *AJA* 99 (1995), p. 645 et p. 659 *fig. 17* ; E.B. Harrison, « The Web of History : a Conservative Reading of the Parthenon Frieze », p. 209-210. Le *kanoun* qu'il tient se présente comme une corbeille de forme arrondie ressemblant à un plateau plat avec trois pieds servant de socle.

⁷¹⁶ Plusieurs interprétations sur leur identité existent. Canéphores : A. Michaelis, *op. cit.*, p. 259-261 ; S. I. Rotroff, *AJA* 86 (1977), p. 381-382 ; Chr. Sourvinou-Inwood, *Studies in Girls's Transition*, p. 94-95 n. 254 ; L.J. Roccas, *AJA* 99 (1995), p. 654-659 ; E. B. Harrison, « The Web of History : a Conservative Reading of the Parthenon Frieze », p. 209-210. Pour J. Schelp, *Das Kanoun*, p. 55-56 : seuls les personnages n° 50 et 51 sont des canéphores. *Ergastines* : H. W. Parke, *Festivals of the Athenians*, p. 43 ; B. Hotzmann, *L'acropole d'Athènes*, p. 131-132 reconnaît les ergastines en tête de chaque cortège. Et J. B. Connelly, « Parthenon and Parthenoi, a Mythological Interpretation of the Parthenon Frieze », *AJA* 100 (1996), p. 54 refuse l'identification avec les canéphores et *AJA* 100, p. 196 pense qu'elle montrent les jeunes filles qui participaient à la *pannychis* ;

service, ayant donné les *kana* sacrés et qui, pour certaines, s'apprêtent à faire une libation à la déesse.

Au IV^{ème} av. J.C., la tenue des jeunes filles évolue encore : le manteau est maintenant épinglé à l'épaule et retombe en vagues légères dans le dos jusqu'aux genoux, L. J. Roccas le nomme « *Back mantle* ». C'est celui que nous pouvons voir que les statuettes en terre cuite ((Fig. 171 ; 172) et sur une statue en marbre (Fig. 176). Sur une procession familiale⁷¹⁷, un relief votif d'Olbia, une fille, en tête de la procession, porte un lourd *kanoun*, elle est vêtue d'un *péplos* argien. Sa position rend difficile de voir si elle porte ce manteau mais nous pouvons observer qu'elle est la seule du groupe à être ainsi vêtue, les autres femmes sont drapées dans un manteau. La divinité est assise à gauche de l'image (Fig. 167).

Cette vêtue élégante et stylée, féminine, était significative de son état de *parthénos* mature. C'est une tenue représentative d'une classe d'âge, celle de la fille à marier⁷¹⁸. De même, nous voyons que les canéphores ont des cheveux abondants, bouclés mais disciplinés, signe de fertilité et certaines d'entre elles (Fig. 159, amphore pointue ; 165, *lécythe* attique à figures noires ; 169, *oenochosé* attique à figures rouges ; 170, cratère à volutes), portent un ruban dans les cheveux, attributs des jeunes filles à marier⁷¹⁹.

4) La « *pais kalé* »

Les différentes histoires que nous avons considérées sur les canéphores, son aspect extérieur via les images iconographiques et les données apportées par les sources épigraphiques vont ici nous permettre de dégager une image plus nette et collective de la canéphore en tant que jeune fille effectuant un service religieux et un rite social. Pour nous guider sur les principales vertus que les canéphores se devaient de posséder pour accomplir le service, laissons parler Lysistrata qui termine ainsi son énumération des différents services religieux auxquels elle a participé, encore *parthénos* : « *Une fois belle et grande, je devins canéphore et portais un collier de figue*⁷²⁰ ».

a) La pureté.

La canéphore se devait d'être *hagné yamon* (ἀγνή γάμων), pure de toute union, chaste, exempte de souillure⁷²¹. Cette pureté était une prescription religieuse car l'innocence et la

J. Neils, « The Panathenaia : an Introduction », p. 44 voit en elles les jeunes filles qui faisaient des tâches sacrées sur l'Acropole.

⁷¹⁷ F.T. Van Straten, *Hierà Kalà*, p. 98 : une procession en public.

⁷¹⁸ L.J. Roccas, *Hesperia* 69 (2000), p. 235-265.

⁷¹⁹ E.B. Harrison, « Greek Sculptured Coiffures and Rituals Haircuts », p. 247-254.

⁷²⁰ Aristophane, *Lysistrata*, 647 (éd. Belles Lettres, 1958, V. Coulon).

⁷²¹ Denys d'Halicarnasse, *Antiquités romaines*, XXI, 2 ; Mittelhauss, RE *Kanephoroi*, p. 1863

chasteté de la jeune fille était à même de garantir la pureté des objets qu'elles transportaient, des outils du sacrifice et donc du sacrifice même⁷²². Le collier de figue qu'elle portait lors de la procession pouvait être un témoignage de cette pureté, que la canéphore était sans taches, sans souillures⁷²³.

L'histoire de la sœur d'Harmodios, traitée durement par les autorités de la ville, illustre combien il était important, non pas seulement pour la fille mais aussi pour sa famille, d'être reconnue comme telle. Son exclusion de la *canéphorie* et l'insinuation qu'elle n'en était pas digne impliquait un comportement incorrect de sa part et jeta l'opprobre sur elle, sur sa respectabilité de vierge, mais aussi sur l'honneur familial⁷²⁴. Être choisie attestait de l'intégrité de la *parthénos*.

b) Bien née.

« (...) dans la procession des Panathénées, c'est un honneur insigne que de figurer ainsi en tête du cortège, et il est réservé à une élite. (...) Être de la ville, (...) être des meilleures familles, être de bonne naissance (...) avoir un père de renom, (...) toutes ces exigences se ramènent à la notion d'autochtonie⁷²⁵ ».

L'histoire de la sœur d'Harmodios illustre aussi que la canéphore devait venir d'une famille de préférence ancienne, se réclamant d'une ascendance autochtone. La famille d'Harmodios appartenant au *génos* des Géphyres ne peut prétendre à une telle ascendance, et de ce fait sa sœur est exclue suite à une application stricte des anciennes règles de la part des tyrans qui veulent humilier Harmodios. Les filles des plus anciennes familles étaient donc légitimées par leur extraction et ne pas prendre part à la procession des Panathénées équivalait pour elles à un désaveu public. Cependant, le fait que la sœur d'Harmodios se présenta sans craindre un renvoi indique que les règles restrictives dont elle fut la victime n'étaient pas appliquées avec tant de zèle. La notion d'autochtonie, d'*eugénès*, ne se base pas exclusivement sur une ascendance territoriale stricte remontant au temps de la fondation de la cité. La fille « bien née » est celle qui appartient à une famille installée depuis des générations dans la cité et qui y possède une position importante, ses membres ayant effectué des charges politiques et religieuses, et qui occupent souvent une position économique dominante. C'est une famille à la réputation éminente. Evidemment, les plus illustres sont celles qui peuvent se targuer d'une ascendance remontant au temps héroïque, d'où l'importance des *géné* dans les affaires

⁷²² L.J. Roccas, *AJA* 99 (1995), p. 641 et 666.

⁷²³ J.E. Harrison, *Prolegomena*, p. 116 connecte la figue avec la purification. Cf. Supra Chapitre 1 (3-4 : Les *lourides/plyntrides* athéniennes).

⁷²⁴ J. A. Turner, *Hiereiai*, p. 327 ; J. Neils, « The Panathenaia : an Introduction », p. 24-25.

⁷²⁵ P. Brulé, *La fille d'Athènes*, p. 304 pour les citations.

religieuses. Mais, au fil du temps, sans perdre le prestige liée à la fonction, la *canéphorie* fut ouverte à une classe plus large, mais toujours élitiste. Les familles riches, ayant une certaine influence politique, économique et impliquées dans de nombreuses charges religieuses ont pu peser pour permettre à leurs filles d'être choisies pour accomplir le service.

c) La beauté.

Ce qui ressort de ces différentes histoires est tout d'abord le désir qu'elles provoquent dans le cœur des hommes et des dieux, et les actes irréflechis ou violent qui s'ensuivent. Les canéphores sont « belles et grandes », « parvenues à l'âge où leurs corps est susceptibles d'éveiller le désir masculin ⁷²⁶ ». Leur âge est difficile à définir, elles se situent plutôt dans une classe d'âge semblable à celle des *ergastines* - certaines jeunes filles ont accompli ce service indifféremment avant ou après celui de canéphore -, et plus que l'âge ce sont surtout les signes physiques qui déterminent leur aptitude à être canéphore ⁷²⁷. Mature, la canéphore est considérée comme prête à l'amour et donc à se marier. Son corps affiche les signes de sa féminité naissante avec encore l'innocence de son âge. Elle n'est pas encore pleinement mature, elle ne le sera qu'une fois devenue une *gynè*, la *gynè kallistè*, la belle femme, à laquelle elle aspire.

P. Brulé, à propos de la beauté de la canéphore, parle de beauté « d'aspect et d'âge » ⁷²⁸. Car cette beauté était affichée ostensiblement : les filles se présentaient dans des tenues majestueuses, colorées – peut-être confectionnées par leurs soins ⁷²⁹ -, parées de bijoux d'or (colliers, bracelets, diadèmes ou bandeaux sertis) et aussi maquillées. Leur visage était fardé de blanc, rehaussé de rouge sur les pommettes et les lèvres et de noir pour les yeux ⁷³⁰. Le maquillage et leur allure participaient de cette beauté, les mettaient en valeur.

d) Une fille à marier.

La canéphore était la jeune fille en fleur, désirable, attirante, pure mais que l'aspect extérieur, et notamment le port du maquillage, plaçait dans un statut ambivalent. Le maquillage était en

⁷²⁶ P. Brulé, *op. cit.*, p. 296-304 et « Fêtes grecques, périodicité et initiations : Hyakinthies et Panathénées », p. 31

⁷²⁷ La canéphore étant nubile, la limite d'âge inférieure est de 13/14 ans mais la limite supérieure est difficile à établir et doit se situer en moyenne vers 17/18 ans. P. Brulé, *La fille d'Athènes*, p. 306-307 : l'âge compris entre la puberté avec l'apparition des formes féminines et le mariage ; Chr. Sourvinou-Inwood, *Studies in Girls's Transition*, p. 54-57 et n. 253 p. 94 identifie la canéphore comme appartenant à la catégorie d'âge et sémantique précédant celle de la fiancée, elle situe entre 12 à 15 ans ; L.J. Roccas, *AJA* 99 (1995), p. 643 situe leur âge entre 11 et 15 ans.

⁷²⁸ P. Brulé, *La fille d'Athènes*, p. 305.

⁷²⁹ P. Brulé, « Retour à Brauron, Repentirs, avancées, mise au point », *DHA* 16, 2 (1990), p. 79 se demande s'il n'y avait pas comme un certain *agon* entre les filles, à celle qui avait confectionné la plus jolie robe, à même de démontrer leur habilité à tisser et donc à assumer l'un des rôles de la *gynè* au sein de l'*oikos*.

⁷³⁰ P. Brulé, *La fille d'Athènes*, p. 300-302 et 316 : « la canéphore est blanche car la blancheur est un idéal de beauté des filles de bonne famille. »

effet peu correct pour une fille et même une femme honorable, il contrastait avec la pureté affichée et frappait le regard. Ce mélange de modestie et d'ostentation était mis en œuvre pour précisément distinguer la fille de ses compagnes et attirer sur elle l'attention des hommes. Car « faire la canéphore c'est montrer publiquement que l'on est nubile » et donc proclamer que la fille est à marier, il faut donc séduire les hommes, les charmer⁷³¹.

Mais en troublant ainsi le désir des hommes, les filles se retrouvaient en danger. Cependant, ce n'était pas un péril destructeur. L'enlèvement ou l'étreinte dont elles sont victimes dans les récits sont comparables au rapt des Leucippides et ne conduit pas à la mort comme pour les *karyatides* mais au mariage, au nouvel état de *gynè*. De plus, la canéphore en état de pureté ne pouvait être touchée, et à part dans les mythes aucune source ne mentionne un rapt, seul le baiser volé par Thrasybule ou Thrasymède est rapporté, fait suffisamment exceptionnel et qui aurait pu être châtié. La pureté, la virginité de la fille est toujours omniprésente. Selon certaines scholies, la charge était aussi une façon d'expier pour la perte future de leur virginité : les jeunes filles payant, comme à l'époque de leur nubilité, leur prochain passage nuptial à la divinité⁷³². Ainsi, la *canéphorie* comportait un aspect matrimonial avoué, et le collier de figue était un symbole de cette ambivalence témoignant à la fois de leur pureté et de leur épanouissement, donc de leur fécondité⁷³³, la fille étant toujours perçue comme future mère.

e) Un modèle.

Les filles étaient ainsi découvertes aux regards de tous et surtout des hommes. P. Brulé utilise fort justement le terme d'épreuve⁷³⁴ pour qualifier cette partie de leur service en évoquant les jeunes filles aux Panathénées. Ces jeunes filles athéniennes, mais aussi les canéphores d'autres cités, se retrouvaient, du jour au lendemain, présentées devant une foule conséquente. Portant le *kanoun*, il leur fallait assumer la position privilégiée et honorifique qui était la leur,

⁷³¹ Cl. Calame, *op. cit.*, I, p. 68 et 238-240 ; N. Loraux, *Les enfants d'Athéna*, p. 164-167 ; S.G. Cole, « The Social Function of Rituals of Maturation : the Koureion and the Arkteia », *ZPE* 55 (1984), p. 238 n. 29 ; P. Brulé, *La fille d'Athènes*, p. 301-308 et 317-323 (p. 308 pour la citation) ; Chr. Sourvinou-Inwood, *op. cit.*, p. 54-56 ; G. Duby et M. Perrot, *Histoires des femmes en occident*, p. 370-371 « La fonction de canéphore coïncidait avec (ce) statut de filles à voir et à marier » ; L. J. Roccas, *AJA* 99 (1995), p. 661-663 a étudié les liens entre *canéphorie* et mariage dans l'iconographie et note que la canéphore est représentée dans des scènes de mariage comme une assistante de la future mariée, elle est sa gardienne et sa suivante ; J.B. Connelly, *Portrait of a Priestess*, p. 33.

⁷³² Scholie à Théocrite, II, 66 ; P. Brulé, *La fille d'Athènes*, p. 321.

⁷³³ J.B. Connelly, *op. cit.*, p. 27.

⁷³⁴ P. Brulé, *op. cit.*, p. 308.

adopter une attitude digne et respectable conforme à l'image de la jeune fille idéale que véhiculait la *canéphorie*⁷³⁵.

Issues des meilleures familles de la cité, les jeunes filles devaient être pures, sans taches ni physiques, ni morales. Seules les meilleures, les plus belles, étaient choisies. Cette distinction était une façon de dire devant tous, étrangers compris lorsque la fête attirait des visiteurs d'autres cités : « voici les meilleures de nos filles ». Le caractère honorifique de la charge leur conférait un prestige qui en plus de rejaillir sur leurs familles, les magnifiait aux yeux de tous. Respectées, admirées, voire adorées, elles représentaient le modèle à suivre, la « *pais kalè* », la belle jeune fille idéale, à laquelle toutes les *parthénoi* désiraient ressembler. S'il était besoin de la distinguer davantage, elle marchait en tête de la procession, ouvrant le cortège, autre signe qui démontrait combien cette charge possédait un caractère exceptionnel.

5) Aux Panathénées.

La charge, commune dans tout le monde grec, avait acquis à Athènes lors des Panathénées un aura sans pareil, en témoignent les privilèges et distinctions que recevaient les canéphores : assistées de porteuses d'ombrelles (*skiadéphores*) et de chaises (*diphrophores*), filles de métèques qui veillaient à leurs bien-être, elles recevaient aussi une part de la viande sacrificielle au même titre que les magistrats⁷³⁶. Plutarque nous raconte que Lycurgue entrepris de faire faire des ornements en or pour une centaine de canéphores⁷³⁷. La cité les traitait avec égard et leur témoignait un respect qui s'explique par le fait qu'elles étaient perçues comme les meilleures des *parthénoi*. Leur statut de *pais kalè* faisait d'elles les *parthénoi* idéales. « La déambulation aux Panathénées apparaît comme une montre de filles à marier, une démonstration pré-nuptiale et elle marque donc bien la fin d'une période initiatique⁷³⁸ ». La canéphore était arrivée à la fin de son cycle évolutif. Aussi, cette présentation collective des filles à marier se doublait, comme pour la procession des *Hyakinthies*, d'une reconnaissance des filles par la cité et exprimait leur intégration à la communauté.

⁷³⁵ P. Brulé, *op. cit.*, p. 296 ; L.J. Roccas, *AJA* 99 (1995), p. 641-643 et p. 665-666 : « la canéphore devient un symbole, perceptible dans l'art à l'époque classique ».

⁷³⁶ IG II² 334, 14-15 (-335/4) : « et ce qui est d'usage pour les Athéniens ayant participé à la procession et pour les canéphores » ; J. D. Mikalson, *Religion of Hellenistic Athens*, p. 20-32 sur les canéphores aux Panathénées ; P. Brulé, « La cité en ses composantes, remarques sur les sacrifices et la procession des Panathénées », *Kernos* 9 (1996), p. 37-63 étudiant la composition de la procession en rapport avec la distribution de la viande lors des Panathénées, p. 47-50 sur les canéphores et leur participation à la distribution des viandes. En ce qui concerne IG II² 334, 14-15 il s'agit d'une restitution du terme « τὰς κανηφόροις » mais P. Brulé estime qu'il s'agit de la restitution la plus crédible.

⁷³⁷ Plutarque, *Lycurgue*, 852 B.

⁷³⁸ P. Brulé, « Fêtes grecques, périodicité et initiations : Hyakinthies et Panathénées », p. 31 pour les citations.

Il peut paraître étrange que leur participation en tant que canéphores lors des Panathénées n'ait pas été suivie d'un décret officiel donnant la liste des participantes comme pour les *ergastines* ou les canéphores de la *Pythaïde*. Nous avons peu d'inscriptions mentionnant la charge et celle-ci est donnée en relation avec d'autres services ce qui fit penser à D. J. Geagan⁷³⁹ que la charge était de moindre importance pour les filles. En fait, identifiées comme futures femmes de citoyens, les canéphores des Panathénées assumaient déjà un statut de femmes honorables, or une femme honorable en Grèce ancienne était une femme dont on ne parlait pas. C'est peut-être pour cette raison que les prénoms des filles qui furent canéphores lors de cette fête n'étaient pas conservés dans des décrets publics.

« *Toutes les filles ne pouvaient être canéphores*⁷⁴⁰ » nous dit Hésychius signifiant que la charge comportait un certain prestige et que les critères de sélections étaient plus exigeants, répondant à des critères élitistes non pas seulement sociaux mais aussi physiques et moraux. C'était une charge prestigieuse, honorifique, en témoigne les inscriptions. Première parmi les *parthénoi*, elle avançait en tête de la procession, portant le *kanoun* dont la valeur symbolique participait de la sacralité de la charge et dont la forme même permettait de reconnaître la fonction. A Athènes, les privilèges qu'elle recevait et les attentions dont elle était l'objet montraient l'estime en laquelle on la tenait. Son statut de presque *nymphè*, sa façon d'être habillée, maquillée, parée, faisait d'elle une femme parmi les *parthénoi*. La canéphore était belle, pure et bien née ; les « traits {bonne naissance} et {pureté} enchérissant sur la {beauté}⁷⁴¹ ». Elle était l'incarnation de la jeune fille parfaite, de la *pais kalè* et tout était mis en scène pour la valoriser. La *canéphorie* pouvait ainsi être résumée : « noble famille, grande morale, très belle⁷⁴² ». Les données épigraphiques ont permis de constater une cohérence sociale pour les canéphores : certaines ont été *ergastines*, *paides aph'hestias*, *arrhéphores* d'Athéna pour l'une d'entre elle. Il semble donc que les services de premier plan étaient conservés par une minorité de familles appartenant à l'élite, certaines anciennes, nobles, occupant des positions sociales et religieuses conséquentes, dirigeants les affaires de la cité pour certaines, et souvent riches.

La canéphorie avait acquis une telle distinction et un tel prestige qu'elle a éclipsé les autres charges de porteuses sacrées⁷⁴³. Nous avons déjà rencontré certaines porteuses sacrées comme

⁷³⁹ D.J. Geagan, « Children in Athenian Dedicatory Monuments », p. 167-170.

⁷⁴⁰ Hésychius, sv. Κανηφόροι

⁷⁴¹ P. Brulé, « Fêtes grecques, périodicité et initiations : Hyakinthies et Panathénées », p. 31.

⁷⁴² L.J. Roccas, *AJA* 99 (1995), p. 655.

⁷⁴³ En certains lieux, les charges portaient un titre en rapport avec une fonction de porteuse sacrée mais la fille ou la femme était en réalité une prêtresse ou assistante spécialisée. C'était le cas des *hydrophores* d'Artémis à Milet

les *anthesphores* à Argos, ou encore les petites ourses de Brauron qui tenaient des flambeaux⁷⁴⁴. Mais ces services étaient rattachés à une divinité, rendant plus aisés l'utilisation des données. Des sources mentionnent aussi des *arrhéphores* à Athènes, une charge qui n'est pas attestée hors de la cité attique et qui possédait un prestige certain. Si les sources évoquent principalement les petites *arrhéphores* d'Athéna Polias, certaines font mention d'*arrhéphores* officiant dans d'autres cultes. Une notice mentionne l'existence d'*arrhéphores* dans le culte de Dionysos⁷⁴⁵, et une inscription identifie une *errhéphore* de Déméter et Korè (IG II² 3729 (date indéterminée, peut-être d'époque romaine) « [- - -] Ἀριστοκλέου ἐρρηφορήσασσαν Δήμητρι καὶ Κόρηι ». Malheureusement, le nom de la fille est perdu, seul demeure le nom de celui qui fit la dédicace, Aristoklès, son père ou un autre membre de sa famille. Nous pouvons subodorer qu'elle transportait une corbeille, l'*arrichos*, lors d'une fête pour la déesse et sa fille, sans savoir en quelle circonstance, ni quel était son âge. Une autre inscription, déjà citée dans les canéphores, évoque la fille de Léonidès de Phlyées (SEG XVIII, 26 = IG II² 974 ; II^{ème} av. J.C), *arrhéphore* aux *Epidauria*, mais il est plus probable qu'elle officia en tant que canéphore. Cette substitution des termes démontre, comme dans l'histoire de la fille de Pisistrate (*arrhéphore* ou canéphore selon les versions⁷⁴⁶), que dans la cité Attique, les deux charges étaient équivalentes en terme de prestige et d'importance. Et que toutes deux présentaient un caractère particulier pour les jeunes filles. Par contre, pour les autres porteuses sacrées officiant lors des processions, nous savons peu de choses. Ainsi, nous n'avons aucune inscription sur celles qui portaient des *hydries* dans les processions, celles qui portaient les cruches ou l'encens....

Cependant, le rôle de ces autres jeunes filles n'en demeurerait pas moins important dans le cadre du rituel et la charge honorifique. Nous avons déjà observé tout au long de ce chapitre que ces fonctions exercées en public comportaient un aspect présentation, une certaine « montre des filles », qui impliquaient une maturité physique⁷⁴⁷. Comme la canéphore, les porteuses sacrées évoluaient dans un contexte pré-matrimonial. Elles devaient donc avoir le

(IDidyma 307-388), de la *loutrophore* d'Aphrodite à Sicyone ((Pausanias, II, 10, 4), de l'*anthosphore* de Thasos (IG XII 8, 526 et 553), possiblement des *phosphoroi* et *xoanophores* d'Artémis Ortheia à Messène (SEG XXIII, 220), et des *herséphores* (ἑρσηφόροι) de Chloé Thémis (IG II² 5098) et d'Eileithyia (IG II² 5099) à Athènes. Ces services, dont les rôles ne consistaient pas seulement à porter le contenant sacré dans une procession civique, seront étudiés dans le chapitre 5.

⁷⁴⁴ Dites *hélénéphores*, le terme *héléné* (ἑλένε) se référait à des flambeaux, des torches. Il avait le même sens que *lampas* (λαμπάς) et venait d'*hélané* (ἑλανή). (Athénée, XV, 679 D et 701 A)

⁷⁴⁵ Anecdota Graeca, I, 202, 6 (Bekker).

⁷⁴⁶ Anonyme, *Dialogue sur le pouvoir*, P. Oxy 664, 1. 29-32 ; Strabon, V, 14 ; Diodore, IX, 37, 1 ; Plutarque, *Oeuvres Morales*, 189 C ; Polyen, *Stratagèmes*, 5, 14.

⁷⁴⁷ A l'exception notable des *arrhéphores* d'Athéna Polias, mais cependant proches de la puberté, et qui déjà attirent le regard des hommes comme la fille de Pisistrate, dont le statut oscille entre *arrhéphore* et canéphore ; P. Brulé, *La fille d'Athènes*, p. 308 pour l'expression « montre des filles ».

même âge ou proche de celui des canéphores et être de réputation honorable. Elles portaient comme elles des tenues élégantes, elles étaient parées, apprêtées avec soin, mais non maquillées comme les canéphores. Le rôle de première *parthénoi* tenues par ces dernières impliquait que les autres filles étaient en retrait. De plus, il est possible qu'elles fussent de naissance moindre, ce qui expliquerait la position dominante de la *canéphorie* et l'absence de documentation sur les autres jeunes filles.

La porteuse sacrée peut ainsi être décrite comme belle et pure, vêtue de beaux atours et parée de bijoux, altière et solennelle dont la représentante la plus caractéristique était la canéphore. Le terme de porteuses sacrées témoignait de leur propre sacralité. La charge qu'elles assumaient et la solennité du moment magnifiaient leur comportement. Elles étaient telles des ambassadrices, investies par la sacralité de ce qu'elles portaient.

II – Ordonnement des ensembles.

D'enfant à femme, la fille faisait l'expérience de différents rituels, accomplissait divers services sacrés qui allaient la conduire au mariage. Les pratiques étaient toujours collectives, la fille n'agissait pas seule. Le groupe formait à la fois un ensemble valorisant et protecteur. La fille se sexualisait peu à peu au rythme des initiations : quittant le monde de l'enfance pour entrer dans celui de la *parthénos*, elle se socialisait et acquérait petit à petit cette beauté qui marquait son accomplissement charnel, la rendant désirable pour les hommes. Par conséquent, cette période n'était pas sans danger : en suscitant ainsi le désir elle risquait l'action violente, en témoigne l'histoire tragique des *karyatides* ou les rapt de Korè, d'Oreithyia, des Leucippides⁷⁴⁸. L'ensemble collectif procurait ainsi une certaine sécurité et en même temps, ces groupes attiraient les regards et créaient un effet attractif recherché comme sur l'île de Céos.

La façon dont ces groupes s'organisaient répondait à un contexte précis. Ceux-ci se comprenaient en fonction de la signification du rituel et s'exprimaient via une série de codes, de signes extérieurs qui, tels des marqueurs socioculturels, définissaient l'agencement de la

⁷⁴⁸ D'autres histoires légendaires témoignent encore de la dangerosité de l'état de *parthénos* avec des violences faites aux *parthénoi* par des dieux ou des humains : viol des nymphes Nicaia et Aura par Dionysos (Nonnos de Pannopolis, *Les Dionysiaques*, Chants XXVI et XXVII); viol de la prêtresse d'Artémis dans son sanctuaire (Pausanias, VIII, 5, 12); viol de Creuse par Apollon (Euripide, *Ion*, 8-15); viol d'Augè par Héraclès (Hygin, *Fables*, XCIX,). cf. N. Loraux, *Les enfants d'Athéna*, p. 86-88 « la *parthénos*, cette femme à problèmes (...) dans l'univers du mythe, il n'est pas d'être plus ambigu que la *parthénos* qui concentre en elle tout l'interdit redoutable de la féminité »; P. Brulé, « Des osselets et des tambourins pour Artémis », *Clio* 4 (1996), p. 11-32 et L. Bruit-Zaidman, « Le temps des jeunes filles dans la cité grecque : Nausicaa, Phrasikleia, Timaréta et les autres ... », *Clio* 4 (1996), p. 33-50 sur l'état de *parthénos* et son évolution en femme.

scène qui se déroulait. Dans ce jeu de rôle où les acteurs arboraient ostensiblement leurs différences par rapport au reste de la communauté, modèles et contre modèles se succédaient. Ces divers rites de transition, initiatiques et/ou de passages marquaient l'évolution de la fille, témoignant de sa maturation. Ils se déroulaient dans des espaces spécifiques qui situaient l'initiée sans pour autant l'enfermer. Ces espaces n'étaient pas clos, ils se rencontraient, s'entrelaçaient. Ils formaient un ensemble cohérent où la *parthénos* toujours en mouvement, passait d'un espace à l'autre, évoluant sous les regards concernés des dieux et de la cité pour devenir une *nymphè*.

2-1) Des espaces qui se mélangent.

Les *parthénoi* évoluaient dans des espaces géographiques et thématiques déterminés. Ces espaces n'étaient pas anodins, ils participaient à la création de l'image qui était celle de la *parthénos* au moment où se produisait le rite. Nombreux et variés, les espaces géographiques pouvaient se partager entre espaces situés à l'intérieur de la cité ou directement liés à elle ; espaces situés à l'extérieur de la cité et indirectement liés à elle ; espaces situés à l'extérieur de la cité sans aucun lien avec elle. Cependant, la généralisation qui veut que les espaces extérieurs marquaient les phases de marginalisation et d'initiation s'opposant aux espaces intérieurs identifiés avec les phases de réintégration et de présentation, si elle est réelle est cependant trop exclusive et ne souligne pas toutes les subtilités des pratiques culturelles. Un lieu ne faisait pas le rituel et ne l'expliquait pas, même s'il en était une composante essentielle. Ainsi, des rituels pouvaient avoir une signification proche sans que le lieu coïncide, comme c'était le cas des *alètides* et des *karyatides*. De même, la jeune fille pouvait quitter la cité pour devenir ourse mais servir en tant qu'*arrhéphore* sur l'Acropole, vivant à chaque fois une phase de réclusion sacrée, que le contexte culturel et les différentes données qui s'y rapportaient permettaient de situer : les ourses se situaient dans le cadre d'une initiation biologique en rapport avec leurs corps, les *arrhéphores* connaissaient une initiation civique. Ce fait établi permettait de comprendre ce qui pouvait à priori être contradictoire.

Les espaces thématiques correspondaient à trois principaux domaines d'activités parmi les services que nous avons rencontrés dans ce chapitre. En premier l'activité chorale, celle-ci se retrouve à tous les moments de l'évolution de la fille : l'activité chorale servait de cadre initiatique mais aussi présentatif. La course était une activité exclusivement initiatique et toujours en rapport avec des phases de transition et de passage, mais pouvait être associée à

l'activité chorale. L'espace processionnel au contraire était principalement en rapport avec la reconnaissance de la fille. Là aussi, l'activité chorale pouvait se joindre à la présentation.

Les espaces géographiques se combinaient aux espaces thématiques pour former un cadre, une représentation. Les premiers donnaient en quelque sorte le décor alors que les seconds constituaient la mise en scène. Cette combinaison permettait de cerner les situations dans lesquelles évoluaient la fille et donc de mieux définir son statut. C'est à travers les espaces thématiques que nous allons observer ces différentes scènes.

A -1) L'espace choral.

Le terme *choros* (χορός) c'est à dire le chœur désigne plus précisément l'activité chorale dans le cadre religieux et signifie tout à la fois le groupe, la danse et le lieu où il se produit. Il implique toujours la notion de « collectivité » propre aux rituels choraux⁷⁴⁹. C'est un ensemble homogène dont les membres chantaient et/ou dansaient pour célébrer et prier la divinité. Il était lié au territoire. De caractère identitaire, il véhicule les valeurs et tradition qu'il transmet aux membres les plus jeunes, les initiant et permettant leur intégration à la communauté.

1) Structure du chœur.

a) Χορίτις (choreute) et Χορηγίς, -ίδος (Chorège).

Le chœur était un collectif dont les membres appelés choreutes étaient unis par « des rapports d'amitiés et de camaraderie⁷⁵⁰ ». Les choreutes étaient des femmes ou des filles de citoyens, nées dans les meilleures familles de la cité, ayant le même âge ou sensiblement proche. Elles étaient considérées comme des semblables, des égales. Elles étaient dirigées par la chorège⁷⁵¹, une amie et compagne, de même condition sociale et de même âge voire légèrement plus âgée. La chorège était plus qu'une directrice de chœur, c'était un modèle à suivre notamment dans les chœurs de *parthénoi*. Elle apparaît comme la *parthénos* accomplie et « occupait une position intermédiaire entre adolescence et âge adulte (...) (Elle) était prête

⁷⁴⁹ Platon, *Lois*, II, 664 E - 665 A ; L. Séchan, *DA*, sv. *Saltatio*, p. 1025 ; J. Rudhardt, *Notions fondamentales religieuses grecques*, p. 147 ; G. Prudhommeau, *La danse grecque antique*, p. 285 : « Il existe deux termes principaux pour désigner l'action de danser : ὀρχέομαι / ὀρχοῦμαι et χορεύω. Le premier et ses dérivés sont employés deux fois plus souvent. ὀρχοῦμαι signifie danser, mais χορεύω a un sens précis : danser en chœur « faire un chœur », il s'applique plus spécialement à la danse en groupe » ; S. H. Lonsdale, *Dance and Ritual Play in Greek Religion*, p. 114-116 ; F. Naerebout, « Moving Events : Dance at Public Events in the Ancient Greek World », *Kernos Supplément* 16 (2006), p. 37-67 : réflexions sur la danse en Grèce ancienne.

⁷⁵⁰ Cl. Calame, *Chœurs de jeunes filles en Grèce archaïque*, I, p. 77.

⁷⁵¹ Un homme pouvait diriger un chœur féminin mais la réciproque n'était pas vraie. Cl. Calame, *op. cit.*, I, p. 83 ; M.-H. Delavaud Roux, *Danses pacifiques en Grèce antique*, p. 22-23.

à l'intégration, à travers le mariage, au monde adulte ⁷⁵²» La chorège représentait pour les autres jeunes filles le type féminin auquel elles voulaient ou devaient ressembler, comme une sorte d'idéal, d'image de perfection. Estimée comme la meilleure de toutes, des qualités la distinguaient – la beauté, la grâce, une maturité physique et spirituelle, une certaine distinction – qui la faisaient remarquer par tous au milieu des autres⁷⁵³. Ainsi était Antheia, chorège du chœur d'Artémis Daitis à Ephèse, devant laquelle tous s'extasiaient, imaginant voir Artémis elle-même⁷⁵⁴. Sur les représentations iconographiques, elle présente des atours féminins plus élaborés que ses compagnes : Hélène a son *himation* sur la tête sur une *hydrie* à figures rouges (Fig. 75) et les Leucippides sont couronnées sur un cratère en calice (Fig. 79) et une *hydrie* à figures rouges (Fig. 80). Lorsque sa vêtue est semblable, sa position suffit à la reconnaître. Elle est soit au centre du chœur, soit devant ses compagnes, les menant ou leur faisant face (Fig. 78, vase attique ; 88, vase François ; 90, *phiale* à figures rouges). Sur un cratère en calice à figures rouges (Fig. 89), nous voyons plusieurs danseuses, aucune ne ressemble à une autre : leurs vêtements, leurs coiffures, leurs gestes sont différents. Certaines regardent devant elles, d'autres derrière, d'autres encore droit devant elles. Elles se tiennent par la main et le mouvement de leurs pieds indique qu'elles se dirigent toutes vers la droite. Cette représentation singulière, du fait de la volonté du peintre de différencier chacune des filles, individualise les choreutes. Cependant, une jeune fille regarde fixement en notre direction et son regard nous attire, sa compagne de gauche la tient par le poignet, et elle-même attrape le poignet de sa compagne de droite. Elle porte une couronne, un *péplos* évasé laissant voir sa jambe droite. Cette liaison et sa position ouverte sur le spectateur suggèrent qu'elle était la chorège du groupe. Parfois, elle est représentée jouant d'un instrument comme sur *lébès gamikos* à figures rouges (Fig. 87). De même, sur une *phiale* à figures rouges (Fig. 90), un chœur composé de huit personnages féminins évolue autour d'un autel allumé. Sept jeunes filles dansent se tenant par les poignets, vêtues d'un *chiton* long, et d'un *péplos*, les cheveux attachés, un ruban ceignant leurs fronts, sauf deux d'entre elles qui ont les cheveux longs lâchés derrière le dos. Elles sont dirigées par la chorège, habillée de la même façon et

⁷⁵² Cl. Calame, *op. cit.*, I, p. 345-346.

⁷⁵³ Dans les « *Fragments 1 et 3* » d'Alcman les chorèges des chœurs sont respectivement Hagésichora et Astyméloisa. D'après Cl. Calame, *op. cit.*, II, p. 98-104, tous les attributs dont elles sont parées, les descriptions qui les nomment font référence à cette maturité physique proche de l'âge du mariage, il note les différentes connotations érotiques, aphrodisiaques attachées à la personne de la chorège. Hagésichora et une autre jeune fille, Agido, sont différentes des choreutes qui chantent leurs louanges, elles portent des ornements, des bracelets d'or, des vêtements rouges, couleur d'Aphrodite, dénotant une connotation érotique. La mitre soutient leurs cheveux alors que les autres les ont libres. La mitre servait de parure pour les adolescentes dans la période qui suivait immédiatement le rite pré-matrimonial de la *couréotis*. Leurs chevelures et leurs regards invitent à l'amour. De même, les termes pour désigner Astyméloisa évoquent une femme désirable, achevée. B. Sergent, *L'homosexualité initiatique*, p. 84-86 sur les sentiments homo-érotiques des chœurs féminins spartiates.

⁷⁵⁴ Xénophon d'Ephèse, *Les Ephésiaques*, Livre I, II, 5-7.

les cheveux relevés, un peu en dehors du groupe, en train de jouer de l'*aulos*. Elle dirige les mouvements par le rythme de la musique. Cl. Calame définit ainsi son rôle dans le chœur : elle est la seule qui institue (dans le sens d'organiser), qui commence et conduit le groupe⁷⁵⁵.

L'archétype de la chorège féminine était Artémis, qui conduisait et entraînait les nymphes et les muses à sa suite. Cependant, la chorège n'était pas une représentation humaine d'Artémis. Elle était son pendant humain au sein du chœur terrestre dans le sens où elle assumait la fonction de guide et conductrice, mais elle ne jouait pas à être la déesse Artémis. Cl. Calame estime qu'elle jouait le rôle d'intermédiaire entre les choreutes et la divinité dont dépendait l'accomplissement de leurs prières⁷⁵⁶. Le chœur était béni et chéri des dieux. Les choreutes et la chorège, désignées par le terme *osioi*, assumaient un sacerdoce qui les consacrait à la divinité⁷⁵⁷.

b) Ordonnancement du chœur.

La plupart des danses auxquelles prenaient part les jeunes filles que nous avons rencontrées appartenaient au genre danses pacifiques, par opposition aux danses dionysiaques (dont nous observerons les attitudes dans le chapitre suivant), même si certaines de leurs exhibitions comportaient des caractères orgiastiques comme celle des *karyatides*⁷⁵⁸.

Cependant, le genre « danse pacifique » ne signifiait pas que les danses étaient calmes, lentes, tranquilles. Certaines adoptaient un rythme rapide, comme l'était la *géranos*, d'autres se mouvaient en folle farandole. De fait, il y avait de nombreuses situations dans lesquelles un chœur pouvait se produire et différentes façons de danser⁷⁵⁹. Dans les chœurs de type processionnel, comme lors du bain rituel de Pallas Athéna à Argos ou le chœur des *anthesphores* à Argos (Fig. 93, cratère géométrique), les choreutes marchaient au rythme du

⁷⁵⁵ Cl. Calame, *op. cit.*, I, p. 100.

⁷⁵⁶ Cl. Calame, *op. cit.*, II, p. 116-117.

⁷⁵⁷ Aristophane, *Les Grenouilles*, 335-336 ; J. Rudhardt, *op. cit.*, p. 147

⁷⁵⁸ En ce qui concerne les danses armées, nombreuses dans le monde Grec, les femmes ne les dansaient pas sauf peut-être à sparte (L. Séchan, *DA*, sv. *Saltatio*, p. 1030-1033 ; G. Prudhommeau, *op. cit.*, p. 300-312 ; M.-H. Delavaud Roux, *Danses armées en Grèce antique* ; S.H. Lonsdale, *op. cit.*, p. 137-168). Originaires de Crète et d'Asie Mineure, elles avaient un but apotropaïque, visant à stimuler la fécondité et servant de cadre initiatique pour les garçons. La plus célèbre de ces danses était la pyrrhique (M.-H. Delavaud Roux, p. 69-106). M.-H. Delavaud Roux pense que les filles de Sparte exécutaient elles aussi la pyrrhique, dans un but eugénique, visant à engendrer de futurs soldats mais S.H. Lonsdale, note que si l'iconographie montre des femmes dansant la pyrrhique, il n'en est pas fait mention dans les sources littéraires et épigraphiques.

⁷⁵⁹ L. Séchan, *DA*, sv. *Saltatio*, p. 1025-1044 pour les danses dans le contexte religieux et spécialement p. 1029-1044 sur les différentes danses ; G. Prudhommeau, *La danse grecque antique* ; S. H. Lonsdale, *Dance and Ritual Play in Greek Religion* ; M.-H. Delavaud Roux, *Danses pacifiques en Grèce antique*. Cette dernière, p. 183 note qu'il est difficile de voir l'évolution d'une danse dans le temps, mais qu'en observant l'évolution générale de l'orchestique, on constate que les danses évoluèrent vers un caractère à la fois plus dionysiaque et plus scénique à partir du IV^{ème} av. J.C.

cortège en chantant des hymnes composés par des poètes musiciens, louant la divinité ou le héros, le remerciant ou le sollicitant.

Dans les chœurs « dansés », les choreutes pouvaient s'articuler de différentes façons : en ligne (Fig. 42, fragment de *cratérisque* ; 88, vase François ; 92, amphore style de Clazomènes ; 101, amphore corinthienne), en cercle, fermé ou non, dans des rondes (Fig. 89, cratère à calice ; 90, *phiale* attique ; 95, cruche corinthienne) dans des rythmes plus ou moins soutenus. « La chorégraphie grecque paraissait se résumer en ronde, rangée, spirale, carré, file, rang. Les formes circulaires étaient préférées⁷⁶⁰ ». Les choreutes suivaient une chorégraphie ordonnée, parfois élaborée, qui situait les danses pacifiques dans un genre dit « institué ». Les pas étaient généralement simples : elles marchaient, effectuant des petits pas rapides ou glissés, parfois sautés. Certaines chorégraphies étaient plus recherchées comme la danse de la grue à Délos, celle du merle d'eau à Ephèse, du *kalathiskos* à Sparte. Le plus souvent, elles se tenaient généralement par la main, la liaison la plus fréquente⁷⁶¹ (Fig. 44, fragment de *cratérisque* ; 88, vase François ; 89, cratère à calice ; 95, cruche corinthienne ; 101, amphore corinthienne ; 102 a et b, *pyxis* corinthienne), par le poignet (Fig. 78, vase attique ; 90, *phiale* attique ; 101, amphore corinthienne), par l'intermédiaire de couronnes ou branches (Fig. 93, cratère géométrique ; 98, bouteille corinthienne ; 100, *pyxis* corinthienne) et plus rarement par les cheveux, geste typique de la céramique de Clazomènes comme nous le voyons sur une amphore datée du VI^{ème} av. J.C. (Fig. 92). De la musique venait quelque fois rythmer leur prestation, jouée par une personne extérieure ou plus habituellement la chorège⁷⁶², les choreutes ne jouant jamais d'un instrument. Par contre, elles pouvaient chanter des hymnes, sortes de prières pour invoquer et exalter les dieux⁷⁶³.

Les chœurs étaient rarement mixtes, garçons et filles pouvaient se côtoyer à l'occasion⁷⁶⁴, mais *gynaïkes* et *parthénoi* dansaient en général séparément. La composition du chœur dépendait de la divinité honorée mais aussi de la signification symbolique du rituel. Ainsi, les

⁷⁶⁰ Le rythme était important pour les Grecs dans la danse car il participait à la notion d'harmonie. L. Séchan, *DA*, sv. *Saltatio*, p. 1026-1030 et G. Prudhommeau, *op. cit.*, p. 295-298 et p. 361-362 sur les positions, les mouvements, les rythmes dans la danse grecque antique.

⁷⁶¹ M.-H. Delavaud Roux, *Danses pacifiques en Grèce antique*, p. 100-110.

⁷⁶² Cl. Calame, *op. cit.*, I, p. 143

⁷⁶³ Platon, *Lois*, II, 700 b. Ces hymnes furent composés par les poètes à l'époque archaïque pour la plupart ou au début de l'époque classique : Pindare, Simonide, Bacchylide, Olen (Hérodote, IV, 35 ; Callimaque, *Hymne à Délos*, 304-305 ; Plutarque, *De Musica*, 17. Certains poètes étaient liés à une cité en particulier comme Alcman qui composa de nombreux *Parthénées* pour les jeunes filles de Sparte, ou la poétesse Sapho à Lesbos. Ces poètes étaient appelés maîtres de vérité car ils avaient reçu un savoir divin qu'ils communiquaient aux autres à travers leurs œuvres. Peu d'œuvres furent conservées. Ces hymnes possédaient un grand pouvoir d'invocation. « Le poème ou le chant qui accompagne la danse joue un rôle capital : il donne souvent une validation sacrée à la situation des participantes » (M.-H. Delavaud Roux, *op. cit.*, p. 56)

⁷⁶⁴ Platon, *Lois*, VI, 771 : Les danses mixtes avaient pour but de favoriser les mariages.

jeunes filles, que nous avons suivies, dansaient surtout pour Artémis, Apollon, Athéna mais aussi Héra, Dionysos et pour des héroïnes telles Hélène. Les choreutes étaient rarement nombreux : le « *Fragment 1* » d'Alcman évoque dix jeunes filles, le « *Fragment 3* » onze, et nous avons considéré que le chiffre donné par Théocrite dans son épithalame (v. 240) ne devait pas refléter la réalité mais établir un parallèle avec les chœurs mythiques où les choreutes étaient nombreux, parfois plus d'une centaine, accompagnant les dieux. L'iconographie montre des chœurs limités avec rarement plus d'une vingtaine de participantes. Le plus souvent elles étaient trois, quatre, six ou sept⁷⁶⁵. Il ne s'agissait pas de réaliser des prouesses techniques mais d'offrir une évolution d'ensemble harmonieuse aux mouvements maîtrisés. C'était la vision du groupe évoluant au même rythme qui générait la beauté que recherchaient les Grecs dans l'exécution choral, et qui était susceptible de charmer les dieux. De fait, même si certaines danses étaient de nature plus individuelles comme celle du *kalathiskos* avec des mouvements plus élaborés, là aussi c'était l'ensemble de la composition que les jeunes filles offraient qui faisait le spectacle et non leur prestation individuelle. Sur les représentations iconographiques, les choreutes se ressemblent le plus souvent et accomplissent les mêmes gestes, accentuant l'impression que le chœur est un ensemble. Dans ces prestations collectives, la fille était subordonnée à la notion de groupe, seule la chorège - le modèle, l'idéale - était distinguée et valorisée.

c) Un espace d'apprentissage et d'exhibition.

L'art choral était un art civilisateur. Les dieux l'avaient enseigné aux hommes pour leur permettre d'échapper aux désordres du monde sauvage⁷⁶⁶. En effet, l'exécution rigoureuse que sa pratique exigeait demandait beaucoup de discipline, les hommes avaient ainsi appris à se contrôler. L'étude des ourses a mis en évidence une véritable évolution au niveau de la maîtrise corporelle et gestuelle à travers la danse : encore désignées comme « ensauvagées » les ourses ne semblaient pas suivre de véritable chorégraphie, accomplissant des courses désordonnées, puis après avoir reçu l'initiation, avoir été « apprivoisées », leur danse semblait mieux organisée, ordonnée selon un rythme et une composition. Cependant, il est impossible de distinguer une graduation de niveaux dans les danses entre les *parthénoi* non matures, celles matures mais non encore distinguées comme belles, et les *parthénoi* prêtes au mariage. Le contexte déterminait l'évolution non la difficulté de la danse. Des leçons de danses étaient dispensées aux *parthénoi*, choisies pour faire partie des chœurs⁷⁶⁷. Cet apprentissage

⁷⁶⁵ Cl. Calame, *op. cit.*, I, p. 55 ; M.-H. Delavaud Roux, *op. cit.*, p. 22.

⁷⁶⁶ Platon, *Lois*, II, 653 D - 654 A.

⁷⁶⁷ G. Prudhommeau, *op. cit.*, p. 386 ; M.H. Delavaud Roux, *Danses armées en Grèce antique*, p. 72.

pouvait se faire dans la sphère privée pour les filles de bonnes familles. Une scène, sur un cratère en calice (Fig. 91), montre une jeune fille en train de répéter une danse. Elle se tient droite, le corps légèrement en arrière, sur la pointe des pieds, ses bras sont écartés. Elle porte un *chiton* court non ceinturé, à manches courtes, ressemblant à celui que portent les ourses⁷⁶⁸. Une femme assise joue de l'*aulos*, rythme sa prestation.

De plus, au contact de l'art choral, les hommes s'étaient socialisés. Ils s'étaient réunis, formant des collectifs solidaires, unis par des liens avivés par des valeurs communes. Le chœur continuait à jouer ce rôle envers les membres les plus jeunes de la communauté. Le chœur véhiculait une culture, des traditions, toute une histoire qui créait un sentiment identitaire renforçant le sentiment collectif⁷⁶⁹. Cette appartenance au groupe se voyait dans les noms que portaient certains chœurs, se référant à une origine commune, familiale ou territoriale autant chez les dieux que chez les hommes : Néréides, Océanides, *anthestrides* ou *karyatides* ...⁷⁷⁰. L'apprentissage de ces connaissances se faisait par les hymnes et dans la danse à travers l'action de la mimésis⁷⁷¹ c'est-à-dire le fait d'imiter, de reproduire, de figurer quelque chose ou quelqu'un. Les chœurs humains reproduisaient les chœurs mythiques⁷⁷² ; ils mimaient les dieux ou les héros, narrant la geste légendaire. Les dieux servaient de modèles mais les choreutes ne devenaient pas des êtres divins, tout comme les dieux ne s'incarnaient pas dans les choreutes. La distinction était claire, mais une autre forme de mimésis se réalisait envers la chorège : les choreutes la suivaient, espérant un jour devenir comme elle. Mais pour cela, il leur fallait surmonter de nombreuses épreuves, spirituelles et physiques, et la divinité célébrée dans le rituel pouvait seule les y aider⁷⁷³.

L'activité chorale était, ainsi, une composante essentielle du processus d'initiation⁷⁷⁴ : elle couvrait toute la période qui voyait l'éclosion de la *parthénos*/enfant en une

⁷⁶⁸ H. Ruhfel, *Kinderleben*, p. 43-44 ; F. Naerebout, *Kernos Supplément* 16 (2006), p. 64 : les danses grecques pouvaient se révéler compliquées et nécessiter un entraînement.

⁷⁶⁹ Lucien, *De la danse*, LXXII ; S. H. Lonsdale, *op. cit.*, p. 38.

⁷⁷⁰ Cl. Calame, *op. cit.*, I, p. 70. ; M.H. Delavaud Roux, *Danses pacifiques en Grèce antique*, p. 22. En général, le chœur est nommé d'après la divinité honorée et son lieu géographique ainsi dirons-nous le chœur d'Artémis Limnatis à Sparte.

⁷⁷¹ Platon, *Lois*, II, 655 b ; Lucien, *De la danse*, LXVII. N. Loraux, *op. cit.*, p. 87 : « la mimésis, faite d'identité et de participation, qui caractérise le paraître véridique et permet à l'homme de s'orienter en un monde de signes » ; S.H. Lonsdale, *op. cit.*, p. 31-33 ; C. Wulf, « Mimésis et rituel », *Hermès* 22 (1998), p. 153-162 (Site Internet Hermès).

⁷⁷² Les dieux aimaient la danse, une activité qu'ils pratiquaient eux-mêmes avec leurs cortèges divins, telles les Muses de l'Hélicon (Hésiode, *Théogonie*, 1-21), les Néréides (Euripide, *Iphigénie en Tauride*, 425-430), chœurs d'Artémis (Callimaque, *Hymne à Artémis III*, 170 ; Pausanias, VI, 22, 9), d'Athéna (Callimaque, *Hymne pour le Bain de Pallas V*, , 65-66), de Pan (*Hymne Homérique à Pan*, 2-4 ; 19-20) ou encore Dionysos (*Hymne Homérique à Dionysos*, II, 9-10), Aphrodite dansant avec les Charites (Homère, *Odyssée*, XVIII, 194), Perséphone enlevée alors qu'elle dansait avec ses amies (Euripide, *Hélène*, 1312-1314).

⁷⁷³ Cl. Calame, *op. cit.*, II, p. 117.

⁷⁷⁴ Cl. Calame, *op. cit.*, I, p. 348 ; J.B. Connelly, *Portrait of a Priestess*, p. 29-30.

parthénos/nymphè. De façon générale, trois moments essentiels étaient mis en évidence à travers le chœur : le moment de la puberté où les filles devaient se séparer du monde de l'enfance, se socialiser avant de connaître ce changement biologique qui allait les révéler comme devenant « femmes » ; le moment de la présentation, où reconnues « femmes » et intégrées à la communauté, elles s'affichaient publiquement dans le but avoué de trouver un époux, et le moment où à travers les danses dionysiaques elles allaient être intégrées, reconnues comme membres de la communauté féminine. Cependant, selon la façon dont la pratique chorale s'était conservée dans une cité, l'apprentissage pouvait se focaliser sur un moment précis de cette évolution ou au contraire former un processus où chaque étape accompagnait la fille et exprimait un changement physique et/ou spirituel, comme c'était le cas à Sparte où la pratique de l'activité chorale déjà essentielle à l'époque archaïque, conserva son importance jusqu'à l'époque hellénistique. Ainsi, parmi les services que nous avons observés dans ce chapitre ayant trait à l'activité chorale, nous pouvons distinguer entre :

1. Les danses accomplies par des jeunes filles en train d'acquérir la beauté, matures ou non, en dehors de l'espace de la cité mais indirectement lié à elle : les ourses et les services qui étaient apparentés comme les petites biches d'Aulis ou les fillettes d'Orthia ; les danseuses de Caryatis et de Limnatis. Nous pouvons adjoindre les jeunes *alètides* qui se balançaient sur leurs escarpolettes. En effet, leurs mouvements rappelaient le caractère non linéaire de l'activité chorale, permettant des allers-retours, des mouvements sur soi-même, dissemblables. En ce sens, les *alètides* pouvaient être assimilées aux choreutes. Certes leur service avait lieu dans la cité même, mais le balancement les situaient hors du monde, du temps, entre la vie et la mort, et l'espace dans lequel elles erraient correspondait symboliquement à ces territoires sauvages. Ces services se rattachaient à la biologie de la fille, à sa force de fécondité, et se situaient tous aux alentours de la puberté. Il s'agissait de dompter la nature enfantine et féminine : la sauvagerie de l'enfance était peu à peu maîtrisée, apprivoisée et la féminité dans ce qu'elle pouvait avoir de négative (luxure, indécence...) était soumise pour correspondre à celle d'une femme, certes désirable, mais honorable.
2. Les danses accomplies par des jeunes filles en train d'acquérir la beauté, matures, effectuées dans l'univers dionysiaque, hors de l'espace de la cité, où elles s'agrégeaient à la communauté féminine en tant que futures mères. Elles se trouvaient à la limite de la fin de leur initiation.
3. Les danses accomplies par des jeunes filles, matures, qui marquaient l'acquisition de la beauté, à l'intérieur de la cité. Ces danses concernaient essentiellement les *parthénoi*

spartiates impliquées dans des rituels de course pour Hélène. La course qui avait lieu sur le *dromos* spartiate était accompagnée par des danses et des chants. L'activité chorale était subordonnée à l'acte de la course, ou plutôt avalisait la course et donc le passage que celle-ci avait orchestré.

4. Les danses accomplies par des jeunes filles, matures, qui avaient acquis la beauté, hors de l'espace de la cité, sans lien même indirect à elle : les jeunes *anthestrides* qui allaient dans les prairies - lieux hautement sexués, dangereux, érotiques - cueillir des fleurs et révélant par là même qu'elles étaient prêtes pour la sexualité adulte au contraire des *parthénoi* distinguées au n° 1, dont la sexualité était encore sauvage, ingénue, innocente, et qui ne comprenaient pas la sexualité adulte.
5. Les danses accomplies par des jeunes filles, matures, qui avaient acquis la beauté, à l'intérieur de la cité ou dans un espace directement lié : celles qui dansaient pour Hippodamie à Olympie, pour Héra à Argos, pour Apollon à Délos, pour Dionysos et Artémis à Patrai, pour Hippolyte à Trézène ... ces situations servaient de cadres de présentation pour montrer la *parthénos* dans toute sa splendeur à la communauté. Son exhibition publique, dans le sens scénique, alors que les précédentes étaient généralement faites en privé, témoignait de son accomplissement. Ces espaces servaient alors de lieux de rencontres légitimes entre les garçons et les filles, en vue de contracter des mariages, cela se voit particulièrement avec les chœurs de l'île de Céos.

Peu à peu, au fil de l'apprentissage, les filles devenaient belles au sens où elles devenaient femmes. Ainsi, sur les représentations iconographiques, il n'est pas toujours évident de distinguer entre les chœurs de *parthénoi* et ceux des *gynaikes*, leurs types étant proches. Cette beauté, qui marquait pour elle l'âge de la maturation physique, était affichée ostensiblement lors de représentations chorales publiques où devant les hommes, leurs futurs époux, elles se mouvaient, attirantes, désirables, ensorceleuses ; comportement que leur statut de *parthénoi/nymphai* autorisait. Elles perdront ce droit une fois devenues *gynaikes*, ces dernières participant rarement à des prestations chorales publiques. D'ailleurs, l'art choral était le domaine de la *parthénos* où légère, bondissante et virevoltante, elle était perçue comme l'incarnation de la beauté.

Le chœur était un espace d'éducation⁷⁷⁵, « *formant le corps par la gymnastique et l'âme par la musique*⁷⁷⁶ », c'était un ensemble identitaire qui transmettait les valeurs communes mais dispensait aussi une forme de morale vis-à-vis des initiés, leur apprenant comment et pourquoi se comporter selon les modèles enseignés. Le chœur était aussi un espace de communication et de communion : c'était une façon plaisante et souvent joyeuse de célébrer les divinités à travers un art qu'elles même pratiquaient et chérissaient, d'honorer en portant haut la voix des hommes pour les élever vers les dieux. Chanter a de tout temps, dans de nombreuses religions, et encore maintenant, était l'une des manifestations les plus puissantes de la croyance et de l'amour des hommes pour la divinité. En même temps, c'était un moyen de souder la communauté, de créer ou de développer une communion entre les membres du chœur d'abord, mais aussi avec les hommes et les femmes qui assistaient à la danse⁷⁷⁷.

B- 1) L'activité de course.

Vers la fin de l'époque hellénistique et surtout durant la période romaine, l'exercice de la course féminine déborda largement le cadre rituel, de nombreux concours (Jeux *Pythiens*, *Isthmiens*, *Néméens*, *Sicyoniens*, *Sébasteia* athéniennes, *Epidauria*,...) s'ouvrirent aux filles⁷⁷⁸.

Développant un idéal agonistique semblable à celui des jeux masculins qui leur servaient de modèles, ces jeux n'avaient pas de rapport avec les pratiques de courses rituelles telles que nous les avons observées. Les jeunes filles qui y participaient n'assumaient pas de charges religieuses et leur course ne traduisait pas un changement de statut comme c'était le cas pour les *nébai*, les ourses, les *parthénoi* d'Olympie....

⁷⁷⁵ A l'époque archaïque, dans la plupart des régions de Grèce, l'activité chorale faisait partie du système pédagogique. L. Séchan, *DA*, sv. *Saltatio*, p. 1025-1026 ; Cl. Calame, *op. cit.*, I, p. 391 ; S.H. Lonsdale, *op. cit.*, p. 35-38.

⁷⁷⁶ Platon, *Lois*, VII, 785 D pour la citation ; Lucien, *De la danse*, LXXII « *La danse est un art plein d'harmonie : elle aiguisé l'âme et fortifie le corps en l'exerçant.* ».

⁷⁷⁷ J. Rudhardt, *op. cit.*, p. 146 et 174 ; S. H. Lonsdale, *op. cit.*, p. 37-38 et 120 ; J. Mylonopoulos, « Greek Sanctuaries as Places of Communication through Ritual », *Kernos Supplément* 16 (2006), p. 69-110 : participation par l'absorption visuelle des spectateurs créant une interaction à travers une forme de communication par mimésis (p. 92-93) ; F. Naerebout, *Kernos Supplément* 16 (2006), p. 62-65 sur le chœur comme espace de communication.

⁷⁷⁸ P.A. Bernardini, « Le donne e la pratica della corsa », p. 153 et 172 -177 ; A. Bielman, *Femmes en public à l'époque hellénistique*, p. 262-267. Des athlètes féminines virent le jour dont les trois sœurs constituent la meilleure évocation : Tryphosa, Hédèa, Dionysia, filles d'Hermesianax de Tralles d'Asie Mineure participèrent pendant seize ans à tous les concours ouverts aux filles de l'époque (Jeux *Pythiques*, *Isthmiques*, *Néméens*, *Pythiques* de Sicyone, *Sébasteia* d'Athènes, *Asclépiea* d'Epidaure) et remportèrent près d'une cinquantaine épreuves à elles trois, dans de prestigieuses épreuves sportives et musicales (SIG³ 802, 40/50 ap. J.C.). Jusque là, les sites où les femmes couraient étaient limités et étaient à mettre en rapport avec une pratique culturelle. Mais si les femmes ne pouvaient assister physiquement aux épreuves, les femmes fortunées pouvaient participer aux jeux en tant que propriétaires d'un attelage mais non comme athlètes : ainsi Kyniska, sœur d'Agésilas II, victorieuse aux jeux olympiques (-396/392). (Plutarque, *Agésilas*, 20, 1 ; Pausanias, III, 8, 1).

La course était un acte sacré relevant des pratiques initiatiques. Plusieurs éléments le démontrent : les courses présentaient toutes un caractère local, seules les filles de la cité pouvaient y participer. Aucun homme n'assistait aux courses rituelles, même à Sparte. L'espace sacré de course était un territoire féminin. Et même si la notion agonistique était présente, elle n'était pas essentielle, et hors d'Olympie (où les jeux masculins influencèrent probablement la pratique), les filles ne dédiaient pas de statues à leur gloire mais témoignaient simplement qu'elles avaient accompli le service par des offrandes comme les *nébai*.

Cette initiation se doublait d'un rituel de passage, la course marquait une transition. L'acte de courir traduit bien cette séparation d'avec un état antérieur, ce cheminement qu'implique le passage. Plus exactement, la course le matérialise, permettant de le visualiser de façon concrète. Courir c'est se déplacer d'un lieu à l'autre, et lorsque l'on court on laisse quelque chose derrière soi. Il n'y a pas de retour possible. Ainsi, partant d'un point originel, sans se retourner, le plus rapidement possible, la jeune fille atteignait l'arrivée. Par cet effort physique, elle abandonnait sa condition antérieure pour accéder à celle à laquelle elle aspirait de par son âge et/ou sa biologie. C'était « un accomplissement personnel et collectif précédant le changement de statut »⁷⁷⁹.

La composition des groupes de coureuses était faite sur le même mode que celle du chœur, et parfois se confondait. En effet, souvent les deux pratiques étaient liées. La danse témoignait du changement que la course avait produit, elle complétait la transition de façon logique. La danse apprenait à discipliner le corps, son exécution montrait la maîtrise corporelle. Soit la course et la danse étaient incluses dans le rituel (ourses, courses pour Hélène à Sparte), soit le rituel de course s'associait à un rituel choral lors de deux cérémonies différentes (à Argos, course pour Héra Antheia et chœur des *anthesphores*). Toutes les filles n'effectuaient pas le service, seul un panel représentatif d'une classe d'âge - où se retrouvaient les filles choisies parmi les meilleures familles, nobles et/ou riches - était choisi. La course concernait soit des *parthénoi* non matures, non encore initiées socialement, soit des *parthénoi* matures prêtes physiquement et socialement à entrer dans l'âge adulte via le mariage :

1. Les courses accomplies par des jeunes filles en train d'acquérir la beauté, matures ou non, en dehors de l'espace de la cité mais indirectement lié à elle comme les ourses.

⁷⁷⁹ Th. F. Scanlon, « The Footrace of the Heraia at Olympia », *AW* 9 (1984), p. 84 et 90 ; R. Frasca, *L'agonale nell'educazione della donna greca*, p. 70 : La course était « une célébration rituelle à travers l'expression corporelle à finalité initiatique structurée entre *agon* et *exhibition* » ; M. Hatzopoulos, *Cultes et rites de passages en Macédoine*, p. 32 « la course dans la Grèce antique constitue le rite de passage marquant la sortie d'une classe d'âge » ; P. Marchetti, *Le nymphée de l'agora d'Argos*, p. 228 ; N. Bernard, *Femmes et sociétés dans la Grèce classique*, p. 38 pour la citation.

2. Les courses accomplies par des jeunes filles, matures, qui marquaient l'acquisition de la beauté, à l'intérieur de la cité ou en dehors de l'espace de la cité mais indirectement lié à elle comme les *parthénoi* spartiates, celles d'Olympie, celles d'Argos pour Athéna et Héra, les *nébai* de Macédoine, les *néai* de Thessalie.

Nous pourrions alors considérer que la course se retrouvait aux deux pôles du temps initiatique pour les jeunes filles marquant leur passage d'un statut à l'autre : la puberté et le mariage. Mais ce serait omettre le peu d'informations que nous avons sur les autres services marquant l'approche de la puberté pour les filles et précisément le fait qu'aucun rituel de course, hors celui des ourses, n'est assuré. La course était liée à la notion de mariage. Elle consacrait la fille à celui-ci, en lui conférant les qualités de la beauté. Or le service des ourses a précisément trait au mariage : dans l'imaginaire collectif, il marque une rupture que la fille doit faire pour devenir femme et être apte à se marier. Il nous faut noter le cas particulier athénien car, à part ce service, les *parthénoi* athéniennes ne connaissaient pas d'autres charges en relation avec les pratiques chorales et les pratiques de courses. En dehors des ourses, les *parthénoi* athéniennes ne se retrouvaient pas entre elles pour chanter et danser (j'excepte le chœur mixte de la *géranos*) et encore moins courir. Par contre comme nous l'avons observé dans le chapitre précédent, elles assistaient et participaient aux différentes tâches sacrées en rapport avec la domesticité : *alétrides*, *ergastines*, *loutrides*, services sacrés que nous retrouvons le plus souvent accomplis par les femmes dans les autres cités. Les *parthénoi* athéniennes en âge de se marier connaissaient donc une expérience différente des autres filles du même âge lesquelles, véritablement à l'approche de l'âge du mariage, participaient à des rituels de courses et/ou à des pratiques chorales. Les divinités qui les assistaient dans cette épreuve étaient principalement des divinités de la sexualité adulte (Héra, Déméter, Dionysos), des héroïnes sexuées (Hélène) ou des divinités et héroïnes dont le statut oscillait entre *parthénos* et *nymphè* (Korè, Leucippides).

C-1) L'espace processionnel.

La procession⁷⁸⁰ « Πομπή », du verbe πομπεύειν signifiant « conduire – accompagner » désignait le cortège, plus ou moins important, dans lequel prenaient place les différents membres de la communauté pour aller faire offrande et sacrifice aux divinités, suivant un parcours établi et considéré comme sacré. La procession civique était un spectacle vivant dans

⁷⁸⁰ Sur la procession civique cf. F. Van Stratten, *Hierà Kalà*,; F. Graf, « Pompai in Greece, Some Considerations about Space and Ritual in the Greek Polis », p. 55-65; J. Gebauer, « Pompe und Thysia » (Compte-rendu de G. Ekroth, « Revue des Livres », *Kernos Supplément* 19 (2006), p. 474-478) ; J. Mylonopoulos, *Kernos Supplément* 16 (2006), p. 103-109.

lequel la cité se mettait en scène selon une chorégraphie élaborée. Ceux qui la composaient étaient séparés des autres membres de la cité, spectateurs joyeux et admiratifs, par une frontière imaginaire. Conscients de l'importance de leur charge et de l'honneur qui leur était fait, ils avançaient d'un pas solennel, beaux, majestueux dans leurs vêtements de fêtes, arborant parures ou couronnes. Moment festif, la procession était une réaffirmation des valeurs de la cité, une « réappropriation symbolique de l'espace de la cité de la part de la cité⁷⁸¹ » où tous communiaient - même ceux qui étaient exclus du cortège - dans une démonstration de magnificence et de puissance des forces vives de la communauté. La cité affichait sa cohésion mais aussi ses différences. Au sein de ce tableau idéalisé, chacun avait un rôle et une place assignés selon sa valeur et son statut social. Ainsi, les filles de citoyens, issues des meilleures familles, se voyaient attribuer les charges les plus prestigieuses (canéphores). Et, lors de la procession de Panathénées athéniennes, les filles des métèques officiaient en tant qu'assistantes des *canéphores*, portant ombrelles et chaises pour elles. Citoyens, magistrats, prêtres et officiels, éphèbes, vieillards honorables ... étaient mis en valeurs. La procession renvoyait l'image de sa société, une société voulue idéale, où les meilleurs étaient honorés, où la supériorité du citoyen était affirmée.

La plupart des jeunes filles assumaient la charge de porteuse sacrée, dont la canéphore était la plus représentative et la plus prestigieuse, mais il était possible aussi que la procession ne consistât qu'en un simple défilé comme lors des *Hyakinthies* spartiates mais les *parthénoi* sur leurs *kannathra* transportaient peut-être le *péplos* qui allait être remis à Apollon Amycléen.

Il n'est pas possible de dégager des espaces topographiques pour l'espace processionnel car ce dernier était toujours connecté à l'espace civique, même lorsque la procession quittait la cité pour rejoindre un lieu situé extra-muros comme lors de la procession des *Hyakinthies*, de celle de Patrai ou de celle pour Artémis Daitis à Ephèse. Intimement liée à ses valeurs cultuelles et culturelles, la procession marquait le territoire de la cité : se composant des membres reconnus comme faisant partie de la communauté, elle était un condensé de celle-ci. De fait, la procession ne pouvait quitter l'espace civique puisqu'elle était elle-même un espace civique. En conséquence, ceux et celles qui participaient à la procession étaient considérés comme membres de la communauté et à ce titre la procession servait de cadre de présentation et d'intégration pour les nouveaux membres des deux sexes. Ces derniers achevaient ainsi leur cycle initiatique dans une « montre général des classes d'âges »⁷⁸², associant à ceux qui

⁷⁸¹ L.B. Zaidman, et P. Schmitt Pantel, *La religion grecque dans les cités à l'époque classique*, p. 105.

⁷⁸² Cl. Calame, *op. cit.*, I, p. 220 ; P. Brulé, « Fêtes grecques, périodicité et initiations : Hyakinthies et Panathénées » p. 31 pour la citation.

avaient fait et ceux qui faisaient la cité, ceux qui composaient son futur, comme un signe de sa continuité à travers le temps. Cette présentation se doublait d'un contexte pré-nuptial où l'espace processionnel servait, comme dans l'espace choral, de lieu de rencontres.

En effet, de façon générale, la procession était accomplie par des *parthénoi* matures, considérées comme belles, en âge de se marier à l'exception de celle des *arrhéphores* d'Athéna Polias qui concernaient des jeunes filles non encore matures. Cependant, les processions qu'elles réalisaient (lors du rituel secret et à l'occasion des Panathénées) s'inscrivaient dans ce cadre intégratif et présentatif. En effet, les rituels processionnels accomplis par les *arrhéphores* étaient en relation avec les valeurs de la cité. Elles connaissaient une initiation civique qui les mettait en relation avec l'un des mythes fondateurs de la cité qui parallèlement marquait un moment de crise pour elle. En reconduisant ce mythe, en réalisant l'épreuve que leurs modèles mythiques n'avaient pas réussi, les *arrhéphores* se désignaient comme leurs héritières et comme membres à part entière de la communauté. La procession des Panathénées où elles venaient offrir le *péplos* nouveau à Athéna reconduisait le lien civique entre la communauté et la déesse. Leur participation démontrait publiquement leur appartenance à cette communauté, la procession des Panathénées était la contrepartie publique de la procession *arrhéphorique* secrète dans la réalisation du pacte civique. De plus, la charge n'était pas complètement hors du contexte amoureux puisque, selon une ancienne version, la fille du tyran fut embrassée alors qu'elle était *arrhéphore* dans la procession des Panathénées, canéphore pour les autres.

Coïncidant logiquement avec leur statut de filles à marier, certaines processions étaient connectées avec l'espace choral, le cortège étant identifié comme un chœur processionnel (les *anthesphores*, les jeunes filles aux *Héraia* argiennes) ou simplement associé à un exercice choral (jeunes gens de Patrai, *parthénoi* de Sparte aux *Hyakinthies*, *parthénoi* athéniennes aux Panathénées) parachevant le rituel ou au contraire l'introduisant.

Ainsi, ces services que les filles accomplissaient lors de la procession témoignaient de leur statut social devant tous et les faisaient reconnaître comme membre à part entière de la cité, et les plaçaient aussi dans un statut sexuel adulte où, sous le regard des hommes, elles se présentaient comme prête à se marier et à entrer définitivement dans l'âge adulte.

2-2) Présentation et Représentation.

Présenter c'est offrir soi-même ou quelque chose aux regards des autres, en mettant en valeur pour faire connaître. De fait, la présentation se double toujours d'une représentation où

l'apparence, le comportement jouent un rôle prépondérant et déterminent le jugement que votre apparition provoque. Au cours des différents services que les *parthénoi* accomplissaient en Grèce ancienne, cette représentation était codifiée, respectant usages et traditions culturels, et leur prestation se déroulait selon un schème établi. Elles suivaient ainsi une chorégraphie, respectant un protocole précis où l'aspect extérieur importait. L'importance visuelle de leurs charges était essentielle. Leur corps devenait l'instrument de la communication avec les dieux, avec les hommes. Les signes visuels comme les parures, les vêtements, les gestes, les actes, les objets portés ... formaient une composition qui permettait de les distinguer, et quelque fois de les situer parmi les différents espaces où elles évoluaient. Ces services se présentaient comme des « fonctions spectacles » caractérisées par l'importance du visuel et de la gestuelle. Dans ces représentations, les filles étaient mises en scène, affichant quelque fois une altérité dangereuse et répréhensible pour enfin endosser le rôle de la *parthénos* idéale. C'était une perception déformée, qui si elle ne correspondait pas véritablement à la réalité, traduisait la façon dont étaient perçues les *parthénoi*, la manière dont la société voulait les voir se comporter et l'idée qu'elle se faisait d'une fille de bien.

A-2) Le corps comme moyen d'expression

Durant cette période de transition, où la fille devenue pubère se développait physiquement pour devenir femme, son corps exprimait son statut. Il servait de support aux différents insignes - vêtements, nudité, bijoux, maquillage, coiffures⁷⁸³, objets sacrés portés en procession - qu'elle arborait durant son service sacré. Ces insignes avaient une signification religieuse propre à la divinité concernée : ainsi de la *crocote* pour les ourses de Brauron, du *chiton* des jeunes coureuses d'Héra à Olympie, des fleurs pour Héra Antheia, du thyrses brandit par les jeunes filles pour Dionysos, ou encore à Patrai où le changement de couronnes les faisaient passer d'Artémis à Dionysos... Parfois, ainsi que nous l'avons vu avec Antheia à Ephèse, la vêtue allait jusqu'à la personnification de la divinité, une façon de l'honorer et de la célébrer⁷⁸⁴. La fille arborait ainsi, en général, les signes de sa condition qui permettaient de

⁷⁸³ Cf. *New Pauly*, sv. *Hairstyle* ; sv. *Clothing* ; H. Mills, « Greek Clothing Regulations : Sacred and Profane? », *ZPE* 55 (1984), p. 255-265, et spéc. p. 255-256 : « le vêtement est une des façons dont l'être humain établit sa relation avec le monde. A travers les vêtements, hommes et femmes s'adressent aux autres, à eux-mêmes et à leur monde. Le vêtement est un symbole qui communique différentes fonctions (...) pouvant symboliser le pouvoir, la sexualité, l'affiliation religieuse, indiquer le statut économique et social » ; P. Brulé, *La fille d'Athènes*, p. 118 ; P. A. Bernardini, *op. cit.*, p. 153 ; E.B. Harrison, « Greek Sculptured Coiffures and Rituals Haircuts », p. 247-254 ; L. J. Roccas, « Back mantle and Peplos, the Special Costume of Greek Maidens in 4th Century and Votives Reliefs », *Hesperia* 69 (2000), p. 235-236 : le costume est important car il indique le statut social et l'appartenance à un groupe ; J.B. Connelly, *Portrait of a Priestess*, p. 87.

⁷⁸⁴ W.R. Connor, « Tribes, Festivals and Processions, Civic Ceremonial and Political Manipulation in Archaic Greece », *JHS* 107 (1987), p. 44-45 : l'utilisation de la vêtue divine par les hommes et les femmes appartient à un fond culturel commun, elle peut exprimer la gratitude ou simplement personnifier la divinité pour l'honorer.

la distinguer. En même temps, son corps, ainsi apprêté, ne restait pas figé mais se mouvait selon les différentes pratiques auxquelles on le soumettait : course, danse, marche. La *parthénos* semblait être toujours en mouvement.

Parmi les services que nous avons considérés, il nous faut d'abord observer que les *parthénoi* matures, ayant acquis la beauté, arboraient toujours des vêtements de fêtes, des robes et des manteaux de qualité, de belles tenues confectionnées peut-être par leurs soins pour démontrer leur habileté dans cet art féminin. Elles portaient des bijoux, leurs cheveux quelquefois relevés en chignon pouvaient aussi tomber dans le dos, en tresse, un bandeau disciplinait les mèches rebelles. Ces coiffures témoignaient de leur état de fille à marier⁷⁸⁵. Elles arboraient une tenue significative de leur âge. Avec les canéphores, nous avons vu qu'elles arboraient une tenue distinctive de leur classe d'âge, se composant d'un *péplos* et d'un manteau léger, ramené sur les épaules ou agrafé sur le *péplos*. La statue d'une jeune fille, en marbre, avec les cheveux bouclés, un chignon sur la tête, portant le *péplos* argien, des bandes croisés sur la poitrine, un *péplos* agrafé tombant en vague dans son dos (Fig. 176) en est un exemple type. Ce port de cette vêtue de la part des filles en âge de se marier signifiait « la reconnaissance (...) de leur changement physique, de l'adolescente à l'adulte⁷⁸⁶ ». De plus, les canéphores étaient maquillées. Ces jeunes filles adoptaient aussi des comportements plus calmes. Elles ne couraient pas, leurs danses n'avaient rien de folles, et le plus souvent nous les retrouvons dans les processions, chantant ou portant des fleurs, des objets sacrés, qui les distinguaient et permettaient de les repérer immédiatement. Elles allaient au même rythme que les autres, dignement, dans une attitude noble, une certaine forme de fierté. Cette démonstration de leur maîtrise corporelle montrait l'acquisition de la maturité, elles avaient rejeté leur altérité négative.

Parmi les autres *parthénoi*, en train d'acquérir cette beauté, les tenues étaient plus diversifiées, leurs gestuelles aussi. Les jeunes filles qui couraient arboraient des tenues spécifiques, un *chiton* court le plus souvent, parfois nues⁷⁸⁷. La nudité⁷⁸⁸ se comprenait comme une tenue à

⁷⁸⁵ E.B. Harrison, « Greek Sculptured Coiffures and Rituals Haircuts », p. 247-254 : elle note un rapport entre l'âge et la coiffure. Une coiffure abondante, dénote la jeunesse et la fertilité. Garçons et filles portent les mêmes coiffes (cheveux non coupés, tressés sur la tête, avec des boucles). Les jeunes filles en âge de se marier portent un ruban, les femmes matures ont souvent l'*himation* ramené sur leurs têtes. Les cheveux courts sont pour les hommes dans le cadre athlétique. Mais elle précise que les indications iconographiques ne sont pas des codes généraux et dépendent du contexte dans lequel elles sont lues.

⁷⁸⁶ L.J. Roccas, *Hesperia* 69 (2000), p. 261

⁷⁸⁷ Th. F. Scanlon, « The Footrace of the Heraia at Olympia », *AW* 9 (1984), p. 80-81 note que ces prescriptions de porter des tenues spécifiques dans le sport n'étaient pas seulement d'ordre pratique mais pouvaient avoir des significations religieuses. Ces codes vestimentaires faisaient partie des rites initiatiques.

⁷⁸⁸ Cf. *New Pauly*, Vol. 9, sv. *Nudity*. M. Eliade, *Rites, initiations, sociétés secrètes*, p. 69-70 : « (...) la nudité rituelle (...) peut s'interpréter comme symbolisant l'asexualité du néophyte » ; N. Serwint, « The Female

part entière, elle pouvait marquer un passage, un moment de mort symbolique comme dans le cas des ourses, ou renvoyer à une composante masculine comme pour les *parthénoi* spartiate. Le *chiton* court était de différente sorte selon les lieux : ainsi les *parthénoi* d'Héra à Olympie portaient un *chiton* d'un style particulier, agrafé sur l'épaule gauche, dénudant le sein droit (Fig. 65, statuette laconienne en bronze ; 66, statue en marbre), alors que celui des petites ourses était plus flottant, non ceinturé, sans manches mais couvrant la poitrine (Fig. 59, *cratérisque* à figures rouges n° 1). Toutes les filles qui participaient à un rituel de course devaient porter des *chitons* courts, même si la forme ou la coupe différaient d'une cité à l'autre. En effet, la signification de la course comme rite de passage impliquait un changement significatif par rapport au quotidien et la tenue en était la meilleure personnification, et de plus, l'exercice de la course se pratique difficilement avec une robe longue même lorsque celle-ci n'inclut pas ou peu de notion agonistique⁷⁸⁹.

Les *arrhéphores* portaient des tenues spécifiques à leurs rangs et à leur âge⁷⁹⁰ : des robes blanches pour symboliser leur pureté et leur sacralité, des bijoux d'or en forme de serpent qui signifiaient leur ascendance athénienne. Cette tenue les marginalisait en les sacralisant, elles étaient intouchables. Cette tenue permettait dans la procession des Panathénées de les dissocier des autres porteuses sacrées, car même si elles adoptaient au sein du cortège le même comportement que les canéphores, leur apparence distinctive et propre à leur charge, permettait de les identifier comme *arrhéphores*.

En ce qui concerne les autres *parthénoi* non matures nous n'avons pratiquement aucune information. Les petites filles à Aulis devaient porter la *nébride* pour témoigner de leur état de faons, mais rien n'est dit concernant les fillettes à Orthia sur le port de tenues distinctives, peut-être matérialisées par l'utilisation de masques. Dans l'espace choral, même si certains services étaient caractérisés par une tenue spéciale (comme c'était le cas des jeunes filles qui participaient aux rites dionysiaques et qui portaient le thyrses ou des *karyatides*) la magnificence de la parure les situait en dehors du quotidien mais c'était surtout l'activité qu'elles pratiquaient – danse ou procession – qui en créant des espaces les extériorisant de la communauté, les projetaient dans le sacré.

B-2) Modèles et contre modèles.

Athletic Costume at the Heraia and Prenuptial Initiations Rites », *AJA* 97 (1993), p. 421: la nudité correspond à une mort symbolique, une séparation d'avec les normes de la société.

⁷⁸⁹ P.A. Bernardini, *op. cit.*, p. 163 : Les filles endossaient une tenue spéciale pour courir qui répondait à une commodité et exprimait un signe de différence.

⁷⁹⁰ A. Brelich, *Paidés e Parthenoi*, p. 325 : il établit une relation entre les vêtements des *arrhéphores* et les tenues portées par les ourses et les canéphores.

L'apparence extérieure adoptée par les jeunes filles (tenue, attitude) contribuait à créer un autre symbolique, négatif ou positif, mis en scène dans ces représentations pour mieux signifier son existence et témoigner, lorsqu'il servait de contre modèle, de son reniement. L'autre négatif était multiple alors que le modèle positif, au contraire, était incarné en une vision unique d'une belle jeune fille, séduisante sans être séductrice, attirante sans être provocante, sage, respectable, pure. Concernant, l'altérité féminine dans l'univers dionysiaque que les jeunes filles expérimentaient aux côtés des bacchantes, même si le propos semblait négatif, il ne l'était pas. Cette altérité n'était pas reniée ou rejetée une fois le rite accompli. Leur participation les intégrait à la communauté féminine. C'était une altérité positive car elles allaient devenir plus tard, une fois mariées et mères, les futures bacchantes. Les rites dionysiaques faisaient partie de leurs prérogatives. En prenant part à la fête, les jeunes filles se positionnaient comme leurs héritières et donc comme futures *gynaikes*.

Dans ce chapitre, parmi les différentes fonctions assumées par les *parthénoi*, l'accent était mis sur la beauté physique de la fille, celle qui témoignait de son accomplissement et la désignait comme cette belle jeune fille, la « *pais kalè* », celle qui pouvait prétendre à être intégrée à la communauté et devenir une *gynè*, une fois mariée. Le terme *parthénos* ne se référait pas seulement à la biologie de la fille ou à un idéal de virginité mais surtout à un statut la désignant comme « fille à marier » par opposition à la *gynè*, la femme mariée, épouse et mère. Entre ces deux statuts, qui la définissait et la situait dans la communauté des hommes et au sein de la vie féminine, existait l'état de *nymphè* - la fiancée ou la jeune épouse - qui faisait le lien entre la *parthénos* et la *gynè*. Dans ces domaines où la fille acquérait cette beauté qui allait faire d'elle une *nymphè*, la *gynè* avait un rôle moindre que celui qu'elle jouait auprès des jeunes filles dans la sphère domestique. Elle n'était pas le modèle des *parthénoi*. Le modèle c'était l'autre et en même temps la même, c'était celle qui comme soi-même était encore une *parthénos* mais dont les qualités la rapprochaient de l'état de *nymphè*. Celle qui était la plus belle, la plus gracieuse, la meilleure du groupe, celle que tous remarquaient. C'était la jeune fille qui assumait le rôle de chorège au sein de l'ensemble choral et celle qui exécutait la charge de canéphore dans les processions. Ces deux fonctions représentaient véritablement l'image de la jeune fille idéale, leur statut était proche l'un de l'autre. Considérées comme des aînées, elles assumaient le rôle de guides au sein de leur propre groupe d'âge, particulièrement visible chez la chorège qui dirigeait l'ensemble chorégraphique. Cette distinction se voyait dans la place qu'assumait la canéphore dans la procession, avançant en tête du cortège. La chorège et la canéphore possédaient cette aura qui leur valait cette adoration des autres filles et de la population. Adoration qui stimulait l'émulation nécessaire

chez les autres jeunes filles à leur propre développement. Cette admiration pouvait prendre une certaine forme de mystification, où les spectateurs mêlaient à l'image de la *parthénos* idéale celle de la divinité adorée. Ainsi d'Antheia, chorège de son chœur à Ephèse, tellement belle, et portant une tenue semblable à celle de la déesse. Mais cette mystification n'était pas un abus puisque la population savait pertinemment que la jeune fille n'était pas la déesse mais exprimait simplement son ravissement et sa joie devant le spectacle par cette emphase. Les spectateurs, comme les jeunes filles, jouaient eux aussi une représentation⁷⁹¹.

Ces modèles de perfection s'opposaient à des contre-modèles où l'autre négatif était mis en exergue de façon à être rejeté. L'autre négatif prenait différentes formes selon les rituels, exprimant parfois la nature sauvage et animale de la fille, adoptant une conduite masculine inadéquate, affichant un comportement féminin incorrect, quelque fois victimes d'une féminité à peine éclosée, aux limites de la folie et de l'hystérie, sexuellement immatures. Cet autre négatif concilie les trois principaux aspects que la fille se doit de rejeter pour devenir la *pais kalè* : l'autre animal, l'autre féminin négatif, l'autre masculin.

La sauvagerie et l'indiscipline exprimaient le temps de l'enfance, s'incarnant dans l'image d'un animal comme avec les petites ourses de Brauron, celle de Mounychia ou les fillettes d'Aulis. Indomptée, encore ensauvagée, la fille enfant appartenait encore au monde de la nature. En adoptant officiellement dans le temps du sacré un comportement qui imitait en l'amplifiant les pulsions irréflechies et l'indocilité de l'enfance, puis en rejetant symboliquement ce comportement, la fillette rompait définitivement avec cet état. Elle entrait alors dans une phase de socialisation intimement liée à sa sexualité, et plus ou moins en rapport avec sa fertilité. Cette sexualité féminine en pleine éclosion, il fallait la canaliser, la dompter. Lorsque les petites ourses s'affichaient comme des prostituées, vêtues d'une tenue féminine, la *crocote*, puissamment érotique inappropriée pour leur âge et reproduisant l'attitude déplacée de la petite fille du mythe, elles adoptaient un comportement sexuel impropre pour des fillettes, répréhensible même pour des jeunes filles matures et prêtes sexuellement. Lorsqu'elle rejetait la *crocote*, elle rejetait cette forme de séduction féminine, non pas définitivement puisque cette séduction érotique était acceptée dans le cadre du mariage de la part de la femme envers son mari.

Mais cette féminité n'était pas encore complètement acceptée par la fille, et s'ensuivait des situations extrêmes où incapable de gérer sa sexualité et le désir qu'elle suscitait, la fille envisageait et accomplissait le pire pour échapper à un monde adulte pour lequel elle n'était

⁷⁹¹ W.R. Connor, *JHS* 107 (1987), p. 44-45

pas encore prête. Cette féminité négative qui s'exprimait par la peur, le rejet de l'autre en tant que compagnon et de soi-même en tant qu'être sexué, était contenue à travers le service cultuel et permettait à la fille de dépasser cette étape. Cette forme de féminité négative traduisait plus fortement une non féminité, puisque la sexualité féminine, ainsi que nous le verrons plus attentivement dans le chapitre suivant, était toujours associée à la fertilité, la fécondité qui faisait du corps de la femme le réceptacle de la reproduction. Dans cette altérité négative du féminin, la fertilité de la femme était déniée, annihilée. Ainsi en était-il des jeunes filles dansant pour Artémis Caryatis, Limnatis ou des *alètides* athéniennes.

En certains cas, les jeunes filles adoptaient des comportements masculins, notamment dans les rituels de courses, non pas dans une autre forme du déni de leur féminité mais pour au contraire la conforter. N. Serwint juge la nudité dans les rituels de course comme représentant une tenue masculine rituelle⁷⁹². Le caractère masculin était mis en exergue pour mieux l'abandonner. Il correspond au moment de l'ambivalence sexuelle de l'adolescence où filles et garçons se perdent dans le sexe de l'autre⁷⁹³, et cherchent leur identité. Cette identité sexuelle était contrôlée, orientée par la cité via des rituels de passage qui avalisaient leur évolution.

Conclusion chapitre 2 :

Ainsi, au sein de la cité, à travers les rituels et les charges religieuses auxquels les filles prenaient part, tout était mis en place pour qu'elles soient visibles, notamment dans les manifestations où se produisaient les *parthénoi* matures, en âge de se marier. La présentation finale - qui s'inscrivait toujours dans un contexte matrimonial et voyait la fille être observée, jugée, acceptée comme membre et intégrée à la société - se déroulait comme une véritable exhibition/spectacle où, associée à ses compagnes, elle se dévoilait selon la bienséance et en accord avec l'image de la *parthénos* idéale.

⁷⁹² N. Serwint, *AJA* 97 (1993), p. 421.

⁷⁹³ Cl. Calame, *op. cit.*, I, p. 258-259 : « Rituellement le fait d'assumer pour une période limitée les caractères du sexe opposé est typique d'une phase de passage; il signifie le renversement de l'ordre caractéristique de la période (...) le travesti prend une valeur particulière puisqu'il correspond à l'ambiguïté sexuelle que connotent souvent aux yeux des Grecs les premières années de la puberté. » ; P. Vidal Naquet, *Le cru, l'enfant grec et le cuit*, p. 177-207 ; J.P. Vernant, « Une divinité des marges, Artémis Orthia », *CCJB* II (1984), p. 13-27 sur le travestissement rituel des garçons ; L. Bruit-Zaidman, « Le temps des jeunes filles dans la cité grecque : Nausicaa, Phrasikleia, Timaréta et les autres ... », *Clio* 4 (1996), p. 42-44 : ambivalence entre le masculin et le féminin qui marque ce moment, « (...) c'est pour le genre féminin, le moment où une certaine symétrie peut s'établir dans l'indétermination relative et provisoire des statuts entre les valeurs qui définissent l'un et l'autre sexe ». Cf. M. Eliade, *op. cit.*, p. 69-70 qui étudie les rites de travestissement sexuel comme pratiques initiatiques dans différentes cultures aborigènes et note que « (...) on a plus de chance (...) de devenir un homme, une femme, si l'on devient au préalable une totalité ».

Les différents ensembles qui composaient les tableaux vivants dans lesquels elles se mouvaient présentaient des identités culturelles et sociales. Déjà, nous devinons en regardant les différents services accomplis par les filles dans plusieurs cités comme une progression. Cependant, si en certains lieux, comme Sparte, différents stades de maturation de la fille étaient distingués, il n'est pas possible de faire ressortir un tel concept partout en Grèce. Du moins pouvons-nous percevoir que les différents espaces étaient liés les uns aux autres et qu'en certains lieux, cette relation établissait une évolution dans le statut de la fille comme à Argos et Olympie où les chœurs pour Héra Antheia et Hippodamie faisaient suite aux courses de jeunes filles et entérinaient le changement. De même, nous avons observé dans le premier chapitre que certains services domestiques sacrés servaient eux aussi de cadres d'apprentissage pour les *parthénoi*, notamment à Athènes. De ces différentes expériences, nous parlerons plus en détail en conclusion où nous aurons alors une vision plus globale des différentes charges exécutées par les *parthénoi*.

Maintenant, dans le chapitre suivant, il nous faut considérer les cérémonies et services où les *gynaiques* se retrouvaient pour célébrer les divinités, dans des situations assez diversifiées, assumant des fonctions spécifiques, mais toujours en relation avec leur sexe.

Chapitre 3

Altérité féminine, ordre et désordre dans la cité.

Nous avons déjà vus les *gynaiques* accomplir certaines fonctions domestiques au service de la divinité où elles jouaient le rôle de guide pour les plus jeunes, leur transmettant leur savoir notamment sur l'art du tissage, composant l'image de la *mélissa* travailleuse et consciencieuse, l'épouse modèle (Chapitre 1). Ici, nous allons nous pencher sur les aspects déroutants des pratiques religieuses où la femme affichait des comportements singuliers, où elle semblait devenir autre. Cependant, contrairement à la *parthénos*, l'altérité de la *gynè* n'était jamais une altérité non féminine mais une autre forme du féminin. Cette autre femme était à la fois elle-même et une Autre : elle-même car toujours elle demeurait la *gynè*, l'épouse du citoyen ; et aussi Autre car elle assumait alors une position, des attitudes inadéquates au quotidien mais recommandées dans le cadre de sa fonction religieuse. De fait, cette altérité n'était jamais négative au sens où elle n'était pas rejetée mais assimilée. Néanmoins, elle était

restreinte à un cadre religieux car cette altérité était perçue comme dangereuse, pouvant mettre en danger la cité, non pas seulement parce que ces femmes quittaient maisons, familles et devoir de réserve qui était le leur au quotidien, mais aussi parce que du fait de l'interaction continue entre son sexe - plus exactement sa biologie et ses capacités de procréation - et la communauté (hommes et territoires), ses actions influaient directement sur le destin de tous. Les *gynaiques*, en se réunissant ainsi pour accomplir les pratiques rituelles liées à la sphère fertilité et fécondité, formaient des groupes homogènes, et ces rassemblements matérialisaient visuellement l'existence d'une communauté féminine au sein de la communauté civique. En se dissimulant aux regards importuns pour accomplir des rites et mystères interdits aux non-initiés, elles affirmaient leurs différences et leur pouvoir sur ces domaines. Ce pouvoir inhérent à leur sexe, inconnu et donc incompréhensible, était inquiétant pour les hommes. Cependant, l'altérité de la *gynè* était comprise comme nécessaire au renouvellement et à l'existence de la cité, ce bouleversement social qu'elle créait n'était que temporaire et participait de la reconduction de l'ordre. Cette altérité était recherchée, même dans ses aspects inquiétants, et alimentait l'imaginaire collectif de la femme idéale, positivement ou négativement.

I) L'autre femme en miroir.

Amante, épouse et mère, la *gynè* était une femme accomplie. Elle avait quitté le domaine initiatique, où la *parthénos* s'épanouissait encore, et célébrait principalement des divinités à la sexualité adulte, à la fertilité fécondante comme Dionysos, aux attributs matrimoniaux et surtout maternels, comme Héra ou Déméter, ... des divinités que nous avons déjà rencontrées officiant comme *kourotrophes* pour les *parthénoi*. De fait, cette imbrication des sphères religieuses féminines empêchait toute véritable partition entre les *gynaiques* et les *parthénoi*. Cependant, lorsque le culte l'exigeait, les pratiques des *gynaiques* étaient exclusives et les jeunes filles n'y jouaient aucun rôle. Les *gynaiques* prenaient part à des processions, dansaient, chantaient, pratiquaient des rites mystérieux et secrets ; affichant des comportements souvent hétéroclites : folle bacchante errant dans les montagnes ou femme vénérable veillant attentivement sur la fertilité du monde, adoptant un comportement respectable pour l'instant d'après jurer et pester. C'est principalement à travers Déméter et Dionysos que nous allons observer, plus en détail, leur action dans la sphère religieuse, ces différents comportements et leurs significations.

1-1) Déméter et les femmes dans la cité, l'autre pouvoir.

Lorsque les femmes se retrouvaient entre elles pour célébrer la déesse Déméter, les hommes, mais aussi les femmes non épouses de citoyens et les jeunes filles, étaient exclus des cérémonies qui comportaient toujours une part de mystères et étaient interdites aux non initiées. Cette restriction, à un groupe de personnes déterminées par leur statut social et leur sexe, consolidait le pouvoir et l'autorité de celles qui constituaient ce groupe et accentuait le côté élitiste de leur charge. Mais la dissimulation, non seulement des pratiques mais aussi des participantes qui se tenaient cachées derrière les murs des enceintes sacrées, provoquait une certaine anxiété chez ceux qui se retrouvaient en dehors de l'action. En ces jours, les hommes n'avaient plus le contrôle sur la destinée de la cité, les rôles étaient inversés.

A-1) Réunion aux Thesmophories.

C'était une fête ancienne⁷⁹⁴ et importante qui avait lieu généralement en octobre/novembre. Déméter *Thesmophore* était perçue comme une divinité civilisatrice qui permit une vie policée, fondée sur l'agriculture. Le terme *thesmoi* (*thesmos* sg.), sur lequel est fondé l'appellation de la déesse, est le sujet de discussions entre ceux qui estiment qu'il fait référence aux lois ou désigne des objets sacrés que les femmes manipulaient. A. C. Brumfield comprend ce terme de manière intéressante considérant qu'il désigne plus exactement les rites divins, tous les rituels féminins traditionnels qui furent enseignés par Déméter⁷⁹⁵.

C'était une fête de fertilité, du sol et des êtres humains, exprimée et stimulée à travers celle des femmes. Les Thesmophories étaient célébrées en divers endroits du monde grec : à Athènes, durant trois jours du 11 au 13 *Pyanopsion* (septembre/octobre), à Sparte où la fête

⁷⁹⁴ A. Mommsen, *Feste der Stadt Athen*, p. 308-322 ; M.P. Nilsson, *Griechische Feste*, p. 313-325 ; J.E. Harrison, *Prolegomena*, p. 120-162 ; L. Deubner, *Attische Feste*, p. 50-60 ; H.W. Parke, *Festivals of the Athenians*, p. 82-88 ; A. C. Brumfield, *The Attic Festivals of Demeter*, p. 70-95 qui voit les Thesmophories comme une fête de nouvel an ; E. Simon, *Festival of Attica*, p. 18-22 ; W. Burkert, *Greek Religion*, p. 242-246 ; N. Robertson, « The Magic Female Properties of Female Age-group in Greek Rituals », *AW* 26 (1995), p. 193-203 ; S. Blundell, *Women in Ancient Greece*, p. 163-165 ; M. Dillon, *Girls and Women in Classical Greek Religion*, p. 110-121. Concernant le rapport entre *Arrhètophories* et Thesmophories : L. Deubner, p. 10-13 ; J.E. Harrison, p. 131-134 et H. Jeanmaire, *Couroi et Courètes*, p. 266-267 firent l'analogie entre *Arrhèphorie* et *Arrhètophorie* (ἄρρητοφόρια). L. Deubner pensait que durant l'*Arrhèphorie*, on jetait des objets et lors des Thesmophories, on allait les rechercher. J.E. Harrison et H. Jeanmaire voyaient dans l'*Arrhèphorie*, les Thesmophories des jeunes filles et les considéraient comme des initiations féminines où le mythe de la mère et de la fille était interprété selon le symbolisme naturiste (p. 268-276 et p. 303-307). P. Brulé, *La fille d'Athènes*, p. 82 s'il n'exclut pas l'existence des *Arrhètophories*, rejette le rapprochement. Pour lui, l'*Arrhètophorie* était l'autre nom du premier jour des Thesmophories. (Cf. Supra Chapitre 2 (1-1, B-1 : Les *arrhèphores* d'Athéna Polias)

⁷⁹⁵ Les fondements d'une vie civilisée (H. Jeanmaire, *op. cit.*, p. 303-307 ; M. Detienne, *Violentes Eugénies*, p. 184 ; F.I. Zeitlin, « Cultic Models of the Female : Rites of Dionysus and Demeter », *Arethusa* 15, 1.2 (1982), p. 318) ; les choses sacrées (J.G. Frazer, *Encyclopaedia Britannica*, sv. *Thesmophoria* ; A. Mommsen, *op. cit.*, p. 316 ; M.P. Nilsson, *op. cit.*, p. 323-324 et *Greek Popular Religion*, p. 25 ; H.W. Parke, *op. cit.*, p. 83-85 avec des réserves ; E. Simon, *op. cit.*, p. 18-19) ; des incantations magiques (J.E. Harrison, *op. cit.*, p. 136-144) ; les rites de Déméter (A. C. Brumfield, *op. cit.*, p. 70-73).

portait le nom de *Trièméros* ; à Thèbes où les femmes célébraient les Thesmophories sur l'Acropole thébaine dite *Kadmeia* ; dans de nombreuses cités de Grèce, d'Asie Mineure, et de Grande Grèce⁷⁹⁶. En Attique, la situation était plus complexe. Nous possédons divers documents faisant références à des Thesmophories célébrées dans des dèmes dans l'enceinte de *Thesmophoria* locaux. Cependant, comme K. Clinton l'a fait remarquer, aucune donnée n'existe concernant une fête des Thesmophories dite d'Etat qui impliqueraient toutes ou une partie des femmes de la cité athénienne. Il en conclut, logiquement, qu'il est plus que probable que dans la cité athénienne, les Thesmophories étaient célébrées exclusivement dans les dèmes, plusieurs d'entre eux se partageant un *Thesmophorion*⁷⁹⁷. La cité attique s'était développée, démographiquement et territorialement, mais la fête des Thesmophories, ancienne, avait conservé une logistique locale et continuait d'être prise en charge par les autorités du dème et non par les autorités de la cité. K. Clinton fait justement observer qu'aucune dépense pour la fête n'apparaît dans les documents officiels athéniens, ce qui est surprenant pour une fête d'une si grande ampleur, mais que plusieurs données concernant les dèmes en font références, comme nous allons le voir.

1) Textes principaux.

La trame mythologique, qui servait de cadre aux déroulements des cérémonies, se fondait sur l'histoire de Korè - enlevée par Hadès pour devenir sa femme et emportée dans le monde souterrain - et de sa mère Déméter qui, de désespoir et de chagrin, erra à travers la terre,

⁷⁹⁶ Athènes (cf. ci-dessous) ; Mégare (Pausanias, I, 43, 2) ; Corinthe (Bookidis N., «Dining in the sanctuary of Demeter and Kore at Corinth», *Hesperia* 68 (1999), p. 1-54) ; Lykosoura (Pausanias, VIII, 37, 8) ; Sparte (Hésychius, sv. τριήμερος) ; Egine (Hérodote, VI, 91) ; Délos (Ph. Bruneau, *Recherches sur les cultes de Délos*, p. 285-290) ; Erétrie (Plutarque, *Œuvres Morales*, 298 B-C) ; Thèbes (Xénophon, *Helléniques*, V, 2, 29) ; Drymaia en Phocide (Pausanias, X, 33, 12) ; Thasos (Hérodote, VI, 134) ; Ephèse (Hérodote, VI, 16) ; Syracuse (Athénée, XIV, 647 a). cf. R. L. Farnell, *Cults*, III, n. 75-107 qui donne les références concernant plusieurs sites du monde grec. Cf. S.G. Cole, «Demeter in the Ancient Greek City and its Countryside », p. 133-154 qui dresse un catalogue des différents sanctuaires de Déméter où avaient lieu les fêtes de la déesse dans le monde grec. Elle étudie plus spécifiquement leur localisation dans les cités et observe que beaucoup se situaient entre les murs de la cité et la zone agricole, tandis que quelques uns se trouvaient dans la cité et d'autres dans les terres agricoles.

⁷⁹⁷ K. Clinton, « The Thesmophorion at Athens and the Celebration of the Thesmophoria in Attica », p. 111-125 (Appendix I A sur les dèmes p. 121-122 : Pirée (IG II² 1177 ; IV^{ème} av. J.C.) ; Cholargos (IG II² 1184 ; 334/3 av. J.C.) ; Eleusis (IG II² 1363 B, 22-27 ; III^{ème} av. J.C.) ; Mélitè (O. Broneer, « The Thesmophorion at Athens », *Hesperia* 11 (1942), p. 265-274 ; II^{ème} av. J.C.) ; Pithos (Isée, VIII, 19-20) ; un dème inconnu (Isée, III, 80) ; Phrearrhioi (SEG XXXV, 113 ; 300 av. J.C.) ; Oe (Lysias, *Discours*, 1, 20) ; Halimonte (Pausanias, I, 31, 1 ; Plutarque, *Solon*, VIII, 4-6). Sur les données concernant les dèmes, plusieurs points de vues s'opposent : pour certains, ces données n'impliquent pas nécessairement des Thesmophories dans les dèmes, mais témoignent d'une organisation au niveau de toute la cité attique pour désigner les représentantes dans chaque dème. Ainsi, L. Deubner, *op. cit.*, p. 57 réfutait les célébrations dans les dèmes Attiques ; O. Broneer considérait que les données du dème de Cholargos étaient à utiliser au niveau national ; J.D. Mikalson, *The Sacred and Civil Calendar of the Athenian Year*, p. 68 voit un festival local à Eleusis mais se ravise dans *Religion of Hellenistic Athens*, p. 426. Cf. D. Whitehead, *The Demes of Attica*, p. 80-81 et M. Dillon, *op. cit.*, p. 211-217 sont nuancés sur la question, considérant que les données doivent être étudiées au cas par cas, certaines faisant incontestablement référence à un dème (Eleusis, Pirée), d'autres étant moins certaines (Isée, VIII, 19-20). Cependant, la théorie développée par K. Clinton rend intelligible l'ensemble des données, car l'existence de Thesmophories locales (attestée de façon claire pour le Pirée où une prêtresse officie dans un *Thesmophorion* local) conjointement à des Thesmophories d'Etat est difficilement compréhensible et pose les questions : pourquoi et pourquoi seulement certains dèmes ?

refusant de se nourrir et d'accomplir son œuvre, gelant toutes les récoltes, mettant en danger la survie de l'humanité. Sortie de sa torpeur par Baubô, la déesse eut finalement gain de cause et retrouva sa fille mais comme Korè avait goûté à un aliment du monde souterrain, elle appartenait dorénavant à cet univers. La jeune fille ne pouvait revenir qu'une partie de l'année près de sa mère, passant le reste avec son époux⁷⁹⁸.

Plusieurs textes se rapportent aux Thesmophories, entre autre la pièce d'Aristophane, «*Thesmophoriasouzai*» et deux autres sources principales⁷⁹⁹ :

« Voulez-vous que je vous raconte aussi la cueillette des fleurs par Phéréphatta, sa corbeille, le rapt accompli par Aidoneus, la déchirure de la terre, les pourceaux d'Euboleus engouffrés avec les deux déesses (sic) – ce pourquoi aux Thesmophories, on jette dans les mégara des porcelets ? C'est ce mythe que les femmes célèbrent de façons diverses selon les cités - Thesmophories, Skirophories, Arrhètophories – représentant de façon variée l'enlèvement de Phéréphatta⁸⁰⁰».

« Les Thesmophories sont une fête grecque, incluant des mystères, et appelée aussi Skirophories. Selon l'explication mythologique, ils sont célébrés pour Korè enlevée par Pluton alors qu'elle cueillait des fleurs. Au même moment, Eubouleus, un gardien de porcs, était en train de nourrir son troupeau sur le site et tous furent emportés sous terre, dans le gouffre, avec Korè. Aussi, en l'honneur d'Eubouleus, des porcs sont jetés dans les mégara de Déméter et Korè. Certaines femmes, pures depuis trois jours, et qui portent le nom d'anthlètriai, vont rechercher les restes des porcs jetés dans les mégara. Et elles descendent dans le cœur du sanctuaire et ayant ramené les restes, elles les placent sur les autels. Ils croient que quiconque en prend et les mélange avec des graines aura une bonne récolte. Ils disent aussi que dans les gouffres se trouvent des serpents qui mangent la plupart de ce qui est jeté dedans, aussi un vacarme est fait lorsque les femmes descendent chercher les restes et qu'elles les remplacent par des images, de façon à ce que les serpents qui sont tenus pour être les gardiens des sanctuaires puissent se retirer. Les mêmes rites sont appelés Arrhètophories et sont accomplis avec la même intention de faire croître les récoltes et la procréation humaine. On y transporte aussi des objets sacrés qui ne doivent pas être nommés, fait en pâte de céréale, en forme de serpent et d'organes sexuels masculins. Et elles prennent aussi des branches de pin car c'est une plante de la fertilité. Ces objets sont jetés dans les mégara, ainsi que des porcs, ces derniers à cause de leur fécondité comme symboles de la croissance des végétaux et des hommes, en remerciement pour Déméter car elle a donné au monde le grain nommé d'après elle (le blé), civilisant la race humaine. Voici l'explication mythologique mais il en existe une autre : la fête est appelée

⁷⁹⁸ Hymne Homérique à Déméter ; Apollodore, I, 5, 1 ; Hygin, *Fables*, 147.

⁷⁹⁹ Respectivement : Clément d'Alexandrie, *Protreptique*, XVII, 1 ; Scholie à Lucien, *Dialogue des courtisanes*, II, 1 (éd. Rabe). Textes et traductions, difficultés d'interprétations, résumé des différentes positions, critiques et analyses : E. Rohde, « Unedirte Lucianscholien die Attischen Thesmophorien und Haloen Betreffend », *Rh. Mus.*, 25 (1870), p. 355-369 ; A. C. Brumfield, *op. cit.*, p. 74-77 ; N.J. Lowe, « Thesmophoria and Haloa », p. 149-173.

⁸⁰⁰ Clément d'Alexandrie, *Protreptique*, II, XVII, 1 (éd. Du Cerf, 2004, C. Mondésert, A. Plassart)

Thesmophories car Déméter porte le titre de Thesmophore « celle qui donne la loi », ayant apporté les coutumes, que l'on appelle lois, sous lesquelles les hommes doivent acquérir et travailler pour leur nourriture⁸⁰¹».

2) Déroulement de la fête.

Si la fête des Thesmophories dans le monde grec comportait un schéma commun, il existait des différences au niveau local. C'est à Athènes que nous connaissons le mieux les cérémonies et le déroulement de la fête, c'est donc cette dernière qui va nous servir de fil conducteur pour mesurer l'ampleur de cette fête féminine et comprendre sa portée.

a) Les Thesmophories d'Halimonte.

A Halimonte au cap Colias, une scholie nous apprend que la célébration se déroulait le 10, un jour avant la date officielle des Thesmophories et durait une journée⁸⁰². Nous supposons que la fête était une célébration locale, ayant conservé sa spécificité tant au niveau de la date que de la durée (un jour au lieu de trois) et ne concernait que les femmes du dème⁸⁰³. Cependant, en général, cette célébration est perçue comme faisant partie du cycle des Thesmophories dits d'Etat, mais ne concernant que les femmes issues de l'aristocratie de la cité qui rejoignaient le site, accomplissaient les sacrifices et repartaient pour Athènes où, pendant les trois jours suivants, elles allaient participer aux Thesmophories dits d'Etat⁸⁰⁴. Cette hypothèse se fonde sur un passage de Plutarque dans lequel il rapporte la tentative des Mégariens, alors en guerre contre Athènes aux VI^{ème} av. J.C., de capturer les femmes athéniennes de haute naissance (*protai gynaiques*) qui célébraient le sacrifice traditionnel de Déméter dans le dème d'Halimonte⁸⁰⁵. Mais ce terme peut simplement désigner les femmes de haute naissance athénienne participant à la célébration dans leur dème, et non pas des femmes de l'aristocratie venant de la ville ou des autres dèmes pour accomplir les rites.

b) Les Stènia.

La fête des *Stènia* était plus complexe et se rattachait aux fêtes de Déméter et Korè. Elle avait lieu le 9, soit deux jours avant les Thesmophories⁸⁰⁶. Nous manquons d'informations à son sujet. D'après Photius, citant Euboulos, il s'agissait d'une « fête athénienne durant laquelle se

⁸⁰¹ Scholie à Lucien, *Dialogue des courtisanes*, II, 1 (traduction d'après l'étude de N.J. Lowe, « Thesmophoria and Haloa », p. 171-172).

⁸⁰² Scholie à Aristophane, *Thesmophoriazousai*, 80 « *Le 10 Pyanepsion a lieu les Thesmophories à Halimonte.* »

⁸⁰³ K. Clinton, « The Thesmophorion at Athens and the Celebration of the Thesmophoria in Attica », p. 115-116.

⁸⁰⁴ L. Deubner, *op. cit.*, p. 52 ; H. Jeanmaire, *Couroi et Courètes*, p. 276 ; J.D. Mikalson, *The Sacred and Civil Calendar of the Athenian Year*, p. 71 ; M. Dillon, *op. cit.*, p. 111-112.

⁸⁰⁵ Plutarque, *Solon*, VIII, 4-6.

⁸⁰⁶ Scholie à Aristophane, *Thesmophoriazousai*, 834 : (à propos des *Stènia* et *Skira*) « *toutes deux sont des fêtes féminines, les stènia avaient lieu en Pyanepsion deux jours avant les Thesmophories* »

produisait l'anodos de Déméter. Durant la nuit, les femmes s'insultaient durement les unes, les autres⁸⁰⁷ ». Elles manipulaient des organes sexuels masculins et féminins et jouissaient d'une liberté de parole⁸⁰⁸. Ces pratiques, comme nous allons le voir, étaient semblables à celles que les femmes accomplissaient lors des Thesmophories. Mais les *Stènia* ne sont pas des Thesmophories locales, il s'agit d'une fête à part entrant dans le cycle de Déméter et Korè.

c) Les cérémonies de la fête des Thesmophories.

La fête avait lieu dans les différents sanctuaires de Déméter et Korè en Attique. Les sources font mention d'un *Thesmophorion* au Pirée, et impliquent qu'il en existait un à Cholargos où des représentantes officielles, choisies dans le dème, venaient apporter à la prêtresse ce qui était utile pour la fête. A Eleusis, le sanctuaire de la déesse servait de cadre aux Thesmophories (Plan 7). Etudiant les données épigraphiques concernant le dème de Mélitè dont un décret mentionne l'existence d'une prêtresse des Thesmophories, et les données archéologiques sur l'*Eleusinion*, K. Clinton en vient à la conclusion que celui-ci servait de cadre à la fête des Thesmophories dans le dème de Mélitè⁸⁰⁹.

La fête des Thesmophories durait trois jours⁸¹⁰, le premier, le 11 *Pyanopsion* se nommait « *Anodos* » (mais aussi *Kathodos*), les femmes se rassemblaient et rejoignaient leur

⁸⁰⁷ Photius, sv. Στήνια ; Hésychius, sv. Στήνια « fête athénienne, elles se raillent (διασκώπτουσι) et s'insultent (λοιδοροῦσιν) » et sv. στήνιῶσαι « prononcer de mauvaises paroles (βλασφημῆσαι), injurier (λοιδορήσαι) ». L'inscription IG II² 674 (III^{ème} av. J.C.) confirme la date et indique que l'Etat participait aux sacrifices). J.E. Harrison, *op. cit.*, p. 136 ; L. Deubner, *op. cit.*, p. 52-53 ; H. Jeanmaire, *op. cit.*, p. 278 qui pensait que les *Stènia* était le premier jour des Thesmophories en se basant sur la notice de Photius qui donne quatre jours pour la cérémonie ; J.D. Mikalson, *The Sacred and Civil Calendar of the Athenian Year*, p. 71 ; E. Simon, *op. cit.*, p. 20 ; H.W. Parke, *op. cit.*, p. 188 ; F.I. Zeitlin, *Arethusa* 15, 1.2 (1982), p. 138 ; A. C. Brumfield, *op. cit.*, p. 79-82.

⁸⁰⁸ M. Dillon, *op. cit.*, p. 111-112 pensait que les femmes qui célébraient les *Thesmophories* d'Halimonte étaient celles qui accomplissaient les *Stènia*.

⁸⁰⁹ K. Clinton, « The Thesmophorion at Athens and the Celebration of the Thesmophoria in Attica », p. 123-125 (Appendix II) et Pausanias, I, 14, 1. Aucune donnée ne permet de déterminer l'identification d'un site avec un *Thesmophorion* utilisé dans le cadre des Thesmophories d'Etat pouvant accueillir les femmes venant des différents dèmes. De ce fait, les identifications faites par H. Thompson près de la Pnyx (« The Pnyx and the Thesmophorion », *Hesperia* 5, 1936, p. 151-201) ou par O. Broneer près de l'*Eleusinion* (« The Thesmophorion at Athens I », *Hesperia* 11, 1942, p. 250-264) n'ont pas été jugées concluantes car les sites ne correspondaient pas en taille, mais replacé dans un contexte local, le site de l'*Eleusinion* correspond. La tentative d'identification sur la colline de la Pnyx est en rapport avec la localisation donnée par Aristophane (*Thesmophoriazousai*, 277-278) dans sa pièce mais M. Dillon, *op. cit.*, p. 119-120 constate que la scholie (*Thesmophoriazousai*, 658) explique la Pnyx non comme le lieu mais comme l'assemblée des femmes. Lui-même place le *Thesmophorion* près de l'*Eleusinion* mais considérant un *Thesmophorion* d'Etat (p. 119).

⁸¹⁰ Scholie à Aristophane, *Thesmophoriazousai*, 80 « le 11 *Pyanopsion* a lieu l'anodos, le 12 le jour des *Nesteia* et le 13 celui des *Kalligéneia*. » ; Photius, sv. Θεσμοφορίων ἡμέραι δ « le dix ont lieu les Thesmophories, le 11 est le jour dit *Kathodos*, le 12 est le jour des *Nesteia*, le 13 celui des *Kalligéneia* ». A. Mommsen, *op. cit.*, p. 311-312 résume dans un tableau les différentes dates données par les sources et les différents noms répertoriés ; L. Deubner, *op. cit.*, p. 59 ; J.D. Mikalson, *The Sacred and Civil Calendar of the Athenian Year*, p. 71-73 qui note qu'une session de l'*Ecclèsia* eut lieu ce jour là en 122/1 av. J.C. (IG II² 1006, 50-51) et enregistre deux autres sessions possibles. Il pense que les rites étant exclusivement féminins, les hommes pouvaient se réunir ce jour-là.

Thesmophorion à la lueur des flambeaux⁸¹¹. Ce jour-là des rites secrets avaient lieu, en relation avec la fertilité du sol. Des femmes, appelées *anthlétriai* allaient dans les *mégara*⁸¹² du sanctuaire pour récupérer les restes des porcelets⁸¹³ jetés à une époque inconnue⁸¹⁴. Lorsqu'elles descendaient, les *anthlétriai* faisaient un maximum de bruit pour faire fuir les serpents⁸¹⁵, gardiens des *mégara*. En échange, elles laissaient sur place des gâteaux en forme d'organes sexuels et jetaient, probablement encore vivants, de nouveaux porcs. Ces derniers étaient des offrandes aux puissances chtoniennes dont les serpents étaient les représentants. En même temps, cette action rappelait le troupeau de porc d'Eubouleus enseveli sous terre alors qu'Hadès emportait Korè et que le sol se refermait. Une fois remontés, les restes recueillis étaient déposés sur l'autel, en attendant le troisième jour.

Le deuxième jour, le 12, était dit *Nesteia*. C'était un jour de deuil et de lamentations. Dans la cité, aucune action publique n'avait lieu. Les femmes pleuraient et jeûnaient en un rite de pureté pour rappeler la geste de Déméter qui refusa de s'alimenter et resta murée dans son désespoir après la perte de son enfant⁸¹⁶. Les femmes restaient donc ainsi, assises dans une sorte de recueillement pour que s'emmagasinent en elles les énergies fécondantes. Pour accroître ces énergies, elles mettaient des branches de gattilier sur les couches de pailles où

⁸¹¹ Aristophane, *Thesmophoriazousai*, 278-285 ; Scholie à Aristophane, *Thesmophoriazousai*, 585 précisant que le terme d'*Anodos* viendrait de la montée des femmes au *Thesmophorion* mais il faut probablement le mettre en relation avec les rites accomplis ce jour là par les *anthlétriai*.

⁸¹² J.E. Harrison, *op. cit.*, p. 125 -126 ; W. Burkert, *op. cit.*, p. 243 ; N. Robertson, *AW* 26 (1995), p. 197 ; M. Dillon, *op. cit.*, p. 114. L'étymologie du terme est obscure, il désigne une chambre interne où étaient accomplis les rites secrets. N. Robertson fait le parallèle avec l'intérieur de la maison où la femme préside. Des *mégara* furent retrouvés dans de nombreux sanctuaires de Déméter, il s'agissait parfois de gouffres naturels aménagés, parfois des bâtiments construits non loin du temple. Les *mégara* sont connectés avec les puissances chtoniennes. (Cf. L. Nixon, « The Cults of Demeter and Kore », p. 77-84.) K. Clinton, « Sacrifice in the Eleusinian Mysteries », p. 69-79 et « The Sanctuary of Demeter and Kore at Eleusis », p. 113 pense avoir retrouvé le *mégaron* du sanctuaire d'Eleusis près du porche du *Télestérion*. Au vu de l'étroitesse du lieu, il estime (p. 76) que les *anthlétriai* y descendaient nues ou à demi-nues pour éviter d'être poisseuses et couvertes de saletés (Plan 7).

⁸¹³ Pausanias, IX, 8, 1 raconte que selon les dires des Thébains, les porcelets lâchés dans les *mégara* de la *Kadmeia* rejoignaient le sanctuaire de Dodone. I. Andréou, « Le santuaire de Dourouti », p. 574-575 pense qu'une méprise a été faite et que les porcelets étaient censés réapparaître à Dourouti en Epire au *Thesmophorion* de Déméter, proche de Dodone, mais de moindre réputation.

⁸¹⁴ Le premier jour : J. E. Harrison, *op. cit.*, p. 123 : le 11 *Pyanepsion* étant appelé *Anodos* et *Kathodos*, elles jetaient et récupéraient les porcs. Le deuxième jour : A. C. Brumfield, *op. cit.*, p. 83. Lors des Skira : L. Deubner, *op. cit.*, p. 43 ; M.P. Nilsson, *Greek Popular Religion*, p. 25 ; H.W. Parke, *op. cit.*, p. 81 et 159. Lors des *Stènia* : E. Simon, *op. cit.*, p. 19 (elle pense qu'ils étaient récupérés le troisième jour des Thesmophories). Lors des précédentes Thesmophories : M. Detienne, *op. cit.*, p. 191 n. 3 ; P. Schmitt-Pantel, *Histoire des femmes en Occident*, p. 377 ; K. Clinton, « Sacrifice in the Eleusinian Mysteries », p. 77 : à propos du sanctuaire éleusinien, il n'exclut pas la possibilité des Thesmophories de l'année précédente mais suggère aussi qu'il était possible que les porcs étaient jetés lors des mystères d'Eleusis (soit trente jours plus tôt). Il souligne le lien avec la fête des Thesmophories : le mythe de Korè et le récit d'Eubouleus servaient de cadres étiologiques aux deux fêtes et la corrélation avec le porc, animal sacrifié lors des deux fêtes.

⁸¹⁵ J.E. Harrison, *op. cit.*, p. 123 ; L. Bodson, *Hiera zoia*, p. 83 : « le serpent est l'animal qui apparaît le plus couramment lié aux gestes et aux cérémonies destinés à promouvoir la croissance et la prospérité des êtres et des biens. »

⁸¹⁶ *Hymne Homérique à Déméter*, 47-50, 200 ; Aristophane, *Thesmophoriazousai*, 949, 983-984 ; Scholie à Aristophane, *Thesmophoriazousai*, 376 ; Athénée, VII, 307 F ; Plutarque, *Œuvres Morales*, 378 E ; Apollodore, I, 5, 1 ; Diodore de Sicile, V, 4, 3-7 ; Clément d'Alexandrie, *Protreptique*, II, 20.

elles demeuraient le temps des Thesmophories. Au sujet du gattilier, nous avons noté, en étudiant les fillettes à Orthia, son lien avec la sexualité et la fécondité féminine⁸¹⁷. Le gattilier jouait à la fois le rôle de tempérance sexuelle - maintenant les *gynaiques* dans un état de pureté - et de stimulation de la fertilité, laquelle allait exploser le jour suivant. A la fin de cette journée, se déroulait un rituel rappelant celui des *Stènia* : les femmes se prenaient à partie, s'injuriant mutuellement. Elles faisaient des gestes obscènes, des plaisanteries graveleuses. Dans le mythe, cela correspondait au moment où une femme, Iambè ou Baubô, entreprit de sortir Déméter de sa torpeur en la faisant rire⁸¹⁸. H.W. Parke considérait qu'après une journée de jeûne et de restrictions physiques et psychologiques, le rite devait se comprendre comme un défouloir nécessaire⁸¹⁹.

La troisième journée, dite *Kalligéneia*⁸²⁰, signifiant « la belle naissance » ou « celle qui engendre de beaux enfants » était le moment où s'exprimaient les forces nouvelles, canalisées durant la journée de jeûne. C'était un jour de joie en corrélation avec le récit mythologique du retour de Korè et les retrouvailles mère/fille. De nombreuses cérémonies se succédaient, dont nous ignorons l'ordre. Un banquet civique avait lieu, organisé comme une liturgie, assumé par quelques femmes par l'intermédiaire de leurs époux. Il fut longtemps considéré comme simplement végétarien, où les femmes telles de vénérables matrones mangeaient du miel, des gâteaux, buvant sobrement. En réalité, elles consommaient du vin⁸²¹ et le repas comportait un

⁸¹⁷ Supra Chapitre 2 (1-1, A-1, 3 : Le chœur des fillettes à Orthia). Elien, *La personnalité des animaux*, IX, 26 ; Cl. Calame, *Les chœurs de jeunes filles en Grèce archaïque*, I, p. 288, n. 226 : « le gattilier était donc lié à l'état de femme mariée, à la gynè, épouse et mère, honorable et féconde » ; H. Pierre, « Réflexions autour de la *Nesteia* des Thesmophories athéniennes », *Pallas* 76 (2008), p. 88-89 sur le gattilier qui « impose à la femme le silence du désir mais réveille aussi l'activité reproductrice ».

⁸¹⁸ *Hymne Homérique à Déméter*, 203 ; Apollodore, I, 5, 1 ; Clément d'Alexandrie, *Protreptique*, II, 20, 1.

⁸¹⁹ H.W. Parke, *op. cit.*, p. 86 suivi par F.I. Zeitlin, *Arethusa* 15, 1.2 (1982), p. 138-139 et 144 et M. Dillon, *op. cit.*, p. 113-114 qui plaçait ce rite le troisième jour. L. Deubner, *op. cit.*, p. 53 y voyait un rite magique de fertilité. Contra : A. C. Brumfield, *op. cit.*, p. 121-122 (1981). Mais A. C. Brumfield, « Aporrèta : Verbal and Ritual Obscenity in the Cults of Ancient Women », p. 69-70 (1992) analyse les liens entre *aischrologia* et fertilité. Le terme *aischrologia* signifie à la fois « indicible car obscène » et « secret religieux », désignant tout à la fois un langage osé, des gestes déplacés, des manipulations d'objets rituels à connotation sexuelle. Ce terme ne traduit pas toujours un caractère obscène ou licencieux. Elle observe la pratique dans différentes fêtes de Déméter en Grèce et traduit le mot *aporreta* par « unspeakable » évoquant ce qui est indécent et les rites secrets des femmes. R. Schlup, « The Semantics of Fertility : Levels of Meaning in the Thesmophoria », *Kernos* 20 (2007), p. 81-84 observe que l'*aischrologia* permettait de « créer le chaos nécessaire à la réalisation du temps des Thesmophories ». Il analyse l'*aischrologia* en relation avec la chasteté du 2^{ème} jour. Suivant les théories de H. S. Versnel (*Inconsistencies*, II, p. 251-257, 286), il considère que les femmes acquéraient un statut de *nymphè*, sexuellement matures mais chastes, possédant un statut ambigu ce qui leur permettait de faire des choses inadmissibles en temps normal, de restaurer le moment nature de la puissance sexuelle féminine. H. Pierre, *Pallas* 76 (2008), p. 85-94 observe que les *Nesteia* sont « un temps provisoire d'ordre inversé dont la finalité était de restaurer le *thesmos*, l'ordre de la vie civilisée, l'ordre de l'*oikos* » (p. 88) en relation avec l'*aischrologia* vue comme un rite d'inversion sociale (p. 90-92).

⁸²⁰ H. Jeanmaire, *op. cit.*, p. 271 établissait un rapprochement étymologique avec Iphigénie.

⁸²¹ Aristophane, *Thesmophoriazousai*, 630-632; 730-756. J. Burton, « Women's Commensality in the Ancient Greek World », *Greece and Rome* XLV n° 2 (1998), p. 150-154. Contra : M.-C. Villanueva Puig, « La ménade, la vigne et le vin », *REA* 90 (1988), p. 35-64 : les femmes manipulent le vin mais ne boivent pas.

volet sanglant avec le sacrifice de porcelets⁸²². Les données ne sont pas les mêmes dans chaque cité, à Délos un *mageiros* venait pour accomplir le sacrifice, et était payé pour son action⁸²³. Il n'est pas possible de dire si c'était aussi le cas à Athènes, mais rien ne permet d'infirmer ou confirmer que les femmes pratiquaient un sacrifice sanglant sur les porcelets⁸²⁴. Du moins, comme pour un sacrifice civique ordinaire, la peau de l'animal sacrifié revenait à la prêtresse comme émolument⁸²⁵. A Thasos, des figurines furent retrouvées montrant des porcs ouverts de la tête aux cuisses, les entrailles à l'air, peut-être substitués économiques aux sacrifices⁸²⁶. A Erétrie, Plutarque rapporte une coutume singulière où les femmes cuisaient les viandes au soleil au lieu de les rôtir sur le feu et précise qu'elles n'invoquaient pas *Kalligéneia*⁸²⁷. Des restrictions alimentaires sont mentionnées par Clément d'Alexandrie qui nous informe que les femmes n'avaient pas le droit de manger des grenades tombées par terre⁸²⁸. Ce jour-là les *gynaiques* accomplissaient aussi des rites secrets, qui comme le nom de cette journée l'indique, avaient rapport avec leur propre fécondité, appelant sur elles la

⁸²² M.P. Nilsson, *Griechische Feste*, p. 324-325 qui voyait les *gynaiques* comme de vénérables végétariennes. Les études et l'apport archéologiques de ces dernières années ont permis de démontrer que les femmes mangeaient de la viande et sacrifiaient probablement elles-mêmes en de nombreux endroits. Scholie à Aristophane, *Les Grenouilles*, 388 rapportant que les femmes aux Thesmophories mangeaient de la viande (*kreophagein*), plus précisément de porc (*choirosphagein*). (Cf. G. Berthiaume, *Les rôles du Mageiros, études sur la boucherie, la cuisine et le sacrifice dans la Grèce ancienne*, p. 31.) Les dossiers archéologiques des sanctuaires des deux déesses confirment que les femmes assistaient à l'intérieur à des banquets, ceux-ci pouvant être de nature carnée. Ainsi à Corinthe, le sanctuaire de Déméter et Korè a fourni des restes végétaux et d'animaux (os brûlés et non brûlés) et l'étude du sanctuaire de Bitalemi par U. Kron, «Frauenfeste in Demeterheiligtümern : das Thesmophorion von Bitalemi », *A.A.* (1992) p. 611-650, datant du VII^{ème} av. J.C. a permis de retrouver plusieurs dépôts votifs dans lesquels se trouvaient entre autres de la vaisselle, des couteaux sacrificiels, des os d'animaux et des restes carnés consommés. Des représentations de femmes avec des couteaux sacrificiels y ont été retrouvées semblant indiquer que les femmes égorgeaient elles-mêmes les animaux.

⁸²³ Ph. Bruneau, *op. cit.*, p. 285-290 : (IG XI 2, 287 a 69) où les comptes des *hiéropes* déliens nous renseignent pour la période de l'indépendance (de 314 à 166 av. J.C.) sur l'achat de victimes pour les Thesmophories (une truie pleine pour Déméter, des porcs pour Korè et Zeus Euboleus et pour purifier le sanctuaire. La truie est élevée et nourrie aux frais du sanctuaire jusqu'à qu'elle mette bas). La prêtresse dispose d'un matériel de cuisine, de nourriture et de bois pour cuire les viandes. Le *mageiros* est payé quatre oboles.

⁸²⁴ N. Robertson, *AW* 26 (1995), p. 198 pensait que le sacrifice avait lieu le deuxième jour et estimait que les femmes traitaient l'animal comme leur enfant, le chérissant avant de l'égorger, se fondant sur l'épisode comique conté par Aristophane (*Thesmophoriazousai*, 689-759) lorsque est égorgé un nouveau-né qui se révèle être une outre de vin ; M. Dillon, *op. cit.*, p. 113 : les sacrifices avaient lieu le premier jour et p. 115-116, il estime que les femmes sacrifiaient elles-mêmes les porcs qu'elles mangeaient. Suivant R. Osborne (« Women and Sacrifice in Classical Greece », p. 294-313), il réfute la théorie de M. Detienne, *Violentes Eugénies*, p. 183-214 soutenant que les femmes étaient tenues loin des outils du sacrifice, considérant que « privées de droits politiques des citoyens, les femmes sont tenues à l'écart des autels, de la viande et du sang » (p. 187) tout en observant des exceptions, n'excluant donc pas la consommation de viande aux Thesmophories mais arguant qu'un *mageiros* venait accomplir l'acte de mise à mort.

⁸²⁵ Aristophane, *Thesmophoriazousai*, 758-759.

⁸²⁶ Cl. Rolley, « Le sanctuaire des Dieux Patrôoi et le Thesmophorion de Thasos », *BCH* 89 (1965), p. 470-471 fig. 30-31 ; M. Dillon, *op. cit.*, p. 115. Des représentations de porcs, entiers cette fois, furent retrouvées dans d'autres sanctuaires comme à Corinthe : R. S. Stroud, « The Sanctuary of Demeter and Kore on Acrocorinth : Preliminary Report I », *Hesperia* 34 (1965), pl. 11. 2,3.

⁸²⁷ Plutarque, *Œuvres Morales*, 298 B-C. J.E. Harrison, *op. cit.*, p. 129-130 pense que les Erétriens avaient conservé les rites primitifs et n'avaient pas suivi le développement anthropomorphique de la récolte prenant la forme de Korè, « la bien née », fille de la terre.

⁸²⁸ Clément d'Alexandrie, *Protreptique*, II, 16.

bénédition des forces fertiles pour donner à la cité de beaux enfants⁸²⁹. Cependant, la fertilité du sol n'était pas négligée car ces deux aspects étaient intimement liés. Les restes des porcs qui se trouvaient sur l'autel étaient mélangés aux graines nouvelles pour former une pâte aux propriétés fécondantes. Le mélange obtenu allait, ultérieurement, être jeté sur les champs pour rendre les récoltes abondantes⁸³⁰. Avec la pâte obtenue, elles fabriquaient aussi des objets, charmes de fertilité en forme de serpents, d'organes sexuels masculins et féminins (scholie à Lucien). Elles manipulaient des objets sacrés⁸³¹ et des pratiques chorales accompagnaient les célébrations⁸³². Pollux nous informe que les femmes portaient des *likna* (Fig. 147, *likna* votifs corinthiens) pendant qu'elles dansaient, une pratique qui devait avoir lieu non pas uniquement lors des Thesmophories athéniennes⁸³³. Concernant le nom de cette journée, *Kalligéneia*, Cl. Calame établit une relation étymologique avec les concours de beauté des *Kallisteia* pour Héra à Lesbos où les femmes célébraient la déesse afin qu'elle leur accorde une belle descendance pour la continuité du corps civique. Il estime qu'un concours de beauté se déroulait lors de la journée des *Kalligéneia* dans un même dessein⁸³⁴.

Deux autres rites impliquant des sacrifices avaient lieu, mais le peu d'informations à leurs sujets ne permet pas de dire quel jour ils se déroulaient. Le premier dit *Zèmia* (Ζημία), un terme impliquant une idée de faute et de rachat « pour ce qui a été fait durant les *Thesmophories* »⁸³⁵. Le seul moment où une faute rituelle pouvait être commise serait le

⁸²⁹ H.W. Parke, *op. cit.*, p. 88 ; M. Detienne, *op. cit.*, p. 198 ; N. Robertson, *AW* 26 (1995), p. 194 qui pensait que l'une des femmes mimait un accouchement ; L. Bruit Zaidman, *Les filles de Pandore*, p. 378 ; Cl. Calame, *op. cit.*, I, p. 246 n. 140 : le rituel des *Kalligéneia* « était un rite d'intercession pour avoir une progéniture parfaite, la beauté était célébrée comme une promesse de beaux-enfants ; S.G. Cole, *op. cit.*, p. 136 : homologie entre la terre, la déesse et les corps féminins l'invoquant aux *Kalligéneia* ; M. Dillon, *op. cit.*, p. 113.

⁸³⁰ N. Robertson, *AW* 26 (1995), p. 194-195 : le comportement des femmes était un rite magique de fertilité se basant sur le principe que la sexualité des hommes pouvait influencer sur la fertilité de la nature, c'est-à-dire que faire des enfants aide à faire pousser les plantes ; K. Clinton, « Pigs in Greek Rituals », p. 167-179 sur les sacrifices des porcs dans les rituels grecs (sacrificiels et de purifications) et observe que dans les rituels pour Déméter, le sacrifice était en corrélation avec la fertilité humaine et agraire dans un contexte chtonien. Il observe deux principaux actes dans ces rites : le dépôt des animaux dans les *mégara* et le sacrifice d'une truie pleine que la déesse était la seule à recevoir comme offrande ; R. Schlup, *Kernos* 20 (2007), p. 79-81 sur le porc, animal ambivalent, situé entre la nature et la culture, associé à la fertilité et à la sexualité de la femme, le terme *choiros* désignant l'animal et le sexe féminin, donc un animal proche de la féminité.

⁸³¹ Hérodote, VI, 134-135.

⁸³² Aristophane, *Les Acharniens*, 980-982 ; Cl. Calame, *op. cit.*, I, p. 246 ; M.-H. Delavaud-Roux, *Danses pacifiques en Grèce antique.*, p. 31-32

⁸³³ Pollux, IV, 103.

⁸³⁴ Cl. Calame, *op. cit.*, I, p. 246. La scholie à Homère (*Illiade*, 129-130) mentionne un passage où Agamemnon demande à Nestor d'offrir sept femmes de Lesbos pour calmer la fureur d'Achille, parmi celles qui gagnèrent le concours de beauté. M.P. Nilsson, *op. cit.*, p. 57 et 336 ; Cl. Calame, *op. cit.*, I, p. 223-224 sur les *Kallisteia*. Des concours semblables avaient lieu pour Déméter Eleusinienne à Basilis sur l'Alphée, à Ténédos (Athénée, XIII, 609 E-610 A ; Cl. Calame, *op. cit.*, I, p. 247 ; M. Jost, *Sanctuaires et cultes d'Arcadie*, p. 338-340 sur Déméter à Basilis, faisant le rapprochement entre ces concours de beauté et ceux pour Héra à Lesbos, s'apparentant aux *Kalligéneia* des Thesmophories en rapport avec la fécondité ; M.-H. Delavaud-Roux, *op. cit.*, p. 31).

⁸³⁵ Hésychius, sv. Ζημία ; J.E. Harrison, *op. cit.*, p. 135-136 ; L. Deubner, *op. cit.*, p. 58-59 ; H. Jeanmaire, *op. cit.*, p. 271.

premier jour lorsque les femmes jetaient les porc dans les gouffres, reproduisant ainsi l'épisode mythologique de l'enlèvement de Korè et donc y participant symboliquement. L'offrande sanglante de porcs égorgés pourrait représenter le rachat. Le second sacrifice était appelé *Diogma* (δίωγμα) signifiant poursuite ou plus étrangement Χαλκιδικὸν δίωγμα, poursuite Chalcidienne. Le rite demeure un mystère⁸³⁶. De plus, les femmes se frappaient mutuellement avec un panier fabriqué en écorce, probablement un rite de fertilité⁸³⁷.

d) Regards importuns et violences féminines.

Certaines histoires font mention d'hommes ayant outrepassé l'interdit et qui ont tenté de connaître ou qui ont pénétré dans la communauté des femmes, leur sort est souvent critique, car l'apparition des hommes entraîne un déclenchement de violence des femmes.

d-1) L'histoire du roi Battos de Cyrène.

Le roi, désireux de connaître les mystères des Thesmophories, exigea d'assister aux cérémonies. La prêtresse tenta de l'en dissuader et les femmes l'avertirent de ne pas vouloir savoir ce qui était interdit pour un homme de voir et d'entendre mais le roi s'obstina. La prêtresse l'autorisa alors à voir la première partie des cérémonies qui n'avait rien d'extraordinaire. Le roi vit les femmes brandir leurs couteaux et tuer les animaux sacrificiels puis soudainement, elles se jetèrent sur lui et l'émasculèrent⁸³⁸.

d-2) L'histoire d'Aristomène le Messénien.

Toujours en révolte contre la domination laconienne, Aristomène entreprit de capturer les femmes laconiennes qui célébraient les Thesmophories à Aegila. Cependant, celles-ci contre attaquèrent et firent face avec des couteaux à sacrifier et des broches pour rôtir les viandes⁸³⁹. Les hommes furent capturés, Aristomène réussit à s'échapper grâce à l'aide d'une prêtresse de Déméter, Archidameia, amoureuse de lui ou ayant fait un rêve où Déméter lui disait de la délivrer.

d-3) L'histoire de Miltiade.

Voulant s'emparer de Paros, Miltiade vit venir à lui Timô, *hypozaïkore* de la déesse Déméter, qui lui conseilla d'aller dans le sanctuaire de Déméter Thesmophore et de voler les « choses interdites ». Écoutant ses conseils, il alla au sanctuaire, de nuit, et sauta par-dessus le mur de

⁸³⁶ Héychius, sv. δίωγμα « sacrifice à Athènes, accomplis en secret par les femmes aux Thesmophories. Il fut appelé plus tard αποδίωγμα » ; Suidas, sv. δίωγμα nous apprend qu'il était aussi appelé Χαλκιδικὸν δίωγμα, mais H.W. Parke, *op. cit.*, p. 87 pense que le nom a été corrompu ce qui rend son explication problématique.

⁸³⁷ Héychius, sv. μόροπτον ; A. C. Brumfield, *The Attic Festivals of Demeter*, p. 84.

⁸³⁸ Suidas, sv. Θεσμοφόρος.

⁸³⁹ Pausanias, IV, 17, 1.

l'enclos, mais rejoignant le temple, il fut pris de terreur et s'enfuit. En repassant le mur, il se blessa, développa la gangrène et mourut⁸⁴⁰.

Ces histoires illustrent combien il était dangereux pour les hommes d'outrepasser les tabous religieux, mais chaque histoire offre un point de vue différent. La première montre que les femmes protégeaient jalousement ce pouvoir, Battos est émasculé pour devenir si ce n'est une femme du moins un « non homme ». Ce sont des femmes combattantes, comme le montre la seconde histoire. Ce ne sont plus de faibles femmes qui peuvent être enlevées car elles sont seules et sans défense, ces femmes investies de la puissance de Déméter n'ont pas besoin de protection masculine, elles se suffisent à elles-mêmes. Cependant, elles attaquent non pas avec des armes mais avec les instruments du sacrifice témoignant que cette volonté est inscrite dans le cadre de la fête, hors du quotidien. Enfin, la dernière histoire traduit la peur que ces rites inconnus, mystérieux, obscurs inspiraient. M. Detienne voyait dans ces récits le reflet de la peur des hommes de voir des femmes armées qui pouvaient alors prendre le contrôle⁸⁴¹. Certes, si la violence des femmes les déconcertait, cette violence n'était que la réponse extrême à un acte insensé et elle ne s'exprimait qu'à l'intérieur du cercle sacré.

e) La communauté des femmes.

Les données recueillies ont permis de mettre en évidence une organisation féminine, choisie par les autres femmes, pour gérer la fête, dans les *dèmes*. La fête était sous l'autorité religieuse d'une prêtresse. Un décret du *dème* de Mélitè, datant du II^{ème} av. J.C., honore Satyra, femme de Cratéas du *dème* de Mélitè, pour avoir accompli pieusement ses devoirs sacrificiels et avoir à ses frais reconstruit le sanctuaire de l'*Eleusinion* et celui de Pluton. Elle reçut ainsi une couronne de myrte, et le droit de se faire élever une statue dans le temple de la déesse⁸⁴². Une autre inscription⁸⁴³ datée de la 2^{ème} moitié du IV^{ème} av. J.C. évoque le *Thesmophorion* du Pirée, et nous apprend que la prêtresse était chargée de faire régner l'ordre à l'intérieur du sanctuaire. Le sanctuaire était le lieu de plusieurs fêtes féminines comme les Thesmophories ou les *Skira*. La prêtresse partageait les responsabilités avec le *dèmarque*,

⁸⁴⁰ Hérodote, VI, 134-135. Sur le sanctuaire de Déméter et Korè à Paros, cf. D. Berranger, *Recherches sur l'histoire et la prosopographie de Paros à l'époque archaïque*, p. 85-96.

⁸⁴¹ M. Detienne, *Violentes Eugénies*, p. 183-214 (spécif. p. 184-186 et 211-214) ; M. Dillon, *op. cit.*, p. 116 : ces mythes illustraient surtout le danger pour les hommes d'entrer là où ils ne devaient pas aller au risque de devenir eux-mêmes les victimes sacrificielles.

⁸⁴² O. Broneer, « The Thesmophorion at Athens », *Hesperia* 11 (1942), p. 265-274, traduction et analyse du décret, qui considérait que ce décret évoquait une prêtresse qui assumait sa charge durant les Thesmophories d'état.

⁸⁴³ LSCG 36 ; B. Le Guen-Pollet, *La vie religieuse dans le monde grec du V^{ème} au III^{ème} avant notre ère*, n° 1 p. 15-19.

lequel avait le pouvoir d'infliger une peine et de porter plainte devant le tribunal contre ceux qui enfreignaient les interdits du sanctuaire. La prêtresse conservait ses prérogatives religieuses, ainsi que nous le dit le texte en stipulant que toute activité religieuse était interdite sans elle. Elle assumait donc le rôle de maîtresse des cérémonies, veillant à ce que les rites fussent accomplis selon la tradition.

A ses côtés, pour l'assister, se trouvaient des femmes élues par les *gynaikes*, appelées *archousai*. Elles étaient choisies chaque année. Isée nous informe que « *les femmes du dème dans la suite choisirent notre mère avec la femme de Dioclès de Pithos pour présider (archein) aux Thesmophories et accomplir avec celle-ci les cérémonies d'usage*⁸⁴⁴ ». Leur charge comportait un volet matériel, elles assuraient la logistique de la fête, assurant les dépenses comme l'achat des nourritures consommées durant la fête et les animaux sacrifiés. Le décret IG II² 1184, 3-14 (-334/3 BC) du dème de Cholargos spécifie les provisions que les *archousai* devaient apporter à la prêtresse : « *un demiecté d'orge, un de farine de blé, un de figue sèche, un conge de vin, un demi conge d'huile, un chénice de pavot, deux fromages de huit statères chacun, deux statères d'ail, et quatre cent drachmes.*»⁸⁴⁵. Les *archousai* accomplissaient une *archè* dans le cadre de l'*hestiasis*, terme qui désigne la liturgie du banquet public, mais leur place dans ce cadre politique était assujettie à leur condition d'épouse puisque les dépenses étaient réglées par leurs maris⁸⁴⁶. Cet aspect financier implique nécessairement une certaine aisance matérielle et réduit le choix de leur désignation aux femmes riches de la cité⁸⁴⁷. H.W. Parke estime qu'elles dirigeaient aussi la procession des femmes qui rejoignaient le *Thesmophorion*⁸⁴⁸. Les femmes choisissaient aussi, entre elles, celles qui assureraient le rôle d'*anthlétriai*. Chargées d'aller chercher les restes des porcelets jetés dans les gouffres, elles devaient observer des règles d'abstinence strictes, devant être chastes trois jours avant que ne commence la cérémonie⁸⁴⁹. Nous ignorons si cette prescription rapportée par la scholie à Lucien était pour les *anthlétriai* seules ou si les autres *gynaikes* devaient aussi s'y plier.

⁸⁴⁴ Isée, VIII, *Sur la succession de Chiron*, 19-20 (éd. Belles Lettres, 1960, P. Roussel).

⁸⁴⁵ LSCG 124, Addenda. L. Deubner, *op. cit.*, p. 57 : ces aliments servaient pour le sacrifice ; N. Bookidis, *Hesperia* 68 (1999), n. 133 p. 51 : cette nourriture était consommée par les participantes au banquet.

⁸⁴⁶ Isée, *Sur la succession de Pyrrhos*, III, 80 : « *dans son dème (du citoyen Pyrrhos), un homme qui possédait trois talents de fortune aurait été tenu s'il avait été marié, d'offrir au nom de sa femme légitime le repas des Thesmophories aux femmes du dème et de satisfaire aux autres obligations qui lui incombaient dans son dème du fait de sa femme, du moment qu'il était si riche* » (éd. Belles Lettres, 1960, P. Roussel); P. Schmitt-Pantel, « Les femmes grecques et l'andron », *Clio* 14 (2001), p. 157 considère que « Les femmes remplissent une liturgie par délégation, les médiateurs indispensables restant les hommes, leurs époux citoyens. ».

⁸⁴⁷ M. Detienne, *op. cit.*, n. 2 p. 197 ; P. Brulé, *La fille d'Athènes*, p. 103-104.

⁸⁴⁸ H.W. Parke, *op. cit.*, p. 86.

⁸⁴⁹ Scholie à Lucien, *Dialogue des courtisanes*, II, 1.

Si une semblable organisation féminine devait exister dans les autres cités, les femmes, chargées de gérer matériellement ou religieusement la fête, ne portaient pas nécessairement le même nom. En Laconie et Messénie, il est fait mention d'une *thoinarmostria*, la maîtresse du banquet⁸⁵⁰. Elle devait s'assurer que les règles du culte étaient observées et pouvait elle-même infliger une peine en cas d'outrage. Si elle venait à violer les règles, les *bidiaioi* - des officiels masculins - pouvaient la soumettre à une amende. La charge n'est attestée qu'à partir du II^{ème} av. J.C. S'il n'est pas certain qu'elle fût uniquement liée au culte de Déméter, une inscription de Messénie datée du I^{er} av. J.C. (91/90), concernant les mystères de plusieurs dieux dans le sanctuaire de Déméter, la définit comme affiliée à la déesse. A ses côtés, sont nommées des *hypothoinarmostriai* pour l'assister⁸⁵¹. Une autre inscription indique qu'elle devait faire respecter l'ordre dans le sanctuaire de Déméter⁸⁵². De plus, le modèle était parfois différent comme à Délos où les comptes des *hiéropes* mentionnent l'achat des instruments, provisions et animaux à sacrifier, à charge pour la prêtresse de s'en occuper⁸⁵³. La fonction d'*archousai* n'existait pas à Délos.

A coté de ses charges spécifiques, les autres *gynaikes* accomplissaient des pratiques rituelles. Les femmes qui participaient aux Thesmophories étaient les épouses légitimes des citoyens, les *parthénoi* étaient exclues, sauf peut-être celles qui étaient fiancées⁸⁵⁴. Il n'est pas précisé dans les sources si toutes les *gynaikes* participaient aux cérémonies, car si dans la théorie ce devait être le cas, qu'en était-il dans la pratique ? Il est certain que partout où étaient célébrées les Thesmophories, les *eugénéis* - selon un droit héréditaire - participaient et assumaient des rôles de premier plan⁸⁵⁵. Il est probable aussi que la représentation ne devait pas être restreinte

⁸⁵⁰ P. Chantraine, *Dictionnaire*, sv. Θοίρη la dit « ordonnatrice de banquet ». Messénie : IG V 1, 1498, 4, 6, 7, 11 (= LSCG 66 ; II^{ème} av. J.C. ; M. N. Tod, « Notes and Inscriptions from S.W. Messenia », *JHS* 105 (1905), n° 10 p. 49) ; 1447, 12 et 15 (= LSCG 64 ; 191 av. J.C.) ; 1390, 30-31 (= LSCG 65 ; I^{er} av. J.C.). Sparte : IG V 1, 583 (II^{ème} ap. J.C.) ; 584 (II^{ème} ap. J.C.) ; 592 (II^{ème} ap. J.C.) ; 229 (II^{ème} ap. J.C. ?) ; 589 (II/III^{ème} ap. J.C.) ; 596 (III^{ème} ap. J.C.) ; 606 ((III^{ème} ap. J.C. ?) ; 1511add (=LSS 29 A). M.N. Tod, « Thoinarmostria », *JHS* 32 (1912), p. 100-104 pense qu'elle n'était pas nécessairement attachée au culte de Déméter ou de Déméter et Korè ; J.A. Turner, *op. cit.*, p. 115-116 ; M. Dillon, *op. cit.*, p. 127 : elle présidait peut-être le repas ; N. Deshours, *Les mystères d'Andania*, p. 123-124 : elle organisait et finançait le banquet, et constate qu' « on ne connaît de *thoinarmostria* que dans les cultes de Déméter ». Infra Chapitre 5 (2-2 : L'archèis).

⁸⁵¹ IG V 1, 1390 (=LSCG 65) (91/0 av. J.C.) ; N. Deshours, *op. cit.*, sur cette inscription : l. 30-31 « l'ordonnatrice des banquets pour Déméter et ses adjointes en fonction » (traduction p. 30).

⁸⁵² IG V 1, 1498 = LSCG 66 = M. N. Tod, « Notes and Inscriptions from S.W. Messenia », *JHS* 105 (1905), n° 10 p. 49 (II^{ème} av. J.C.)

⁸⁵³ Ph. Bruneau, *op. cit.*, p. 285-290.

⁸⁵⁴ Lucien, *Dialogue des courtisanes*, II, 1 fait référence à une mère et sa fille, fiancée donc une *nymphè*, participant à la procession des Thesmophories. Cette situation rappelle celle des jeunes filles qui, aux côtés des *gynaikes*, participaient aux rites dionysiaques mais qui non initiées ne pouvaient participer aux rites secrets. Supra Chapitre 2 (1-1, E-1 : Les jeunes filles dans l'univers dionysiaque).

⁸⁵⁵ Aristophane, *Thesmophoriazousai*, 330 où le chœur se décrit comme des *gynaikes eugénéis*. L. Deubner, *op. cit.*, p. 53-54 : seulement les épouses des meilleurs citoyens ; P. Brulé, *La fille d'Athènes*, p. 103-104 : l'assemblée des Thesmophories restitue une image de la société globale, c'est-à-dire l'image de la société masculine, et dans ces représentations, la qualité de la naissance joue un rôle primordial. Exclusion des *parthénoi* : R. L. Farnell, *Cults III*, p. 111-112 ; M. Detienne, *op. cit.*, p. 196-197 ; L. Nixon, *op. cit.*, p. 76 ; M.

à ce cercle, et que les femmes des milieux moins favorisés pouvaient participer aux cérémonies. Cependant, la question se pose de savoir ce qu'il advenait des mères qui n'avaient ni esclaves, ni servantes pour s'occuper d'enfants encore trop petits lorsqu'elles rejoignaient la communauté. Dans un passage, Aristophane met en scène le pseudo-égorgement d'un bébé, signifiant que les mères pouvaient emmener avec eux leurs enfants, du moins en bas âge⁸⁵⁶. Mais il est possible que dans la pratique, certaines femmes ne pouvaient pas aller chaque année aux Thesmophories. De plus, une histoire contée par Athénée raconte que les femmes de la maison de Démocrite d'Abdère qui désirait se laisser mourir, lui enjoignirent de survivre jusqu'aux Thesmophories pour qu'elles puissent y aller. Ceci signifie qu'en cas de deuil, les femmes étaient exclues de la cérémonie⁸⁵⁷. De fait, il ne devait pas y avoir de départ massif des femmes dans les cités. Cependant, en Attique, le fait que la fête avait lieu en divers endroits suggère une participation large de la communauté féminine athénienne.

Les femmes portaient le nom de *mélissai*, abeilles, « d'après l'insecte symbolisant les vertus conjugales. Femme emblème des vertus domestiques, l'abeille fidèle à son mari, et mère des enfants légitimes, régente l'espace intime de la maison, prenant soin du bien conjugal et sans jamais se départir d'un comportement plein de réserve et de décence. (...) en outre, la femme

Dillon, *op. cit.*, p. 112 ; J.B. Connelly, *Portrait of a Priestess*, p. 42. Contra : A. C. Brumfield, *The Attic Festivals of Demeter*, p. 84-88 : toutes les femmes y compris les *parthénoi*, les esclaves et les prostituées prenaient part aux Thesmophories. Il est possible, en effet, que certaines *parthénoi* pouvaient se joindre à la fête (cf. note précédente). Des esclaves pouvaient aussi y assister, aidant leur maîtresse à prendre soin des enfants en bas âge, faisant la cuisine, mais elles ne participaient pas aux rites (Aristophane, *Thesmophoriazousai*, v. 537 où une femme offre que son esclave s'assure que Mnésilochos qui s'est infiltré aux Thesmophories est bien une femme ; mais précisant v. 294 que les esclaves ne sont pas autorisées à entendre). En ce qui concerne les prostituées, il s'agit surtout de sources d'époque tardive (II^{ème} ap. J.C.) comme le passage de Lucien, *Dialogue des courtisanes*, II, 1 mais il n'est pas spécifiquement mentionné que la prostituée participe à la fête puisqu'elle constate avoir vu dans la procession la jeune fille, fiancée de son amant, et la mère de celle-ci, rejoindre le *Thesmophorion*. Dans le passage d'Alciphron, *Lettres*, II, 37, 2 où une prostituée enjoint une amie de les rejoindre pour aller avec les femmes athéniennes faire le sacrifice à *Kalligéneia*, le lendemain. Cependant, il y a une dissociation faite par la prostituée entre elle et les Athéniennes, et il est peu vraisemblable que les participantes pouvaient prendre part à certains rites (en l'occurrence ici le 3^{ème} jour de la fête) sans avoir assisté aux précédents, la fête formant un tout. P. Schmitt-Pantel, *Clio* 14 (2001), p. 169-171 en étudiant certains des récits d'Alciphron sur les banquets féminins observe que l'utilisation de son œuvre est hasardeuse, qu'elle est principalement une fiction et que l'auteur évoque généralement des réunions privées. La lettre de la prostituée à son amie, lui demandant de la rejoindre pour célébrer spécifiquement le rituel des *Kalligéneia*, semble plutôt faire référence à un passage comique puisque le but de ce rituel visait à stimuler la fertilité des *gynaïkes* en vue du renouvellement du corps civique, ce qui ne les concernait pas. A. C. Brumfield s'appuie aussi sur un passage de Ménandre, auteur du IV^{ème} av. J.C. (*Epitrepontes*, IV, 749-750) où le père de Pamphilè évoque le fait que puisque sa fille ne veut pas quitter son époux, Charisios, celui-ci va devoir payer deux fois, pour sa femme et sa maîtresse, Habrotonon, pour les fêtes des *Skira* et des Thesmophories. Cependant, la situation est complexe, ce n'est pas une situation normale : Charisios a déserté son *oikos* et renié sa femme pour vivre avec l'hétaïre. Ce passage souligne, en fait, la mesquinerie du père de Pamphilè qui voit la dot de sa fille se dilapider, donc sa fortune. (A. W. Gomme et F. H. Sandbach, *Méandre, a Commentary*, p. 355). Il tente alors de provoquer une réaction chez Pamphilè pour qu'elle quitte Charisios. En évoquant la possibilité que Charisios payerait pour sa femme et sa maîtresse, il met l'hétaïre au même niveau que l'épouse, la fille du citoyen. Ce passage ne transcrit pas une réalité et s'inscrit dans le contexte de l'œuvre.

⁸⁵⁶ Aristophane, *Thesmophoriazousai*, 689-759.

⁸⁵⁷ Athénée, II, 26 ; J.E. Harrison, *op. cit.*, p. 130-131.

abeille se définit par un genre de vie pur et chaste⁸⁵⁸». Ainsi, avec la femme abeille des Thesmophories, nous retrouvons la gardienne de la cité que nous avons observée dans le chapitre 1, alors qu'elle accomplissait des charges religieuses « domestiques » pour la divinité.

Lors des Thesmophories, les femmes exécutaient des pratiques magico-religieuses visant à stimuler la fertilité de la cité, de son sol et de ses membres. Certains voient dans cette démonstration du pouvoir de la communauté féminine, des raisons politiques et sociales où se jouent à la fois une prise de pouvoir de la cité par les femmes, renversant l'ordre social, et une émancipation passagère mais réelle. La fête leur offrait ainsi l'opportunité de se libérer de la tutelle masculine, de leur vie quotidienne, domestique et familiale, et dans cette communauté restreinte à leur sexe, elles pouvaient agir et prendre seules des décisions. Les Thesmophories étaient ainsi perçues comme un contre-pouvoir où les femmes se rassemblaient en une société politique alternative⁸⁵⁹. Cependant, les femmes ne prenaient pas véritablement le contrôle mais leurs actes influaient sur la destinée de la cité. Ce n'était pas un contre-pouvoir mais une autre forme de pouvoir, plus obscure, plus mystérieuse. La fête des Thesmophories bouleversait l'ordre usuel mais ne le renversait pas. Les femmes quittaient leurs demeures, expérimentant une certaine liberté d'action dont elles étaient privées au quotidien dans la sphère publique, mais cette liberté était restreinte à un cadre strict. Leurs actions étaient codifiées par la tradition et elles ne pouvaient ni ne devaient déroger aux règles. Les femmes ne formaient pas une autre société puisqu'elles participaient par leurs actions à la continuité de celle où elles vivaient. C'était une forme de pouvoir alternatif qui s'exprimait mais pas une société politique alternative. Elles dominaient complètement le terrain religieux durant ces trois jours. Les hommes pouvaient, semble t'il, vaquer à leurs occupations civiques, du moins le premier jour, ainsi que le suggère la tenue d'une assemblée ce jour là. Elles ne renversaient pas l'ordre social, mais le moment où cet ordre se trouvait entre leurs mains était comme une parenthèse dans sa continuité. Il n'y avait ni désordre, ni confusion, mais un trouble certain⁸⁶⁰.

⁸⁵⁸ M. Detienne, *op. cit.*, p. 211.

⁸⁵⁹ H.W. Parke, *op. cit.*, p. 88 ; M. Detienne, *op. cit.*, p. 199-200 ; F. I. Zeitlin, *Arethusa* 15, 1.2 (1982), p. 130 ; W. Burkert, *op. cit.*, p. 242 et 245 ; R. Osborne, *Demos*, p. 170-171. Cf. R. Schlup, *Kernos* 20 (2007), p. 69-95 : il étudie les différents niveaux de compréhension de la fête des Thesmophories (fertilité, position de la femme dans la société grecque, façon dont l'entité féminine est perçue et construite dans l'idéologie de la *polis*) et p. 93 : les Thesmophories ne concernent pas seulement les tensions sociales possibles mais aussi les limites des catégories de la pensée grecque, et le rapport avec l'« otherness », la femme jouant le rôle de médiatrice entre la *polis* et ce domaine de l'« otherness ».

⁸⁶⁰ F. I. Zeitlin, *Arethusa* 15, 1.2 (1982), p. 130 et p. 139-140 ; L. Nixon, *op. cit.*, p. 92 ; N. Robertson, *AW* 26 (1995), p. 195 ; S. Blundell, *Women in Ancient Greece*, p. 164-165 : les Thesmophories reconnaissent leur importance dans la cité mais en même temps limitent son exercice. Les femmes n'ont pas l'opportunité de briser

En même temps, la fête démontrait, en excluant toutes celles qui ne faisaient pas partie de ce groupe élitiste des *gynaiques*, et par l'organisation de nature civique du banquet féminin, l'importance des femmes pour la communauté. La prise en charge d'un rituel féminin par une organisation de nature civique via leur époux était « une façon de souligner l'intégration dans la cité des femmes participant aux Thesmophories, en tant qu'épouses et mères, femmes qui, dans ce double statut, sont totalement indispensables à la survie de la cité⁸⁶¹ ».

B-1) Les Haloa et les Skira athéniennes.

A côté de la grande fête des Thesmophories, les femmes se retrouvaient entre elles à Athènes à plusieurs occasions, notamment lors de deux autres fêtes de la cité Attique : les *Haloa* et les *Skira*. Ces deux fêtes avaient la particularité de voir les hommes et les femmes accomplir chacun de leur côté des cérémonies rituelles pour des divinités différentes. Le peu d'information sur ces fêtes rend difficile leur compréhension.

1) Les Haloa.

Les données concernant cette fête sont essentiellement tirées d'une scholie à Lucien qu'il s'agit d'utiliser avec précaution. D'influence chrétienne, le texte a tendance à exagérer les références à la sexualité et surtout le caractère obscène et de luxure que la fête possédait. Il s'agit donc de nuancer cette vision d'une fête où les femmes se livraient à une sorte de débauche à caractère sexuel.

« Les Haloa sont une fête célébrée pour Déméter, Korè et Dionysos, et qui comprend des mystères par les Athéniens à l'occasion de la taille des vignes et de la dégustation du vin mis en réserve. Dans ces [...] sont déposés en forme de parties génitales masculines, dont on dit que ce sont des symboles de la semence des hommes, car Dionysos en donnant le vin a fourni une drogue stimulante pour ces effets d'excitation sexuelle. Il a donné cette boisson à Ikarios, tué par des bergers ignorant les effets du vin ; ces derniers furent frappés, dans un premier temps, par la mania à cause de leur comportement déplorable et blasphémateur envers Dionysos et deuxièmement ils restèrent sous une apparence honteuse (c'est-à-dire atteints de priapisme). Un oracle prescrivit que pour mettre fin à leur folie, ils devaient fabriquer des phalloi en terre cuite et les consacrer. Ceci fait, ils furent soulagés du mal, et la fête en question commémore cet événement. Durant la fête, il y a une télété féminine célébrée à Eleusis, et des plaisanteries et des railleries sont faites. Seules les femmes peuvent y aller

les contraintes sociales ; N. Bernard, *Femmes et sociétés dans la Grèce classique*, p. 136 : les participantes réunies en assemblée ne forment pas une cité des femmes mais une communauté constitutive de cette cité.

⁸⁶¹ M. Detienne, *op. cit.*, p. 199 : les femmes reproduisent la cité, le corps politique en entier, à la fois dans l'espèce humaine, par la génération d'enfants légitimes, et dans l'espace cultivé, par le moyen de semences ; L. Nixon, *op. cit.*, p. 76 : les femmes de citoyens en âge de procréer aident à assurer la survivance de la cité à travers la production de nourriture et la reproduction d'héritiers légitimes ; P. Schmitt-Pantel, *Clio* 14 (2001), p. 158-159 pour la citation.

et elles peuvent dire ce qu'elles veulent, et elles échangent des propos infâmes, honteux et le plus honteux est que les prêtresses viennent à elles et dans leurs oreilles leur conseillent de commettre l'adultère, comme s'il s'agissait d'un secret sacré. Toutes les femmes disent des propos honteux et impudiques, tenant des représentations indécentes des corps masculins et féminins. Là une grande quantité de vin est présente et les tables regorgent de nourritures, venant de la mer et de la terre, sauf celles interdites durant les mystères : la grenade, la pomme, les volailles et les œufs, et parmi les espèces de la mer, le mullet rouge, le rouget, l'oblade, le crabe, le squal. Les archontes préparent les tables pour les femmes et quittent les lieux. Ils vont dehors pour accueillir les visiteurs étrangers et leur montrer les nourritures civilisées qu'ils ont découvertes et communiquées à tous les hommes. Sur les tables, se trouvent des galettes en formes d'organes génitaux des deux sexes. Cette fête s'appelle *Haloa* d'après les fruits de Dionysos ; car les aloai sont les travaux de la vigne. ⁸⁶²»

Les *Haloa*⁸⁶³ avaient lieu peu après les Thesmophories, le 25/26 *Posideion* selon Photius⁸⁶⁴, à Eleusis. La scholie nous dit que les femmes y célébraient des mystères pour Déméter, Korè et Dionysos, et une autre source mentionne que les hommes faisaient une procession pour Poséidon, sans que la raison d'un tel acte ne soit expliquée⁸⁶⁵. La fête des *Haloa* était une fête complexe, son nom même est énigmatique⁸⁶⁶. Différentes cérémonies semblaient se succéder. Le sanctuaire était ouvert durant la journée où tous pouvaient venir y faire des sacrifices sous l'égide de la prêtresse de Déméter et Korè. Les hétaires pouvaient même participer à ces pratiques. Une histoire rapporte que le *hiérophante* d'Eleusis, Archias, fut déclaré coupable d'impiété pour avoir accompli, ce jour là, dans l'enceinte du sanctuaire, un sacrifice pour l'hétaire Sinopè ; or seule la prêtresse était habilitée à sacrifier lors des *Haloa*⁸⁶⁷. Ce n'est pas la présence de l'hétaire qui est fustigée mais le non respect de la tradition par Archias. Deux

⁸⁶² Scholie à Lucien, *Dialogues des courtisanes*, VII, 4 (Rabe), traduction d'après l'étude de N.J. Lowe, « Thesmophoria and Haloa », p. 149-173.

⁸⁶³ L. Deubner, *Attische Feste*, p. 61-67 ; H.W. Parke, *Festivals of the Athenians*, p. 98-101 ; A. C. Brumfield, *The Attic Festivals of Demeter*, p. 104-126 ; E. Simon, *Festivals of Attica*, p. 35-37 ; I. Patera et A. Zografou, « Femmes à la fête des Haloa », *Clio* 14 (2001) (Site Internet de la revue) ; M. Dillon, *Girls and Women in Classical Greek Religion.*, p. 120-124.

⁸⁶⁴ Harpocrate, sv. Ἀλώα ; Photius, sv. Ἀλώα ; IG II² 1672, 124 (329/8 av. J.C.) mentionne la fin du mois ; L. Deubner, *op. cit.*, p. 60.

⁸⁶⁵ Eustathe, *Scholie à Iliade*, 772, 25 ; L. Deubner, *op. cit.*, p. 63-65 ; H.W. Parke, *op. cit.*, p. 100 ; A. C. Brumfield, *op. cit.*, p. 106-112 réfutent la présence de Dionysos. Il semble pourtant que Dionysos ait sa place durant la fête puisque [Démosthène], *Contre Néera*, 117 nous dit que Néera est sacrilège envers ce même dieu (Dionysos) que le *hiérophante* Archias. Concernant Poséidon, H.W. Parke pense que les hommes avaient trouvé, via cette procession à Poséidon, un moyen d'affirmer leur pouvoir ; E. Simon, *op. cit.*, p. 24 admet Poséidon ; A. C. Brumfield rejette sa présence.

⁸⁶⁶ Le nom des *Haloa*, étymologiquement peut se rattacher au battage, à la récolte ou à la vigne et au vin. Philochore FGrHist 328 F 83 (cité par Harpocrate, Photius, Souda sv. Ἀλώα) relie le terme avec le fait que les hommes avaient coutume de se rassembler sur les aires de battage. M. P. Nilsson, *Greek Popular Religion*, p. 32-33 ; H.W. Parke, *op. cit.*, p. 98 estime qu'il vaut mieux laisser le terme inexplicé ; A. C. Brumfield, *op. cit.*, p. 104-106: la terre cultivée, les champs. E. Simon, *op. cit.*, p. 35 : l'aire de battage où les gens se rassemblent.

⁸⁶⁷ [Démosthène], *Contre Néera*, 116.

banquets avaient lieu : le premier ne concernait que les citoyens⁸⁶⁸; le deuxième était exclusivement réservé aux femmes. Durant la journée, les magistrats préparaient un banquet où se trouvaient toutes sortes de nourritures, hormis celles interdites aux mystères. Une fois le repas prêt, les magistrats se retiraient et les femmes entraient en procession dans le sanctuaire pour participer aux rites secrets. Il est vraisemblable que les courtisanes n'assistaient pas à cette partie de la fête, et que seules les *gynaikes* étaient autorisées à participer à ces rites⁸⁶⁹. Les sources qui mentionnent la présence d'hétaïres à la fête le font indirectement et n'évoquent jamais la présence des épouses et hétéïres ensemble. La présence de Sinopè dans le sanctuaire a lieu hors du temps du banquet, avant ce dernier, lors des cérémonies publiques conjointes aux deux sexes. Les autres sources mentionnent des cérémonies nocturnes auxquelles participaient les courtisanes, dont une scène où la femme est avec son amant⁸⁷⁰. Manifestement, le banquet auquel participait les hétéïres n'était pas le même que celui des *gynaikes*, exclusivement féminin. Il faut donc dégager un banquet féminin, dans un bâtiment du sanctuaire, à l'abri des regards, un banquet où prenaient place des citoyens se partageant la viande du sacrifice dans l'enceinte du sanctuaire, et des cérémonies festives nocturnes où les courtisanes et leurs amants se retrouvaient peut-être pour une nuit de plaisir. Le banquet féminin avait lieu la nuit⁸⁷¹. S'il n'était probablement pas aussi licencieux que la scholie le laisse entendre, il possédait un caractère sexuel affirmé où les femmes se livraient à des plaisanteries et des gestes osés, manipulant objets et gâteaux en formes d'organes génitaux d'hommes et de femmes, ou d'animaux symbolisant la sexualité comme les serpents. Durant le repas, elles consommaient du vin, et l'alcool aidant, les femmes se libéraient. Les prêtresses venaient alors leur murmurer à l'oreille, dans un soupir, de prendre des amants. Était-ce un rituel en relation avec le viol de Korè comme le suggère A. C. Brumfield⁸⁷², ou une donnée arrangée par les auteurs chrétiens pour choquer et déprécier le rite ? La fête est dite « *téléte* », signifiant que des mystères avaient lieu, sans connotation initiatique⁸⁷³. Il est probable que les femmes exécutaient des danses. Pausanias nous apprend

⁸⁶⁸ IG II² 949, 15-17 (II^{ème} av. J.C.)

⁸⁶⁹ L. Deubner, *op. cit.*, p. 65-66 : une fête des prostituées ; E. Simon, *op. cit.*, p. 35-36 : à l'origine des *gynaikes* puis des hétéïres avec des hommes ; A. C. Brumfield, *op. cit.*, p. 111-112 et I. Patera et A. Zografou, *Clio* 14 (2001) (site internet de la revue) : *gynaikes* et prostituées ; M. Dillon, *op. cit.*, p. 122 estimait au contraire que les prostituées prenaient part à des fêtes privées.

⁸⁷⁰ Alciphron, *Lettres*, IV, 6, 3 (éd. Belles Lettres, 1999, A.-M. Ozanam): « *Lors des haloa, nous étions toutes là, comme de juste, pour la fête de la nuit* » mais nous avons vu précédemment les réserves à adopter vis-à-vis de son œuvre. Il s'agit probablement d'une réunion privée (cf. P. Schmitt-Pantel, « Les femmes grecques et l'andron », *Clio* 14 (2001), p. 171).

⁸⁷¹ IG II² 1672, 125-126 (329/8 av. J.C.) fait référence à des quantités de bois acheté pour la fête, des sarments de vignes plus précisément, pouvant servir pour le feu, cuisine et éclairage.

⁸⁷² A. C. Brumfield, *op. cit.*, p. 112.

⁸⁷³ G. Sfameni Gasparo, *Misteri e culti mistici di Demetra*, p. 287-293.

que les *gynaiques* se retrouvaient dans l'enceinte du sanctuaire de Déméter à Eleusis pour célébrer une *pannychis*, dansant et chantant autour d'un puits sacré nommé *kallichorôn* « καλλιχόρων » c'est-à-dire aux beaux chœurs (Plan 7)⁸⁷⁴. Il s'agissait peut-être de la fête des *Haloa*.

La fête est interprétée de façon générale comme une fête de fertilité⁸⁷⁵. Lors de cette période, les forces souterraines nécessaires à la croissance des différentes cultures agissaient dans l'ombre, elles étaient renforcées par des rites appropriés. Mais surtout les *Haloa* mettaient en évidence les bienfaits des nourritures civilisées (apportées par Déméter mais aussi Dionysos avec le vin), comme en témoigne le passage de la scholie à Lucien où les archontes exposent devant les étrangers les aliments civilisés. La fête, dans une atmosphère de joyeuse dissipation et de convivialité, célébrait ces présents apportés aux hommes et remerciait les divinités. La sexualité n'était pas absente, participant aux rites de fertilité ; mais aussi comme élément de désordre et de plaisir. Cette sexualité, incarnée par les hétaires mais présente pour les citoyens et les *gynaiques*, indique que c'était l'occasion d'une certaine libéralité des comportements quotidiens, notamment pour les femmes. Cependant, cette libéralité était restreinte au domaine religieux, il existait un fossé inséparable entre la *gynè* respectable dont les débordements, s'ils se produisaient, ne devaient pas être vus et les hétaires qui pouvaient publiquement s'afficher. De même, hommes et femmes se réunissaient mais chacun de leurs côtés, leurs positions étant respectivement affichées⁸⁷⁶, à la lumière de la vie civique et dans l'ombre du secret.

2) Les *Skira*.

Dites aussi *Skiraphories*, la fête⁸⁷⁷ avait lieu le 12 *Skirophorion* (mai/juin). C'était une fête complexe, son étymologie n'est pas claire⁸⁷⁸. Les informations à son sujet sont surtout des

⁸⁷⁴ Pausanias, 1, 38, 6-7 « Il y a à Eleusis (...) un puits appelé *kallichorôn* « aux belles danses » où les femmes d'Eleusis dansèrent et chantèrent pour la première fois devant la déesse » (éd. Belles Lettres, 1992, M. Casevitz, F. Chamoux et J. Pouilloux) ; LSCG 7 A, 8-9 (IV^{ème} av. J.C.) évoquant une *pannychis* au sanctuaire d'Eleusis ; L. Deubner, *op. cit.*, p. 74 + pl. 6, 2 ; Cl. Calame, *Chœurs de jeunes filles en Grèce archaïque*, I, p. 247 n. 142.

⁸⁷⁵ A. C. Brumfield, *op. cit.*, p. 121-122 y voit notamment une période propice à des rites visant à réchauffer ou à réveiller la terre, à stimuler sa fertilité par des manipulations magiques de symboles sexuels ou agricoles.

⁸⁷⁶ P. Schmitt-Pantel, *La cité au banquet*, p. 397-398 et *Clio* 14 (2001), p. 155-181 où elle étudie la place des femmes dans les banquets : « dans les cités grecques, le banquet est une pratique de sociabilité essentielle à la cohésion de la communauté. (...) Les festins de femmes dans les cités ne vont occuper que des espaces interstitiels (...) le banquet est l'expression à la fois d'un mode de vie propre aux hommes et d'un statut de citoyens réservé aux hommes (...) la non représentation des femmes au banquet s'adosse en fait à un trait culturel fondamental du monde grec » reposant sur « une construction identitaire du gender ». Il n'est pas civilisé pour les Grecs de tenir banquet avec leurs femmes, cette pratique les distinguant, dans leur esprit, des barbares comme les Perses (Hérodote, V, 18-20).

⁸⁷⁷ A. Mommsen, *Feste der Stadt Athen*, p. 504-511 ; J.E. Harrison, *Prolegomena.*, p. 134-135 considérait les *Skira* comme des *Thesmophories* d'été ; L. Deubner, *Attische Feste*, p. 40-50 ; H.W. Parke, *Festivals of the Athenians*, p. 156-162 ; A. C. Brumfield, *The Attic Festivals of Demeter*, p. 156-179 ; E. Simon, *Festivals of*

allusions, ce qui fait que la compréhension de la fête est assez décousue. L'acte principal était une procession civique à laquelle participait la prêtresse d'Athéna Polias, les prêtres de Poséidon Erechthée et d'Hélios. Abrisés sous un large parasol porté par le *génos* des Etéoboutades, ils allaient rejoindre un lieu dit *Skiron*, qui se trouvait sur la route d'Eleusis⁸⁷⁹. Ce lieu passait pour être la tombe d'un héros nommé Skiros : soit le héros devin éleusinien qui combattit le roi Erechthée durant la guerre qui opposa les deux cités, qui mourut dans la bataille, et fut enterré là où il tomba ; soit un brigand mégarien tué par Thésée ; soit le fils de Poséidon, roi de Salamine⁸⁸⁰. Le site se trouvait non loin de la rivière Képhissos qui sépare Eleusis du reste de l'Attique. A proximité se trouvait le sanctuaire de Déméter et Korè, où Athéna et Poséidon étaient aussi honorés⁸⁸¹. Le lieu *Skiron* est nommé par Plutarque parmi les trois aires sacrées de labours : à *Skiron* qu'il considère comme le plus ancien, dans la plaine de Rharos et au pied de l'Acropole⁸⁸².

La fête était généralement comprise comme une fête de fertilité comme le suggère cette association entre le site et l'aire sacrée de labour, peut-être en rapport avec les moissons ou l'ensemencement des terres⁸⁸³. Dans ce processus qui mène à l'alimentation civilisée, la déesse Déméter était bien évidemment concernée. Aussi, alors que la procession civique, composée des différents membres de la communauté et des magistrats concernés, quittait la cité, les femmes se retrouvaient entre elles pour accomplir des rites secrets et sacrés. Elles

Attica, p. 22-24 ; W. Burkert, *Greek Religion*, p. 230 ; M. Dillon, *Girls and Women in Classical Greek Religion.*, p. 124-125.

⁸⁷⁸ Scholie à Aristophane, *Thesmophoriazousai*, 834 « (...) les Skira, certains disaient, étaient des rites sacrés qui prenaient place durant la fête de Déméter et Korè. Mais d'autres disaient que les sacrifices étaient faits pour Athéna » et Scholie à Aristophane, *Ecclesiazousai*, 18 : « Skiron vient de σκιάδειον, ombrelle, et la fête et le mois prennent ce nom du fait que lors de la fête à Déméter le 12 Skirophorion, le prêtre d'Erechthée porte une ombrelle blanche. » et Scholie à Aristophane, *Les Guêpes*, 925 : « Skiron vient de la terre blanche comme le gypse, et Athéna est dite Skiras car sa statue était blanche » ; Scholie à Lucien, *Dialogue des courtisanes*, II, 1 (éd. Rabe) « Les Thesmophories étaient une fête grecque, incluant des mystères, appelés Skirophories. » ; Harpocrate, sv. Σκίρον (= Philochore FGrHist 328 F 14) « Les Skira sont une fête athénienne d'où dérive le mois Skiraphorion. Lysimachides dit que le skiron est une large ombrelle. Lorsqu'il est porté, la prêtresse d'Athéna Polias, le prêtre de Poséidon Erechthée et d'Hélios marchent dessous, allant de l'Acropole à un lieu dit Skiron. C'est un signe que l'on doit construire des maisons et faire des refuges, car c'est le meilleur moment de l'année pour construire des maisons » (= Lysimachides, FGrHist 366 F 3) ; Etymologicum Magnum, sv. : Σκίροφοριών « nom d'un mois athénien appelé ainsi car Thésée fit une statue en gypse (skiran) avant de partir combattre le Minotaure et la porta. Et les Athéniens appelèrent ce mois Skirophorion ». Les skira comme objets : J.E. Harisson, *op. cit.*, p. 134-135 ; L. Deubner, *op. cit.*, p. 44-45 ; A. C. Brumfield, *op. cit.*, p. 172-174.

⁸⁷⁹ E. Simon, *op. cit.*, p. 24 ; W. Burkert, *op. cit.*, p. 230 ; M. Dillon, *op. cit.*, p. 124 pensaient que la procession marquait peut-être l'unité territoriale Eleusis /Athènes.

⁸⁸⁰ Pausanias, I, 36, 4.

⁸⁸¹ W. Burkert, *op. cit.*, p. 230 : le sanctuaire était le but de la procession.

⁸⁸² Plutarque, *Œuvres Morales*, 144 B ; H.W. Parke, *op. cit.*, p. 158-159 : celui du site de l'Acropole, connecté avec la famille des Bouzyges, était le plus ancien ; M. Dillon, *op. cit.*, p. 124.

⁸⁸³ H.W. Parke, *op. cit.*, p. 158-160 : la procession était une bénédiction des récoltes ou un acte formel de l'ensemencement des grains sacrés. Il connecte la fête avec la fertilité des récoltes, et pense que c'était durant cette fête que les porcelets étaient jetés dans les mégara ; A. C. Brumfield, *op. cit.*, p. 156-179 : la procession publique pouvait concerner les dépôts de grains des champs sacrés au temple de Déméter dans les greniers, et la protection des grains ; L. Nixon, « The Cults of Demeter and Kore », p. 104-105 y voit la préparation de l'aire de battage ; M. Dillon, *op. cit.*, p. 125 pense au temps de la récolte.

jetaient des objets ou allaient en rechercher comme lors des Thesmophories, et manipulaient des objets à caractère sexuel, masculins et féminins. Que la fête eut un rapport avec la sexualité est indiqué par le fait qu'elles mâchaient de l'ail pour se garder des désirs sexuels des hommes⁸⁸⁴. Elles se retrouvaient dans le ou les sanctuaires de la déesse pour pratiquer des sacrifices et participer à un repas⁸⁸⁵. En effet, un décret du dème du Pirée indique que le *Thesmophorion* du dème servait pour les Thesmophories et les *Skira*. La fête est citée sur le calendrier du dème de Paiania⁸⁸⁶. Il semble que comme pour les Thesmophories, les femmes rejoignaient les différents *Thesmophoria* de l'Attique. La fête se poursuivait dans la nuit, Aristophane, dans « *Les Grenouilles* », dit qu'une *pannychis* avait lieu lors des *Skira* à laquelle participaient *gynaikes* et *parthénoi*⁸⁸⁷. La fête des *Skira* faisait partie de ce cycle où la fertilité du territoire jouait un grand rôle et où les femmes tenaient une place importante, malheureusement son sens profond nous échappe. La présence des *parthénoi* pourrait indiquer une forme de transmission dans les pratiques féminines.

Aux *Haloa* et *Skira*, hommes et femmes se partageaient l'espace religieux. La fête des *Haloa* se présentait comme un miroir des activités, chaque sexe participant à un banquet lequel délimitait leur position dans l'espace civique. Aux *Skira*, le corps civique quittait la cité avec les divinités tutélaires, tandis que les femmes y prenaient position dans l'espace religieux⁸⁸⁸.

C-1) De quelques représentations pouvant illustrer les fêtes de Déméter.

Il est impossible de lier avec certitude et de façon exclusive une représentation avec une fête en particulier : les analogies qui existaient entre les fêtes de la déesse et les rituels qui s'y déroulaient rendent difficile la connexion d'une scène iconographique avec une fête précise.

⁸⁸⁴ Philochore FGrHist 328 F 8 ; L. Deubner, *op. cit.*, p. 43 et H. W. Parke, *op. cit.*, p. 81 et 159 pensent qu'elles jetaient des objets récupérés aux Thesmophories. Contra : A. C. Brumfield, *op. cit.*, p. 159-162 : les femmes accomplissaient des rites similaires aux Thesmophories, déposant ou retirant des objets secrets liés à la fertilité, dans les *mégara*, mais sans rapport avec les Thesmophories ; E. Simon, *op. cit.*, p. 22 : les femmes jetaient peut-être des porcs mais sans rapport avec les Thesmophories.

⁸⁸⁵ A. C. Brumfield, *op. cit.*, p. 166-167.

⁸⁸⁶ IG II² 1177, 9-11 (Pirée, IV^{ème} av. J.C.) ; IG I³ 250 = LSS 18 B, 5-6 (Paiania, IV^{ème} av. J.C.)

⁸⁸⁷ Aristophane, *Les grenouilles*, 440-445 ; Cl. Calame, *op. cit.*, I, p. 246.

⁸⁸⁸ Il est intéressant de noter que c'est durant la fête des *Skira* qu'Aristophane place l'action de sa pièce « *Ecclésiastousai* » où les femmes organisent la prise de pouvoir de la cité, ce qui fit dire à W. Burkert (*op. cit.*, p. 230) que « l'ordre patriarcal est dissous quand la haute autorité disparaît de la citadelle ». L'absence des divinités principales introduit la possibilité d'un renversement de l'ordre. Le fait que cet acte de rébellion des femmes se produise aux *Skira* et non aux Thesmophories, où pourtant elles étaient regroupées en une communauté puissante, illustre le fait que, durant cette dernière, l'ordre de la cité n'était pas mis en danger par les actes des femmes, mais témoigne de l'importance des *Skira* dans la place des rituels féminins.

Néanmoins, ces représentations donnent une image des pratiques religieuses féminines et du contexte dans lequel elles se déroulaient.

1) Scènes cultuelles.

B. Ashmole a mis en relation avec la fête des Thesmophories une coupe à figures noires (Fig. 143) montrant un groupe de six personnes, dont un chœur de cinq femmes, s'approcher, mi-marchant, mi-dansant, d'un autel où brûle un feu et derrière lequel se trouve une prêtresse tenant un *liknon*⁸⁸⁹. Mais généralement les avis divergent sur le contexte illustrant telle ou telle scène. Ainsi, sur un *lécythe* attique à figures rouges se trouve une femme tenant dans sa main gauche une corbeille et de l'autre un porc par la queue. Des torches sont représentées à proximité (Fig. 141). La scène est mise en relation par certains avec les Thesmophories, pour d'autres les *Skira*, voire une divinité autre que Déméter⁸⁹⁰.

De même, L. Deubner⁸⁹¹ a recensé différentes scènes qu'il estime en relation avec la fête des *Haloo*, mais rien ne permet d'étayer ces théories. Sur une coupe (Fig. 142), nous voyons une femme, nue, se tenir debout, droite devant un phallus de taille humaine, posé verticalement, et qu'elle maintient de ses deux mains. De l'autre côté, se trouve une autre femme, habillée, en train de danser : de sa main droite elle relève un pan de sa jupe, tandis que sa main gauche s'élève en un mouvement gracieux. Elle relève sa jambe droite, légèrement pliée, haut au niveau du bassin⁸⁹². Une *pélikè*, datée du V^{ème} av. J.C., montre une femme est en train de faire pousser des *phalloi*, posés sur le sol et entourés par des semis de printemps. Elle prend quelque chose dans une boîte rectangulaire se trouvant dans sa main gauche qu'elle dépose sur les quatre *phalloi* (Fig. 140)⁸⁹³.

En ce qui concerne les scènes de banquets féminins sur les vases Athéniens, étudiées notamment par S. Pingiatogliou et M. Schmidt, il est impossible de les mettre en relation avec

⁸⁸⁹ Cl. Bérard, « Le liknon d'Athéna. Sur un aspect de la procession des Chalkeia et en prolegomènes à une histoire de la vannerie grecque », *AK* 19 (1976), p. 101 citant B. Ashmole, « Kalligeneia and Hieros Arotos », *JHS* 66 (1946) ; J. B. Connelly, *Portrait of a Priestess*, fig. 3, 2 et pl. 10.

⁸⁹⁰ J.E. Harrison, *Prolegomena*, p. 126 fig. 10 ; M. Dillon, *op. cit.*, p. 119-120 : les Thesmophories ; L. Deubner, *op. cit.*, p. 44 et pl. 2 : lors des *Skira* ; E. Simon, *op. cit.*, p. 20-21 : pense qu'aucune représentation n'existe se rapportant aux Thesmophories, elle voit sur cette image un chien au lieu d'un porc, situant la scène dans le culte d'Hécate.

⁸⁹¹ L. Deubner, *Attische Feste*, p. 65-67, mais il supposait que la fête des *Haloo* était une fête des hétaires.

⁸⁹² E. Simon, *Festivals of Attica*, p. 36 et M. Dillon, *Girls and Women in Classical Greek Religion*, p. 122 le suivent.

⁸⁹³ H.W. Parke, *Festivals of the Athenians*, p. 99 suit L. Deubner. Contra : A. C. Brumfield, *The Attic Festivals of Demeter*, p. 112 : pour elle cette scène illustre la fête des *Adonies*.

une fête féminine spécifique, ni même d'être certain qu'elles s'inscrivent dans un contexte religieux et non pas dans un cadre privé⁸⁹⁴.

Des statuettes, datées du IV^{ème} av. J.C., furent aussi retrouvées dans différents sanctuaires de la déesse, figurant des femmes portant des porcelets, tenant souvent l'animal d'une main et une torche et de l'autre (Fig. 148-150). Ces figurines ont surtout été connectées au culte de Déméter Thesmophore, elles pouvaient représenter Déméter, des femmes en train de participer à un rite ou encore des prêtresses⁸⁹⁵.

2) Les danses.

Durant ces cérémonies, les femmes participaient à des représentations chorales. Il existait une danse dite *kernophoros*, qu'Athénée nomme parmi les danses folles⁸⁹⁶. Le nom venait de la vaisselle rituelle utilisée pour la fête, *kernos* (κέρνος) dont un type était spécifique à Eleusis, et désigné par les chercheurs sous le vocable de « *kernoi* éleusiniens » (Fig. 146)⁸⁹⁷. Cette danse était probablement exécutée lors des Thesmophories et lors des *Haloa* athénienne. La danse du *kernophoros* est reproduite sur une offrande faite au sanctuaire d'Eleusis, dit le *Pinax* de Niinnion, (vers 380 av. J.C.) (Fig. 144). Une procession composée de différents

⁸⁹⁴ S. Pingiatogliou, « Rituelle Frauengelage auf Schwartzfiguren Attischen Vasen », *A M* 109 (1994), p. 39-51 a tenté de les mettre en relation avec une fête féminine spécifique et après avoir procédé à des comparaisons entre données littéraires et scènes iconographiques, par élimination elle arrive à la conclusion que ces scènes illustrent la fête des Thesmophories et notamment le jour des *Kalligéneia*. Reprenant le dossier, M. Schmidt, « Rituelle Frauengelage auf einer noch Urbekanntten Attischen Vasen », *BCH Supplément* 38 (2000), p. 433-442 pense qu'il ne s'agit pas de rechercher dans ces scènes des aspects concrets de la réalité et juge qu'il est impossible de nommer une fête en particulier. Elle est suivie par P. Schmitt-Pantel, « Les femmes grecques et l'andron », *Clio* 14 (2001), p. 173-174 : « ces scènes ne renvoient à aucune fête particulière mais sont un écho de la participation des femmes à des fêtes où elles tiennent un banquet (...) ces ensembles d'images permettent juste d'affirmer que les femmes mangeaient parfois entre elles, sans en connaître précisément les circonstances. Il ne faut pas (...) oublier les nombreuses occasions de la vie quotidienne où les femmes peuvent se retrouver dans l'*oikos* ».

⁸⁹⁵ R. S. Stroud, « The Sanctuary of Demeter and Kore on Acrocorinth : Preliminary Report I », *Hesperia* 34 (1965), p. 22 ; A. Bignasa, « Nuove Terrecote dell'offerente di Porcellino e la prima metà del 4 secolo a Morgantina », *AK* 35 (1992), p. 18-53 ; F. T. Van Straten, *Hiera Kalà*, p. 56-57 ; G. S. Merker, *The Sanctuary of Demeter and Kore : Terracotta Figurines of the Classical, Hellenistic and Roman Periods*, qui étudie les différentes figurines retrouvées au sanctuaire de Demeter et Korè à Corinthe et notamment ces représentations de femmes au *polos* à la torche, un type qui apparaît au III^{ème} av. J.C. (p. 250-255 ; 259-261 ; pls. 56-57 : H 395-411). Elle estime (p. 327 et 340) que ces figurines représentaient la déesse ou ses prêtresses, ou une synthèse des deux dans un désir de « mélanger les qualités humaines et divines pour renforcer l'efficacité du rituel par l'identification ». Des figurines furent ainsi retrouvées à Eleusis, Mégare, Corinthe, Tégée, Tanagra, Epire, Halicarnasse, Iasos, Rhodes, en Sicile...

⁸⁹⁶ Athénée, XIV, 629 D ; G. Prudhommeau, *La danse grecque antique*, p. 338.

⁸⁹⁷ Le mot *kernos*, dont le nom n'est pas d'origine grecque, fut utilisé pour désigner différentes sortes de vaisselles qui avaient des petites coupes ou vases attachés à un support plus large comme un bol ou un anneau et qui furent trouvées dans différentes aires (Grèce, Italie, Chypre, ...). Cependant il s'agit de distinguer le *kernos* dit de style « éleusinien » trouvé principalement à Eleusis, sur l'agora d'Athènes, à Alexandrie, et quelques rares exemplaires éparpillés, des autres *kernoi*. Les *kernoi* pouvaient contenir différents sortes de produits (graines, fruits, légumes, gâteaux, liquide...). Le *kernos* appartenait peut-être à l'origine aux cultes de Cybèle et Rhéa, et fut importé au V^{ème} av. J.C. dans le culte éleusinien, jusqu'au IV^{ème} av. J.C. Sur les *kernoi* dits de type éleusinien, cf. J.J. Pollit, « Kernoi from the Athenian agora », *Hesperia* 48 (1979), p. 205-233 et G. Bakalakis, « Les kernoi éleusiniens », *Kernos* 4 (1991), p. 105-117. Cl. Rolley, « Le sanctuaire des Dieux Patrôoi et le Thesmophorion de Thasos », *BCH* 89 (1965), p. 471-477 : de la vaisselle de type *kernos* mais différent de celui d'Eleusis a été retrouvé dans ce sanctuaire, en nombre et de fabrication locale de facture assez grossière. Ce type de vaisselle fut aussi retrouvé dans plusieurs sanctuaires de divinités féminines : Héra à Samos, Aphrodite à Naucratis, Artémis à Thasos, Déméter et Korè à Kos dans un style différent du type *kernos* éleusinien.

personnages se dirige vers les deux déesses assises, notamment Korè tenant un *liknon*. Parmi eux, se trouvent deux femmes portant sur leurs têtes des *kernoi*. Dans une autre séquence, une femme, portant un *kernos*, exécute une danse agitée. Le *pinax* fut peut-être offert par une prostituée⁸⁹⁸, cette danse n'était peut-être pas exclusive aux *gynaikes*. Ailleurs, dans les autres sanctuaires, les femmes exécutaient une danse semblable, non pas toujours avec des *kernoi* mais avec des *likna*⁸⁹⁹, dont nous verrons qu'il existait à Corinthe un type votif particulier.

Elles pouvaient aussi pratiquer une danse dite voilée. M.-H. Delavaud-Roux a mis en relation avec la fête des *Haloa* une scène sur une *oenochorè* à figures rouges où nous voyons une femme en train de danser, dissimulée dans un voile ou un manteau. Son corps est arqué sur l'avant, le buste rejeté en arrière, sa jambe droite est tendue en avant, sa jambe gauche pliée, son pied posé sur la pointe. En face d'elle, se trouve un personnage grotesque nu qui danse tandis qu'un phallus ailé vole dans le ciel (Fig. 104). Des figurines de terre cuite (Fig. 105-108) furent retrouvées sur plusieurs sites, notamment à Corinthe⁹⁰⁰, représentant ces femmes voilées dans différentes positions. Sur les figurines n°105 et 106, les femmes ont la tête légèrement inclinée, regardant vers le sol. La femme de la figurine en terre cuite n° 106, trouvée à Corinthe, relève de ses mains les pans de son manteau, tout en accomplissant un pas en avant, dans un geste gracieux, ouvert. Sa jambe gauche est tendue, sur la pointe des pieds, la droite légèrement pliée ; son bras droit est replié sur sa poitrine, caché par les pans de son vêtement, tandis que son bras gauche est replié au niveau de la taille, sa main relevant le bas de sa jupe. Parfois, la danse semble plus mouvementée, le corps paraît replié sur lui-même. La statuette n° 105, provenant de Béotie, montre une femme, toujours la tête légèrement inclinée, semblant cette fois regarder de biais, relevant du côté gauche les pans de son manteau qui tombent en cascade, ses pas semblent plus resserrés, il s'en dégage une impression de vivacité. Une autre figurine (Fig. 107), de provenance inconnue, présente une pose caractéristique. Les bras repliés dans le voile, elle incline sa tête à droite regardant par-dessus son épaule, son dos est arqué. Concentrée, elle semble être en train de s'agenouiller, dans un mouvement descendant. Sur une autre représentation, un dessin de M. Emmanuel (Fig. 108), la danseuse, sur la pointe des pieds, soulève son voile au dessus de sa tête, formant comme un arc de cercle. Cette danse comportait plusieurs rythmes, différents mouvements et un aspect

⁸⁹⁸ J.J. Pollit, *Hesperia* 48 (1979), p. 211 ; E. Simon, *op. cit.*, p. 36-37 et pl. 11 pense que Niinnion était le nom d'une hétéraire et y voit une scène des *Haloa* avec un banquet où sont réunies des hétéraires et leurs amants, et où prêtres et prêtresses avec des torches rejoignent Déméter et Korè assises. Au centre se trouvent les humains, avec Niinnion qui porte un *kernos* sur sa tête.

⁸⁹⁹ Pollux, IV, 103.

⁹⁰⁰ R. S. Stroud, « The Sanctuary of Demeter and Kore on Acrocorinth : Preliminary Report II », *Hesperia* 37 (1968), p. 299-330 ; G. S. Merker, *op. cit.*, p. 80-81, 152-153 et 338 qui les lie au culte de Dionysos.

esthétique, sensuel, peut-être sexuel, la courbe des corps étant insinuée par le mouvement du drapé. Elle présentait aussi un caractère individuel même si elle s'effectuait en groupe. Elle n'était pas spécifique à une fête, à un lieu, ni même à une divinité⁹⁰¹.

D-1) Célébrations à Corinthe.

Nous n'avons pratiquement aucune donnée littéraire ou épigraphique concernant le culte de Déméter et Korè à Corinthe. Pausanias nous informe que le sanctuaire se trouvait sur l'Acrocorinthe, non loin de celui des Moires et que les statues de culte ne pouvaient être vues du public, du moins à son époque⁹⁰². Hésychius nous apprend que « *les Corinthiens célèbrent Déméter Epoikidia, la déesse de « l'espace domestique, de la maison » soit « celle qui protège la maison »*, impliquant un culte féminin⁹⁰³. Des fouilles ont permis de retrouver un important site dédié à la déesse et à sa fille, situé au nord sur l'Acrocorinthe (Plan 12)⁹⁰⁴, et relié à la ville par une voie.

Il existe aussi un corpus iconographique, datant de la fin du VIII^{ème} et du début du VI^{ème} av. J.C., représentant différentes scènes avec des personnages féminins engagées dans une ou plusieurs activités rituelles (Fig. 94-103). Ces vases corinthiens ont été retrouvés sur différents sites (au sanctuaire d'Héra à Pérachora notamment, quelque uns au sanctuaire de Déméter et Korè sur l'Acrocorinthe, dans des tombes, mais aussi à Délos et Syracuse ...). Il n'y a aucune indication sur la divinité honorée ou sur la fête durant laquelle ces cérémonies avaient lieu.

⁹⁰¹M.-H. Delavaud-Roux, *op. cit.*, p. 47 à 56 estime que cette danse n'était pas réservée au milieu religieux et que des courtisanes pouvaient danser de cette façon lors des banquets privés. Elle suit A. Dumont et J. Chaplain, *Les céramiques de la Grèce propre*, II, p. 235 qui observent que sur la pl. X, 2, de leur dossier, la danseuse est drapée mais son buste est presque nu, son attitude est passionnée. Ils considèrent qu'il s'agit d'une courtisane. Cf. F. Naerebout, « Moving Events : Dance at Public Events in the Ancient Greek World », *Kernos Supplément* 16 (2006), p. 47-49 : les images les mettant en scène montrent surtout des femmes honorables vêtues convenablement qui participent à un événement de caractère religieux dans l'enceinte de sanctuaires. Ces scènes, à l'exception de quelques unes, sont principalement génériques et ne se réfèrent pas à un culte en particulier ou une cérémonie précise.

⁹⁰² Pausanias, II, 4, 6.

⁹⁰³ Hésychius, sv. Ἐποικιδίη ; N. Bookidis, R. S. Stroud, *The sanctuary of Demeter and Kore : Topography and Architecture*, p. 2 et 72 ; A. C. Brumfield, « Cakes in the Liknon, Votives from the Sanctuary of Demeter and Kore on Acrocorinthe », *Hesperia* 66 (1997), p. 158.

⁹⁰⁴ R. S. Stroud, « The Sanctuary of Demeter and Kore on Acrocorinthe : Preliminary Report I », *Hesperia* 34 (1965), p. 1-24 et « The Sanctuary of Demeter and Kore on Acrocorinthe : Preliminary Report II », *Hesperia* 37 (1968), p. 299-330 ; N. Bookidis, « Ritual Dining in the Sanctuary of Demeter and Kore at Corinth », p. 86-94 ; N. Bookidis, « Ritual Dining at Corinth », p. 45-61 ; N. Bookidis, R. S. Stroud, *The sanctuary of Demeter and Kore : Topography and Architecture*, Corinth Vol. XVIII, III (1997) ; N. Bookidis, J. Hansen, L. Snyder, P. Goldberg, « Dining in the sanctuary of Demeter and Kore at Corinth », *Hesperia* 68 (1999), p. 1-54. Cf. aussi E.G. Pemberton, *The sanctuary of Demeter and Kore : the Greek Pottery*, Corinth Vol. XVIII, I (1989) qui étudie plus particulièrement les différentes potteries notamment leurs formes, les décorations, ... ; G. S. Merker, *The Sanctuary of Demeter and Kore : Terracotta Figurines of the Classical, Hellenistic and Roman Periods*, Corinth Vol. XVIII, IV (2000) qui étudie les nombreuses figurines en terre cuite retrouvées au sanctuaire les classant par époque et les distinguant par groupe iconographique de façon précise (femmes à la torche, têtes d'enfants, femmes drapées assises, femmes drapées dansant...) et « Corinthian Terracotta Figurines », p. 233-246.

1) *Quelques données sur le sanctuaire de Déméter et Korè.*

Le culte de la déesse est attesté depuis le milieu du VII^{ème} av. J.C. jusqu'au II^{ème} av. J.C., lorsque en -146 Mummius détruisit Corinthe. Après un abandon d'une centaine d'années, le culte fut restauré et se poursuivit jusqu'au IV^{ème} apr. J.C. Le sanctuaire se composait de trois zones, sur trois terrasses : la terrasse basse où se trouvaient des installations pour manger, dites « dining rooms » et pour préparer la cuisine ; la terrasse du milieu servait aux sacrifices et dédicaces ; et la terrasse supérieure où se trouvait un théâtre qui pouvait contenir quatre-vingt-cinq à quatre-vingt dix personnes et qui était utilisé lors des initiations⁹⁰⁵. Les premières salles de banquets furent construites au VI^{ème} av. J.C., les fouilles ont mis à jour près de cinquante-deux pièces, édifiées progressivement (une quinzaine à la fin du VI^{ème} ; au moins vingt-cinq salles un siècle plus tard ; trente-six vers 400 av. J.C.). Ces pièces renfermaient cinq à neuf lits, et l'ensemble pouvait accueillir deux cents à deux cent quarante personnes.

Différents objets ont été découverts : poterie de fabrication locale, vaisselle utilisée pour cuisiner ou manger, figurines votives de femmes, d'enfants, d'animaux notamment de porcs, mais aussi des couteaux pour sacrifier et préparer le repas⁹⁰⁶. Les données étudiées ont permis de reconstituer l'essentiel des aliments consommés : céréales, fruits, légumes, plantes, restes de porcs, moutons, chèvres, boucs ; des produits de la mer : coquillages, poissons. Il semble que les repas se composaient de mets de tous les jours⁹⁰⁷. Parmi les dédicaces, il y avait de nombreux ex-voto féminins (dédicaces, bijoux, miroirs, quenouilles, fuseaux, des figurines féminines, des poupées), mais le sanctuaire ne leur était pas exclusivement réservé : il y avait aussi des offrandes masculines dans une moindre mesure. Des figurines de garçons furent retrouvées, portant des animaux dans leurs bras, mais aussi des portraits de garçons et de jeunes filles (Fig.152-155)⁹⁰⁸. En très grand nombre, il fut retrouvé des *likna*, de petite et grande taille, en argile, avec des anses ou des trous pour être suspendus comme éléments votifs (Fig. 147). Certains étaient vides, grands, mais la plupart étaient des *likna* de petite taille comprenant des gâteaux modelés en argile dans des corbeilles votives. Dans le culte, ces *likna* devaient contenir de la nourriture offerte lors du sacrifice, mais aussi celle consommée

⁹⁰⁵ N. Bookidis, « Ritual Dining at Corinth », p. 47.

⁹⁰⁶ R. S. Stroud, *Hesperia* 34 (1965), p. 1-24 ; N. Bookidis, J. Hansen, L. Snyder, P. Goldberg, *Hesperia* 68 (1999), p. 1-54.

⁹⁰⁷ N. Bookidis, « Ritual Dining at Corinth », p. 45-61 ; N. Bookidis, J. Hansen, L. Snyder, P. Goldberg, *Hesperia* 68 (1999), p. 17-45.

⁹⁰⁸ R. S. Stroud, *Hesperia* 34 (1965), p. 15-21 ; N. Bookidis, « Ritual Dining in the Sanctuary of Demeter and Kore at Corinth », p. 90-91 ; G. S. Merker, *op. cit.*, p. 326-327, 334-336 à propos des figurines masculines de garçons et jeunes gens, observe qu'un rituel initiatique masculin pouvait exister dès l'époque archaïque jusqu'à la période hellénistique, dont des courses de jeunes gens pour Korè.

durant le repas ; les éléments votifs servaient à se remémorer la célébration rituelle⁹⁰⁹. Ces modèles votifs sont, jusqu'ici, propres au sanctuaire corinthien, et A. C. Brumfield établit une connexion entre ces *likna* et les *kernoi* de type éleusiniens, notant d'ailleurs que certains se présentent comme les *kernoi* éleusiniens de type a et b (*kernos* large ou petit avec *kothyliskos* (petite coupelle) enchâssé dans le *kernos*) (Fig. 146 a et 147 c)⁹¹⁰.

Hors les données archéologiques dégagées par les fouilles, nous ne savons pratiquement rien des cérémonies. Parmi ces éléments, certains étaient communs aux différents sanctuaires de Déméter (statuettes représentant Déméter à la Torche (Fig. 148), figurines de porcs, témoignages de banquets féminins) attestant que des fêtes communes aux femmes du monde grec, comme celle des Thesmophories, s'y déroulaient. Les figurines de porcs retrouvées ne servaient pas comme à Thasos de substituts, car des restes (os brûlés et non brûlés) témoignent que ces animaux étaient consommés lors des repas. N. Bookidis estime qu'une organisation assez considérable devait s'occuper de ces repas lors des fêtes. Des personnes devaient assumer une charge semblable à celle des *thoinarmostriai* laconiennes et messéniennes⁹¹¹. Un personnel sacerdotal devait assumer les besoins du culte au quotidien, et les femmes ou les filles devaient y jouer un rôle. R. S. Stroud pense que les figurines n° 151, 153 et 154 pouvaient représenter des femmes et des filles ayant assumé une charge sacerdotale dans le culte, les figurines étant alors des offrandes votives commémorant leur service⁹¹². G. S. Merker voit dans le type de la femme au *polos* avec une torche, sur des statuettes (Fig. 148), une représentation de prêtresses de la déesse, mélangeant « les qualités humaines et divines pour renforcer l'efficacité du rituel par l'identification »⁹¹³. Il est vraisemblable que les femmes participaient à des célébrations locales, et comme le sanctuaire d'Eleusis, le sanctuaire de Déméter et Korè à Corinthe pouvait aussi être le lieu de plusieurs cérémonies⁹¹⁴. De plus, durant ces fêtes, elles devaient accomplir des exécutions chorales, le corpus iconographique corinthien montre que la danse était une des composantes principales

⁹⁰⁹ N. Bookidis, « Ritual Dining in the Sanctuary of Demeter and Kore at Corinth », p. 92 ; N. Bookidis, J. Hansen, L. Snyder, P. Goldberg, *Hesperia* 68 (1999), p. 17 ; A. C. Brumfield, *Hesperia* 66 (1997), p. 147-172 étudiant ces *likna* note qu'ils contenaient sept sortes de gâteaux (p. 147-158) et observe qu'il n'y avait pas de gâteaux en formes de sexes masculins et féminins représentés dans les *likna* en argile, jugeant que ces éléments étaient trop secrets et sacrés pour être reproduits sur des éléments votifs (p. 157).

⁹¹⁰ A. C. Brumfield, *Hesperia* 66 (1997), p. 158 : comme il existait un type de *kernos* spécialement éleusiniens, il est possible que les *likna* votifs soient spécifiquement corinthiens. Sur les *Kernoi* : cf. J. J. Pollit, « Kernoi from the Athenian agora », *Hesperia* 48 (1979), p. 205-233 ; G. Bakalakis, « Les kernoi éleusiniens », *Kernos* 4 (1991), p. 105-117 ; Fig. 146.

⁹¹¹ N. Bookidis, « Ritual Dining at Corinth », p. 51

⁹¹² R. S. Stroud, « The Sanctuary of Demeter and Kore on Acrocorinth : Preliminary Report I », *Hesperia* 34 (1965), p. 21 ; N. Bookidis, « Ritual Dining in the Sanctuary of Demeter and Kore at Corinth », p. 90-91.

⁹¹³ G. S. Merker, *op. cit.*, p. 250-255, 259-261, p. 327 et 340 pour la citation, pls. 56-57 : H 395-41.

⁹¹⁴ K. Clinton, « The Sanctuary of Demeter and Kore at Eleusis », p. 110-124 (spec. p. 113)

des cérémonies féminines dans la cité. Par ailleurs, la présence de statuettes représentant de femmes voilées (Fig. 106) suggère des exécutions rituelles de danses voilées. Il est possible que certains *likna* servaient à l'occasion de danses sacrées.

Les données se rapportant à la présence masculine soulève plusieurs questions : hommes et femmes participaient-ils ensemble à des fêtes ou séparément ? Mais même si la fête était commune, il est peu probable qu'ils mangeaient ensemble, ce qui n'était pas perçu comme un acte civilisé par les Grecs⁹¹⁵. De plus, les offrandes en relation avec les enfants – garçons et filles – pourraient évoquer un culte de nature *kourotrophique*. Le sanctuaire semble avoir eu une place importante dans la vie quotidienne des Corinthiens et concerner toute la population.

2) Scènes iconographiques.

Le corpus est daté du dernier quart du VII^{ème} au milieu du VI^{ème} av. J.C. Ce sont pour la plupart des bouteilles à figures noires, une forme assez rare, mais on trouve aussi des *pyxis*, cruches, amphores,... illustrant des rituels féminins. Ce corpus est connu sous le nom de « *frauenfeste* »⁹¹⁶. Nous n'en étudierons ici qu'une partie, parmi les scènes les plus représentatives.

Les personnages féminins ne sont pas toutes du même âge, sur certaines images *gynaiques*, jeunes filles et fillettes évoluent ensemble (Fig. 96, 98, 99 : bouteilles ; 100, *pyxis* convexe), sur d'autres seules des femmes ou des jeunes filles sont présentes (Fig. 94, bouteille ; 95, cruche ; 97, *pyxis* ; 101, amphore). Elles portent des *chitons* longs, parfois l'*himation* dans lequel elles se drapent (fillettes ou femmes), des cheveux longs et couronnés. Pour cette raison, il n'est pas toujours évident de déterminer s'il s'agit de jeunes filles ou de femmes. Elles portent souvent des guirlandes (Fig. 94, 96, 98, 99 : bouteilles ; 100, *pyxis* convexe), certaines des quenouilles (Fig. 98 c, bouteille ; 100 : *pyxis* convexe). Sur la *pyxis* convexe (Fig. 97), que nous avons déjà observée dans le chapitre 1 avec les tisseuses sacrées, nous voyons une procession féminine se diriger vers une femme assise qui semble être la divinité à qui sont rendus les hommages. Deux femmes portent un voile qu'elles vont lui offrir⁹¹⁷, d'autres lui apportent les quenouilles et fuseaux qui ont servi à la confection de l'ouvrage⁹¹⁸. La divinité elle-même semble tenir une quenouille.

⁹¹⁵ P. Schmitt-Pantel, « Les femmes grecques et l'andron », *Clio* 14 (2001), p. 155-181.

⁹¹⁶ Six exemplaires ou fragments ont été retrouvés au sanctuaire de Déméter et Korè sur l'Acrocorinthe : E. G. Pemberton, *The sanctuary of Demeter and Kore : the Greek Pottery*, p. 111-125 et n° 192 (cratère), 215 (bouteille), 217 (*pyxys-kalathos*), 226 et 227 (*kotylai*), 235 (*phiale*).

⁹¹⁷ I. Juckers, « Frauenfest im Korinth », *AK* 6 (1963), p. 56 ; D. Callipolitis Feytmans, « Déméter, Coré et les Moires sur des vases corinthiens », *BCH* 94 (1970), p. 53 ; G. S. Merker, *op. cit.*, p. 336. Supra chapitre 1 (2-2 : A Corinthe, une représentation d'époque archaïque).

⁹¹⁸ D. Callipolitis-Feytmans, *BCH* 94 (1970), p. 51.

Sur la plupart des images, les femmes défilent en procession (Fig. 96, bouteille ; 97, *pyxis*) ou dansent, se tenant par le poignet ou les mains (Fig. 95, cruche ; 101, amphore), ou par les couronnes qu'elles tiennent dans leurs mains (Fig. 94, 98, 99 : bouteilles ; 100, *pyxis* convexe). Elles forment souvent une ligne ou une ronde, ou évoluent deux par deux. Une bouteille (Fig. 94) montre sur deux frises, deux scènes chorales : sur celle du haut, les femmes, se tenant par une couronne, vont à la suite l'une de l'autre dans la même direction sauf une, au centre, possiblement la *chorège*. Au contraire, la frise du bas montre des personnages similaires, formant des paires, chacune faisant face à sa voisine, mais constituant une chaîne, puisque chacune tient la couronne de celle à qui elle tourne le dos, au centre une femme reçoit la canéphore. Une autre représentation montre, sur la frise A d'une autre bouteille (Fig. 99 b), des personnages féminins constituant des paires, indépendantes les unes des autres. Cependant, cette scène semble plutôt illustrer la préparation d'une danse, les quatre femmes qui constituent les deux paires, à gauche de l'image, semblent être en position d'attente. La quatrième tend sa main droite derrière son dos pour attraper la guirlande de fleurs d'une cinquième femme. Celle-ci regarde le groupe des quatre filles mais son pied gauche se tourne vers la droite comme pour suivre sa compagne qui la précède et avec qui elle est reliée par une couronne. Elles semblent toutes deux s'engager dans l'action chorale. Le cinquième personnage forme une jonction entre les deux groupes. Les espaces processionnels et choraux sont parfois mélangés, certaines danseuses constituent la fin ou le début de la procession (Fig. 99, bouteille ; 100, *pyxis* convexe). Sur la panse d'une amphore (Fig. 101), un chœur de cinq femmes évolue, elles se tiennent par les poignets ou les mains, le bras droit relevé et plié au niveau du coude pour attraper la main ou le poignet de sa voisine derrière elle, bras tendu vers le bas et plié lui aussi au niveau du coude. Derrière elles, cinq femmes drapées avancent en procession. La jonction est faite par la dernière danseuse.

Des canéphores sont représentées, parfois leur stature plus petite n'indique pas un âge différent de celui de leurs compagnes plus grandes, il s'agit d'un effet iconographique dû à la hauteur du *kanoun* (Fig. 94, 96, 98 b, 99 : bouteilles ; 100 c-d, 103 : *pyxis* convexes). Les représentations figurées sur les bouteilles n° 98 et 99 constituent différents moments de la fête : danse, processions et scènes cultuelles dont la signification suggère une initiation. Chacune de ces scènes présente deux frises où figurent des fillettes, certaines sur les genoux de femmes assises, d'autres debout devant un personnage féminin plus âgée. Elles sont couronnées comme pour marquer un état nouveau. Autour d'elles évoluent différents personnages féminins : canéphores, danseuses avec des couronnes. A noter que sur la scène

98 c, juste derrière le couple, que constituent la femme assise et l'enfant, se tient une femme avec une quenouille. Derrière elle, une petite fille, debout, est couronnée.

Une *pyxis convexe* (Fig. 100) présente des actions rituelles similaires mais aussi des particularités : sur l'épaule, nous voyons deux groupes semblables avec à gauche et à droite de l'image, dans une parfaite symétrie, deux femmes assises l'une tenant une quenouille et l'autre un enfant ou une idole enfant⁹¹⁹. Trois femmes se tiennent entre elles, debout. A droite de l'image 100 a, une femme se tourne vers la femme assise tenant une quenouille, elle tient des guirlandes dans chaque main. Derrière elle, deux autres femmes s'avancent vers celle qui tient une enfant ou une statue. Leurs manteaux les recouvrent, juste émerge pour l'une d'elle la tête d'un enfant ou ce qui semble. La scène 100 b est similaire sauf que les deux femmes qui s'avancent vers la femme assise avec une statue d'enfant tiennent des guirlandes dans chaque main, les liant entre elles. Elles sont liées de la même façon à leur compagne qui leur tourne le dos et s'avance vers la femme à la quenouille. Ces femmes assises sont probablement les divinités honorées. Sur la panse, se trouve de nouveau la divinité à la quenouille, assise. Evoluant autour d'elle, des femmes défilent en dansant ou s'avancent en procession, une joueuse d'*aulos* rythme le cortège (Fig. 100 c). Une seule petite fille est représentée (Fig. 100 d). Une scène semblable à celles des représentations n° 100 a et 100 b se retrouve sur une amphore (Fig. 101). Sur l'épaule se trouvent cinq personnages qu'il n'est pas aisé d'identifier : à gauche une femme se tient debout derrière une fillette, devant elles se trouve une femme assise qui leur tourne le dos. Lui faisant face, une femme âgée⁹²⁰ et une autre, drapée dans son *himation*, viennent pour lui rendre les honneurs. Derrière elles, se tient une femme, tenant quelque chose dans sa main droite, peut-être une quenouille. Sur l'autre face, se trouvent des éphèbes chevauchant au galop⁹²¹.

Certaines scènes voyaient hommes et femmes se côtoyer (Fig. 102, *pyxis*). Sur une *pyxis* convexe, (Fig. 103), la scène se décompose en 4 temps : sur la scène n° 103a, nous voyons un homme sur une couche et un autre assis, au bout de la couche, en train de se faire laver les pieds par une femme. Derrière elle, viennent un homme et une femme, apportant des offrandes. Derrière l'homme couché, une femme s'occupe d'une fillette, debout sur un tabouret. Derrière l'enfant, une femme est en train de la couronner, une autre regarde. L'action se continue sur l'image 103b où une femme accueille une procession où se

⁹¹⁹ E. G. Pemberton, « Wine, Women and Song : Gender Roles in Corinthian Cult », *Kernos* 13 (2000), p. 92.

⁹²⁰ E. H. Dohan, « Some Unpublished Vases in the University Museum Philadelphia », *AJA* 38 (1934), p. 525 : un homme, plaçant la scène dans un contexte domestique ; D. Callipolitis Feytmans, *BCH* 94 (1970), p. 47 : une femme âgée.

⁹²¹ D. Callipolitis Feytmans, *BCH* 94 (1970), p. 47-49.

distinguent un enfant, suivi par une canéphore, l'animal sacrificiel, un bouc, tenu en laisse par un autre enfant suivi par une joueuse d'*aulos* et une procession d'une quinzaine de femmes qui se prolonge sur l'image 103c et d. L'image 103d marque la jonction entre la scène 103c et 103a : nous voyons quatre femmes engagées dans une activité rituelle impliquant une idole, semblable à celle de la représentation d'une autre *pyxis* convexe (Fig. 100). La dernière femme du groupe approche avec une quenouille dans la main gauche. Cette scène renvoie aux précédentes représentations mais le reste de l'action indique une activité culturelle féminine et masculine. Est-ce à dire que les femmes accomplissaient des cérémonies de leurs côtés et les hommes du leur à l'occasion d'une fête impliquant une ou plusieurs divinités⁹²² ?

Sur une *pyxis* (Fig. 102), nous voyons des hommes aller en procession et des femmes danser, chaque groupe allant dans la direction opposée à l'autre. Cependant, tous se retrouvent engagés dans une même festivité, entrant en contact avec les *kômastes*, les femmes sur l'image 102b, les hommes sur la 102d. Les *komâstes* dansent (102b-c) l'un d'eux semble inviter les femmes à les rejoindre (102b), tandis qu'un autre puise du vin pour l'offrir aux hommes qui lui font face (102d). Ces scènes n'appartiennent pas au même contexte culturel que les précédentes, il s'agissait peut-être d'un culte partagé par les hommes et les femmes pour le dieu Dionysos⁹²³.

Avec ces différentes représentations, nous semblons évoluer dans un univers assez proche. H. Payne estimait que ces scènes montraient un culte pratiqué par des femmes pour une déesse. Plusieurs interprétations ont été formulées, ainsi P. Jacobsthal estime qu'il s'agissait du culte d'Héra Akraia ; I. Jucker considère que la divinité culturelle était Artémis ; D. Callipolitis-Feytmans pense qu'il s'agit d'un culte pour Déméter et Korè avec les Moires, représentées dans les femmes aux quenouilles⁹²⁴. D'autres estiment au contraire que ces représentations ne s'attachent pas exclusivement à une divinité mais qu'elles correspondent à plusieurs divinités⁹²⁵. Il est difficile de ne pas considérer que certaines représentations présentent un contexte commun : présence mélangée de *gynaikes*, jeunes filles et fillettes, thème du tissage avec les quenouilles et l'offrande du vêtement. Il est certain que les scènes illustrant les fillettes couronnées indiquent que la divinité honorée était une déesse *kourotrophe* et qu'un

⁹²² H. Payne, *Necrocorinthia*, p. 306 pensait qu'il fallait diviser la scène en deux : d'un côté la vie familiale, et de l'autre une procession pour un culte public.

⁹²³ E. G. Pemberton, *Kernos* 13 (2000), p. 102 ; M. Dillon, *Girls and Women in Classical Greek Religion*, p. 129.

⁹²⁴ H. Payne, *op. cit.*, p. 300-306 ; P. Jacobsthal dans une revue de E. Dohan, *JRS* 33 (1943) p. 99-100 ; I. Jucker, *AK* 6 (1963), p. 47-61 ; D. Callipolitis-Feytmans, *BCH* 94 (1970), p. 45-65.

⁹²⁵ E. G. Pemberton, *Kernos* 13 (2000), p. 85-106 ; M. Dillon, *op. cit.*, p. 128-130 pense qu'il s'agit plus probablement de types standards pour diverses divinités, avec néanmoins des différences notables entre certaines images ce qui explique les différents points de vue évoqués

rituel initiatique où les femmes jouaient un rôle de guide et d'intercesseur envers la divinité avait lieu. Le fait que des quenouilles ou instrument pour tisser se retrouvent sur plusieurs images constitue un lien entre ces représentations, et incite à penser à un même contexte cultuel, pour une divinité qui pourrait être Déméter et sa fille Korè dans son sanctuaire de l'Acrocorinthe⁹²⁶. Les divinités observées sur les images n° 100a-b (*pyxis* convexe) et 101 (amphore) évoquent un couple mère/fille avec une idole cultuelle semblable à une poupée féminine, or certaines poupées votives furent retrouvées dans l'enceinte du sanctuaire⁹²⁷. De plus, les quenouilles renvoient à l'espace de l'*oikos*, or Déméter était, à Corinthe, l'*Epoikidia*, protectrice de « l'espace domestique, de la maison », l'attribut lui convenant parfaitement. Ainsi, à la place d'un rituel de course comme nous l'avions observé en Thessalie et Macédoine et qui n'est nullement attesté à Corinthe, il s'agirait d'un rite de tissage pour les jeunes filles les plus âgées, ce qui expliquerait les quenouilles. Le couronnement par les guirlandes de fleurs des plus jeunes par leurs aînées renverrait au mythe de Korè, qui était le modèle des *anthesphores*, les porteuses de fleurs. La présence de leurs mères à leurs côtés assurait un aspect protecteur, maternel comme Déméter envers sa propre fille⁹²⁸.

Mais toutes les représentations ne se rattachent pas exclusivement à Déméter, puisque la *pyxis* n° 102 les montre célébrant vraisemblablement Dionysos, en compagnie d'hommes. Cependant, Dionysos était honoré au sanctuaire de l'Acrocorinthe⁹²⁹.

La représentation figurée sur la *pyxis* convexe n° 103 est plus difficile à cerner, elle présente à la fois des éléments semblables (processions féminines, préparation de fillettes, couronnement, soin attaché à une idole cultuelle semblable à celle de la *pyxis* convexe de la Fig. 100) et dissemblables (la présence des hommes, de petits garçons) par rapports aux autres scènes. Il s'agit alors de considérer que la fête ne concernait plus seulement les femmes mais

⁹²⁶ Des quenouilles et fuseaux furent retrouvés comme offrandes votives dans l'enceinte du sanctuaire de Déméter et Korè sur l'Acrocorinthe (R.S. Stroud, « The Sanctuary of Demeter and Kore on Acrocorinth : Preliminary Report I », *Hesperia* 34 (1965), p. 1-24)

⁹²⁷ R.S. Stroud, *Hesperia* 34 (1965), p. 18, pl. 9 a (MF 10438) : "type jointed doll" ; G. S. Merker, *op. cit.*, p. 48-59 et 339 met ce type en relation avec les petites filles, le type exprimant leur nature féminine.

⁹²⁸ G. S. Merker, *op. cit.*, p. 329 note que les diverses figurines féminines retrouvées au sanctuaire illustrent les deux fonctions de Déméter *Epoikidia* : mariage/fertilité et les enfants. C'est d'ailleurs à Déméter *Epoikidia* qu'elle estime elle aussi que les femmes vont offrir le voile et les fuseaux sur la *pyxis* convexe (Fig. 97) (p. 336). En établissant une relation entre le corpus des *frauenfeste* (observant que le couronnement des fillettes sur les vases démontre un rite d'initiation sociale) et les figurines des petites filles et des jeunes filles retrouvées au sanctuaire, elle distingue un rituel *kourotrophique* féminin pour Déméter (p. 336-338). Elle observe que les figurines se divisent en deux groupes d'âge : les fillettes de moins de dix ans et les jeunes filles adolescentes matures tenant des porcelets, que l'on peut qualifier de « jeunes filles en fleurs », et qu'elle reconnaît comme le type de la fiancée. Elle constate que ce deuxième type (p. 117-124, 202-204, pls. 24-25 H1-22) n'a pas été trouvé hors de l'Acrocorinthe.

⁹²⁹ R. S. Stroud, *Hesperia* 37 (1968), p. 328; A.D. Ure, « Demeter and Dionysos on Acrocorinth », *JHS* 89 (1969), p. 121-122 ; N. Bookidis, « Ritual Dining in the Sanctuary of Demeter and Kore at Corinth », p. 91 ; G. S. Merker, *op. cit.*, p. 76-78 et 332 : Dionysos étant honoré sous la forme de masques. D'autres divinités étaient aussi honorées sur l'Acrocorinthe comme Aphrodite, Artémis (Cf. G. S. Merker, p. 327-333).

toute la cité, ce que déjà suggérait une amphore (Fig. 101) où l'autre face voyait des éphèbes au galop se mouvoir dans la procession. La scène 103a sur une *pyxis* convexe avec des hommes sur un lit de banquet peut désigner l'une des salles de banquet du sanctuaire, de même les restes de bouc qui furent retrouvés témoignent que cet animal était sacrifié dans l'enceinte du sanctuaire. Il semble, alors, que certaines cérémonies étaient communes aux deux sexes, et certaines spécifiques à la communauté féminine. Nous pourrions avoir là les témoignages d'une des principales fêtes de la cité corinthienne, dont le schéma rappelle celle des *Héraia* argiennes où, à des cérémonies restreintes au sexe féminin, se substituent des cérémonies publiques où la communauté entière se retrouve pour offrir un nouveau *péplos* à la déesse. Ces divers éléments se retrouvent dans ces représentations : cérémonies féminines où sont associées différentes classes d'âges sous l'égide des *gynaiques*, l'offrande d'un vêtement à la déesse, cérémonies communes à l'ensemble de la cité (hommes, femmes, éphèbes, jeunes filles, petits garçons, petites filles). Et Déméter, en tant que protectrice de l'*oikos*, protégeait la cité dans son ensemble, celle-ci étant l'*oikos* de toute la communauté.

A Corinthe, le sanctuaire de Déméter et Korè accueillait différentes fêtes dont les Thesmophories, des mystères, des cérémonies locales. Elles participaient à des cérémonies soit exclusivement féminines, soit en compagnie des hommes, notamment dans le culte de Dionysos, dont nous allons maintenant observer certaines pratiques culturelles en rapport avec les femmes.

1-2) Honorer Dionysos.

Lorsque l'on évoque le dieu Dionysos, nous pensons généralement à la bacchante folle, échevelée, qui pousse des « évoé » en brandissant le thyrsos, mais d'autres personnages féminins peuplaient le monde cultuel de Dionysos. Toutes ces femmes étaient loin de présenter des comportements similaires, nous pouvons même dire qu'elles affichaient des images hétéroclites : nous croisons ainsi une respectable reine ou de vénérables sages et même les bacchantes n'étaient pas toutes de délirantes coureuses, certaines affichant le masque de mères nourricières, protectrices et réfléchies.

A-2) La Basilinna, reine d'un autre temps.

La *Basilinna* (Βασίλινα)⁹³⁰ était l'épouse du *Basileus*, l'archonte roi, l'un des principaux magistrats athéniens, appelé aussi « l'héritier des anciens rois d'Athènes⁹³¹ ». De fait, par son mariage, la *Basilinna* était l'héritière du statut symbolique de « Reine d'Athènes » et à ce titre elle était la seule à pouvoir accomplir « l'antique tradition royale », pratiquée par les véritables reines des temps anciens⁹³². Elle devait être née de parents Athéniens et avoir été épousée vierge⁹³³, être sans tache, honorable et respectable car elle représentait toute la cité et agissait en son nom lors de la fête des *Anthestéries* athénienne, célébrant le dieu Dionysos *Limnaios* (ἐν λίμναις). A cette occasion, la *Basilinna* présidait les rites secrets au temple du *Limnaion*⁹³⁴ et s'unissait au dieu au *Boukoleion*, ancienne demeure des rois d'Athènes⁹³⁵.

1) La fête des *Anthestéries*.

Les *Anthestéries* athéniennes⁹³⁶ avaient lieu au début du printemps et duraient trois jours, du 11 au 13 *Anthestérion*. Le premier jour, dit des *Pithoigia* (πιθοίγία) était formé à partir de

⁹³⁰ Nommée aussi, mais plus rarement, *Basilissa* (Βασίλισσα) et *Basilitta* (Βασίλιττα). Le terme de Βασίλισσα apparaît tardivement. C'est une version féminisée de *Basileus*. Il est avec Βασίλινα le terme le plus usité. [Démosthène], *Contre Néera*, 74 ; Pollux, *Onomasticon*, VIII, 90.

⁹³¹ Le *Basileus* était nommé pour un an. Son action concernait surtout le domaine religieux mais il avait des compétences dans le domaine juridiques. R. Garland, « Religious Authority in Archaic and Classical Athens », *ABSA* 79 (1984), p. 111-112 considérait sa fonction comme « la survivance symbolique de l'ancienne royauté athénienne ». Sur le *Basileus*, ses compétences et actes : P. Carlier, *La royauté en Grèce avant Alexandre*, p. 325-351.

⁹³² [Démosthène], *Contre Néera*, 74. (éd. Belles Lettres, 1954/1960, L. Gernet).

⁹³³ [Démosthène], *op. cit.*, 75-76. Loi gravée sur une stèle de pierre dressée devant le sanctuaire de Dionysos *Limnaios*.

⁹³⁴ Thucydide, II, 15, 4 ; [Démosthène], *Contre Néera*, 76. Le *Limnaion* était le plus ancien et le plus sacré des sanctuaires de Dionysos à Athènes. Il était ouvert seulement un jour par an, le 12 *Anthestérion*. Devant l'entrée se trouvait une stèle où étaient gravées les lois et rites que la *Basilinna* devait accomplir et respecter. « Le bâtiment était utilisé pour des rites spécifiques et non pour un culte quotidien » (H.W. Parke, *Festivals of the Athenians*, p. 108.) Le site du *Limnaion* n'a toujours pas été identifié. Son nom suggère un site en rapport avec des marais, mais les conditions naturelles ne s'y prêtaient pas. Il semble que le temple avait disparu à l'époque de Pausanias (Pausanias, I, 20, 3). Une petite enceinte retrouvée entre l'Aréopage et la Pnyx fut identifiée hypothétiquement au *Limnaion* (A. W. Pickard Cambridge, *Dramatic Festivals of Athens*, p. 21-25). Mais en fait il concernait le culte des *Iobakchoi* (IG II/III² 1368). T.W. Hooker, « The Topography of the Frogs », *JHS* 80 (1960), p. 112-117 pensait l'avoir trouvé près de l'Illissos. E. Simon, *Festivals of Attica*, p. 93 le situe aussi dans cette région.

⁹³⁵ Aristote, *Constitution d'Athènes*, III, 5 : « Le roi occupait ce qu'on appelle maintenant le *Boukoleion*, près du *Prytanée* (...) encore maintenant c'est là qu'ont lieu l'union et le mariage de la femme du roi avec *Dionysos* » (éd. Belles Lettres, 1922, G. Matthieu, B. Haussoullier) ; [Démosthène], *Contre Néera*, 73 : « Elle a été donnée en mariage à *Dionysos* » ; Hésychius, sv. Διονύσου γάμος « mariage de *Dionysos* : un mariage a lieu entre la femme du roi et le dieu ». C'était un rituel vraiment particulier, il n'y a pas d'autres exemples en Grèce. Son origine n'est pas connue, aucun mythe étimologique ne s'y rapporte. H. W. Parke, *op. cit.*, p. 112 y voit une pratique orientale venue à Athènes nous ne savons ni comment ni quand.

⁹³⁶ A. Mommsen, *Feste der Stadt Athen*, p. 384-404 ; H. Von Gaertringen, *RE Anthesteria*, p. 2371-2375 ; M.P. Nilsson, *Griechische Feste*, p. 267-271 ; L. Deubner, *Attische Feste*, p. 93-119 ; G. Van Hoorn, *Choes and Anthesteria* ; R. Scott et H.G. Liddel, *Greek English lexicon, Anthesteria* (éd. révisée, 1966) ; A. W. Pickard Cambridge, *op. cit.*, p. 1-25 ; H.W. Parke, *op. cit.*, p. 107-119 ; E. Simon, *Festivals of Attica*, p. 92-99 ; W. Burkert, *Homo Necans*, p. 273-298 (éd. Fr.) ; S. H. Lonsdale, *Dance and Ritual Play in Greek Religion*, p. 122-136 ; *New Pauly*, sv. *Anthesteria*. C'était une fête des fleurs répandue dans tout le monde ionien, très ancienne (Thucydide, II, 15, 4 la considère antérieure à la colonisation ionienne de l'Asie Mineure, soit avant le XI^{ème} av. J.C.). Elle était attestée en divers endroits et un mois *Anthestérion* existait dans tout le monde grec ionien (cf. *RE Anthesteria* p. 2371-2372 et W. Burkert, *op. cit.*, n. 1 p. 298. Cependant, il n'y avait pas de réelles similarités entre les fêtes du mois *Anthestérion*, hormis la célébration de la floraison de la nature. Nous avons beaucoup de données pour Athènes, où la fête couvre près de 1000 ans. Thucydide, II, 15, 4 note que les *Anthestéries* étaient les plus vieilles *Dionysia* athéniennes ; Callimaque, *Hécalé*, fragment 305 (Pfeiffer) ; Istros FG^{GrHist} 334 F 13 =

πίθος (jarre) et οἶνον (ouvrir)), avait lieu l'ouverture des jarres contenant le vin de l'automne précédent. Chaque récoltant venait apporter au temple de Dionysos *Limnaios* un échantillon de son vin. Le second jour, celui des *Choés* (χόες), commençait au coucher du soleil du 11 *Anthestérion*. Il s'y déroulait diverses cérémonies. Une libation du vin nouveau était faite au dieu Dionysos, puis le vin était goûté par les hommes présents. La notice de Phanodemos laisse supposer que la libation avait lieu le soir et que le reste de la nuit se passait à boire, à danser et à chanter le dieu⁹³⁷. La présence d'un prêtre ou d'une prêtresse n'est pas attestée, mais la *Basilinna* y jouait un rôle. Le jour des *Choés* était un jour néfaste, un jour de pollution durant lequel les sanctuaires étaient fermés et entourés d'une corde, seul celui du *Limnaion* était ouvert⁹³⁸. Les hommes portaient des couronnes de lierres et mâchaient des feuilles d'aubépines aux vertus apotropaiques⁹³⁹. Un concours de buveurs avait lieu, présidé par l'archonte roi, concernant tous les hommes de la cité. Les magistrats se réunissaient dans le *Thesmothéseion*, et les gens se retrouvaient en famille, avec des amis, sans les femmes, dans leurs maisons. Tout le monde attendait le signal des trompettes, donné par le *Basileus* au *Thesmothéseion*, pour commencer à boire. Ce n'était pas un banquet ordinaire. L'ambiance n'était pas joyeuse, les hommes buvant seuls à leur table⁹⁴⁰. Les petits garçons de plus de trois

Harpocrate, sv. ἀνθηστηρίων ; Etymologie Magnum, sv. ἀνθηστήρια). J. E. Harrison, *Prolegomena*, p. 32-50 et p. 47-50 faisait dériver *Anthestéria* de ἀνα-θέσσασσαι, et fait des *Anthestéries* une fête des morts. Théorie réfutée par W. Burkert, *op. cit.*, p. 274 n. 4. D. Noel, « Les Anthestéries et le vin », *Kernos* 12 (1999), p. 125-152 : une fête du vin.

⁹³⁷ Plutarque, *Œuvres Morales*, 655 E : « A Athènes, ils commencent les cérémonies du vin nouveau le 11 du mois *Anthestérion* et ils appellent ce jour *Pithoigia* » ; Phanodemos, FGrHist 325 F 12 = Athénée, XI, 465 a : « Au sanctuaire de Dionysos *Limnaios*, les Athéniens apportaient un *pithos* de vin au dieu, mélangeaient le vin avec l'eau pour lui en faire libation, puis le goûtaient. Dionysos fut ainsi appelé *Limnaios* car le vin nouveau mélangé à l'eau était bu pour la première fois à cette occasion (...) Heureux, les Athéniens célébraient Dionysos par des chants et des danses en le priant comme Dionysos le *Fleuri*, *Dionysos Dithyrambe*, *Dionysos Délirant*, *Dionysos Déchaîné* ». La question se pose de savoir où avait lieu l'ouverture des jarres puisque le 11 le sanctuaire n'était pas ouvert mais seulement le 12 : L. Deubner, *op. cit.*, p. 127-128 le comprend comme au voisinage du sanctuaire ; F. Jacoby, FGrHist III b, Suppl., p. 185-186 le corrige en « πρὸς τὸ ἱερόν : vers le sanctuaire ». D. Noel, *Kernos* 12 (1999), p. 130-134 sur le symposium public.

⁹³⁸ [Démosthène], *Contre Néera*, 76 ; Pollux, *Onomasticon*, VIII, 141.

⁹³⁹ Hésychius, sv. μιαραὶ ἡμέραι ; Photius, sv. ῥάμνος et μιαρὰ ἡμέρα « *Jour de pollution. Au Choés, au mois Anthestérion, durant laquelle les esprits des morts reviennent. A partir du matin, ils mâchent de l'aubépine, et enduisent les portes de poix.* ».

⁹⁴⁰ Il s'agissait de boire le plus rapidement possible et en silence un *chous* de vin, soit plus de trois litres de vin mélangé. Le vainqueur recevait une outre de vin et une couronne. Il était interdit de parler et chaque participant se tenait à une table, seul. Cette pratique singulière, loin du symposium habituel, venait du temps où Oreste, après avoir tué sa mère et encore souillé de sang, arriva à Athènes le jour des *Choés*. Pour ne pas l'insulter, ni souiller son peuple, le roi de l'époque, Démophon ou Pandion, décida que la cérémonie se déroulerait en silence et qu'au lieu de se servir au cratère commun, chacun recevrait un *chous* personnalisé. Le rite demeura. (Euripide, *Iphigénie en Tauride*, 947-960 ; Aristophane, *Les Acharniens*, 1000-1002 ; Phanodemos, FGrHist 325 F 11 = Athénée, X, 470 cd ; Plutarque, *Œuvres Morales*, 643 A-B ; Apollodore, FGrHist 244 F 133 = Scholie à Aristophane, *Les Acharniens*, 961 ; Harpocrate et Souda, sv. χόες). W. Burkert, *Homo Necans*, p. 277-282 (éd. Fr.) fait un parallèle entre le concours de buveurs et le sacrifice sanglant ; D. Noel, *Kernos* 12 (1999), p. 135-140 : c'était la négation du symposium, la malédiction d'Oreste touche le concours rituel et éclate la communauté.

ans participaient au banquet : ils avaient des petit *chous* et buvaient comme les hommes⁹⁴¹ ; les petites filles effectuaient le rituel de l'*aiora* : elles faisaient de la balançoire, en chantant la chanson de l'*alétis*⁹⁴². Ce jour là, le dieu arrivait dans la cité, de la mer, sur un char fleuri en forme de bateau⁹⁴³, au son des flûtes, des cris et des chants. Le cortège parcourait les rues de la cité pour rejoindre le *Limnaion*. Les banqueteurs, éméchés⁹⁴⁴, se joignaient à la procession, allant offrir au dieu leurs *chous* vides. Pendant ce temps, la *Basilinna* et les *gérairai* accomplissaient des rites secrets au *Limnaion*, et une fois le dieu arrivé, elles le recevaient à l'abri des regards indiscrets. Puis, les derniers rites accomplis par les femmes sacrées, une procession emportait le dieu et la *Basilinna* vers le *Boukoleion*⁹⁴⁵ où le mariage avait lieu. Pendant ce temps, dans la cité, des pratiques privées se déroulaient : hommes et femmes célébraient l'union en participant à des *pannychis* et des *symposions*⁹⁴⁶. Le troisième jour, celui des *Chytroi* (χύτροι)⁹⁴⁷, avait lieu le mariage qui se produisait dans la nuit du 2^{ème} au 3^{ème} jour. Un repas spécifique, à base de *panspermie*, était servi et marquait le retour au temps normal. Le banquet s'achevait par des formules qui renvoyaient tout le monde à sa place et

⁹⁴¹ C'était leur première participation à une fête religieuse, un rituel d'initiation marquant leur premier pas dans la société (G. Van Hoorn, *Choes and Anthesteria*, p. 17 et 49-50; A.W. Pickard Cambridge, *op. cit.*, p. 10-12; W. Burkert, *Homo Necans*, p. 275 (éd. Fr.) qui considère la fête comme une « fête des enfants »; E. Simon, *op. cit.*, p. 94-95; S. H. Lonsdale, *op. cit.*, p. 129-132). Les *chous* datent pour la plupart du V^{ème} et IV^{ème} av. J.C., certains sont de l'époque hellénistique, peu proviennent de l'époque romaine. Certains montrent différents moments de la fête des *Anthestéries* mais tous ne sont pas décorés. Nombre d'entre eux furent trouvés sur des tombes d'enfants mâles, assumant la même fonction que les *loutrophores* pour les jeunes filles mortes avant l'âge de se marier, le *chous* témoignait que l'enfant était mort avant son initiation qui marquait sa première intégration à la communauté. La majorité des *chous* ont été fabriqués en Attique, mais des vases furent retrouvés hors de la région athénienne.

⁹⁴² Supra Chapitre 2 (1-1, C-1, 1 : Les *alétides* à Athènes)

⁹⁴³ Le jour des *Choés* : A.W. Pickard Cambridge, *op. cit.*, p. 12-13; H.W. Parke, *op. cit.*, p. 109; J. Hani, « La fête Athénienne de l'*Aiora* et le symbolisme de la Balançoire », *REG* 91 (1978), p. 108. Dans la nuit des *Choés*, par bateau : L. Deubner, *op. cit.*, p. 102-103. Le premier jour : E. Simon, *op. cit.*, p. 93.

⁹⁴⁴ Aristophane, *Les Grenouilles*, 211-219 parle de « Carnaval éméché », d'un « cortège joyeux, d'hommes ivres chantant ».

⁹⁴⁵ W. Burkert, *Homo Necans*, p. 291 (éd. Fr.) : la procession se faisait dans un double cortège nuptial.

⁹⁴⁶ W. Burkert, *Homo Necans*, p. 291 (éd. Fr.) ; B. Bravo, *Pannychis e symposium*.

⁹⁴⁷ Harpocrate, sv. χύτροι : « Selon Philochore, les *Chytroi* se déroulaient le 13 *Anthestéron*. » (= Philochore FGrHist 328 F 84; Scholie à Aristophane, *Les Acharniens*, 1076; Souda, sv. χύτροι). Ce jour tirait son nom de la nourriture spéciale (des grains de toutes sortes étaient cuisinés ensemble dans un pot jusqu'à ce que cela devienne une pâte molle, adoucie avec du miel) préparée pour l'occasion dans les *Chytroi*, sorte de grands pots. (Theopompe, FGrHist 115 F 347 A et B : « c'est la coutume chez les Athéniens de ne faire le jour des *Chytroi* aucun sacrifice aux dieux Olympiens mais à Hermès Chthonien et nul prêtre ne peut manger ce qui a été fait dans les marmites préparés ce jour là », toujours selon lui, le mythe étimologique serait en rapport avec un déluge : « les rescapés jetèrent dans les marmites tout ce qui restait des graines, et firent une bouillie de céréales. Ils reprirent des forces et apaisèrent Hermès au nom de tous ceux qui étaient morts par des sacrifices. » Scholie à Aristophane, *Les Grenouilles*, 218 « Les *Chytroi* sont une fête athénienne, dont Théopompe nous apprend la raison : (...) ils ont coutume de sacrifier à cette fête uniquement au dieu Hermès Chthonien. Les prêtres ne mangent pas ce que les citoyens ont mis dans les marmites. C'est un cadeau qui apaise Hermès »). E. Simon, *op. cit.*, p. 99 note que cette légende était connue à Delphes et Athènes, mais peu diffusée par ailleurs. Elle pensait que des *hydraphores* apportaient de l'eau pour les morts, dans un gouffre près de l'enceinte de Gé où l'eau du déluge aurait disparu. D. Noel, *Kernos* 12 (1999), p. 145-146 : ce jour était joyeux, un nouveau symposium avait lieu, comme une réplique du jour des *Choés*.

déclaraient la fête finie⁹⁴⁸. Des sacrifices à Hermès Chthonien ou *Psychopompe* étaient pratiqués⁹⁴⁹, une façon de rétablir l'ordre en restituant les frontières entre les différents mondes que la présence du dieu avait balayé. En effet, toute la cité participait à la fête, citoyens et esclaves se mélangeaient, les enfants prenaient part aux rites et recevaient des cadeaux, des mascarades avaient lieu et les morts eux-mêmes étaient venus se mêler aux vivants. C'était une fête complexe, joyeuse, mais aussi dangereuse du fait du bouleversement de l'ordre : on y fêtait le retour du dieu, le vin, la fertilité⁹⁵⁰, l'ordre cosmique était dérangé, les barrières sociales étaient abolies, les habitants pouvaient se comporter différemment, être à la fois soi-même et autre, ne se conformant plus aux modèles institués.

2) Les rites au Limnaion.

Le jour des *Choés*, la *Basilinna*, assistée des *gérairai*, pénétrait dans le temple de Dionysos *Limnaios*, « où nul ne pouvait pénétrer » pour accomplir suivant la tradition et consciencieusement les rites secrets « que nul ne pouvait contempler »⁹⁵¹. Le reste de l'assistance restait à l'extérieur du temple. Ces rites, dont nous ignorons le contenu, étaient connectés avec la sphère fertilité⁹⁵². La *Basilinna* recevait et consacrait au dieu les *chous* vides ayant servi pour le concours et autour desquels les banqueteurs avaient placé leurs couronnes de fleurs⁹⁵³. Une fois, tous les rites et offrandes accomplis, elle rejoignait le dieu dans le cortège et une nouvelle procession se mettait en route en direction du *Boukoleion* où elle devenait, pour une nuit, son épouse.

3) Le mariage avec Dionysos.

Le mariage avait lieu le troisième jour de la fête, dans la nuit du 12 au 13 *Anthestérion*⁹⁵⁴, le dieu venait prendre possession de la cité par l'intermédiaire de la *Basilinna*. Les détails

⁹⁴⁸ Entre autres, la formule « Allez vous en les Kéres (*κέρεις*)/ *Kares* (*κάρεις*), la fête est finie ». Photius et Souda, sv. θύραζε κάρεις : « Les âmes des morts circulent dans la cité ». M.P. Nilsson, *op. cit.*, p. 595 ; L. Deubner, *op. cit.*, p. 113 ; G. Van Hoorn, *op. cit.*, p. 20 ; H.W. Parke, *op. cit.*, p. 117 ; J. Hani, *REG* 91 (1978), p. 108 ; E. Simon, *op. cit.*, p. 93 ; D. Noel, *Kernos* 12 (1999), p. 150-151. W. Burkert, *Homo Necans*, p. 282-286 (éd. Fr.) analysant les deux termes, conclut que ni les κάρεις, ni les κέρεις ne sont des morts ou des esclaves mais désignent des hommes masqués et menaçants qui, durant la fête, envahissaient la cité, représentant les ancêtres de la race des hommes ou les habitants originaire du pays.

⁹⁴⁹ Théopompe FGrHist 115 F 347a ; Scholie à Aristophane, *Les Acharniens*, 1076.

⁹⁵⁰ G. Van Hoorn, *op. cit.*, p 19 et 24 ; H.W. Parke, *op. cit.*, p 119.

⁹⁵¹ [Démosthène], *op. cit.*, 73 - 75.

⁹⁵² H.W. Parke, *op. cit.*, p. 111. W. Burkert, *Homo Necans*, p. 290 (éd. Fr.) se demande si la *Basilinna* ne ramenait pas le masque du dieu.

⁹⁵³ Phanodemos, FGrHist 325 F 11 « (...) Chacun posait sa couronne autour de son chous et l'amenait à la prêtresse (*Basilinna*) du sanctuaire au marais, où étaient accomplis les autres sacrifices » ; D. Noel, *Kernos* 12 (1999), p. 140 note que le vainqueur du concours était exclu du rituel, son *chous* étant vide.

⁹⁵⁴ L. Deubner, *op. cit.*, p. 100 suggère que l'union avait lieu le matin ou peut-être en début d'après-midi, le jour des *Choés*. A. W. Pickard Cambridge, *op. cit.*, p. 11 ; E. Simon, « Ein Anthestérien Skyphos des Polygnotos », *AK* 6 (1963), p. 11 et *Festivals of Attica*, p. 96 ; W. Burkert, *Homo Necans*, p. 288 (éd. Fr.) et A. Avagianou,

concernant l'union sont inconnus, seule la *Basilinna* et le dieu se trouvaient dans le *Boukoleion*, ce qui s'y passait était secret.

a) Un *gamos* d'un genre particulier.

Le mariage de la *Basilinna* et du dieu se résumait en un acte sexuel brut qu'Aristote nomme *σύμμιξις*⁹⁵⁵ (*symmeixis*) c'est à dire « mélange des sexes ». Le terme *σύμμιξις* est lié au sexe dans le mariage, c'est l'acte par lequel le mariage est consommé⁹⁵⁶. Platon traduit le terme par « *mélange* », « *relation sexuelle, commerce intime* » et Plutarque y ajoute la connotation de « *rappports mutuels, commerce réciproque* » ce qui implique un échange. A. Avagianou fait l'analogie entre *σύμμιξις* et *σύν-μείξις*, qu'elle traduit par « the coming together » soit « se rencontrer », « se joindre » impliquant à la fois le rapport sexuel et l'échange⁹⁵⁷. Ce n'était pas un *hiéros gamos* mais un rapport sexuel sacré et légal puisque l'union était connue et célébrée, et A. Avagianou voit dans la procession qui prélude à la cérémonie de mariage la preuve de cette légalité⁹⁵⁸. L'union de la *Basilinna* et du dieu apparaît ainsi comme un acte sexuel brut, mais non brutal, un échange qui s'inscrit dans un schéma don /contre-don, où la cité s'offrant par l'intermédiaire de sa reine, reçoit aussi du dieu.

b) Le dieu.

Plusieurs théories s'opposent concernant la personnification de Dionysos lors de la fête. Etait-il représenté par son *xoanon*, « un support, de bois ou de pierre, sur lequel est disposé le masque barbu du Dieu »⁹⁵⁹ ou par une personne vivante : son prêtre⁹⁶⁰ ou le *Basileus*⁹⁶¹ ? Sur les représentations iconographiques, Dionysos ne présente pas toujours le même visage : il est tour à tour jeune ou vieux, barbu ou imberbe, ou encore il est simplement un masque barbu

Sacred Marriage in the Rituals of Greek Religion, p. 179 pensaient qu'elle avait lieu la nuit, le jour des *Chytroi*. Les représentations iconographiques suggèrent que l'union avait lieu la nuit.

⁹⁵⁵ Aristote, *Constitution d'Athènes*, III, 5.

⁹⁵⁶ A. Avagianou, *op. cit.*, p. 194 -195 références concernant les différentes théories sur la signification du terme, les différences sont subtiles, nous pouvons classer ces théories en trois thèmes principaux : la *symmeixis* est vue soit comme une cérémonie de rencontre avant le mariage ou de mariage; soit le mariage même - régulier et légitime ; soit c'est la consommation de l'union - réelle ou non.

⁹⁵⁷ Ibid.

⁹⁵⁸ Ibid., p. 196.

⁹⁵⁹ T. Petersen, « Lenäen oder Anthesterien », *Rh. Mus.* 68 (1913), p.239-243 ; H. Goldman, « The Origin of the Greek Herm », *AJA* 46 (1942), p. 66 ; K. Kerani, *Dionysos* (éd. It.), p. 287. W. Burkert, *Homo Necans*, p. 289-291 (éd. Fr.) pense que Dionysos était représenté par un masque lors de la procession marquant son arrivée et lors de celle du *gamos* mais quelqu'un se revêtait du masque durant la nuit.

⁹⁶⁰ E. Simmons, *Festivals of Attica*, p. 97.

⁹⁶¹ R. L. Farnell, *Cults*, V, p. 217-218 ; L. Deubner, *op. cit.*, p. 102-103 : le prêtre de Dionysos incarnait le dieu lors de la procession et p. 107 : le *Basileus* prenait sa place pour l'union ; H.W. Parke, *op. cit.*, p. 112 ; J. A. Turner, *Hiereai*, p. 64 ; M. Jost, *Aspects de la vie religieuse en Grèce*, p. 169 ; H. Jeanmaire, *Dionysos*, p. 51 ; P. Carlier, *op. cit.*, p. 334 ; A. Avagianou, *op. cit.*, p 181 ; S. Blundell, *Women in Ancient Greece*, p. 161-162 ; E.B. Harrison, *The Web of History*, p. 205

posé sur une colonne de bois, entouré de lierre (Fig. 111, *lécythe* aryballisque à figures rouges ; 112, coupe ; 118, amphore à figures noires ; 120, coupe attique ; 122, 123 : *lécythe* à figures noires ; 127, 128 : *stamnoi* à figures rouges ; 129, coupe à figures rouges ; 131, *oenochos* ; 132, *skyphos*)⁹⁶². Sur certaines scènes, le dieu est représenté sous la forme d'un masque suspendu sur une colonne. Le masque était une des formes que prenait le dieu pour signaler sa présence, mais cette effigie du dieu - pilier + masque - était caractéristique de la cité athénienne, il exprimait une réalité cultuelle : Dionysos était épiphanique, il apparaissait et disparaissait et le fait que le masque soit ancré à un support, qu'il soit comme enchaîné était une façon pour les Athéniens de le contrôler et de contrôler la frénésie qu'il apportait⁹⁶³. Ces représentations semblent nous indiquer que Dionysos était représenté par un pilier lors de la fête des *Anthestéries*, et donc logiquement, ce devait être aussi le cas lors de la cérémonie de mariage. Le *Basileus* ne pouvait jouer le rôle de la divinité puisqu'il avait déjà celui du roi qui donnait sa femme. Le prêtre pouvait incarner la divinité – il était assez courant que prêtres et prêtresses s'identifiaient à la divinité qu'ils servaient - mais ce dernier n'est nul part mentionné. Ainsi, la *Basilinna* – seule dans le *Boukoleion* avec la représentation sacrée du dieu – devait, par contact avec l'*agalma* divine, simuler l'union.

c) Signification du rituel.

Différent des mariages grecs habituels, le *gamos* de Dionysos et de la *Basilinna* s'inscrivait dans l'univers dionysiaque. C'était une union où la sexualité était clairement affichée, mais cependant légitimée. Dionysos était un dieu à la sexualité forte qui s'exprimait dans l'instant et se voyait. Il était souvent représenté dans les processions sous la forme d'un phallus géant, ou encore d'un taureau bondissant et puissant. Cette sexualité était toujours comprise dans la sphère fécondité / fertilité, et le rituel du *gamos* prenait place dans ce contexte⁹⁶⁴. Pour E.

⁹⁶² G. Van Hoorn, *Choes and Anthesteria*, p. 26, y voit la reproduction de la vie de Dionysos : enfant, adolescent, adulte, dieu-masque.

⁹⁶³ Fr. Frontisi Ducroux, « Retour aux vases des Lénéennes », p. 130 pour la citation. L'effigie de l'idole au pilier était une création athénienne, de la fin de l'époque archaïque (Fr. Frontisi Ducroux, *Le dieu masque*, p. 213-220). H. Goldman, *AJA* 46 (1942), p. 58-68 pense que le dieu était représenté par un pilier masqué lors des *Anthestéries*, et que cette représentation montre le vrai dieu du *Limnaion*. Elle étudie l'origine de cette effigie en tant que représentation cultuelle et en conclut que le type fut créé pour Dionysos). Cette forme de Dionysos pilier est propre à Athènes mais non le masque : à Méthymna des pécheurs ramenèrent un masque en bois d'olivier dont l'apparence suggérait la divinité, mais c'était quelque chose d'incongru, d'étrange, et ils allèrent interroger la Pythie qui leur répondit qu'il s'agissait de Dionysos *Phallen*, et qu'ils devaient l'adorer (Pausanias, X, 19, 3) ; l'idole qu'Eurypile apporte à Patrai, cachée dans une cassette, et qui le rendit fou (Pausanias, VII, 19, 1-9) était probablement un masque car il est dit que l'idole était inconnue, et le masque est le signe même de l'étrangeté du dieu, capable de rendre fou. Dionysos était le dieu masque, et non pas seulement dans cette représentation pilier, mais parce qu'il était le dieu du *prosopon*, celui qui exprime et insuffle par le regard sa puissance (Fr. Frontisi Ducroux, *Au miroir du masque*, p. 188)

⁹⁶⁴ J. Hani, *REG* 91 (1978), p. 108 ; M. Jost, *Aspects de la vie religieuse en Grèce*, p. 169 ; P. Schmitt-Pantel, *Histoire des femmes en Occident*, p. 384. W. Burkert, *Homo Necans*, p. 289 (éd. Fr.) et *Greek religion*, p. 109, 240, connecte le rituel avec le sacrifice sanglant et pense que la *Basilinna* à travers l'union faisait revivre le

Simon, W. Burkert et A. Avagianou, la *Basilinna* représentait Ariane - fille du roi de Crète, Minos, et de la reine Pasiphaé - amante malheureuse de Thésée, femme légitime du dieu⁹⁶⁵. Cependant, cette analogie n'est pas concluante. La *Basilinna* était la reine d'Athènes, athénienne de naissance. Ce n'était pas le cas d'Ariane. La notion d'appartenance au territoire, à la cité était un aspect fort du rôle de la *Basilinna*. Elle était la représentante d'Athènes devant le dieu. Elle incarnait la cité athénienne donnée au dieu. C'était la preuve que ce dernier était accepté par la communauté⁹⁶⁶ mais ce n'était pas une marque de soumission. Les femmes jouaient le rôle essentiel de cette relation, du fait de leurs liens avec Dionysos. Comme pour les femmes officiant lors des fêtes de Déméter, elles assumaient le côté civique et religieux : « leur présence [aux femmes] est institutionnelle, la *Basilinna* est quasiment un magistrat engagé dans l'histoire politico-religieuse de la cité. Du *Limnaion* au *Boukoleion*, du centre dionysiaque au centre politique, elles occupent l'espace politico-religieux de la cité ⁹⁶⁷ ». En contre partie, Dionysos venait, à travers une femme mature, féconder la cité. C'était une promesse de prospérité. Ainsi qu'il était apparu avec le terme *σύμμιξις*, l'union était un échange⁹⁶⁸. On comprend dès lors l'importance de la notion de pureté synonyme de piété, et les problèmes soulevés par la naissance de Phano⁹⁶⁹. Au IV^{ème} av. J.C., selon la tradition, Théogénès étant *Basileus*, sa femme Phano fut logiquement investie de la charge de *Basilinna* et accomplit les rites sacrés et secrets. Mais, si son père Stéphanos était Athénien, sa mère Néera était une ancienne courtisane étrangère. Mariée une première fois à un Athénien, Phano fut répudiée à cause de sa naissance. De plus, elle fut accusée de mœurs dissolues, d'adultère (sans qu'il soit possible de le prouver). De l'issue du

dieu, l'associant à l'image du Dionysos orphique. Mais c'était un dieu vivant qui venait à elle. Si le dieu était ramené à la vie, ou du moins réveillé, cela devait se passer lors des rites du *Limnaion*.

⁹⁶⁵ La version la plus ancienne de l'enlèvement d'Ariane par Thésée rapporte qu'elle était déjà liée à Dionysos lorsqu'il l'emmena et que le dieu furieux demanda à son frère Apollon de tuer la jeune fille lors de leur escale sur l'île de Dia (Naxos) (Homère, *Odyssée*, XI, 321-325). C'est cette version qui est privilégiée dans ce contexte où la *Basilinna* est perçue comme un avatar d'Ariane. E. Simon, *Festivals of Attica*, p. 97 et « Theseus and Athenian Festivals », p. 21 pensait que le *hiéros gamos* était un rite pour retourner la colère de Dionysos en bienveillance ; W. Burkert, *Homo Necans*, p. 287-288 (éd. Fr.) et *Greek Religion*, p. 109 ; A. Avagianou, *op. cit.*, p. 181 et 194.

⁹⁶⁶ R. L. Farnell, *Cults V*, p. 217-218 ; W. F. Otto, *Dionysos*, p. 91-92 : Dionysos se met dans la position du roi dont il revendique la reine lorsqu'il vient. Il est le dieu qui vient, et par cette union on voit l'importance que la cité lui accordait ; H.W. Parke, *op. cit.*, p. 113 ; P. Carlier, *op. cit.*, p. 334-335 : pense que la signification première du rite (la conception de l'enfant royal) se perdit et qu'à l'époque, il s'agissait pour Athènes de marquer l'union de la cité et du dieu ; D. Noel, *Kernos* 12 (1999), p. 140-144 : le mariage arrime le dieu à Athènes, la relation est de nature politique, elle est reconduite chaque année du fait du renouvellement de la magistrature du roi. La *Basilinna* représente « la cité qui prend en compte la différence des sexes et assigne à chacun une position spécifique par rapport à Dionysos » ; N. Bernard, *Femmes et sociétés dans la Grèce classique*, p. 136 : « l'union montre l'importance accordée à Dionysos et à la puissance de la médiation féminine. Le rite permet de réactiver les liens entre les hommes et le dieu ».

⁹⁶⁷ D. Noel, *Kernos* 12 (1999), p. 143.

⁹⁶⁸ A. Avagianou, *op. cit.*, p. 196, voit dans cet échange un désir humain de créer un pont entre mortalité et immortalité par un rituel symbolique et répétitif.

⁹⁶⁹ Phano : [Démosthène], *Contre Néera* ; Cl. Mossé, « Néera la courtisane », p. 217-244 ; P. Brulé, *Les femmes grecques à l'époque classique*, p. 248-267 (spécif. 264-265).

procès nous ne savons rien, mais la situation décrite par l'orateur Apollodore signifie la remise en cause des fondements idéologiques même de la cité. En effet, laisser Phano impunie équivaut à dévaloriser la condition de filles et femmes de citoyens athéniens et leur rôle dans le renouvellement de la communauté. L'importance de l'autochtonie dans les rapports entre les humains et les dieux, cette ascendance était ressentie comme un signe de pureté et une garantie dans la réussite des espoirs. Mais cet idéal civique et religieux, issu des temps aristocratiques, était troublé par la réalité de la vie quotidienne et de celle de ses citoyens.

4) Représentations de la Basilinna.

Sur les images, elle apparaît comme une femme au maintien et aux gestes délicats, qui traduisent sa noblesse. Elle porte le *chiton* long et l'*himation*, parfois un voile couvre ses cheveux, ou bien un bandeau ceint son front. Cependant, son image n'est pas établie avec certitude, et elle se confond souvent avec des figures féminines mythologiques qui peuplent l'univers dionysiaque comme Ariane ou Althéa⁹⁷⁰. La fête des *Anthestéries* était reproduite sur différents supports, illustrant le rituel du *Limnaion* et celui du *Boukoleion*.

a) Le rituel du Limnaion.

Certaines scènes, inscrites sous la dénomination « vases des *Lénéennes* », montrent des bacchantes sous l'influence de la *mania*, qui dansent frénétiquement ou extatiquement ; puisant du vin dans des *stamnoi* situés sur une table devant l'idole pilier de Dionysos ou consacrant ce vin⁹⁷¹(Fig. 125, 126, 128), dansant autour de l'idole, calmes ou extatiques sur des *lécythes* à figures noires et des *stamnoi* à figures rouges (Fig. 122-129). Le dieu est figuré sous la forme d'un pilier *hermaïque*, une idole non anthropomorphique, composée d'un masque barbu, posé sur un pilier de bois à laquelle vient s'ajouter des éléments vestimentaires pour l'humaniser : long manteau, parure, couronne ; ou simple masque installé dans un van ou un *liknon* pendant que ses officiantes s'affairent autour de lui (Fig. 131, *oenochos*).

a-1) La question des « vases des Lénéennes ».

Le premier à avoir réuni ces représentations en un corpus est A. Frickenhauss dans son ouvrage « *Lenäenvasen* » paru en 1912. Ces vases forment une série à la fois homogène et

⁹⁷⁰ Ainsi un *skyphos* (Fig. 137) figure la princesse crétoise pour le *LIMC*, sv. *Ariane* 96 ; J.D. Beazley, ARV² 1301, 7 y voit la *Basilinna* ; K. Kerani, *Dionysos* (éd. It.), p. 289 pense qu'il s'agit d'Althéa ; A. Avagianou, *op. cit.*, p. 194, reconnaît Dionysos et Ariane lors du rituel athénien des *Choés* (Fig. 137 et 138). E. Simon, *AK* 6 (1963), p. 12 : étudiant plusieurs scènes pouvant présenter la *Basilinna*, estime qu'« il y a des scènes où il ne faut pas trancher entre Ariane et la *Basilinna* » ; Cl. Bérard et Chr. Bron, « Bacchos au cœur de la cité. Le thiasse dionysiaque dans l'espace politique », *EFR* 89 (1986), p. 22 : l'imagerie du *hiéros gamos* a été influencée par le mythe d'Ariane.

⁹⁷¹ Les *stamnoi* sont des récipients cultuels, plusieurs furent découverts avec des *kyathos* (louche) pour puiser et mélanger le vin (dont le *stamnos* de Naples, 2419 = L15 = Fig. 131). Ils ont deux anses mais sont difficilement transportables, la plupart furent retrouvés en Italie. Fr. Frontisi-Ducroux, *Le dieu masque*, p. 68 et 82.

hétérogène, ils se composent principalement de *lécythes* à figures noires (490-480) et de *stamnoi* à figures rouges (datés de 460-440) ainsi que de plusieurs vases dits dépareillés mais dont le propos les situe dans ce corpus⁹⁷². A. Frickenhauss les a connectés avec la fête des *Lénéennes* - une ancienne fête de Dionysos dont nous ne savons pratiquement rien⁹⁷³. Il fut suivi par certains chercheurs, tandis que d'autres les mettaient en relation avec la fête des *Anthestéries*⁹⁷⁴. Ce sont les deux principales théories qui s'opposent depuis plus d'un siècle. Si la série des *lécythes* à figures noires est plus généraliste, montrant essentiellement les femmes accomplissant des danses circulaires autour de l'idole de Dionysos Pilier dont le masque est parfois redoublé de façon à voir le profil droit et gauche (Fig. 122-124, *lécythes* à figures noires) ; la série des *stamnoi*, montrant des femmes puisant ou consacrant le vin devant l'*agalma* du dieu, présente un contexte culturel précis. La cohérence du « corpus des *Lénéennes* » indique que ces scènes « montrent une réelle uniformité du sujet, suggérant un rituel lors d'une occasion particulière⁹⁷⁵ » à l'occasion d'une fête du vin où les femmes jouaient le premier rôle dans les pratiques culturelles. Or à Athènes, la grande fête du vin était les *Anthestéries*, durant laquelle les femmes - dont la *Basilinna* et les *gérairai* étaient les principales représentantes - occupaient la place civique et religieuse. Aussi même si ces représentations ne sont pas exclusives à la fête des *Anthestéries*⁹⁷⁶, elles en sont un témoignage. Cependant, ces scènes ne présentaient pas exclusivement la *Basilinna* et les

⁹⁷² A. Frickenhauss, *Lenäenvasen* ; M.-C. Villanueva-Puig, « La ménade, la vigne et le vin », *REA* 90 (1988), p. 44-48 ; Fr. Frontisi Ducroux, *Le dieu masque*, p. 17-176 ; M.-H. Delavaud-Roux, *Danses dionysiaques en Grèce antique*.

⁹⁷³ La fête des *Lénéés* durait plusieurs jours et était placée sous l'égide du *Basileus* et du *dadouque* des mystères d'Eleusis, lequel une torche à la main invitait la foule à appeler le dieu, sous le nom de Iacchos - double éleusinien de Dionysos - dispensateur de richesse. Une joyeuse procession avait lieu, les gens étaient déguisés. Les femmes devenaient des bacchantes. Un sacrifice et un banquet clôturaient les cérémonies. A partir de l'époque classique, des représentations théâtrales furent mises en place. L. Deubner, *op. cit.*, p. 133-134 ; H.W. Parke, *op. cit.*, p. 104-106 ; E. Simon, *Festivals of Attica*, p. 100-101.

⁹⁷⁴ *Lénéés* : A. Frickenhaus, *Lenäenvasen*, p. 29-30 ; L. Deubner, *op. cit.*, p. 127-132 ; A.W. Pickard Cambridge, *op. cit.*, p. 27-31 ; H.W. Parke, *op. cit.*, p. 106 ; K. Kerényi, *op. cit.*, p. 281-285 ; E. Simon, *op. cit.*, p. 100-101. *Anthestéries* : T. Petersen, *Rh. Mus.* 68 (1913), p.239-243 ; M.P. Nilsson, *op. cit.*, p. 587 ; G. Van Hoorn, *op. cit.*, p. 29 ; W. F. Otto, *op. cit.*, p. 92-93 ; A. Henrichs, « Greek Menadism from Olympias to Messalina », *HSCP* 82 (1978), p. 153-155 ; W. Burkert, *Homo Necans*, p. 289-90 (éd. Fr.) (*gérairai* représentées) ; M. Dillon, *Girls and Women in Classical Greek Religion*, p. 152 (*Basilinna* et *gérairai* accomplissant les rites au *Limnaion*). B. Bravo, *Pannychis e symposium*, analysant deux papyrus mentionnant des festivités pour Dionysos à l'occasion de cérémonies privées, a considéré les images comme montrant des bacchantes officiant dans le cadre familial, lors de la nuit des *Choés*. Les femmes dansaient tandis que leurs époux participaient à un banquet avec leurs amis et membres de la parenté. Ne se prononcent pas : M.-C. Villanueva-Puig, *REA* 90 (1988), p. 47-48 ; M.-H. Delavaud-Roux, *op. cit.*, p. 48-50 ; Fr. Frontisi Ducroux, *Le dieu masque*, p. 1-65 où elle recense les différents points de vues sur ces scènes, « Images du ménadisme au féminin : les vases des Lénéennes », *EFR* 89 (1986), p. 165-176, « Retour aux vases des Lénéennes », p. 123-132 où elle note que les festivités décrites par B. Bravo peuvent être l'un des référents de ces scènes mais elle ne conclut pas à une relation exclusive. Cf. M.-C. Villanueva Puig, « Dix ans d'iconographie dionysiaque dans le monde grec », *Pallas* 75 (2007), p. 197-205 où elle recense certains ouvrages en rapport avec les « *Lenäenvasen* », dont celui de B. Goff, *Citizen Bacchae*, (London, 2004) p. 139-153 qui considère que le corpus évoque la fête des *anthestéries*, la *Basilinna* et les *gérairai* étant représentées sur certaines scènes.

⁹⁷⁵ M. Dillon, *op. cit.*, p. 152 pour la citation, lui-même considérant qu'il s'agit de la fête des *Anthestéries*.

⁹⁷⁶ W. Burkert, *Homo Necans*, p. 289-290 (éd. Fr.) n'exclut pas que certaines représentations illustraient la fête des *Lénéés*.

gérairai mais toutes les bacchantes athéniennes qui célébraient le dieu durant la fête des *Anthestéries*. Et ces dernières n'étaient ni plus calmes, ni plus effrénées que leurs consœurs, mais elles accomplissaient consciencieusement les rites du dieu comme nous allons le voir en observant certaines de ces scènes. Les *bacchantes* apparaissent avec des coiffures sages, parfois des bandeaux dans les cheveux ou un *sakkos* enserrant leur coiffure, elles portent la vêtue traditionnelle (*péplos* ou *chiton* et *himation*).

a-2) Quelques scènes des « Lénéennes ».

Sur trois *lécythes* à figures noires (Fig. 122-124) nous voyons les bacchantes se déplacer dans des processions circulaires autour de l'idole du dieu. La première scène (Fig. 122) montre une procession calme, les femmes vont, drapées dans leurs manteaux, bras tendus, vers la droite, regardant l'idole du dieu lorsqu'elles entrent en contact avec son *prosopon*. La seconde image (Fig. 123) pourrait représenter une progression dans la transe, leurs mouvements sont plus amples, leurs bras sont toujours tendus mais dénudés et en obliques, le poignet gauche tourné vers le sol, dans un angle cassé. Elles sont plus agitées que les bacchantes précédentes. Enfin, la scène du *lécythe* n° 124 montre les femmes regardant le masque du dieu, un bras levé. Seule la première bacchante s'avance en direction du dieu, les autres s'en éloignent mais la tête tournée vers l'arrière pour ne pas perdre le contact avec lui, car son regard est hypnotique et apporte la transe. Sur cette représentation, l'idole est double, ainsi elles le voient toujours, de profil gauche et de profil droit. Il à noter que sur chacune de ces images, les bacchantes accomplissent les mêmes gestes.

Sur deux *stamnoi* à figures rouges (Fig. 125, 126), les faces A présentent des scènes quasi-identiques : le dieu sous forme de pilier est au centre de la scène. Des rameaux de lierres s'échappent de sa coiffure, des gâteaux sont placés au niveau de ses épaules (Fig. 126) ; devant lui, sur chacune des images, se trouve une table d'offrande, avec des *stamnoi* et des offrandes. Sur la représentation n° 125, deux femmes entourent le dieu, elles portent le *chiton*, l'*himation*, leurs cheveux sont relevés. Leur tenue est réservée, leur allure respectable. La femme de droite puise dans le *stamnos* avec une louche pour remplir un *skyphos*, celle de gauche tient un *skyphos* dans la main gauche. Elle s'apprête à faire de même ou son *skyphos* est déjà rempli. Le *stamnos* n°126 montre une scène quasi-semblable, deux femmes dans une même attitude sereine, vêtues de la même façon, accomplissent les mêmes gestes : l'une d'entre elles puisant du vin pour remplir son *skyphos* pendant que la seconde regarde. Seuls varient, et presque imperceptiblement, leur position. Ces femmes pourraient représenter les *gérairai* officiant lors de la distribution du vin après l'ouverture des jarres le jour des

Pithoigia. Le dieu est représenté sur l'image mais à ce moment de la fête Dionysos n'était pas encore arrivé dans la cité. Toute illustration iconographique comporte une notion de suggestibilité et ne transpose pas précisément le réel⁹⁷⁷. Sur cette image, la présence du dieu est symbolique et symbolisée pour expliciter le contexte culturel. Sur les faces B du *stamnos* n° 125, nous voyons trois femmes, portant le *chiton* long et l'*himation*, les cheveux pris dans le *sakkos*, celle du centre porte un diadème. La première à gauche tient un *skyphos* avec précaution comme s'il était plein. Les autres femmes sont en train de danser selon un rythme institué, la première se retourne sur elle-même, elle tient un parasol dans la main gauche, la seconde porte un *skyphos*. Elles ne participent pas à des danses extatiques, tout comme leurs homologues de deux *stamnoi* à figures rouges (Fig. 126 B et 127). La face B de l'image 126 présente aussi trois femmes, dans une même position, elles vont vers la droite. Au centre, la bacchante a la main droite posée sur sa hanche, un thyrsé dans la main gauche posé sur son épaule, sa tête en arrière. Sa compagne de gauche regarde le sol, son bras droit contre sa poitrine, paume ouverte, son bras gauche tendu vers le sol. Elle semble être en transe. La bacchante de droite tient un *skyphos* dans sa main droite, elle regarde le sol, derrière son épaule, son bras droit tendu comme la femme située à sa droite. Ces trois femmes, si elles ne sont pas dans une transe effrénée ou extatique, commencent à en ressentir les effets. Elles sont comme arrêtées, figées, peut-être pour mieux exprimer l'intense changement qui se produit en elles. Sur un autre *stamnos* (Fig. 127), le dieu n'est pas représenté, les femmes évoluent dans une procession circulaire rythmée. Sur chaque face figurent trois personnages féminins, effectuant des pas glissés ou marchés, portant le *chiton* long et l'*himation*, certaines ont des bandeaux dans les cheveux, parfois un bonnet. Les deux femmes situées à gauche de la face A, portent des *skyphos* et suivent une joueuse d'*aulos*, tandis que sur la face B, seule la première femme porte un *skyphos* dans sa main gauche, le bras droit étant replié dans son *himation*. Sa compagne, qui la précède, tient un parasol et se retourne sur elle. Toutes deux suivent une joueuse de crotale.

D'autres scènes, comme les représentations n° 128, sur un *stamnos* à figures rouges, et n° 129, sur une coupe à figures rouges, montrent au contraire les bacchantes emportées dans une sensation plus enivrée, comme l'indique la torsion de leurs corps. La scène centrale du *stamnos* n°128 montre le dieu pilier, la table d'offrande et deux *pithoi* où l'une des bacchantes vient puiser. Les femmes sont toutes différentes : leurs cheveux sont parfois relâchés (Face

⁹⁷⁷ Fr. Frontisi Ducroux, « Retour aux vases des Lénéennes », p. 126 : les vases montrent des rituels féminins connus des hommes, « familiers aux peintres qui les peignent et les transfigurent », p. 132 : les images transposent sur un plan mythique et imaginaire des éléments appartenant à des pratiques rituelles.

A), parfois attachés (face B), elles portent des couronnes de lierre, tiennent un thyrses dans la main droite et une torche dans la main gauche, certaines portent la *nébride* (Face A et la joueuse de *tympanon* sur la face B) mais celle qui est en train de puiser dans le *pithos* la porte autour de la taille. Deux femmes tapent sur un *tympanon* (Face A et B) tandis que le cortège est rythmé par une joueuse d'*aulos* qui se trouve à gauche de la face B. Concernant la bacchante en train de puiser dans le *stamnos*, son attitude concentrée, pleine de *sôphrosynè*, contraste avec celle des autres femmes pleine de frénésie. Elle est vêtue comme ses compagnes : cheveux lâchés couronnés de lierre, la *nébride* autour de la taille, mais les plis de son *péplos* sont alignés, indiquant sa position statique⁹⁷⁸. Le peintre la nomme Dionè. Trois autres bacchantes sont nommées : Mainas, Thaleia et Choreia. La *coupe* à figures rouges n° 129 présente les bacchantes emportées autour de l'idole dans un délire complet. Il s'agit de la transe représentée de façon typique comme nous le verrons dans le paragraphe concernant les bacchantes. La première, à gauche de la face A, a le corps de face, la tête de profil, son bras droit est replié au niveau de la taille, son bras gauche est tendu. Devant elle, une joueuse d'*aulos*, portant un bonnet, puis la statue pilier du dieu située devant un autel. Viennent ensuite trois danseuses : la première se penche, le bras droit tendu vers le sol, le bras gauche plié, ses genoux semblant se plier ; la seconde est droite, elle tient un thyrses et semble sauter vers la droite, son bras droit est tendu ; la troisième regarde par terre, le corps penché, le bras droit plié, le bras gauche tendu, levé vers le ciel. La face B montre une danseuse avec un thyrses s'avancant vers une autre danseuse, la tête penchée, jouant des crotales, puis une autre bacchante, la tête renversée, tenant un thyrses dans la main droite, son regard semble perdu. Elle avance vers la gauche, dans sa main gauche, le bras tendu, se trouve un faon qui va probablement être déchiqueté. La scène de gauche montre trois bacchantes : la première tient un *skyphos*, replié sur sa poitrine, sa tête penchée vers le sol, son corps est penché au niveau du buste, son bras est plié au niveau de la tête ; la seconde, le corps étiré, tient un thyrses dans la main gauche, elle va vers la gauche, sa tête tournée vers la droite ; la dernière se penche comme pour prendre quelque chose.

Même si ces scènes présentent majoritairement des femmes, un *stamnos* à figures rouges (Fig. 130) a la double particularité de nous présenter sur la face A une canéphore, reconnaissable à son *kanoun*, apportant les offrandes au dieu que nous voyons de profil. Elle tient une *oenochos* dans sa main droite, signifiant qu'elle va accomplir une libation, et le *kanoun* dans la main gauche. Ses cheveux sont longs, couronnés, elle porte un *chiton* long, et un manteau

⁹⁷⁸ Fr. Frontisi Ducroux, *Le dieu masque*, p. 85.

lourd. Elle se trouve derrière l'idole du dieu, devant lequel se trouve une table d'offrande et une femme, s'inclinant solennellement devant lui, avec un canthare dans une main, les cheveux enserrés dans un *sakkos*. Derrière elle, un thyrses est planté. Sur la face B, trois personnages : deux femmes et un homme. La femme de gauche, emmitouflée dans un manteau, semble attendre les deux autres personnages. Cette scène pourrait faire référence plus spécifiquement au jour des *Choés*, avec la consécration des *chous* du concours des buveurs au dieu par la *Basilinna*, et les offrandes apportées dans les corbeilles par les *gérairai* ; tandis que la face B montrerait un Athénien et sa femme accueillis par une *géraira* au sanctuaire du dieu.

Une *oenochoé* athénienne présente une scène culturelle en rapport avec ce deuxième jour (Fig. 131) où deux femmes entourent le dieu, masque posé dans un van, lui apportant vin et nourriture⁹⁷⁹. L'une d'elle tient un canthare, elle porte un *chiton*, et un *péplos* richement décoré, ses cheveux sont attachés dans un chignon que retient un bandeau. L'autre femme se tient face au dieu et vient lui consacrer les offrandes sur un plateau chargé de fruits. Elle porte un *chiton* long et un *péplos* décoré. Ses cheveux sont laissés libres dans le dos, une couronne est posée sur sa tête. Ces deux personnages font irrésistiblement penser aux deux femmes observées sur le *stamnos* précédent (Fig. 130 a), même distinction dans le dessin. Celle qui semble être la plus mature tient le canthare, la plus jeune dans la figuration présente les offrandes. Cette différenciation entre les deux femmes dans ces scènes pourrait signifier un statut culturel distinct : d'un côté les *gérairai*, cheveux lâchés pour signifier leur statut de bacchantes, apportant les offrandes au dieu, et de l'autre la *Basilinna*, épouse respectable, ses cheveux docilement confinés⁹⁸⁰.

En ce qui concerne cette *oenochoé* (Fig. 131), derrière la femme de droite, se trouve un petit personnage dont il ne reste que la partie inférieure. Elle n'est pas vêtue comme les autres et tient, semble-t-il, une branche dans sa main droite. Son identification est difficile à établir, possiblement une servante mais peut-être aussi une fillette, une des *alétides*⁹⁸¹, l'un des personnages féminins qui peuplent cette fête des *Anthestéries*. Les *alétides* étaient les filles des citoyens athéniens, proches de la puberté, qui participaient, durant la fête à un rituel initiatique en vue de stimuler leur fertilité : elles se balançaient sur des escarpolettes attachées à un arbre. Ces petites filles étaient destinées à devenir des *gynaikes* capables d'accomplir les

⁹⁷⁹ G. Van Hoorn, *op. cit.*, p. 97 : elles ressuscitent le dieu, et le masque sera plus tard accroché à la colonne.

⁹⁸⁰ Le port des cheveux lâchés est synonyme de liminalité en Grèce ancienne : J.N. Bremmer, « Greek Maenadism Reconsidered », *ZPE* 55 (1984), p. 276.

⁹⁸¹ Supra chapitre 2 (1-1, C-1, 1 : Les *alétides* à Athènes).

rites civiques auxquels participaient leurs aînées, telles les *gérairai* et la *Basilinna*, qu'elles sont susceptibles de devenir un jour. La vêtue de ce petit personnage est moins richement décorée que celle des autres : elle porte un *chiton* long et est drapée dans un *himation* dont la disposition semble indiquer qu'un pan est ramené au niveau de la poitrine gauche, retombant sur son bras, laissant libre le bras droit. Mais son *himation* semble présenter une bordure travaillée, matérialisée par une bande noire. Sur les images représentant les *alètides* (Fig. 137a-139), elles ne sont pas spécifiquement distinguées par une vêtue particulière, mais leur tenue est soignée. Elles sont vêtues du *chiton* ou du *péplos*, la *parthénos* de l'*hydrie* de la figure n° 138 porte un *himation* à bordures noires et celle du *chous* n° 139 porte une couronne de fleurs. Elles ne portent pas de bijoux, même Antheia (Fig. 137a, *skyphos*) pourtant qualifiée de belle. Le fait que le petit personnage porte une branche pourrait signifier son lien avec le rituel des *alètides*, en rapport avec les arbres. Si l'assistance d'une servante dans la réalité est de l'ordre du possible, nous pouvons cependant émettre des doutes : la scène illustre le rituel secret qui se déroulait au *Limnaion*, où seules les *gérairai* et la *Basilinna* pouvaient pénétrer, aucune servante ne les accompagnait. Dans la réalité ni servante, ni *alètide* ne prenaient part à ces rites. De fait, ce petit personnage, qui semble assister à la scène sans pour autant réellement y participer, ne se comprend que comme une représentation symbolique de la plus jeune des protagonistes féminins de la fête, c'est-à-dire l'*alètide*. La scène exprimerait la filiation entre les générations. Les différenciations pictographiques marqueraient les statuts/âges différents de ces femmes et filles qui participaient à des rituels pour le dieu Dionysos lors de la fête des *Anthestéries*.

b) Le rituel du *Boukoleion*.

Les représentations iconographiques présentent le rituel de façon voilée, tout est suggéré. De nombreuses représentations, datées du V^{ème} av . J.C., montrent les fiancés venant au lieu de rendez-vous (Fig. 132-137 a), ensemble ou séparément, à pied ou en char. Des satyres les accompagnent. Sur un *skyphos* (Fig. 132) nous voyons une femme revêtue du *chiton* long et de l'*himation*, un voile couvre ses cheveux. Devant elle se trouve un satyre qui porte une torche et se retourne sur elle, comme pour l'inviter à le suivre⁹⁸². De même, sur un autre *skyphos* (Fig. 137 a)⁹⁸³, une femme marche, emmitouflée dans un voile, dont un pan recouvre sa tête. Un satyre l'escorte. Il est couronné et porte un parasol qui protège la jeune femme. Des *phalloi* les entourent. Un cratère en calice (Fig. 134) montre un satyre précédant la

⁹⁸² E. Simon, « Ein Anthesterien Skyphos des Polygnotos », *AK 6* (1963), p. 6-21, pl. 2.1-3.

⁹⁸³ L. Deubner, *op. cit.*, pl. 18, 2 et E. Simon, *AK 6* (1963), pl. 3.3. H.W. Parke, *op. cit.*, p. 119 hésite à y reconnaître la *Basilinna*.

femme qu'il escorte, il porte une chaise et une lyre, tandis que sa compagne tient un *chous* et un thyrses. Elle porte un long manteau. Ses cheveux sont enserrés dans un bandeau. Sur un autre cratère (Fig. 135)⁹⁸⁴, le dieu ivre arrive à la porte d'une maison. A ses côtés, lui ouvrant le chemin, un petit satyre nu qui tient une torche dans une main et un *chous* dans l'autre. Sur les marches, devant la porte, est assis un autre satyre. La porte est entrouverte, laissant apparaître le visage d'une femme. Vêtue d'un long *chiton* et de l'*himation*, elle touche son menton de sa main droite et regarde par la porte, attendant l'arrivée du dieu. Un *chous* attique (Fig. 136) est une mimèsis faite par des enfants du rituel de la procession⁹⁸⁵. L'un d'eux joue le rôle du dieu, un pied posé sur le char il tend la main à une petite fille, jouant la *Basilinna*, pour l'aider à monter sur le char. Autour d'eux, d'autres enfants jouent le rôle des fidèles ou des satyres.

Une autre scène, sur un *skyphos* à figures rouges (Fig. 133), est plus explicite puisqu'elle présente le dieu, barbu et couronné, seul avec une femme. Cette dernière vêtue d'un long *chiton*, a les cheveux retenus par un bandeau. Elle tient dans la main droite une *oenochos* et s'apprête à verser du vin, tandis que de l'autre main elle touche son *himation*, le remettant en place ou l'enlevant.

Sur ces représentations, particulièrement celle-ci, nous retrouvons la *Basilinna* au canthare, à la vêtue et la coiffure d'une athénienne honorable. Nous voyons qu'une atmosphère de mystère entoure le rituel et se dégage des représentations. Le dieu et la *Basilinna* sont comme hors de la réalité, aucun être humain ne les entourent, seuls des satyres les accompagnent, remplissant à la fois le rôle de serviteurs pour Dionysos, de guides et de gardiens pour la *Basilinna*. Les torches que portent les satyres suggèrent que le rituel se déroulait la nuit. Les représentations donnent l'impression d'un rendez-vous secret, comme si tout se fait dans la dérobade, à l'abri des regards. La *Basilinna*, surtout, semble se dissimuler à la vue, voilée ou cachée derrière une porte. Cette discrétion ne semble pas avoir sa place dans le rituel – du moins en ce qui concerne la procession nuptiale puisque le cortège défile dans la cité athénienne.

La *Basilinna* n'a rien d'une bacchante et nulle part en Grèce ne fut trouvé un semblable modèle de sacerdoce religieux. La question se pose de savoir de quelle nature était la charge assumée par l'épouse de l'archonte roi. La *Basilinna* était-elle une prêtresse ? La question

⁹⁸⁴ W. Burkert, *op. cit.*, p. 288-290 (éd. Fr.) ; E. Simon, *AK 6* (1963), pl. 5, 3 ; J. Boardman, *Les vases athéniens à figures rouges, la période classique*, fig. 163.

⁹⁸⁵ L. Deubner, *op.cit.*, p. 106.

divise⁹⁸⁶. Dans les sources anciennes⁹⁸⁷, elle est désignée comme *hiérea* du dieu, terme que nous définissons généralement par prêtresse. Cependant, cette appellation est complexe. Cette question de sa nomination sera approfondie dans le chapitre 5.

Aucune inscription commémorant la charge n'a été retrouvée. Cependant, outre Phano, parmi les femmes que nous allons rencontrer dans les chapitres suivants, deux assumèrent la charge de *Basilinna* : au milieu du I^{er} av. J.C., la mère de la prêtresse de Déméter Kléokrateia, fille d'Oinophilos d'Aphidna et au II/III^{ème} ap. J.C., Poplia Aelia Herennia I, qui fut aussi *hiérophantide*, femme de P. Aelius Appolonios I⁹⁸⁸.

B-2) Les bacchantes.

La bacchante (Βάκχη ; Βάκχις, -ιδος) était la suivante de Dionysos, qui sous l'emprise de la *mania* dionysiaque, quittait maison et famille pour répondre à l'appel du dieu et parcourir les lieux sauvages⁹⁸⁹. En groupe, dans les forêts ou les montagnes, les femmes se retrouvaient pour célébrer le dieu par des danses, des chants, des sacrifices, pratiquant divers rites. Elles étaient revêtues de tenues spécifiques, témoignant de leur appartenance à la divinité. Parfois, le ménadisme était sauvage, parfois plus posé. Le culte oscillait entre rythme ordonné et cadence désordonnée. Les bacchantes étaient différentes d'une cité à l'autre : ainsi à Athènes, elles étaient des femmes issues de milieux aisés, alors qu'en Béotie le ménadisme, plus sauvage, concernait toute la population féminine en âge de faire la bacchante, c'est à dire les *gynaiques*, épouses et mères, car plus que l'épouse c'est la mère que Dionysos appelle. Les *parthénoi* n'étant pas des bacchantes, elles ne pouvaient assister aux sacrifices mais quelquefois, elles prenaient part aux chœurs⁹⁹⁰.

1) Les différentes appellations.

Il existait différents termes pour les nommer. Le plus connu et le plus usité était celui de bacchante. Il apparaît vers le V^{ème} av. J.C. Il signifie « servante de Bacchos », c'est à dire

⁹⁸⁶ Une prêtresse : W. Burkert, *Homo Necans.*, p. 287 (éd. Fr.) ; E. Simon, *Festivals of Attica*, p. 128 ; J. A. Turner, *op. cit.*, p. 179 ; M. Dillon, *op. cit.*, p. 101 la voit comme une haute prêtresse. Contra : E. Sinclair Holderman, *A Study of the Greek Priestess*, p. 5 pense qu'elle n'agit pas comme une prêtresse mais comme l'héritière de la reine de la cité ; Cl. Mossé, *op. cit.*, p. 235 : « la reine accomplissait ces rites au nom de la cité c'est-à-dire comme un magistrat doté d'une fonction officielle. La femme du roi n'était pas à proprement parler une prêtresse » ; R. Garland, *ABSA* 79 (1984), p. 112 la classe parmi les magistrats ; D. Noel, *Kernos* 12 (1999), p. 143 la voit aussi comme une magistrate.

⁹⁸⁷ Phanodemos, FGrHist 325 F 11.

⁹⁸⁸ Respectivement, Infra Chapitre 4 (B-1, 3 : Prêtresses de Déméter et Korè à Eleusis) et Infra Chapitre 5 (2-1, A-1 : *Hiérophantide* n°11).

⁹⁸⁹ H. Jeanmaire, *Dionysos*, p. 20 : La religion de Dionysos n'est pas à l'aise dans le décor des grands temples car c'est une religion de plein air, de chapelles, d'assemblées nocturnes ; Cl. Bérard, Chr. Bron, « Bacchos au cœur de la cité. Le thiase dionysiaque dans l'espace politique », *EFR* 89 (1986), p. 13-27.

⁹⁹⁰ cf. Supra Chapitre 2 (1-1, E-1 : Les jeunes filles dans l'univers dionysiaque).

Dionysos, le premier des bacchants. Ce terme fut utilisé de façon générale pour désigner toute femme agitée par un délire sacré, créant une certaine confusion. Cependant, lorsque Euripide⁹⁹¹ nomme Cassandre - prophétesse d'Apollon - du terme de bacchante, il fait référence au délire sacré qui l'agite, c'est une image littéraire car seules les femmes sous l'emprise de la *mania* dionysiaque pouvaient réellement être désignées du terme de bacchantes. La femme qui menait le chœur des bacchantes ou qui officiait à l'autel du dieu était nommée plus spécifiquement « βακχηχόρος », parfois *archèis* comme à Delphes. Le terme le plus ancien était celui de ménade « μαινάς, μαινάδος », de « *mainomai* » (être furieux) se rapportant à Dionysos *Mainomenos* le fou le délirant⁹⁹². Ancien, mais moins usité, l'appellation de *thyiade* « θυιάδος, θυιάς, θυίη » du verbe *thyo* signifiant « faire un sacrifice », « s'élancer impétueusement », « tourbillonner », « bouillonner de fureur ». Le mot évoquait aussi Thyia, première à avoir pratiqué les rites dionysiaques à Delphes⁹⁹³. A côté de ces termes généraux, il existait aussi des appellations locales. Ainsi, les bacchantes béotiennes et arcadiennes portaient le nom de *lénai* « λήναι », un terme qui fut aussi utilisé de façon générale⁹⁹⁴. A Delphes, elles s'appelaient *thyades* ; terme utilisé par les bacchantes athéniennes lorsqu'elles se joignaient à celles-ci. Les bacchantes lacédémoniennes étaient nommées *dysmainai* « δυσμαίνοι » c'est à dire « les vilaines folles »⁹⁹⁵. Celles de Thrace, de Macédoine et d'Asie Mineure - notamment de Lydie et de Phrygie, premières femmes à avoir répondu à l'appel du dieu - étaient appelées *bassarides*, « βασσαρίς, -ίδος - βασσαρίδες ; βασσάρα - βασσάροι »⁹⁹⁶, du nom du *chiton* en peau de renard qu'elles portaient pour célébrer le dieu. Ces différentes appellations donnent une idée de la diversité du ménadisme dans le monde grec. Cependant, même si les bacchantes étaient différentes d'une région à l'autre, il existait un certain type ou plutôt un archétype de la bacchante. La représentation que les Grecs en avaient était influencée par l'image de la bacchante en délire, sous l'emprise de la *mania*.

⁹⁹¹ Euripide, *Hécube*, 123.

⁹⁹² A. Henrichs, *Changing Dionysiac Identities*, p. 146 et J. N. Bremmer, « Greek Maenadism Reconsidered », *ZPE* 55 (1984), p. 281 : le terme de *ménade* était à connotation péjorative reflétant la désapprobation des hommes.

⁹⁹³ Pausanias, X, 6, 4 ; P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique*, p. 448 sv. θύω ; H. Jeanmaire, *Dionysos*, p. 157-158 ; M.-C. Villanueva Puig, « A propos des Thyiades de Delphes », *EFR* 89 (1986), p. 45-46.

⁹⁹⁴ Hésychius, sv. λήναι « *bacchantes d'Arcadie* » ; *Anthologie Palatine*, IX, 248 ; P. Chantraine, *op. cit.*, p. 545 sv. λήναι.

⁹⁹⁵ Hésychius, sv. Δύσμαινοι / Δύμαινοι (Correction de K. Latte) « *Les dysmainai étaient les bacchantes spartiates* ». Il s'agit de différencier les *dymainai* (chœur de *parthénoi* lié aux *caryatides*) des *dysmainai* (chœur de *bacchantes*). cf. *Supra* Chapitre 2 (1-1, C-1, 2 : Les chœurs d'Artémis Caryatis et Limnatis à Sparte)

⁹⁹⁶ Athénée, V, 198 E ; Nonnos de Pannopolis, *Les Dionysiaques*, VII, 92-93 « la troupe des Bassarides, à grands cris, secouer sur leurs épaules, dans le vent, leurs folles chevelures, tresses dénouées » ; XXI, 326-237 « Jusqu'à ce que l'Hydaspe plie un genou asservi devant les thyrses des Bassarides » (éd. Belles Lettres, 2000, B. Gerlaud) ; Hésychius, sv. βασσάροι.

2) Représentations des bacchantes.

a) Sous l'emprise de la *mania*⁹⁹⁷.

La bacchante, sous l'influence de Dionysos, était dans un état différent de son comportement habituel. Elle était en transe, c'est à dire dans un état de conscience altéré passager. La transe se caractérise par un état modifié de conscience (EMC) opposé à un état de conscience ordinaire (ECO). A l'origine de la transe, il se produit une rupture dans l'ECO, dû à un effet psychologique qui produit un EMC. Par des stimuli et des rites appropriés, l'EMC va se transformer en transe⁹⁹⁸.

a-1) La *mania* dionysiaque.

Elle se caractérisait par une transe de possession liturgique, une transe extatique et une transe de vision. Les bacchantes quittaient le monde du profane pour atteindre le sacré. Elles communiaient avec le dieu, elles s'identifiaient à lui, portant ses attributs et reproduisant ses attitudes. La personnalité du dieu s'était substituée à la leur. La *mania* était provoquée par Dionysos lui-même, le regard du dieu était essentiel : ainsi sur les vases des *Lénéennes*, les bacchantes se positionnaient par rapport à lui, ne le quittant pas du regard (Fig. 124, *lécythe* ; 125,126 : *stamnoi*) mais aussi dans le domaine mythique où sur une coupe attique (Fig. 120), le dieu Dionysos, assis, est entouré par une paire de danseurs composée chacune d'une ménade et d'un satyre. Alors que les ménades dansent physiquement avec les satyres, elles ont la tête tournée vers le dieu, gardant constamment le contact avec lui. Dans la réalité, la transe était alimentée par le port de l'habit *bacchique* - le thyrses, le lierre, la longue robe et la *nébride*⁹⁹⁹ -, par l'absorption de drogues - le lierre entre autres - et enfin par la musique et la

⁹⁹⁷ La *mania* pouvait être soit une maladie d'origine humaine, soit une altération des comportements habituels provoquée par l'intervention d'une ou plusieurs divinités. Elle était alors une manifestation de l'*enthousiasmos*, révélant la présence d'un dieu dans une personne en proie au délire, laquelle était appelée *enthéos*, « le dieu est en lui » G. Rouget, *Musique et transe*, p. 270-272. Platon, *Phèdre*, 265 B distinguait quatre sortes de *mania* : la *mania* prophétique d'Apollon, la *mania* poétique inspirée par les Muses, la *mania* amoureuse et érotique d'Eros et d'Aphrodite, et celle de Dionysos. H. Jeanmaire, *op. cit.*, p. 293 ; M. Detienne, *Dionysos mis à mort*, p. 74-76 et *Dionysos à ciel ouvert*, p. 36-37 ; C. Annequin, *Les grandes figures religieuses*, p. 98.

⁹⁹⁸ E.R. Dodds, *Les grecs et l'irrationnel*, p. 257-265 pensait que les bacchantes développaient une sorte d'hystérie collective. Contra : J.N. Bremmer, *ZPE* 55 (1984), p. 281 ; Cl. Bérard, Chr. Bron, *EFR* 89 (1986), p. 26 : le dionysisme s'élabore, se prépare et n'apparaît pas subitement. Cf. G. Lapassade, *La transe*, p. 9-11 et 27 et *Rites de possessions*, p. 5 : il existe de nombreuses formes de transes : une première distinction est faite entre transe profane (maladie) ou religieuse. Cette dernière est institutionnalisée et produit des comportements dans lesquels se trouvent des éléments du contexte culturel de la société à laquelle le possédé appartient. Ainsi, même si le comportement de la personne en transe est différent des normes sociales, il reste dans un modèle culturel propre à sa société. Cette dernière interprète et légitime la transe, laquelle contribue à confirmer la croyance. La transe religieuse se produit sur deux niveaux : un niveau symptomatique (regroupant les transes de vision, extatique, de possession...) dans lequel se développent les comportements révélateurs, et un niveau événementiel (regroupant les transes divinatoires, initiatiques, liturgiques,...) en rapport avec le contexte culturel dans lequel a lieu la transe et qui la détermine. Elle est pratiquée dans un but déterminé. Les deux niveaux peuvent s'interpénétrer, la transe au niveau événementiel servant de cadre à la transe au niveau symptomatique.

⁹⁹⁹ M. Detienne, *Dionysos à ciel ouvert*, p. 37.

danse¹⁰⁰⁰. Cette dernière « permettait d'atteindre l'extase mystique par l'intermédiaire d'une série de mouvements¹⁰⁰¹ destinés à provoquer le vertige et l'état de transe. Elles perdaient leurs repères¹⁰⁰² ».

Les bacchantes n'avaient pas besoin de boire du vin pour entrer en transe, même si rien n'affirme ou n'infirme qu'elles n'en buvaient pas¹⁰⁰³. Il existait deux sortes de *mania* dionysiaque. La première était l'enthousiasme : les bacchantes répondaient volontairement à l'appel du dieu, elles partaient dans les montagnes et formaient des chœurs joyeux, pratiquant rites et mystères. Elles connaissaient une sorte d'union bienheureuse, elles communiaient avec lui¹⁰⁰⁴. La seconde *mania* était le délire meurtrier, effroyable punition infligée à ceux et celles qui refusaient de le suivre. Possédées par la terreur, elles se retrouvaient telles des bandes errantes, l'esprit égaré, victimes d'hallucinations qui dans les cas extrême les poussaient au meurtre¹⁰⁰⁵. L'union était ici faite dans la violence et la douleur.

a-2) Comportements et attitudes de la bacchante type.

A l'appel de Dionysos, les femmes quittaient leur foyer pour rejoindre les espaces sauvages et se livrer aux rites et mystères du dieu. La bacchante jaillissait, bondissait, tournoyait, s'agitait, s'élançait, sautait, se cambrait, courant échevelée dans la nature ou dansant furieusement, son corps ondulant. Elle criait l'*Evoé*, chantait pour appeler le dieu¹⁰⁰⁶. Au rythme de la musique, elle exécutait une chorégraphie, ses mouvements devenaient de plus en plus agités ou au contraire se ralentissaient¹⁰⁰⁷. Sur une amphore à figures noires (Fig. 118) et

¹⁰⁰⁰ J.N. Bremmer, *ZPE* 55 (1984), p. 277-281 sur les différents éléments produisant la transe.

¹⁰⁰¹ M. Detienne, *op. cit.*, p. 76 : la transe dionysiaque commence par le pied avec le bondissement.

¹⁰⁰² M.-H. Delavaud-Roux, *Danses dionysiaques*, p. 44. Elle note que les danses à caractère orgiastique n'étaient pas exclusives à Dionysos mais aussi pratiquées pour Artémis et Héra (p. 11 et n. 1 p. 54).

¹⁰⁰³ Les ménades ne buvant pas de vin : A. Henrichs, *Changing Dionysiac Identities*, p. 140-141 ; J.N. Bremmer, *ZPE* 55 (1984), p. 270. Contra : J. Burton, « Women's Commensality in the Ancient Greek World », *Greece and Rome* XLV n° 2 (1998), p. 153-154 ; M.-C. Villanueva Puig, « Dix ans d'iconographie dionysiaque dans le monde grec », *Pallas* 75 (2007), p. 200 qui revient sur sa position précédente énoncée dans « La ménade, la vigne et le vin », *REA* 90 (1988), p. 48 : les *ménades* ne buvaient pas.

¹⁰⁰⁴ Fr. Frontisi Ducroux, *Au miroir du masque*, p. 230

¹⁰⁰⁵ Ainsi des *Minyades* qui refusant de suivre Dionysos et le méprisant sous l'emprise de la *mania* meurtrière, tuèrent le fils de l'une d'elle en l'écartelant ou des *Cadméides* qui déchiquèrent Penthée le fils de l'une d'elle, Agavé. Cf. Supra Chapitre 2 (1-1, E-1 : Les jeunes filles dans l'univers dionysiaques).

¹⁰⁰⁶ Diodore de Sicile, IV, 3, 3 ; A. Henrichs, *op. cit.*, p. 156 ; J. N. Bremmer, *ZPE* 55 (1984), p. 279-280.

¹⁰⁰⁷ H. Jeanmaire, *op. cit.*, p. 292 : la danse effectuée par les bacchantes n'était que désordre, G. Rouget, *op. cit.*, p. 290-291 affirme le contraire. Il constate le même phénomène dans d'autres cultures, et considère qu'il n'y a « aucune raison de croire que chez les Grecs où la possession revêtait un caractère institutionnalisé, les danses dionysiaques étaient moins savantes que les autres danses religieuses et profanes, réduites à quelques mouvements élémentaires d'agitation et de frénésie ». L. Séchan, *DA*, sv. *Saltatio*, p. 1038-1041 : mouvements et positions dans les danses bachiques ; Cl. Calame, *Les chœurs de jeunes filles en Grèce archaïques*, I, p. 242 : les chœurs bachiques pris dans un délire s'éloignent du chœur lyrique organisé. (p. 241-245 sur les danses dionysiaques) ; S. H. Lonsdale, *Dance and Ritual Play in Greek Religion*, p. 76-110 : les danses dionysiaques sont comme des forces disruptives tant au niveau corporel que social ; M.-H. Delavaud-Roux, *Danses dionysiaques* et p. 12 : la frénésie s'accroît graduellement, il n'y avait pas de rigorisme académique.

deux *lécythes* à figures noires (Fig. 122, 123), nous pouvons voir qu'elles effectuent les mêmes mouvements.

Une ciste du IV^{ème} av. J.C. (Fig. 114) présente, à travers huit ménades, différents mouvements de danse. Les danseuses forment quatre paires, chacune faisant face à une compagne. La première bacchante, à gauche de l'image, semble « effectuer un pas glissé », la main gauche placée sur la hanche, le bras droit tendu en arrière, son poignet formant un angle droit, la tête légèrement en arrière. Sa compagne a le corps rejeté en arrière, la tête renversée, les bras écartés, elle tient un voile qu'elle laisse pendre. La troisième danseuse « exécute un pas légèrement sauté, en dégageant une jambe devant elle ». Sur ses épaules, se trouve un voile qu'elle tient des deux mains, elle regarde sa compagne qui fait « un pas légèrement glissé ou sauté », jambe droite tendue, elle agite des crotales. Lui tournant le dos, la cinquième bacchante effectue un saut jambe gauche pliée, la droite tendue, elle va se réceptionner sur la pointe des pieds, les deux bras élevés et joints au dessus de la tête qu'elle a renversée ; alors que la sixième se trouve sur la pointe des pieds, la jambe gauche légèrement pliée, sa tête en arrière, les bras écartés, l'un tourné vers le ciel, le second vers le sol. Sa position pourrait être la continuité de celle de sa compagne. Enfin, la septième est en train de courir, le bras gauche tendu, le droit replié sur sa poitrine. Elle se dirige vers la huitième danseuse, à droite, qui lui fait face alors même qu'elle se dirige vers la droite. Son corps est de face, mais ses jambes sont en position de course. Elle regarde la septième danseuse arriver, un voile tendu des deux mains, au dessus de sa tête, rappelant l'une des figurines en terre cuite de danseuses voilées (Fig. 108). Cette représentation montre « une manifestation collective, même si chaque danseuse effectue son propre pas ¹⁰⁰⁸ ».

« L'une des caractéristiques de ces danses *bacchiques* c'est le bruit : bruit des pieds, des *tympanons*, tambourins, crotales, cymbales ... ¹⁰⁰⁹ », mais aussi la flûte dont le son seul incite à la folie, c'est l'instrument par excellence de la transe ¹⁰¹⁰. Grondements, claquements, grincements, tintements se mélangeaient et se séparaient au gré du rythme musical. Peu à peu, elle perdait contact avec la réalité. Sous l'effet de la forte tension qui l'habitait, elle était prise de tremblements, son corps se convulsait, formant comme un arc de cercle ¹⁰¹¹. Elle balançait ses bras, rejetait brusquement sa tête en arrière, désarticulant sa nuque, bavant, les yeux exorbités, le regard fixe. Les traits de son visage étaient méconnaissables, comme si

¹⁰⁰⁸ M.-H. Delavaud-Roux, *op. cit.*, p. 27 pour les différentes citations.

¹⁰⁰⁹ G. Prudhommeau, *La danse grecque antique*, p. 331-332

¹⁰¹⁰ J. P. Vernant, *La mort dans les yeux*, p. 58.

¹⁰¹¹ L. Séchan, *DA*, sv. *Saltatio*, p. 1029 note que la loi de l'opposition qui présidait dans les danses grecques et était une condition essentielle de la stabilité et de la grâce orchestrale ne s'appliquait pas aux danses bachiques.

un masque était posé dessus. Elle pouvait rester prostrée dans une immobilité extatique ou au contraire s'agiter éperdument dans un délire frénétique. La *mania* dionysiaque s'ordonnait selon un rythme : à une phase d'agitation frénétique suivait une phase de prostration où la bacchante s'écroulait à terre, reprenant des forces ou errante dans un état semi-comateux. Dans une autre phase que l'on peut placer soit après le délire soit après la prostration, la ménade faisait l'expérience d'une crise extatique : immobile, seule, dans la nature, perdue en elle, sous l'effet de la musique, son regard devenait fixe, elle pouvait avoir une vision. Dans le délire frénétique par contre, la ménade était victime d'hallucinations.

Dans les mythes, la bacchante était invulnérable, sa force musculaire était décuplée et dans la réalité, ainsi que nous allons le voir, elle devait avoir dépassé un ressenti physique et accomplissait certaines actions dont on l'aurait jugé incapable, alimentant le mythe. Comme les *thyades* delphiennes grimpant le Parnasse, elles ne connaissaient plus la peur, transcendées par le dieu, elles bravaient inconsciemment le danger. Comme les bacchantes mythiques, certaines pouvaient pratiquer l'*oribasia* (courses désordonnées et folles à travers les forêts et les montagnes en poursuivant les animaux), le *sparagmos* (sacrifice par démembrement), peut-être l'*omophagie* (consommation de la chair crue et du sang de la victime) bien qu'aucune source ne l'atteste clairement¹⁰¹². L'*omophagie* était une forme de déni du sacrifice officiel. Ce rituel formait un pendant au sacrifice civique ritualisé et ordonné. En « déchiétant le corps d'un animal sauvage et non plus domestiqué, capturé au terme d'une poursuite violente, en mastiquant sa viande crue, le possédé de Dionysos fait sauter les barrières dressées par le système politico-religieux entre les dieux, les bêtes et les hommes qui cessent d'être les consommateurs paisibles d'une chair animale cuisinée selon les règles. Ils s'ensauvagent et se comportent comme des bêtes féroces »¹⁰¹³. Si certaines

¹⁰¹² Ces comportements, *sparagmos* et *omophagie*, ont été acceptés comme des faits réels par certains (notamment par E.R. Dodds, *Les Grecs et l'irrationnel* ; références dans A. Henrichs, *Changing Dionysiac Identities*, p. 218,) fut remis en question par A. Henrichs, « Greek Menadism from Olympias to Messalina », *HSCPh.* 82 (1978), p. 147-151, ce dernier estimant que les bacchantes historiques imitaient le ménadisme mythique en adoptant des comportements modérés ; et par J. N. Bremmer, *ZPE* 55 (1984), p. 274-275 qui considère que les bacchantes historiques devaient accomplir une forme plus adoucie et policée des rites. Il réfute toute forme de spontanéité pour les bacchantes historiques qui agissaient dans le cadre de la religion civique en groupe restreint.

¹⁰¹³ M. Detienne, *Dionysos mis à mort*, p. 197 (pour la citation). Cf. aussi E.R. Dodds, *op. cit.*, p. 263-265 : une façon de dévorer Dionysos et de s'approprier ses forces, avec peut-être aussi un reflet de sacrifices humains (ce dernier point a été réfuté par P. Bonnechère, *Le sacrifice humain en Grèce ancienne*, p. 223 soulignant qu'aucune preuve n'a été trouvée permettant d'accréditer cette théorie) ; A. Henrichs, *HSCPh.* 82 (1978), p. 151 ; M. Detienne et J. P. Vernant, *La cuisine du sacrifice en pays Grecs*, p. 223 : une façon d'atteindre le divin en abolissant les frontières entre les hommes et les dieux ; M. Detienne, *Dionysos mis à mort*, p. 197 (pour la citation) ; J.N. Bremmer, *ZPE* 55 (1984), p. 274-276 ; N. Robertson, « The Magic Female Properties of Female Age-group in Greek Rituals », *AW* 26 (1995), p. 199 : un rite magique de fertilité ; M. Halm-Tisserant, « Le *sparagmos*, un rite de magie fécondante », *Kernos* 17 (2004), p. 1196142 qui estime que ce rite était en réalité « l'acte essentiel du rituel » et remet en cause l'existence de l'*omophagie* comme le rite de dévorer la chair crue, l'estimant incompatible avec la signification profonde du *sparagmos*. p. 126 : « Le but du *sparagmos* était de mettre en pièces la victime, afin de permettre le déroulement de l'ultime séquence, le lancer rituel des parts »

représentations illustrent le *sparagmos* (Fig. 110, *stamnos* à figures rouges ; 119 B, amphore à figures rouges) ; d'autres scènes montrent une prêtresse de Dionysos, couteau à la main, s'apprêtant à tuer une chèvre (Fig. 189, vase dit «de Ruvo» ; 190, fragment de cratère attique à figures rouges). Il est difficile de dire dans quelle mesure les ménades historiques reproduisaient les comportements des ménades mythiques. Une fois la transe terminée, la bacchante était frappée d'amnésie et lorsqu'elle revenait à la réalité, elle n'avait pas toujours souvenir de ses errances¹⁰¹⁴.

b) Iconographie de la Bacchante.

La bacchante acquiert les caractéristiques qui la définissent au V^{ème} av. J.C., d'abord figurée avec les satyres, dansant parfois avec eux (Fig. 112, 117, 120: coupes ; 119, amphore à figures rouges), elle finit par quitter le domaine du *thiase* mythique pour rejoindre le domaine cultuel. Elle adopte à partir de l'époque classique la tenue usuelle des femmes : *chiton* long, *himation* ; mais elle arbore toujours les attributs bachiques, qui permettent de la reconnaître¹⁰¹⁵. Une coupe à figures rouges, datée de 490 av. J.C. (Fig. 109), illustre parfaitement la bacchante : nous voyons une femme portant un *chiton* long et revêtue de la *nébride*, ses cheveux laissés libres, elle porte un serpent enroulé autour de sa tête comme un bandeau. Elle est pieds nus. Dans sa main droite se trouve un thyrsos et dans sa main gauche elle tient par une patte un léopard. Elle avance le bras gauche tendu, le bras droit plié, regardant en arrière. Si sa posture n'est pas exactement extatique, son attitude indique une agitation certaine. La *nébride* était une peau d'animal, en général un faon, parfois une peau de chèvre (Fig. 113, *skyphos* à figures rouges ; 116, cruche à figures rouges ; 117, 120 : coupes 128, *stamnos* à figures rouges)¹⁰¹⁶. Cette vêture était disposée sur le *chiton*, les deux pattes nouées autour du cou de la danseuse, sur la poitrine et l'épaule gauche, moins souvent sur l'épaule droite, parfois sur le dos avec les pattes liées sur le devant, quelques fois couvrant le bras, ou autour de la taille¹⁰¹⁷. Cependant le port de la *nébride* n'était pas général, il marquait le statut de celle qui le portait dans le groupe, désignant celle qui dirigeait le *thiase*. Ainsi sur une coupe à figures rouges (Fig. 117 B), la bacchante qui porte la *nébride* se trouve au centre

dans le but de féconder la terre. Par conséquent, pour lui l'*omophagie* est contraire au *sparagmos*, il comprend l'*omophagie* comme une forme de lancer/ensemencement symbolique de la terre et non l'acte de dévorer la chair crue.

¹⁰¹⁴ J.N. Bremmer, *ZPE* 55 (1984), p. 282 : elles repartaient chez elles dans un état euphorique.

¹⁰¹⁵ S. McNally, « The Maenad in Early Greek Art », p. 107-141 qui étudie les bacchantes à travers l'évolution des rapports entre ménades et satyres dans l'art grec du VI^{ème} au V^{ème} av. J.C. ; M.-H. Delavaud-Roux, *Danses dionysiaques*, qui suit l'évolution iconographique de la représentation des ménades à différentes époques et dans différentes régions ; M.-C. Villanueva Puig, *Pallas* 75 (2007) p. 197-205 recensant différents ouvrages abordant la représentation des *ménades*.

¹⁰¹⁶ Hétychius, sv. τραγηφόροι : « Celles qui portaient la peau de chèvre durant les rites dionysiaques ».

¹⁰¹⁷ H. Jeanmaire, *op. cit.*, p. 170.

de la scène, exactement comme Dionysos sur la face A. Ce parallélisme traduit sa position dominante dans le groupe. Certaines bacchantes jouent de l'*aulos* ou du *tympanon* pour déclencher la transe de leurs compagnes (Fig. 111, *lécythe aryballisque* à figures rouges ; 116, cruche à figures rouges ; 119, amphore à figures rouges ; 127 A, 128 B : *stamnoi* à figures rouges ; 129 A, coupe à figures rouges). La plupart portent le thyrses (Fig. 109, 129 : coupes à figures rouges ; 111, *lécythe aryballisque* à figures rouges ; 115, amphore à figures rouges ; 116, cruche à figures rouges ; 126, 128 : *stamnoi* à figures rouges).

La bacchante mythique, ou idéale, est souvent représentée avec des animaux, serpents notamment qu'elle agite pendant la danse (Fig. 117, coupe à figures rouges ; 119 B, amphore à figures rouges) ou un faon qu'elle s'apprête à déchieter ou qu'elle a déjà sectionné (Fig. 119, amphore à figures rouges)¹⁰¹⁸. Sur la face B d'une coupe à figures rouges (Fig. 129), la troisième bacchante en partant de la gauche tient un thyrses dans la main droite et dans sa main gauche, bras tendu, un faon qui va probablement être déchiété ; alors que la représentation 119 B sur une amphore montre une bacchante, de dos, tenant dans chaque main un bout du faon, coupé en deux. Elle semble montrer son trophée à deux compagnes qui arrivent, côte à côte l'une ayant passé son bras autour des épaules de l'autre, un serpent enroulé autour de son bras gauche. Un satyre, nu, avec un thyrses, ouvre la marche, à droite de l'image. Sur une coupe attique (Fig. 120), nous voyons être illustrée la mort tragique de Penthée et son déchiètement par sa mère et ses tantes. La face A montre le jeune homme déjà mort, simple buste avec ses bras, pantin se trouvant dans les mains de deux femmes portant la *nébride*. Chacune tient un bras et sa tête, et s'apprête à déchirer ce qui reste de son corps sous les yeux d'un satyre excité. A gauche, une bacchante s'avance, tenant son *himation* dans sa main, peut-être pour y placer la tête. Une autre bacchante, tout à gauche de l'image, a une jambe dans les mains. L'image continue sur la face B, à droite, où des bacchantes se dirigent vers Dionysos avec une cuisse et un mollet, tandis que le dieu assis se retourne sur un satyre qui joue de l'*aulos* et qu'une autre bacchante derrière lui est en extase. Cependant, si l'on voit les ménades en train de démembrer les animaux, jamais nous ne les voyons les manger. Et, premier des bacchant, Dionysos montre la voie à ses fidèles, aussi le voit-on porter la *nébride*, une couronne de lierre orne sa tête, en plein délire, en train de déchieter avec violence un animal sur un *stamnos* à figures rouges (Fig. 110).

La plupart des illustrations montrent les bacchantes dans leur phase d'agitation (Fig. 112, 117, 129 : coupes ; 113, *skyphos* à figures rouges ; 114, ciste ; 115, 118, 119 : amphores à

¹⁰¹⁸ M. Halm-Tisserant, *Kernos* 17 (2004), p. 123-126 sur l'iconographie du *sparagmos*.

figures rouges ; 116, cruches à figures rouges ; 123-124 : *lécythes* à figures noires ; 128, *stamnos* à figures rouges). Leur corps sont cambrés, formant comme un arc de cercle, la tête renversée en arrière, donnant une impression de rigidité et comme subissant une intense tension. Sur une amphore à figure noires (Fig. 118), comme sur les *lécythes* à figures noires des représentations n°122-123, trois bacchantes dansent dans un mouvement d'ensemble animé mais coordonné : deux des danseuses font les mêmes mouvements. Au contraire, les autres images montrent des bacchantes en état de transe avancée. La planche n° 46 (Fig. 112-116) permet d'observer différentes attitudes des bacchantes et les mouvements extrêmes de leurs corps. Un *skyphos* à figures rouges (Fig. 113) montre une femme, portant la *nébride*, la jambe droite tendue en avant, le corps formant un arc de cercle, sa tête penchée vers le bas, ses bras enroulés dans un vêtement, son bras droit levé en l'air, l'autre tendu vers le sol, ils semblent écartés comme des ailes. La torsion de son corps est intense, son buste semble être de face alors que sa tête et ses jambes sont de profil. C'est une posture caractéristique de la bacchante qui se retrouve à différents degrés de torsion sur d'autres images (Fig. 112 B, 117, 129 : coupes ; 128, *stamnos* à figures rouges). La face A d'une coupe, datée de la fin du V^{ème} av. J.C.(Fig. 112), semble présenter le début de ce mouvement avec les bacchantes, le corps de profil, jambes écartées, un bras relevé au niveau de la tête, l'autre tendu vers le sol. Posture qui se retrouve aussi sur deux coupes à figures rouges (Fig. 117 et 129). Un détail d'une scène sur une amphore à figures rouges montre une bacchante en extase, son corps est tendu, sa tête est renversée en arrière, elle regarde vers le ciel, les yeux perdus (Fig. 115). C'est l'un des moments les plus forts de la transe. Un *lécythe aryballisque* à figures rouges (Fig. 111) montre Dionysos et son cortège à un moment particulier du rite : le dieu et la plupart des bacchantes sont tranquillement assis, certaines discutent entre elles, l'une est allongée, elles sont détendues, relâchées. Tranchant avec cette ambiance tranquille, une bacchante danse encore, seule, au rythme du *tympanon* que frappe sa compagne près d'elle, concentrée. Elle semble dans son monde. Une autre bacchante vient de s'évanouir dans les bras d'une compagne. Le corps encore tendu, elle vient de lâcher son thyrsos qui tombe par terre, ses bras sont relâchés, pendants, sa tête tombe. Cette image remarquable montre que la transe n'intervient pas au même moment pour toutes les femmes¹⁰¹⁹, et ces scènes de plénitudes contrastent fortement avec l'extase parfois violente des ménades. De même, une cruche à figures rouges (Fig. 116) présente une bacchante, portant la *nébride*, une couronne dans ses

¹⁰¹⁹ Fr. Frontisi Ducroux, « Images du ménadisme féminin : les vases des Lénéennes », *EFR* 89 (1986), p. 170 : la relation à Dionysos est individuelle et collective ; M.-H. Delavaud-Roux, *Danses dionysiaques*, p. 46 : « Chaque ménade évolue différemment en fonction de son potentiel émotionnel et de son aptitude à atteindre l'extase ».

cheveux, en fin d'extase, son corps encore tendu par certains aspects présente pourtant un relâchement. Il n'y plus de tension. Elle est en déséquilibre, son corps est renversé en arrière, comme si elle allait s'effondrer. Dans sa main droite elle tient un thyrsos qu'elle a placé sur son épaule et sur lequel elle appuie sa tête, tandis que sa main gauche tient un *tympanon* touchant le sol, et qui semble être le seul objet qui l'empêche de tomber.

Cependant, les bacchantes ne sont pas seulement figurées dans cette position extatique et de nombreuses représentations les montrent dans des attitudes plus calmes, illustrant le début de la danse et de la transe comme sur les *lécythes* à figures noires (Fig. 122-123) et sur les *stamnoi* à figures rouges où elles évoluent avec dignité (Fig. 125-127). La scène centrale d'une *kylix* à figures rouges (Fig. 121) présente Dionysos avec une femme tenant un canthare, ce qui permet de situer la danse de caractère pacifique, effectuée par les femmes sur une des faces de cette *kylix*, dans l'univers dionysiaque. Portant le *chiton* long et l'*himation*, des bandeaux dans les cheveux, elles avancent calmement, se tenant par la main.

3) Principales formes de bachisme dans le monde grec.

Il n'existait pas un type de bachisme unique et commun à toutes les bacchantes du monde grec. Les pratiques, inscrites dans le culte officiel, étaient « institutionnalisées, régies par le rituel et une périodicité déterminée », même si en Thrace les femmes continuaient de s'adonner avec furies aux rites du dieu¹⁰²⁰. Les chœurs étaient en général divisés en *thiases*¹⁰²¹, au nombre de trois. Le chiffre trois était une donnée importante de l'univers dionysiaque, ainsi lorsque nous avons abordé la place des jeunes filles dans l'univers dionysiaque, nous avons noté que les *thiases* étaient conçus sur le modèle du cercle des trois sœurs. Ce cercle traduisait symboliquement les trois états de la femme dans le monde dionysiaque (*nymphè*, *gynè*, vénérable) et ses trois aspects (amante, épouse et mère). Pour M.

¹⁰²⁰ A.-F. Jaccottet, *Choisir Dionysos, Tome I*, p. 66.

¹⁰²¹ Il s'agit de différencier les *thiases* civiques constitués par les bacchantes officielles des *thiases* privés qui se développèrent à l'époque hellénistique, et qui voyaient se réunir en groupe des adorateurs du dieu, initiés à ses mystères. Ces derniers concernaient l'au-delà, les initiés étaient assurés de connaître une vie meilleure dans l'autre monde. Ces *thiases* privés, fondés par des particuliers, hors de toute organisation civique, étaient admis et encouragés par la cité. Ils recrutaient parmi les membres les plus honorables et riches de la cité. Ils avaient des fêtes, à dates fixes, parfois défilaient en processions et tenues spéciales dans les rues de la cité, portaient des insignes qui témoignaient de leur appartenance à tel ou tel groupe. Parfois, ils participaient aux rites civiques aux côtés des *thiases* officiels. cf. H. Jeanmaire, *Dionysos*, p. 95 et 273-274 ; W. Burkert, *Les cultes à mystères dans l'antiquité* ; A.-F. Jaccottet, « De la ménade à l'initiée. La femme dans la sphère dionysiaque », p. 121-136 ; *Choisir Dionysos, Les associations dionysiaques ou la face cachée du dionysisme, Tome I et II* et « Du thiasse aux mystères. Dionysos entre le privé et l'officiel », *Kernos Supplément 15* (2005), p. 191-202 sur les relations entre les *thiases* publics et privés dans la cité qui entretenaient des rapports étroits et étaient complémentaires dans la religion dionysiaque. Le *thiasse* public était le signe tangible de l'acceptation du dieu par la cité, il « réactualisait l'accueil du dieu au sein de la communauté des hommes » (p. 194) mais « pratiquer des mystères dionysiaques dans une association n'est pas une façon d'exprimer une distance face à l'officialité (...). Être *myste* de Dionysos n'entre pas en concurrence avec les cultes de la cité, c'est une option complémentaire » (p. 201).

Dillon, cette organisation en petits groupes montrait un ordonnancement aristocratique¹⁰²² ; et il est à supposer que même dans les régions où le culte concernait toute la population féminine de la cité, les femmes de l'aristocratie détenaient les fonctions principales. En général, les femmes quittaient la communauté pour rejoindre les lieux sauvages en groupes organisés. Le trait caractéristique de ces bacchantes était l'élément désordonné qui se mêlait aux pratiques. Les femmes parcouraient montagnes et forêts, thyrses en main, chevelure libre, sautant, courant, poussant le cri d'appel du dieu : *Evoé*. Mais en certains lieux c'était le dieu qui venait, non pas les femmes qui partaient vers lui, comme à Athènes où les bacchantes se comportaient dans une attitude calme et ordonnée dans un premier temps, puis s'abandonnant à des danses enthousiastes. Ainsi les rites athéniens étaient restreints à un cadre territorial limité, dans l'enceinte de la cité. Fr. Frontisi-Ducroux voit dans la représentation de l'idole de Dionysos Pilier le symbole de l'immobilisme des bacchantes aux *Anthestéries* : « Le dieu est localisé et avec lui les errances des ménades » dans le but de canaliser les transports bachiques¹⁰²³. De même, les vénérables d'Argos et d'Elis conservaient une attitude calme et solennelle. Là aussi, le chœur appelait le dieu à venir les rejoindre, et là aussi les danses des bacchantes se déroulaient loin de ces transports bachiques.

Nous avons déjà considéré certaines de ses pratiques avec les *parthénoi*, pour la *triétéride* de Dionysos à Thèbes où les femmes et filles de citoyens, divisées en trois groupes, rejoignaient le Cithéron, courant avec des torches dans la montagne, appelant le dieu ; lors des *Agriónies* argiennes et celles d'Orchomène où les bacchantes étaient prises en chasse ; les courses des onze *dionysiades* de Sparte et les bacchantes de Macédoine. Nous allons observer, ici, les pratiques restreintes au cercle féminin, mais il y avait de nombreuses fêtes où la communauté entière se retrouvait pour célébrer le dieu comme lors des *Anthestéries*, et les études récentes montrent que les hommes participaient eux aussi à des rites bachiques et de transe, notamment dans les associations privées¹⁰²⁴. Les groupements féminins, dans le cadre de la religion civique, sont connus essentiellement par les sources littéraires, rarement par les sources épigraphiques, en voici quelques uns parmi les plus connus et caractéristiques.

¹⁰²² M. Dillon, *Girls and Women in Classical Greek Religion*, p. 147. Sur le caractère élitiste des bacchantes : J.N. Bremmer, *ZPE* 55 (1984), p. 284-285.

¹⁰²³ Fr. Frontisi Ducroux, *EFR* 89 (1986), p. 169 et « Retour aux vases des Lénéennes », p. 130 pour la citation.

¹⁰²⁴ A.-F. Jaccottet, « De la ménade à l'initiée. La femme dans la sphère dionysiaque », p. 1127-134 et *Choisir Dionysos, Tome 1 et 2* où elle étudie la présence masculine dans les associations, et s'interroge sur la conception féminisée du ménadisme, remettant en cause l'idée que le ménadisme masculin n'existe pas, critiquant la position de A. Henrichs (*HSCP* 82 (1978) qui établissait les rôles respectifs aux hommes et femmes dans le culte de Dionysos : transe pour les femmes, banquet et vin pour les hommes. Elle observe que dans l'imagerie attique, la présence des satyres pourraient représenter les hommes dont la représentation imagée serait le moyen d'exprimer la réalité rituelle (p. 131-134 et Tome 1, p. 70-71). (cf. Fr. Frontisi Ducroux, *EFR* 89 (1986), p. 175-176 et *Le dieu masque*, p. 170-171 : la représentation en satyre exprimerait la métamorphose du mâle sous l'action de Dionysos).

a) Les *thyades* de Delphes.

Les *thyades*, selon la légende, se nommaient ainsi en l'honneur de Thyia, première prêtresse de Dionysos¹⁰²⁵. Tous les ans ou deux ans, au mois de *Dadophorios*, premier mois de l'année delphique, à l'occasion de la *Triètèride* (fête du retour) de Dionysos, les bacchantes quittaient le tombeau du dieu pour rejoindre le Parnasse, domaine de Dionysos à Delphes. Les *thyades* athéniennes les rejoignaient, faisant des haltes en chemin durant lesquelles elles dansaient¹⁰²⁶. Pendant qu'elles partaient sur le Parnasse où elles allaient accomplir les rites sacrés, les *hosioi* procédaient à des sacrifices secrets sur l'autel d'Apollon¹⁰²⁷. Les *thyades* étaient dirigées par une *archèis*, une femme qui assurait au sein du groupe le rôle de *bacchéchoros* (Βακχηχόρος), qui les guidait sur les chemins montagneux. Une inscription mentionne Flavia Kléa, il s'agit peut-être de la même Kléa, « la responsable (ἀρχιλλάν) des *thyades de Delphes* » évoquée par Plutarque¹⁰²⁸. Trois autres Delphiennes, à l'époque Antonine, portent ce titre : Memmia Lupa, Gellia Dionysia et Vettidia Eurydikè¹⁰²⁹.

Suivant leur *archèis*, les *thyades* parcouraient la montagne à la recherche du dieu, l'appelant du cri de l'évoé pour le réveiller¹⁰³⁰. C'était Dionysos enfant qu'elles appelaient, le « *liknitès* » du nom des esprits protecteurs de la nature qui veillaient sur le dieu Dionysos bébé qui dormait dans son van, panier en osier dit aussi *liknon*. Les bacchantes se mettaient à danser d'abord selon un certain rythme puis plus frénétiquement. Elles parcouraient la montagne avec des torches en dansant frénétiquement et se livraient à des courses effrénées. Elles grimpaient le Parnasse pour rejoindre la grotte Corycienne consacrée aux Nymphes et à Pan, située à 1360 mètres d'altitude, et où peut être se déroulait un rituel antique¹⁰³¹. L'accès était difficile mais sous l'effet de la transe, elles étaient dans un état second et insensibles à

¹⁰²⁵ Pausanias, X, 6, 4 : Thyia fut aimée d'Apollon et lui donna un fils, Delphos, éponyme du lieu.

¹⁰²⁶ Pausanias, X, 4, 2-4. A. Henrichs, « Greek Menadism from Olympias to Messalina », *HSCP* 82 (1978), p. 153 date du V^{ème} av. J.C. la première théorie athénienne; M.-C. Villanueva Puig, « A propos des Thyiades de Delphes », *EFR* 89 (1986), p. 36 pense que des femmes venant d'autres cités venaient aussi se joindre à elles.

¹⁰²⁷ Plutarque, *Oeuvres Morales*, 364 F. Sur les relations Dionysos - Apollon à Delphes : W. F. Otto, *Dionysos, Le mythe et le culte* ; W. Burkert, *Homo Necans*, p. 125 (éd. Angl.) pense que le sacrifice avait rapport avec le démembrement du dieu car, suivant le mythe, Dionysos fut tué et démembré et mis dans une boîte sacrée. Pour lui, le sacrifice était une façon de donner un nouveau-né aux femmes.

¹⁰²⁸ Plutarque, *Oeuvres Morales*, 364 E (éd. Belles Lettres, 1988, C. Froidefrond) ; J. Jannoray, « Inscriptions delphiques d'époque tardive », *BCH* 70 (1946), p. 254-256,

¹⁰²⁹ Memmia Lupa : E. Bourguet, *De Rebus Delphicis*, p. 13-15 ; Gellia Dionysia : Th. Homolle, « Institut de correspondance hellénique », *BCH* 20 (1896), p. 719 ; E. Bourguet, *op. cit.*, p. 15-18 ; SEG XXII, 482 ; Vettidia Eurydikè : P. De La Coste-Messelière, « Inscriptions de Delphes », *BCH* 49 (1925), p. 85 n° 11. Cf. Infra Chapitre 5 (2-2 : L'*archèis*)

¹⁰³⁰ Plutarque, *Oeuvres Morales*, 364 F ; M.P. Nilsson, *Griechische Feste*, p. 283-285 et p. 547 : les *thyades* ramenaient le dieu à la vie ; W. Burkert, *Homo Necans*, p. 124-125 (éd. Angl.) ; G. Van Hoorn, *Choes and Anthesteria*, p. 24 ; M.-C. Villanueva Puig, *EFR* 89 (1986), p. 31-51 analyse différents éléments (littéraires, iconographiques) qui permettent de voir l'existence de ce collège spécialisé dès l'époque classique, pratiquant des rites de types extatiques, puis se constituant en collège organisé, les pratiques devant s'être s'assagies mais comportant toujours un ménadisme traditionnel.

¹⁰³¹ Pausanias, X, 32, 7 ; K. Kerényi, *Dionysos*, p. 213

tout. Enfin, une fois les rites terminés, elles regagnaient leurs foyers, épuisées. Plutarque rapporte deux anecdotes les concernant : une fois, les *thyades* furent surprises par la neige et se retrouvèrent bloquées sur le Parnasse. Elles furent secourues par les hommes qui, inquiets, étaient partis à leur recherche. La seconde raconte que durant la troisième guerre sacrée, entre 356 et 346 av. J.C., qui opposait les Delphiens aux Locriens d'Amphissa, les *thyades*, égarées par le délire, se perdirent et arrivèrent à Amphissa en pleine nuit. Épuisées, elles s'endormirent sur la place du marché où les femmes de la cité les découvrirent le lendemain matin. Pour les protéger, elles établirent un cercle autour d'elles. Lorsque les danseuses se réveillèrent, une garde armée fut constituée pour les raccompagner chez elles¹⁰³². Cette dernière anecdote, en plus de montrer la force de leur égarement lorsqu'elles étaient en transe, témoigne du profond respect religieux qu'elles inspiraient. Elle montre aussi que les *thyades* arboraient les attributs bachiques qui les identifiaient et les reconnaissaient comme sacrées.

b) Les seize femmes de l'Elide et le chœur de Physcoa.

Nous retrouvons ici, de nouveau, les « ἑκκαίδεκα γυναῖκες ¹⁰³³ », collègue féminin qui tissait le *péplos* de la déesse Héra à Olympie et instituait le chœur d'Hippodamie composé de *parthénoi*. Ce collègue féminin officiait aussi pour le dieu Dionysos, il instituait le chœur de Physcoa d'après le nom d'une femme Eléenne du canton d'Orthia qui fut aimée de Dionysos¹⁰³⁴ et qui lui donna un fils Narcée, lequel devint un héros guerrier et fut le premier à honorer Dionysos. C'était un chœur institué, organisé sur le modèle lyrique¹⁰³⁵. Les seize femmes ne participaient pas elles-mêmes au chœur, elles l'instituaient, sélectionnant peut-être les *choreutes* parmi les *gynaikes* du canton Eléen, sur le même mode que leur propre sélection : deux par tribus. Les seize femmes prononçaient l'appel au dieu¹⁰³⁶ à l'occasion de la *Triétéride* de Dionysos, lors de la fête des *Thya*¹⁰³⁷, une fête du vin, du don du vin miraculeux plus exactement. C'était l'une des grandes fêtes des Eléens. Les seize femmes lançaient un appel pour que celui-ci se réveille, quitte le monde souterrain, et surgissant de la

¹⁰³² Plutarque, *Oeuvres Morales*, 249 E-F, 365 C, 953 D ; G. Roux, *Delphes, son oracle et ses dieux*, p. 179.

¹⁰³³ Cf. Supra Chapitre 1 (2-3) et 2 (1-1, D-1, 1).

¹⁰³⁴ Pausanias, V, 16, 6-7 ; M.P. Nilsson, *op. cit.*, p. 291-293 est le premier à avoir fait lien entre Physcoa et Dionysos. Il est suivi par H. Jeanmaire, *op. cit.*, p. 216 ; Cl. Calame, *op. cit.*, I, p. 244 ; P. Marchetti, *Le nymphée de l'agora d'Argos*, p. 248. Cependant, J. Bremmer, *ZPE* 55 (1984), p. 283 et Cl. Calame, I, p. 236 pensaient que le chœur de Physcoa était organisé pour des jeunes filles.

¹⁰³⁵ Cl. Calame, *op. cit.*, I, p. 244.

¹⁰³⁶ Pausanias, V, 16, 6-7.

¹⁰³⁷ Sur l'analogie *Thyia* et *thyades* de Delphes : M.P. Nilsson, *op. cit.*, p. 291-293 ; Cl. Calame, *op. cit.*, I, p. 244. Th. F. Scanlon, « The Footrace of the Heraia at Olympia », *AW* 9 (1984), p. 88 fait dériver le nom de la fête du terme « θύω » (de θύω : s'élaner impétueusement, bondir) énoncé dans l'hymne d'invocation prononcé par les seize femmes.

mer¹⁰³⁸, les rejoigne. Elles prononçaient les paroles suivantes : « *Viens à moi Dionysos, Dans ton temple sacré d'Elide, En compagnie des Charites, Bondissant dans ton temple, Avec tes pieds de bovin, Ô Digne Taureau ! Digne Taureau !*¹⁰³⁹ ». La fête célébrait le retour du dieu qui avait lieu dans la troisième année de son absence. Le fait que Dionysos était appelé sous forme de taureau et en compagnie des Charites signifie que la cité faisait appel à sa puissance fécondante¹⁰⁴⁰. Durant la nuit dans son sanctuaire, se produisait le mystère de Dionysos : trois jarres étaient laissées vides ou emplies d'eau et le lendemain, grâce à l'action divine, elles étaient pleines de vin¹⁰⁴¹. Lorsque nous avons rencontrés les seize femmes dans le premier chapitre sur les tisseuses sacrées, il avait été fait mention des cérémonies de purifications qu'elles devaient accomplir avant toutes cérémonies auxquelles elles prenaient part¹⁰⁴². Nous pouvons donc supposer qu'avant de prononcer l'appel, elles procédaient à des rites semblables.

c) Le Chœur d'Argos

A Argos, un chœur de *gynaikes*, dont nous ignorons tout, appelait Dionysos à surgir du lac Alcyonien, situé près de Lerne, sous la forme d'un taureau (βουγενής). Dionysos avait trouvé la mort dans ce lac suite à sa bataille contre Persée, son demi-frère, qui avait alors jeté son corps dans le lac. On appelait le dieu à surgir du fond des eaux au son des trompettes dissimulées sous des thyrses, en jetant dans l'abîme un agneau en offrande¹⁰⁴³. Il ne semble pas que le chœur s'adonnât à des danses orgiastiques ou à des courses effrénées. C'était plutôt un chœur oral qui lançait l'appel du dieu pour qu'il sorte de la mort et vienne les rejoindre.

¹⁰³⁸ K. Kerényi, *op. cit.*, p. 177-178.

¹⁰³⁹ Plutarque, *Œuvres Morales*, 299 A-B (éd. Belles Lettres, 2002, J. Boulogne). La première ligne de ce passage comporte un problème de traduction et de compréhension. Le texte anglais (éd. 1961, F. Cole Babbitt) suit la transcription de Page : « Ἐλθεῖν, ἦρω Διόνυσσε » signifiant « *Viens, ô Héros Dionysos* ». Le texte français suit celle de A.B. Cook : « Ἐλθεῖν ἦρ', ὦ Διόνυσσε » soit « *Entre ô Dionysos, au printemps* ». Ces deux versions ont été rejetées par C. Brown, « Dionysus and the Women of Elis, PMG 871 », *GRBS* 23 (1982), p. 305-314 qui étudia la nature du dieu à Elis et plus précisément le terme héros par lequel il est nommé dans l'hymne. Dionysos est qualifié de héros or c'est un dieu et nul autre dieu n'est ainsi nommé. Après avoir analysé différentes interprétations, il discute le terme même et note que cette forme du vocatif n'est attestée nulle part ailleurs, le terme normal étant « ἦρωσ ». Il en conclut que le texte présente une erreur de transmission et qu'il s'agit de lire « ἦρ' ». La traduction donnée ici est celle de l'édition des Belles Lettres, 2002, traduit par J. Boulogne, hormis la première phrase qui reprend la version de C. Brown.

¹⁰⁴⁰ Le taureau était un animal puissamment sexuel et attirant en Grèce antique, les Grâces ou Charites étaient des divinités bienfaites qui participaient à la croissance des arbres et des plantes, Dionysos partageait son autel avec elles à Argos (Pausanias, V, 14, 10). Sur Dionysos Taureau : A.-F. Jaccottet, *Choisir Dionysos*, p. 102-103, Tome I.

¹⁰⁴¹ Athénée, I, 34 a ; Pausanias, VI, 26, 1 ; M.P. Nilsson, *op. cit.*, p. 291-293.

¹⁰⁴² Pausanias, V, 16, 8 : « *avec un porc et de l'eau convenable à la purification* » ; K. Clinton, « Pigs in Greek Rituals », p. 167-179 sur l'utilisation des porcs dans les rituels de purification.

¹⁰⁴³ Plutarque, *Œuvres Morales*, 364 E-F ; Pausanias, II, 20, 3-4 ; 22,1 ; 23, 7-8 ; 27, 5 ; Nonnos de Pannopolis, *Les Dionysiaques*, Chant 47, 470-741 : Persée, encouragé par Héra, attaque Dionysos et les ménades et change Ariane, femme de Dionysos, en pierre. Fou de rage le dieu détruit tout. Mais Hermès vint le calmer et Persée et lui se réconcilient. M.P. Nilsson, *op. cit.*, p. 289 : le thème du dieu tué fut influencé par la légende orphique ; R. Ginouvés, *Balanoutikè*, p. 389 ; M. Pièrart, « La mort de Dionysos à Argos », p. 141-151. M. Halm-Tisserant, *Kernos* 17 (2004), p. 128 pense que le jet de l'agneau était comparable au *sparagmos*.

Cet appel ressemble à celui lancé par les seize femmes de l'Elide. Nous ignorons combien de femmes argiennes participaient au chœur mais il est possible qu'il comportât un chiffre assez proche de celui du chœur éléen. Un chœur de danse se produisait peut-être, institué sur le même mode que celui de Physcoa, composé de *gynaikes* argiennes, instauré peut-être par le collège des femmes d'Argos. P. Marchetti, notant les analogies religieuses entre Argos et Elis, et observant que Plutarque¹⁰⁴⁴ établit ce parallèle, estime qu'un chœur institué sur le modèle de celui de Physcoa se produisait à Argos¹⁰⁴⁵. Cependant comme pour Elis, celles qui prononçaient l'appel, si elles instituaient le chœur, ne dansaient pas.

d) Les *gérairai* athénienne.

Le terme *gérairai* (Γεραιραί) ou *gérarai* (Γεραραί) signifie « les vénérables ». Il désigne les « femmes athéniennes, choisies par le Basileus (E.M.)¹⁰⁴⁶ pour former une assemblée de prêtresses (Ἱέρειαι κοινῶς) (He ; A.G.) et accomplir les rites sacrés (He ; A.G.) et sacrifices (Ha) pour le dieu Dionysos (Ha, He, E.M., A.G.) en son sanctuaire du Limnaion (He ; A.G.). Elles étaient au nombre de quatorze (A.G.) autant que les autels du dieu (E.M.). » Epouses de citoyens, elles étaient respectables, distinguées. Nous ne connaissons aucune femme qui fut *géraira*, et en ce qui concerne les représentations iconographiques, nous avons déjà évoqué leur identification sur les « vases des *Lénéennes* » dans le paragraphe concernant la *Basilinna* (cf.), avec les femmes qui servaient du vin, s'affairant autour d'une idole cultuelle de Dionysos.

d-1) Rites de préparation.

Les *gérairai* représentaient leur cité devant la divinité. Aussi, pour accomplir leur service, elles devaient au préalable procéder à des rites de purification et s'abstenir durant un temps de relations sexuelles. Cette indication nous informe sur leur âge : ce n'étaient pas des vieilles femmes mais des *gynaikes* à la vie sexuelle encore active. Elles prêtaient serment devant la *Basilinna* pour certifier de la pureté de leurs cœurs et de leurs corps¹⁰⁴⁷. Elles juraient sur les autels et les objets sacrés et prenaient le dieu à témoin de la véracité de leurs dires. Le serment, en Grèce ancienne, possédait une force magique importante : la personne qui en

¹⁰⁴⁴ Plutarque, *Œuvres Morales*, 299 A-B se demande pourquoi les femmes d'Elide invoquent Dionysos sous la forme de taureau : « Est ce parce que quelques-uns s'adressent au dieu en l'appelant aussi bien fils de génisse que taureau » (la référence à Argos étant implicite) (éd. Belles Lettres, 2002, J. Boulogne)

¹⁰⁴⁵ P. Marchetti, *Le nymphée de l'agora d'Argos*, p. 247.

¹⁰⁴⁶ Harpocrate, sv. Γεραραί (Ha).

Hésychius, sv. Γεραιραί (He)

Anecdota Graeca (Bekker), sv. Γεραιραί, I, 231, 32 (A.G.)

Etymologie Magnum, sv. Γεραίραι, 277, 35 (E.M.)

¹⁰⁴⁷ [Démosthène], *Contre Néera*, 78.

faisait l'invocation se plaçait sous l'égide du dieu et ce dernier acquérait alors des droits sur lui. Si elle se parjurait, c'était une impiété et un risque de punition divine. Le parjure mettait en danger la communauté. Au contraire, le respect du serment garantissait la réussite de l'entreprise¹⁰⁴⁸. Avant d'entrer en charge, tous les magistrats prêtaient serment d'accomplir correctement leurs offices, les prêtres et prêtresses juraient d'accomplir les rites « *kata ta patria* » c'est à dire selon les rites anciens, sans déroger à la tradition. Les *gérairai* juraient de célébrer les *Théoinia* et les *Iobaccheia* en l'honneur de Dionysos. Sur ces deux fêtes ou rites nous ne savons rien. Mais d'après Harpocrate, les *Théoinia* étaient une fête concernant des *géné*, ce qui pourrait indiquer, ainsi que le pense P. Carlier, que les *gérairai* étaient choisies dans des *géné*¹⁰⁴⁹.

d-2) Rôle des *gérairai*.

Dans la procession qui menait le cortège sacrificiel au temple du *Limnaion*, elles portaient les paniers contenant la farine salée. Cette farine était versée sur la tête de la victime pour obtenir son accord pour son exécution. Elles accomplissaient les sacrifices. Le temple avait quatorze autels et chaque *géraira* offrait un sacrifice au dieu. Nous ignorons quelles en étaient les modalités. S'il s'agissait de victime animale, un *mageiros* venait peut-être le tuer, le découper et les vénérables le consacraient et en faisaient l'offrande. Ensuite, une fois les sacrifices accomplis, elles allaient avec la *Basilinna* dans le temple, à l'abri des regards, et l'aidaient à accomplir les rites secrets. Les *Anthestéries* étaient une fête de retour du dieu, une *Triétéride*¹⁰⁵⁰. Ce dernier arrivait dans la cité le deuxième jour de la fête¹⁰⁵¹. A Argos et Olympie, dans des sites marécageux, un groupe de femmes - composant une assemblée ou collège féminin - appelait, par des rites inconnus et une invocation chorale, le dieu à venir les retrouver. Une invocation semblable avait probablement lieu au *Limnaion* lors des rites secrets. Les *gérairai*, qui formaient elles aussi un collège féminin, lançaient leur appel au dieu pour l'inviter à les rejoindre. Ces rites devaient chronologiquement se placer avant la procession qui amenait le dieu au *Limnaion*.

¹⁰⁴⁸ J. Rudhardt, *Notions fondamentales de la pensée religieuse grecque*, p. 202-212 ; H.W. Parke, *Festivals of the Athenians*, p. 112 : ce serment était soit une fiction, soit une forme abrégée d'un serment datant de l'époque archaïque ; D. Noel, « Les Anthestéries et le vin », *Kernos* 12 (1999), p. 142 : ce serment ouvrait l'année de leur prêtrise pour Dionysos, estimant donc qu'elles demeuraient au service du dieu durant une année, ce qu'il est impossible de déterminer, car leurs actions semblent être surtout circonscrites à la fête des *Anthestéries* ; M. Dillon, *op. cit.*, p. 78, n. 3 jugeant que cet exemple de serment sur la sexualité était exceptionnel, estime qu'il s'agit d'une insertion tardive.

¹⁰⁴⁹ [Démosthène], *Contre Néera*, 78 ; Harpocrate, sv. Θεοίνιον : « étaient appelées *Théoinia*, les *Dionysia* célébrées dans les *dèmes*, dans lesquels les *génétaï* sacrifiaient. » ; F. Bourriot, *Recherches sur la nature du génos*, p. 1072-1076 ; P. Carlier, *op. cit.*, p. 333.

¹⁰⁵⁰ G. Van Hoorn, *op. cit.*, p. 24.

¹⁰⁵¹ E. Simon, *op. cit.*, p. 94 pense que Dionysos arrivait peut-être le premier jour.

Elles préparaient peut-être aussi la *Basilinna* à son union avec Dionysos¹⁰⁵². L. Deubner¹⁰⁵³ pense qu'elles assuraient le rôle des *nymphetriai* dans les mariages normaux, c'est à dire qu'elles conduisaient la fiancée à l'époux, impliquant que les *gérairai* accompagnaient la *Basilinna* jusqu'au *Boukoleion* où la cérémonie nuptiale avait lieu. Cependant, rien ne permet de le vérifier. Les *gérairai* assistaient la *Basilinna* pour les rites secrets du *Limnaion* mais aucune source ne mentionne leur présence à ses côtés en dehors de ce contexte.

e) Bacchantes à Sparte.

Un passage d'Elieen évoque les bacchantes de Sparte : « *J'apprends qu'un aiguillon bachique attaque [...] les femmes lacédémoniennes (ταῖς λακεδαιμονίων γυναῖζιν) (...)* ¹⁰⁵⁴ ». Il s'agissait des *dysmainai*, les vilaines folles, dont parlait Hésychius¹⁰⁵⁵. Ces *dysmainai* n'avaient pas de rapport avec les pratiques culturelles des *parthénoi* spartiates pour Dionysos. Pausanias¹⁰⁵⁶ nous rapporte que sur le Taygète se trouvait un culte de Dionysos à Bryséai où seules les femmes mariées pouvaient voir l'*agalma* du dieu. Il semble que le culte concernait ce lieu¹⁰⁵⁷. Selon la légende, les femmes de Sparte furent guéries de leur *mania* par Baccide l'Arcadien qui, par le pouvoir d'Apollon, les purifia¹⁰⁵⁸.

f) Bacchantes de Chios.

Dans le même passage, où il parle des bacchantes lacédémoniennes, Elieen termine sa citation par le fait que cet aiguillon bachique a aussi touché « (...) *celles de Chios* ¹⁰⁵⁹ », attestant que des pratiques extatiques se produisaient sur l'île.

g) Bacchantes de Tanagra.

Les femmes avant de se livrer aux rites bachiques se baignaient dans la mer pour faire acte de purification¹⁰⁶⁰. Un jour, elles furent attaquées par Triton et ne durent leur salut qu'à l'arrivée inopinée de Dionysos lui-même. Il est difficile de dire précisément quelle forme prenait le rite

¹⁰⁵² [Démosthène], *Contre Néera*, 78-79 ; J. A. Turner, *op. cit.*, p. 213 estime que les *gérairai* jouaient un rôle d'examinatrices vis-à-vis de la *Basilinna* pour juger de ses qualifications avant sa participation au *hiéros gamos*, or l'épisode de Phano indique qu'elles ne jouaient aucun rôle de ce genre et il ne semble pas qu'elles aient pris part au conseil où fut interrogé Théophanès, le mari de Phano.

¹⁰⁵³ L. Deubner, *Attische feste*, p. 105.

¹⁰⁵⁴ Elieen, *Histoires variées*, III, 42. (éd. Belles Lettres, 1991, A. Lukinovitch, A.-F. Morrand)

¹⁰⁵⁵ Hésychius, sv. Δύσμαιναι / Δύμαιναι (Correction de K. Latte).

¹⁰⁵⁶ Pausanias, III, 20, 3.

¹⁰⁵⁷ M.P. Nilsson, *op. cit.*, p. 297-299 ; A. Henrichs, *HSCP* 82 (1978), p. 122 ; G. Arrigoni, « Donne e sport nel mondo greco religione e società », p. 80.

¹⁰⁵⁸ Théopompe FGGrHist 115 F 77 = Souda, sv. Βάκις.

¹⁰⁵⁹ Elieen, *Histoires variées*, III, 42.

¹⁰⁶⁰ Pausanias, IX, 20, 4.

bachique. Il semble néanmoins qu'un groupe assez restreint accomplissait les ablutions et donc participait aux pratiques dionysiaques.

h) Bacchantes de Chéronée¹⁰⁶¹.

Lors des *Agrionies*, les femmes cherchaient le dieu dans les montagnes, mais elles revenaient sans l'avoir trouvé et annonçaient qu'il était parti chez les Muses où il se cachait. Cette indication laisse à penser que c'était un dieu enfant qu'elles cherchaient et qui, par suite d'un danger, s'était réfugié auprès des Muses. Une fois la quête terminée, les femmes se réunissaient autour d'un banquet, durant lequel elles buvaient et se racontaient des devinettes. C'était une fête particulière, il n'y avait pas de hargne dans cette quête, le but était de retrouver l'enfant pour le protéger et l'aider¹⁰⁶². Cette fête présentait un contexte sans équivalent avec les autres *Agrionies* où les bacchantes étaient pourchassées, tombant parfois sous les coups de leurs poursuivants. Leur quête ressemblait à celles des *thyades*, mais leur comportement était l'exact contraire.

i) Bacchantes de Macédoine.

Selon la légende, les bacchantes portaient sur elles des serpents vivants, et frappaient des *tympanons*. Elles étaient divisées en trois *thiases* : *Bassarai* « *Βασσάραι* », *Lydai* « *Λύδαι* » dont le nom venait des bacchantes asiatiques qui apportèrent le culte en Macédoine et *Klôdones* « *Κλώδωνες* » qui devint *Mimallônes* « *Μιμαλλώνες* » suite au travestissement des jeunes filles qui composaient le *thiase*¹⁰⁶³.

j) Bacchantes d'Asie mineure.

Dans certaines de ces régions, le ménadisme avait conservé un caractère plus sauvage¹⁰⁶⁴. Les bacchantes pratiquaient l'*oribasie* et le *sparagmos*, et parfois l'*omophagie*, comme le montrent les textes étudiés ci-après. Elles frappaient des *tympanons* et des cymbales pour honorer Dionysos¹⁰⁶⁵. En deux cités, nous possédons des inscriptions qui se rapportent à des *thiases* féminins du culte public, à différencier des associations privées - masculines et/ou féminines - extrêmement vivantes et qui concurrençaient le culte officiel.

¹⁰⁶¹ Plutarque, *Œuvres Morales*, 717 A.

¹⁰⁶² P. Bonnechère, *op. cit.*, p. 197-198.

¹⁰⁶³ Duris de samos, FGrHist 76 F 52 ; Plutarque, *Alexandre*, 2 raconte que la mère d'Alexandre le Grand, Olympias, portait sur elles des serpents vivants, et aimait à pratiquer les rites bachiques ainsi que les femmes de la région, notant l'exagération de ces pratiques ; Polyen, *Stratagèmes*, 4, 1 ; Athénée, V, 198 E. cf. Supra Chapitre 2 (1-1, E-1 : Les jeunes filles dans l'univers dionysiaque).

¹⁰⁶⁴ A.-F. Jaccottet, *op. cit.*, I, p. 66 et n. 8 et notamment en Thrace où elle pense qu'il est la conséquence d'un contrôle moindre de la cité sur les groupements bachiques.

¹⁰⁶⁵ Euripide, *Les Bacchantes*, 55-59 évoquant les femmes lydiennes qu'il a emmenées avec lui pour être ses compagnes et qui brandissaient l'instrument phrygien, le tambourin.

j-1) Milet.

A Milet, deux inscriptions¹⁰⁶⁶ évoquent la prêtresse du culte de Dionysos. La première (Jaccottet n°149) est l'épithaphe d'Alkméonis, fille de Rhodios, prêtresse du dieu aux alentours du III/II^{ème} av. J.C. Elle était celle qui conduisait le *thiase* des femmes de la cité, menant les bacchantes citoyennes (πολιήτιδες εἵπατε Βάκχαι (l. 1)) dans la montagne. Mais son rôle ne se limitait pas au cadre du *thiase* puisque en tant que prêtresse (ἱρείειν (l. 2)) du dieu, elle avait la charge de porter les objets sacrés et les ustensiles du culte dans la procession civique de la fête publique du dieu (ὄργια πάντα καὶ ἰρὰ ἤνικεμ πάσης ἐρχσομένη πρὸ πόλεως (l. 3-4)). La deuxième inscription (Jaccottet n°150), datée de 276/5 av. J.C. recense les modalités concernant la vente du sacerdoce officiel de Dionysos. Le *thiase* officiel de la cité est nommé « δημόσιος θίασος (l. 4) » et est placé sous la direction de la prêtresse officielle. Celle-ci avait le privilège de pouvoir rassembler ce *thiase* avant toute autre association (l. 3-4). Elle avait le devoir et le privilège de lancer l'*omophagion*, l'*oribasie* et les autres rituels ne pouvaient commencer avant que la représentante du culte officiel n'en eût donné l'accord. Les pratiques cultuelles devaient comporter des errances, des courses, des danses folles, à la lueur des torches. Concernant l'*omophagie*, la formule obscure (ὠμοφάγιον ἐμβαλεῖν (l. 2) traduite par « lancer l'*omophagion* ») ne permet pas de comprendre dans quelle mesure le rite était pratiqué¹⁰⁶⁷. Avec le prêtre de Dionysos, la prêtresse était seule à pouvoir diriger les sacrifices, publics ou privés, offerts au dieu (l. 5). Celles qui voulaient initier aux mystères de Dionysos devaient préalablement régler une compensation financière à la prêtresse. Cette dernière avait le devoir, en échange, de fournir les instruments nécessaires pour l'initiation (l. 13-19). Dans la grande fête des *Katagôgia* de Dionysos, avec le prêtre officiel du dieu, elle menait la procession ; les prêtres et prêtresses des associations privées venaient à la suite (l. 21-24). Cette fête était celle où, comme il fut rapporté dans l'épithaphe d'Alkméonis, la prêtresse portait les objets sacrés et cultuels (n° 149, l. 3-4). Ces différentes prescriptions relatives aux privilèges des représentants du culte officiel indiquent que leurs prérogatives

¹⁰⁶⁶ A. Henrichs, *HSCPh.* 82 (1978), p. 148-152 ; A.-F. Jaccottet, *op. cit.*, p. 250-253 n° 149 et 150 Tome II et p. 74-76 Tome I. (n°150 = LSAM 48 = IMilet 8).

¹⁰⁶⁷ A.-F. Jaccottet, *op. cit.*, II, p. 252 et n. 514 sur cette question. La phrase est traduite par « lancer l'*omophagion* ». A. Henrichs, *HSCPh.* 82 (1978), p. 150-152 donne les références à ce sujet et estime lui-même que, au pire, la prêtresse avait du sang sur ses mains et ses vêtements mais ne consommait pas de façon sauvage la viande crue, en déchiquetant l'animal avec ses dents (p. 151). Fr. Sokolowski, LSAM 48, J. N. Bremmer, *ZPE* 55 (1984), p. 274-275 et M. Dillon, *op. cit.*, p. 143 considèrent aussi qu'il s'agissait d'un sacrifice ordonné et non pas d'une *omophagie* bestiale réelle. M. Halm-Tisserant, *Kernos* 17 (2004), p. 128-130 pense que le terme fait référence à un jet (*emballein*, du verbe *emballô*) se référant au *sparagmos* donc à un lancer symbolique fécondant. Il comprend qu'elles allaient dans la montagne pour lancer les parts dans la nature. Il conçoit l'*omophagion* comme faisant référence au germe de vie demeurant dans la part crue qui était lancée.

n'allaient pas forcément de soi et que la cité tentait d'assurer leur primauté tout en reconnaissant les *thiases* privés¹⁰⁶⁸.

j-2) Magnésie du Méandre.

Sur une inscription¹⁰⁶⁹ (copie datée de l'époque d'Hadrien dont l'originale venait de l'époque hellénistique), sont racontées les circonstances de la fondation du culte de Dionysos : un jour une image miraculeuse fut découverte dans le tronc d'un vieux platane. L'oracle delphique consulté, il s'avéra que c'était une effigie de Dionysos. Ne sachant comment le célébrer, les citoyens de Magnésie du Méandre suivirent les conseils de la Pythie et partirent pour Thèbes. Ils devaient trouver et ramener trois ménades, descendantes du *thiase* d'Ino afin qu'elles leur enseignent les rites et les mystères. Trois ménades - Koskô, Baubô et une autre femme dont le nom est inconnu – repartirent avec eux. Là, elles fondèrent chacune un *thiase*, et « lorsqu'elles moururent les Magnètes leur firent des obsèques nationales. ». Les *thiases* étaient institués sur le même modèle que ceux de Thèbes, les bacchantes se retrouvaient au sein de trois groupes pour célébrer les rites et mystères du dieu. Nous ignorons de quelle façon se faisait la répartition, et si toutes les femmes de Magnésie étaient concernées ou seulement une partie.

Des hommes participaient aux rites dionysiaques, du moins dans un des *thiases* puisque cette consécration a été offerte par Apollônios Mokoldès, ancien *myste* du dieu Dionysos. De plus, un des *thiases* portait le nom de «ΚΑΤΑΙΒΑΤΑΙ (*kataibatai*) (l. 36)», un terme masculin suggérant une participation mixte et non pas seulement féminine aux rites¹⁰⁷⁰. Il s'agissait peut-être d'une modification dans le culte, car Diodore n'évoque que les femmes¹⁰⁷¹. Les pratiques cultuelles devaient être semblables à celles de Thèbes : courses aux flambeaux dans

¹⁰⁶⁸ A.-F. Jaccottet, *op. cit.*, I, p. 75 et *Kernos Supplément* 15 (2005), p. 193-195 sur les *thiases* public et privés de Milet.

¹⁰⁶⁹ H. Jeanmaire, *op. cit.*, p. 197-198 ; A. Henrichs, *HSCP* 82 (1978), p. 123-137 ; A.-F. Jaccottet, *op. cit.*, p. 244-247 Tome II et p. 77-78 Tome I.

¹⁰⁷⁰ Le terme de *kataibatai* a été reconnu comme spécifiquement masculin par A. Henrichs, *HSCP* 82 (1978), p. 133, un terme qui évoque une épithète de Zeus en tant que foudre qui s'abat. Il en conclut que la présence masculine excluait toute pratique de ménadisme. A.-F. Jaccottet, *op. cit.*, I, p. 77 note que le terme typiquement masculin de *Kataibatai* parlait « plutôt en faveur d'une participation également masculine ». Mais elle réfute la théorie de A. Henrichs sur le fait que les *thiases* ne pratiquaient pas le ménadisme, et sa position concernant la place donnée aux hommes (accès au vin) et aux femmes (restreinte au ménadisme) dans l'univers dionysiaque : p. 78 « sur les trois *thiases* de Magnésie, au moins un a connu de façon claire une participation masculine. Vouloir de ce fait exclure toute pratique ménadique de ce *thiase* mixte nous paraît dépendre davantage d'une idéologie du ménadisme que répondre à la cohérence du message de cette inscription ». Les deux autres *thiases* portaient le nom de « *Platanistenai* » et de « *thiase pro poleus* » (qui désigne un Dionysos « protecteur de la cité ») que A. F. Jaccottet qualifie de « termes neutres » signifiant qu'ils n'excluaient donc pas nécessairement les hommes (A. F. Jaccottet, *op. cit.*, II, p. 77-78 et « Du *thiase* aux mystères. Dionysos entre le privé et l'officiel », *Kernos Supplément* 15 (2005), p. 200-201).

¹⁰⁷¹ Diodore, IV, 3, 3 ; A.-F. Jaccottet, *op. cit.*, II, p. 246 et n. 51 p. 77 : « le fait que plusieurs siècles après leur fondation, ces groupements aient manifestement comporté des hommes (...) ne prouve rien ; la présence masculine pourrait être une innovation récente, étrangère à la structure originelle créée par les trois thébaines ».

la montagne, en appelant le dieu pour le réveiller, pratiquant l'*oribasie* et le *sparagmos* (chasse et dépeçage des animaux). N. Robertson¹⁰⁷² note que les noms des deux ménades originelles : Baubô et Koskô sont en rapport avec la maternité, Baubô renvoyant à l'image de celle qui fit rire Déméter après le rapt de sa fille et Koskô signifiant « celle qui chante pour le *liknon* », c'est-à-dire pour l'enfant Dionysos qui se trouve dedans. Encore une fois, comme à Delphes, c'était probablement l'enfant Dionysos que les bacchantes cherchaient.

Le monde de Dionysos était peuplé de femmes : nourrices qui veillaient sur lui, femmes qui s'élançaient passionnément à son appel. L'amour avait sa place dans ce monde, la sexualité aussi. Les femmes aimaient Dionysos comme un enfant et comme un amant. Le dieu était leur maître, leur guide, leur protecteur. Les bacchantes historiques représentaient les bacchantes mythiques du *thiase* originel qui suivait le dieu dans tous ses déplacements. Constitué de nymphes *kourotrophes*, de satyres, de silènes et de femmes humaines qu'il a entraînés à sa suite, ce groupe se composait d'éléments hétéroclites, dormant à la belle étoile, chantant, dansant, parcourant montagnes et forêts. Toujours en mouvement, le joyeux cortège pouvait se transformer en troupe de guerre lorsque le dieu devait livrer bataille. Emportées par la *mania* dionysiaque, les bacchantes dansaient et couraient frénétiquement, se comportant de façon désordonnée et sauvage, pourchassant les animaux. Les bacchantes cultuelles reproduisaient leurs comportements mais dans une moindre mesure et de façon moins violentes : si elles portaient la *stolè*, rien ne prouve de façon formelle qu'elles portaient des serpents sur elles ou qu'elles pratiquaient l'*omophagie* brute. De plus, elles n'étaient pas invulnérables et ne possédaient pas de pouvoirs spécifiques¹⁰⁷³. Les femmes se retrouvaient dans des collèges spécialisés et ne partaient pas en bandes décousues au gré de leurs pulsions, subitement, dans la montagne. Le culte était encadré, les *thiases* étaient « attachés à un sanctuaire ou à une célébration précise, chargés par la cité dans un cadre précis de l'exécution de certains rituels ¹⁰⁷⁴ ». Pour reprendre la formule de J.N. Bremmer, « le mythe exagère le rituel¹⁰⁷⁵ ». De plus, les bacchantes cultuelles ne s'identifiaient pas aux bacchantes mythiques, celui dans lequel elles se reconnaissaient, qui les possédait par l'entremise de sa *mania*, c'était Dionysos.

¹⁰⁷² N. Robertson, *AW* 26 (1995), p. 196-197.

¹⁰⁷³ J.N. Bremmer, *ZPE* 55 (1984), p. 267-286 (il critique notamment E. R. Dodds, *Les grecs et l'irrationnel*, p. 257-265 qui transposa aux comportements ménadiques les attitudes exposées par Euripide dans sa pièce « *les Bacchantes* » ; déjà critiqué par A. Henrichs, *HSCP*h. 82 (1978), p. 121-160 et *Changing Dionysiac Identities*, p. 137-160).

¹⁰⁷⁴ A.-F. Jaccottet, *op. cit.*, I, p. 78 et 80.

¹⁰⁷⁵ J.N. Bremmer, *ZPE* 55 (1984), p. 275.

C-2) Les mères deipnophores à Athènes.

Un décret de la fin IV^{ème} av. J.C. se rapportant au *génos* des Salamiens¹⁰⁷⁶ évoque la fête des *Oschophories* durant laquelle officiaient les *deipnophores* (δειπνοφόροι), porteuses de repas. Plutarque écrit ainsi que : « la fête des *Oschophories* que l'on célèbre encore, a été instituée par Thésée. Car il n'avait pas emmené dit-on toutes les jeunes filles désignées par le sort ; il avait deux adolescents de ses amis, d'apparence féminine et délicate, mais dont le cœur était viril et ardent (...) il les glissa au nombre des jeunes filles et personne ne s'en aperçut. A son retour, il conduisit lui-même la procession avec les jeunes gens habillés comme le sont à présent ceux qui portent les rameaux. On porte ces rameaux pour complaire à Dionysos et Ariane, à cause de la légende qui les concerne¹⁰⁷⁷, ou plutôt parce que les jeunes gens revinrent au temps de la récolte des fruits. Des femmes, appelées *deipnophores* (porteuses de repas), sont associées à la fête et prennent part au sacrifice, où elles représentent les mères des enfants désignés par le sort (celles-ci étaient venues leur apporter des aliments et du pain), et elles y débitent des fables, parce que ces mères aussi, pour encourager et consoler leurs enfants, leur en avaient racontées.¹⁰⁷⁸ ». Les *Oschophories*¹⁰⁷⁹ se rattachaient à l'épisode crétois de Thésée, plus exactement à son retour, mais les *deipnophores* en incarnant les mères des enfants partant pour la Crète avec le héros, pour être livrés au Minotaure, renvoyaient au moment du départ de l'expédition.

La fête concernait Dionysos et Athéna Skiras, déesse tutélaire du *génos* que les Salamiens¹⁰⁸⁰ avaient apportée avec eux et dont ils conservaient les privilèges sacerdotaux. Le *génos* gérait l'organisation et le déroulement de la fête. Après la proclamation de la fête par un héraut, la procession partait de l'un des sanctuaires de Dionysos pour rejoindre celui d'Athéna Skiras au Phalère, où la déesse était remerciée de ses bienfaits, en particulier son

¹⁰⁷⁶ M. P. Nilsson, « The New Inscription of the Salamiens », *J.J. Ph.* 59 (1938), p. 385-93; LSS 19, 20-27 et 47-52 sur les *deipnophores* (comment elles sont désignées et leur rôle) (-363/2) = SEG XXI, 527. Sur le *génos* : cf. J. Toepffer, *Attische Genealogie*, p. 287-289 ; R. Parker, *Athenian Religion*, p. 308-316.

¹⁰⁷⁷ E. Simon, « Theseus and Athenian Festivals », p. 11-21 durant cette fête il s'agissait de demander à Dionysos pardon pour l'enlèvement d'Ariane. La cité remerciait Dionysos pour le don de la grappe de raisin et pour ne pas être venu à Athènes avec Ariane, ainsi la cité ne fut pas envahie par le monde chtonien. Il semble que la fête se base sur la plus vieille légende se rapportant à Thésée, Dionysos et Ariane où cette dernière, déjà fiancée à Dionysos, le trompa avec Thésée. Pour la punir et la garder définitivement, Dionysos la tua (Homère, *Odyssée*, XI, 321-325)

¹⁰⁷⁸ Plutarque, *Thésée*, 23, 2-4 (éd. Belles Lettres, 1957, R. Flacelière, E. Chambry et M. Juneaux).

¹⁰⁷⁹ L. Ziehen, *RE Oschophoria*, p. 1537-1543 : pour Athéna Skiras ; L. Deubner, *Attische Feste*, p. 142-147 : une fête de Dionysos et du vin ; H.W. Parke, *Festivals of the Athenians*, p. 77-81 : pour Athéna Skiras et estime que le mythe de Thésée est venu se greffer sur une pratique religieuse déjà établie. Il pense que le culte d'Athéna Skiras appartenait au *génos* des Salamiens qui fêtaient aussi les *Oschophories*, lesquels en devenant culte d'état se seraient assimilés à une fête de Dionysos ; E. Simon, *Festivals of Attica*, p. 89-92 : pour Dionysos ; Cl. Calame, *Thésée*, p. 143-148 : pour Dionysos. Sur le caractère initiatique de cette fête : J. N. Bremmer, « Dionysos Travesti », p. 195. cf. Cl. Calame, *Chœurs de jeunes filles en Grèce archaïque*, I, p. 229-231 qui y voyait un cycle initiatique avant de se rétracter dans *Thésée*.

¹⁰⁸⁰ Hérodote, VIII, 94, 2.

rôle dans la croissance des grains et des olives. Les *Oschophores*, deux jeunes gens vêtus en filles, ouvraient la procession, portant des sarments avec leurs grappes¹⁰⁸¹. Des hymnes, dits « ὠσχοφορικοί », étaient chantés¹⁰⁸². Une course avait lieu où des éphèbes, représentants de chaque tribu, s'affrontaient pour rejoindre le premier le temple de la déesse. Le vainqueur recevait une coupe du *pentaploa* (aux cinq ingrédients) qui était aussi offerte en libation à la déesse¹⁰⁸³. Ensuite, avait lieu le sacrifice, puis la distribution et le repas. C'était à ce moment là qu'officialiaient les *deipnophores*¹⁰⁸⁴.

Au nombre de quatorze, peut-être une influence du culte de Dionysos *Limnaios* et des *gérairai*, elles étaient désignées au sein du *génos* des Salamiens, comme les *Oschophores*, par un magistrat tiré au sort, sur l'avis de la prêtresse et du héraut. Elles participaient à la distribution des viandes sacrificielles qu'elles remettaient aux membres du *génos*, lequel était chargé de redistribuer à l'ensemble des citoyens. Le décret mentionne une distribution de pain pour le héraut et la prêtresse d'Athéna Skiras qu'il faut attribuer aux *deipnophores*¹⁰⁸⁵. Plutarque nous dit qu'elles racontaient des histoires, des devinettes, geste rappelant les bacchantes de Chéronée. Il n'est pas précisé à quel moment, mais peut-être à la fin du repas comme à Chéronée. Elles ne prenaient pas part au banquet civique, en tout cas pas comme commensales¹⁰⁸⁶, mais il est possible qu'elles aient participé à un banquet féminin en parallèle du banquet civique.

Les *deipnophores* assumaient un rôle de mères, mais différent de celui des bacchantes même si leurs actions se rapprochent de celui des femmes de Chéronée. Cependant, ce n'était pas l'enfant Dionysos, le dieu qu'elles maternaient, mais les membres de la cité. Dans le mythe, leurs propres enfants, dans la réalité par leur rôle comme dispensatrices de nourritures, les éphèbes, les citoyens, les magistrats. Aucune inscription ou représentation n'existe sur elles mais nous pouvons les imaginer telle d'honorables *gynaiques*¹⁰⁸⁷, vêtues du *chiton* long, de l'*himation*.

¹⁰⁸¹ Cl. Calame, *Thésée*, p. 146-147 : sur les *Oschophores* et les sources s'y rapportant.

¹⁰⁸² Athénée, XIV, 631 B-C ; E. Simon, *op. cit.*, p. 11-21 pensait que les hymnes étaient tristes et drôles car la joie du retour s'opposait à la mort d'Égée.

¹⁰⁸³ Aristodémos de Thèbes FGrHist 383 F 9 qui attribue par erreur cette course aux *Skira* ; Philochore FGrHist 328 F 15-16.

¹⁰⁸⁴ Philochore FGrHist 328 F 183 ; Harpocrate, sv. Δειπνοφόρος ; Hésychius, sv. Δειπνοφόροι.

¹⁰⁸⁵ Cl. Calame, *Thésée*, p. 148 ; Fr. Sokolowski, LSS 19 considère les *deipnophores* comme assumant un rôle de liturges et devant fournir ce qui était nécessaire au banquet à leur frais.

¹⁰⁸⁶ H.W. Parke, *op. cit.*, p. 78 estimait que seul leur rôle dans le contexte religieux leur permettait de prendre part à ce banquet, puisque le fait de manger entre hommes et femmes lors des banquets était un acte considéré comme inadéquat, même barbare.

¹⁰⁸⁷ M. Golden, *Children and Childhood in Classical Athens*, p. 48 pense que les *deipnophores* n'étaient pas des *gynaiques* mais des jeunes filles représentant les mères des enfants athéniens partant pour la Crète. Les filles servaient les divinités comme les mères servaient les maisons. Il pense qu'il s'agissait de *parthénoi* car il fait un

Comme nous le voyons, les femmes dans l'univers dionysiaque pouvaient offrir plusieurs visages. Leurs comportements étaient considérés, notamment pour les bacchantes, comme inadéquats dans la vie quotidienne. Les rites bouleversaient l'image de la *gynè* respectable, comme le faisaient déjà ceux de Déméter. Comme les fidèles de la déesse, elles prenaient part à des banquets, mangeant et buvant du vin (bacchantes de Chéronée, celles de Milet et des îles, où la mention d'*omophagie* (ritualisée) impliquait un repas pris en commun, mais aussi les *deipnophores*, les *gérairai...*)¹⁰⁸⁸. Et comme pour Déméter, en se retrouvant ainsi en groupe - même si les *thiasés* possédaient une autonomie limitée - la même inquiétude, accentuée par le fait qu'elles rejoignaient des domaines sauvages, devait sourdre dans l'esprit des hommes. C'étaient les mêmes *gynaïkes* qui célébraient le dieu ou la déesse, elles formaient une communauté dont l'existence s'exprimait plus fortement en ces occasions.

II – La communauté des femmes.

Les rituels, auxquels les *gynaïkes* participaient, étaient le plus souvent centrés sur les notions de fertilité agricole, humaine et civique, participant à la reconduction de la cité. Ils étaient en général secrets et les hommes n'y avaient pas accès. Ce savoir qu'elles détenaient, dont elles tiraient un pouvoir, les rendait étrangères (*xénos*) aux yeux des hommes, inquiétude accentuée par le fait que ces *gynaïkes* se retrouvaient alors entre elles, formant une communauté distincte, un microcosme social qui oscillait entre sagesse et folie au gré des rituels qu'elles effectuaient. De fait, un certain trouble soufflait toujours sur les cités lorsque les femmes s'assemblaient pour assumer leur rôle, non seulement du fait de ce pouvoir allié aux forces sombres sur lequel les citoyens n'avaient aucune prise, mais aussi parce que de cette médiation dépendait l'avenir de la cité et de toute la communauté. Dans ces rituels, l'ordre était alors surpris, le quotidien bouleversé, les comportements modifiés, les femmes assumaient une certaine liberté. Cependant, cette liberté était restreinte et déterminée par un cadre religieux. Elles ne pouvaient aller au-delà des limites de l'action rituelle.

parallèle avec les fonctions d'*arrhéphores*, d'*ergastines*, de canéphores et d'*alétrides* qui agissaient dans la sphère religieuse athénienne. Il note n. 112 p. 199 qu'un jeune homme tombe amoureux d'une jeune fille dans une comédie de Ménandre qui fait une *deipnophorie* pour Artémis à Ephèse. (Ménandre, fr. 286 a e). Cependant, le contexte rituel et mythologique (qui se réfère essentiellement à des jeunes gens) n'était pas le même, et les garçons aussi officiaient pour Artémis Daitis à Ephèse comme *deipnophores*. Cf. Supra Chapitre 2 (1-2, A-2, 4 : La fête d'Artémis Daitis à Ephèse).

¹⁰⁸⁸ J. Burton, « Women's Commensality in the Ancient Greek World », *Greece and Rome* XLV n° 2 (1998), p. 153.

2-1) La fertilité du sol et la sexualité de la femme.

Dans l'esprit des Grecs, les notions de fertilité du sol et de sexualité féminine étaient liées. Ces femmes qui mettaient au monde les enfants, les futurs membres du corps civique, étaient perçues comme les plus à même de stimuler la fécondité du territoire civique. Parce qu'elle était celle qui enfante, qui nourrissait, elle était celle qui pouvait contenir les forces régénératrices, créatrices. Son corps avait la capacité de recevoir ces forces fécondantes naturelles qu'il canalisait et redistribuait dans un but précis selon des rituels et des formules adéquats. Elle avait le pouvoir d'influer sur ces forces, de les agréger et de les mettre à disposition de tous, détenant ainsi un savoir et un pouvoir sur les zones sombres du monde chtonien où la vie et la mort se mêlaient et d'où étaient issues les puissances dangereuses qui agissaient sur la fertilité du sol. Cette particularité la rendait autre, faisant d'elle un être inquiétant, lui permettant d'approcher des domaines que la communauté civique ne côtoyait que parcimonieusement et avec précaution. Cela lui procurait une force que, cependant, elle n'était pas en mesure de véritablement maîtriser seule, aussi les femmes se constituaient en groupes. Cela était particulièrement visible dans les rituels de Déméter, et dans une moindre mesure ceux de Dionysos où s'exprimait plus fortement les individualités. Le collectif semblait plus disparate du fait de la transe qui dépendait de la capacité de réception de chacune. De plus, dans cet univers où les rituels se réalisaient en collectivité, la *Basilinna* apparaît comme une exception puisque c'était seule qu'elle agissait dans le cadre du rituel du *Boukoleion*, sans pour autant être isolée de la communauté des femmes car avec elle, les *gérairai* avaient accompli les rites sacrés. Au sein de ce collectif, seules celles qui étaient mariées à un citoyen étaient à même de pouvoir accomplir ces rituels. Cela garantissait la pureté de leurs actions et assurait la réussite de l'entreprise. Dans ces rituels de fertilité que la communauté féminine exécutait, pour apporter la prospérité à la cité, ce n'était pas sa sexualité qui était mise en avant, mais sa capacité à enfanter. Les modèles féminins qu'elles reproduisaient étaient surtout des mères (Déméter, les *deipnophores*), souvent des nourrices (bacchantes)¹⁰⁸⁹, rarement des amantes (*Basilinna*), mais toujours des protectrices de la communauté. Les vénérables en sont un exemple : ni mères, ni amantes, ni véritablement nourrices du dieu puisque celui qu'elles invoquaient n'était pas un enfant mais un dieu puissant à la fécondité adulte. Il y avait un parallèle entre elles et le dieu : à la maternité et la sexualité affirmées des vénérables répondaient la forte sexualité et la puissante fécondité du

¹⁰⁸⁹ F. I. Zeiltin, « Cultic Models of the Female : Rites of Dionysus and Demeter », *Arethusa* 15, 1.2 (1982), p. 133 ; N. Robertson, « The Magic Female Properties of Female Age-group in Greek Rituals », *AW* 26 (1995), p. 196 : les bacchantes assument le rôle de nourrices lorsqu'elles s'occupent de Dionysos bébé.

dieu. Nous sommes véritablement avec elles dans le domaine adulte, comme si un groupe de femmes plus matures que les autres, donc plus fortes, était à même de maîtriser ce dieu adulte et de protéger la communauté.

Déméter et Dionysos étaient deux divinités complémentaires. La fertilité omniprésente dans les rites de Déméter n'était pas oubliée dans ceux de Dionysos, la figure maternelle que Déméter assumait se conjugait à celle qui s'exprimait dans l'univers du dieu. Leurs domaines se croisaient, ceci se voyait dans le rôle des *liknophores* (λικνοφόροι) et *cistophores* (κιστοφόροι) qu'assumaient parfois au cours du culte les bacchantes ou les suivantes de Déméter. Ces deux objets ont été à plusieurs reprises évoqués dans les cultes de ces deux divinités : sur la frise du calendrier d'Athènes, nous voyons une femme portant une ciste sur la tête, haute corbeille voilée, pour illustrer le mois durant lequel se déroulaient les Thesmophories (Fig. 145)¹⁰⁹⁰, les *anthlétriai* transportaient les objets sacrés dans des *likna* ou des cistes, de nombreux *likna* ont été retrouvés à Corinthe dans le sanctuaire de la déesse et Dionysos lui-même est figuré dans un *liknon*. C'étaient des corbeilles pouvant contenir des objets secrets, sacrés, des produits de la terre récoltés par les hommes (blé, fruits, légumes)¹⁰⁹¹. Dans son *Hymne à Déméter*, Callimaque¹⁰⁹² mentionne une procession de *liknophores* dont les *likna* contenaient de l'or et offerts à la déesse en échange d'une prospérité future pour les prochaines récoltes. Ces corbeilles pouvaient aussi servir de berceau : la ciste accueillie Erichonios et le *liknon* était le van de Dionysos enfant¹⁰⁹³. Nous retrouvons, à travers ces objets, ce rapport Terre/Enfant, toujours présent dans les cultes auxquels prenaient part les *gynaiques*. La *gynè* était l'épouse mais surtout la mère, dont la fécondité accomplie et reconnue par la naissance d'enfants, mettait sa biologie au service de la cité pour participer à son renouvellement. Dans ces rituels de régénération, son altérité, comme être physiologiquement différent, prenait tout son sens. De fait, la biologie de la femme se comprend comme un processus d'appropriation de la part de la cité, dès avant la puberté, pour que cette force inhérente au corps féminin soit orientée dans le but de servir efficacement et de manière positive la cité. Dans cette sphère fertilité, la *gynè* était la

¹⁰⁹⁰ E. Simon, *Festivals of Attica*, p. 21 et pl. 1.

¹⁰⁹¹ Hésychius, sv. λίκνον : « *kanoun* » ; d'après Harpocrate, sv. λικνοφόρος, l'objet entre dans la catégorie des corbeilles sacrées utilisées dans les cultes, les initiations et les sacrifices ; H.G. Liddell et R. Scott, *Greek English Lexicon*, sv. λίκνον ; J.E. Harrison, *Prolegomena*, p. 519-520 pensait que l'emploi du *liknon* était exclusif à Déméter et Dionysos ; A.D. Ure, «Demeter and Dionysos on Acrocorinth», *JHS* 89 (1969), p. 120-121 ; A. C. Brumfield, «Cakes in the Liknon, Votives from the Sanctuary of Demeter and Kore on Acrocorinth», *Hesperia* 66 (1997), p. 148-149 : un symbole de fertilité.

¹⁰⁹² Callimaque, *Hymne à Déméter*, v. 3-4.

¹⁰⁹³ A. C. Brumfield, *Hesperia* 66 (1997), p. 148 : l'enfant divin dans la corbeille est un symbole de renouveau de la vie.

maîtresse, la *parthénos* demeurait en retrait, elle ne participait pas aux rituels sacrés des *gynaïkes* car elle n'avait ni le pouvoir, ni le savoir nécessaire. Parmi les services assumés par les *parthénoi*, nombreux étaient ceux connectés avec cette sphère fertilité, mais ils étaient orientés dans le but de stimuler sa propre fécondité et de discipliner sa sexualité pour pouvoir la mettre un jour au service de la communauté. Mal orientée, la biologie féminine pouvait se révéler capricieuse, incertaine et donc dangereuse pour la cité. Elles devaient apprendre à développer, maîtriser, canaliser ce pouvoir. Ces forces, que le corps de la *gynè* transmettait à l'ensemble de sa cité, lui permettaient de pratiquer les rites capables d'assurer la permanence de toutes les forces vives de la cité. Le corps féminin servait véritablement de lien entre la cité et la divinité, et on comprend mieux l'importance du devenir du corps chez la *parthénos*, dans l'optique où cette dernière allait devenir une *gynè*. La beauté féminine, synonyme de maturation physique pour la fille, était aussi célébrée chez les *gynaïkes* (Héra, Déméter) où cette beauté, comme lors des Thesmophories, susceptible d'offrir une belle progéniture, était le prolongement de l'éclosion de la maturité de la *parthénos*. Aussi, dans ces sphères fertilité, la sexualité de la *gynè* forme à la fois le contraire, le complément et l'achèvement de celle de la *parthénos*. L'entité féminine qui s'exprime à travers la composition de groupes homogènes - constituant une communauté féminine - forme un tout, de la *parthénos* à la *gynè*.

2-2) Une confusion étudiée.

La manifestation de ce pouvoir féminin s'exprimait à travers certains modèles d'altérité qui, contrairement à celle de la *parthénos*, n'était jamais rejetée mais considérée comme une part d'elle-même qui s'exprimait alors librement dans ces pratiques collectives restreintes à leur sexe. Ces rituels assumaient un double rôle : religieux et social. Le rôle religieux visant à régénérer la communauté et le territoire, l'aspect social assurait un caractère exutoire pour celles qui prenaient part à ces cérémonies et réaffirmait leur place dans la société. La cité était un ensemble constitué de cadres structurés où s'exprimaient différentes formes d'exclusions : hommes/femmes ; esclaves/hommes libres ; citoyens/étrangers ; enfants/adultes ; courtisanes/femmes honnêtes... Chaque catégorie possédait ses règles propres, attitudes et mentalités, mais aussi son contraire - la forme de son altérité – formant une paire nécessaire à l'existence même de la cité. Hommes et femmes assumaient des rôles distincts dans des sphères différentes : publiques, politiques, militaires pour les hommes ; essentiellement le domaine domestique pour les femmes. L'altérité féminine s'exprimait dans le cadre religieux, le seul espace public où elles pouvaient participer et jouer un rôle. Mais ce cadre était aussi

moyen de contrôler cette différence. Dionysos et Déméter étaient deux divinités qui inspiraient cette altérité, la favorisaient par le biais de pratiques cultuelles qui se réalisaient à la fois dans les limites du territoire civique et dans les territoires sauvages ; dans des espaces cachés, soustraits aux regards des autres, en particulier des hommes, que les femmes fussent retranchées derrière des murs, à l'abri dans les temples ou dans l'obscurité de la nuit et le foisonnement de la nature. Parfois, les *gynaikes* assumaient le rôle de femmes établies, respectables, sages, sereines comme l'étaient les vénérables et les *deipnophores* de Dionysos ; d'autres fois elles se moquaient avec des plaisanteries grivoises, grisées par le vin, bercées par la musique, oubliant toute bienséance lors des banquets où les effigies sexuelles abondaient ; ou encore elles devenaient des vagabondes errantes, touchées par la folie divine En même temps, la *gynè* restait cette femme aux pouvoirs inquiétants, elle détenait toujours une image mystérieuse à laquelle s'associait une biologie susceptible d'être capricieuse, pouvant se révéler imprévue et donc dangereuse. Par conséquent, ces comportements qu'elles affichaient affirmaient l'idée que la communauté civique se faisait des femmes : épouses, mères, capables aussi de se révéler violentes, agressives, indomptées¹⁰⁹⁴. Les différents aspects de la femme, que révélaient ces diverses pratiques, devaient provoquer une inquiétude et peut-être une forme d'incompréhension. Mais ces pratiques étaient nécessaires à la cité et nécessaires à celles qui les expérimentaient car « la rupture dans le quotidien qu'elles apportaient était une façon de désamorcer les tensions¹⁰⁹⁵».

Or Dionysos et Déméter étaient les deux divinités principales qui, pour les femmes, permettaient ce renversement de l'ordre¹⁰⁹⁶. Les bacchantes quittaient leurs foyers, leurs enfants, adoptant un comportement peu conventionnel pour des femmes honorables et respectables, s'abandonnant à la folie du dieu. Mais dans l'univers dionysiaque la folie est raison et le fou est celui qui refuse d'être fou. Les mythes en témoignent : ceux qui s'y opposent sombrent dans une folie plus grande encore et qui peut se révéler fatale pour eux (Penthée, *Myniades*, *Proétides*...). La folie de Dionysos était une libération, offrant la possibilité de se comporter différemment de d'habitude, d'être à la fois autre et soi-même¹⁰⁹⁷.

¹⁰⁹⁴ F.I. Zeitlin, *Arethusa* 15, 1.2 (1982), p. 134

¹⁰⁹⁵ C. Hardy, *Connaissance de l'invisible*, p. 158 : « Cette rupture dans la continuité de la vie du sujet ne nuit pas à sa cohésion personnelle mais au contraire le dynamise. Les contraintes de la vie sociale et les automatismes du quotidien ont pour effet de réduire la conscience et les potentialités de l'homme ».

¹⁰⁹⁶ F. I. Zeitlin, *Arethusa* 15, 1.2 (1982), p. 129-143 ; N. Robertson, *AW* 26 (1995), p. 193-203 ; A. B. Hoibye, « A Joke with the Inevitable : Men as Women and Women as Men in Aristophane's Thesmophoriazousai and Ekklesiazousai », p. 46 ; N. Marinatos, « Greece and Gender : a Synthesis », p. 17-18.

¹⁰⁹⁷ A. Henrichs, *Changing Dionysiac Identities*, p. 147 ; J.N. Bremmer, « Greek Maenadism Reconsidered », *ZPE* 55 (1984), p. 285 ; M. Daraki, *Dionysos*, p. 13 ; Fr. Frontisi-Ducroux, *Le dieu masque*, p. 171 ; M.-H. Delavaud-Roux, *Danses dionysiaques*, p. 33 et p. 192 ; M. Dillon, *Girls and Women in Classical Greek Religion*, p. 147 ; A.-F. Jaccottet, *Choisir Dionysos*, p. 66-67, Tome I. A noter que lors de certaines fêtes, comme aux

Ce mode de comportement se retrouve en général dans les sociétés dites complexes, fortement structurées¹⁰⁹⁸. La transe des bacchantes permettait ainsi de transgresser les clivages de leur société. De même, la participation des *parthénoi* aux rites dionysiaques entraînait l'abolition des frontières entre leur statut et celui des *gynaiques*, leur état n'était plus défini par l'ordre établi, et chacune pouvait se croire l'autre parce que n'ayant plus de définition précise dans cet univers où les états institués se dissolvaient. Si le désordre occasionné par Déméter était moins ostentatoire, il était réel et peut-être plus inquiétant pour les hommes car cette communauté féminine n'adoptait pas des comportements contraires à l'image de la *gynè* mais composait une société qui, non seulement, s'exposait mais adoptait des attitudes et comportements semblables à ceux des hommes au quotidien (assemblée, banquets, ...). Et s'il est vrai que « l'ordre que représente Déméter est (...) exactement le même que celui que le culte de Dionysos renverse¹⁰⁹⁹ », les divinités se complétaient plus qu'elles ne s'opposaient¹¹⁰⁰. L'épouse/mère de Déméter ne s'opposait pas à la mère/nourrice de Dionysos. De plus, Déméter elle-même venait bouleverser son propre ordre. Leurs comportements n'étaient pas tranchés : les femmes de Déméter buvaient du vin, dansaient de façon orgiastique comme les bacchantes, jurant et pestant¹¹⁰¹. Toutefois, même lorsqu'elles adoptaient ces comportements non conformes à ceux qu'elles devaient afficher dans leur vie quotidienne, jamais elles ne niaient leur féminité, au contraire. Par conséquent, les clivages n'étaient abolies qu'en partie : la femme restait une femme, une épouse, une mère. De plus, délimitant déjà temporellement et géographiquement ces rites, la religion définissait les attitudes que ces femmes devaient prendre : ainsi les bacchantes se conformaient à des gestuelles, des codes propres à Dionysos. De fait, l'expression du désordre ne pouvait avoir lieu que dans les cadres du sacré, à l'intérieur des espaces religieux. La confusion générait un désordre qui produisait un afflux de forces lesquelles, une fois maîtrisées, pouvaient être profitables. C'était une façon de revitaliser les énergies de la cité à travers le corps des

Anthestéries, cette confusion des comportements sociaux ne touchait pas exclusivement les femmes et concernait toute la communauté. Dionysos était le dieu par excellence de ces troubles car dieu de l'altérité, épiphanique : sa présence emportait dans un autre monde où les normes civiques étaient transgressées, puis son départ permettait le retour de l'ordre. C'était un dieu libéral et libérateur dont les Grecs avaient perçu la nécessité dans leur société.

¹⁰⁹⁸ C. Hardy, *op. cit.*, p. 152-154 s'appuyant sur les travaux d'Erika Bourguignon, *A Framework for the Comparative Study of Altered States of Consciousness* (1973) ; F. I. Zeitlin, *Arethusa* 15, 1.2 (1982), p. 133-137.

¹⁰⁹⁹ Cl. Calame, *Chœurs de jeunes filles en Grèce archaïque*, I, p. 245-246

¹¹⁰⁰ Déméter la mère sans enfant, nourrice elle-même s'associait à l'enfant sans mère, élevé par des nourrices. Ce lien entre les deux divinités, observé à Lété en Thessalie (M. Hatzopoulos, *Cultes et rites de passage en Macédoine*, p. 113-119 et *La Macédoine*, p. 56), existait peut-être à Corinthe, Callimaque lui-même dans son *Hymne à Déméter* (70-71) affirme leur affection : « *Tout ce qui offense Déméter offense aussi Dionysos* ». J.N. Bremmer, *ZPE* 55 (1984), p. 276 : « les comportements ménadiques s'accordaient avec les autres rites féminins importants comme les Thesmophories, les *Skira* (...) qui tous apportaient des éléments d'inversion. » ; F.I. Zeitlin, *Arethusa* 15, 1.2 (1982), p. 129-133 sur la relation Déméter – Dionysos.

¹¹⁰¹ A. C. Brumfield, « *Aporreta : Verbal and Ritual Obscenity in the Cults of Ancient Women* », p. 68 : Déméter et Dionysos sont les deux divinités où leurs fêtes sont caractérisées par des comportements sociaux inappropriés.

femmes. Ceci permettait à la fois de dissocier ce moment du temps normal et d'intensifier l'effet de ces rituels sans que la communauté n'en subisse les répercussions négatives. « Le renversement de l'ordre de la cité faisait partie de l'ordre lui-même¹¹⁰² ». Cette confusion était parfaitement étudiée pour se réaliser dans les meilleures conditions possibles, accordant une indépendance à celles qui accomplissaient les rituels, les soustrayant à l'espace du quotidien mais aussi en limitant cependant cette participation à un cadre religieux et en corroborant l'image de la *gynè* dans la cité : la mère, celle qui engendre. De fait, le désordre, que génère pour un temps le rassemblement de cette communauté féminine en un groupe puissant et visible, n'instaure pas un ordre nouveau mais vise à renforcer l'ordre déjà établi. C'était un temps d'incertitudes mais non pas de chaos.

Conclusion Chapitre 3 :

La force des *gynaiques* était un support pour la cité et la communauté, elles participaient à sa continuité en engendrant les futurs citoyens, en stimulant les forces créatrices de la sphère fertilité. Leur présence dans cet espace était exclusive, c'était leur domaine, elles seules pouvaient réellement influencer sur ces forces. Et en participant au renouvellement de la cité, en la protégeant, nous retrouvons la gardienne de la cité que nous avons rencontrée dans le chapitre premier. Comme elle veillait sur sa maison, la *gynè* veillait sur sa cité. Ainsi, ce monde féminin, que nous avons suivi jusqu'ici, formait un tout : les rituels correspondaient aux statuts de celles qui les accomplissaient, étapes dans l'évolution des *parthénoi* et affirmation de la position de la *gynè* au sein de la cité. Cette dernière agissait principalement dans les sphères domestiques et de la fertilité, ces domaines reconduisant la vision idéale - positive et négative - que la société avait d'elle. Elle était à la fois la maîtresse de maison - femme abeille, honorable, travailleuse et appliquée - et celle qui enfante - femme nature, belle, désirable, dont la biologie recèle des aspects sauvages, dangereux -, deux facettes qui caractérisaient le mieux la femme aux yeux des Grecs. Dans ces espaces, les *parthénoi* étaient en apprentissage, des *gynaiques* en devenir qui allaient avoir à accomplir les charges et devoirs assumés par leurs mères. Elles étaient ainsi orientées, via les rituels propres au monde féminin, pour devenir ce que la cité attendait d'elles. Dans cette reconduction du féminin dans

¹¹⁰² Cl. Calame, *op. cit.*, I, p. 242 ; M. Eliade, *Initiations, rites, sociétés secrètes*, p. 107 : « Il s'agit de la nécessité d'ordre religieux d'abolir périodiquement les normes qui régissent l'existence profane ». F.I. Zeitlin, *Arethusa* 15, 1.2 (1982), p. 132 n. 281 : « les rituels de désordre appartiennent au processus social, ils appartiennent aux domaines de Dionysos et Déméter » ; R. Schlup, « The Semantics of Fertility : Levels of Meaning in the Thesmophoria », *Kernos* 20 (2007), p. 92-93 : le chaos n'est pas seulement la négation de l'ordre, il en est aussi sa fondation.

les rites religieux, la place et le rôle de la femme dans la cité étaient continuellement reproduits, même les espaces de désordre dans lesquels s'exprimait la femme nature de la sphère fertilité participaient à cette validation de l'identité féminine.

Dans la première partie, nous avons principalement abordé les charges qui se définissaient par rapport à la nature féminine de celles qui assumaient le service, mais certaines fonctions religieuses transcendaient cette nature, sans pour autant la démentir. Il ne s'agissait plus alors de reproduire une vision de la femme mais d'endosser un rôle, un statut spécifique, en rapport avec le service du dieu, généralement au quotidien, dans son temple, plus rarement à l'occasion d'une cérémonie.

Partie 2

les statuts sacerdotaux féminins

Le terme de *hiérea* (Ἱέρεια¹¹⁰³) désigne communément la prêtresse grecque mais cette traduction est limitée. Sa notion est complexe. Certaines charges spécialisées, en rapport avec un aspect particulier du culte, parfois de rang similaire à celui de la prêtresse, et certaines charges subalternes étaient désignées par ce qualificatif. Les termes engendrent la confusion car en Grèce ancienne, un même vocable peut signifier deux réalités différentes selon les lieux. Il n'est alors pas toujours évident de déterminer le statut de chacune. Il nous faut d'abord nous détacher de l'association *hiérea* égale prêtresse : certaines femmes qui n'étaient pas nommées *hiérea* en endossaient pourtant le rôle et certaines femmes qui étaient appelées ainsi n'assumaient pas de prêtrise. Dans cette partie nous allons distinguer entre les *hiérei* prêtresses et les « femmes sacrées spécialisées », mais avant d'aller plus loin il s'agit d'essayer de mieux cerner la notion de *hiérea* et ce qu'elle implique.

Le terme désigne celle qui accomplit un office religieux, qui est en rapport avec le culte. Il signifie plus précisément « la femme sacrée », « celle qui agit dans l'espace du sacré, qui accomplit des actes sacrés, qui s'approche de la divinité ». Dans l'absolu, toutes ces femmes qui évoluaient dans la sphère du sacré étaient des femmes sacrées, consacrées, qui appartenaient à la divinité. De fait, ces femmes rencontrées dans la partie 1, étaient, au moment où elles accomplissaient leur service religieux, des femmes du sacré. Hors du temps normal, revêtues d'insignes ou placées dans une situation qui témoignaient d'une position autre que celle de la vie quotidienne, elles entraient en contact avec la divinité. Leur statut à ce moment là changeait : serviteurs des divinités, en état de pureté, nul ne devait les

¹¹⁰³ Sur les tablettes mycéniennes de Pylos et Knossos, en langage du linéaire B, nous trouvons les termes *i-je-re-ja*, *i-je-re-u* et *i-je-ro-wo-ko* dont dérive le terme de *hiérea*. Les tablettes de Pylos et de Knossos font mention de trois prêtresses à Knossos, et de quatre ou cinq à Pylos, dont la prêtresse E-ri-ta du sanctuaire de *Pa-ki-ja-ne*, au service de la déesse *Po-ti-ni-ja*. Les prêtresses faisaient alors partie de l'aristocratie, possédaient des biens propres, une certaine richesse personnelle, et étaient légalement indépendantes. Cependant, les tablettes ne donnent aucunes informations sur leurs pratiques cultuelles et leurs rôles. (J. A. Turner et J.C. Billigmeier, « The Socio-economics Roles of Women in Mycenaean Greece », p. 6-18). Il existait plusieurs variantes au terme *hiérea* comme Ἱέρηα, Ἱέρια, Ἱερίς, Ἱερίδος, Ἱερίη, Ἱερη, Ἱερηίς, Ἱερηίδος, Ἱερηίη (ion.), Ἱρέα (dor), mais ils étaient moins usités.

malmener. Certaines demeuraient en retrait, d'autres approchaient au plus près de la puissance divine. Elles influèrent sur cette force à des degrés divers, mais toujours elles y participèrent¹¹⁰⁴. Il ne sera donc pas surprenant de retrouver la plupart d'entre elles dans cette partie. Mais la figure dominante de ce monde religieux féminin demeurait la *hiereia* prêtresse, porteuse du sacré par excellence, celle dont l'état de pureté transcendait la condition humaine. Elle possédait toutes les qualités des « femmes sacrées spécialisées », évoluant hors du temps quotidien, entrant en contact avec la divinité, pouvant influencer dessus, un statut différent, accomplissant les actes sacrés, manipulant les *hiéra* mais à un degré supérieur, qui s'explique par la relation privilégiée qu'elle avait avec la divinité. Elle était la *hiereia* par excellence car ce qui appartenait au dieu était *hiéros*, et en tant que première servante de la divinité, par identification elle devenait *hiéros*. Chargée de la puissance divine, à la différence des autres femmes qui accomplissaient un service sacré, elle n'était pas seulement consacrée ou protégée par la divinité, mais possédait elle-même la puissance du *hiéros*, soit un statut quasi-divin. De fait, la prêtresse était *agnos* et *hiéros*, une association d'état qui la rendait supérieure aux autres et faisait d'elle l'autorité supérieure du culte. Représentante principale du sacré féminin, elle était par conséquent préférentiellement désignée par ce qualificatif de *hiereia* par opposition aux autres femmes, nommées généralement en fonction du rôle qu'elles jouaient, et que nous nommerons dans leur ensemble « les femmes sacrées spécialisées ».

Chapitre 4

Etre prêtresse en Grèce ancienne

« Je pensais que gardien était parfait. Il veillait tranquillement à ce qu'une chose continue à exister sans changement. Parfois, il la réparait un peu ou l'entretenait mais ne la modifiait pas, ne lui ajoutait rien de nouveau. Il la chérissait dans une attitude qui ressemblait aussi à celle de la prière¹¹⁰⁵ ».

La prêtrise était perçue, en Grèce ancienne, comme une magistrature d'un genre particulier car elle dépendait de la sphère sacrée¹¹⁰⁶ ; mais elle était intimement liée à la sphère de l'Etat

¹¹⁰⁴ Ainsi, des baigneuses sacrées comme les *loutrides/plyntrides* athéniennes, les *gérarades* et *hèrésides* s'approchant au plus près de la puissance divine ; les jeunes filles du chapitre 2 évoluant dans des cadres intemporels et significatifs qui les établissaient dans des espaces autres ; les *arrhéphores* d'Athéna Polias en état de pureté tel que leur vêtement blanc en était le miroir, recluses pendant un an sur le site sacré de la déesse et qui comme les canéphores, elles aussi en état de *katharos*, étaient les dépositaires du sacré qu'elles emportaient ; la *Basilinna* et les *géraïrai* pratiquant les rites secrets et sacrés pour le dieu Dionysos ; les femmes des Thesmophories manipulant les objets sacrés de Déméter ; les *anthlétriai*, chastes et pures qui allaient chercher les instruments de la puissance divine

¹¹⁰⁵ Yoko Ogawa, *La petite pièce hexagonale*, p. 77, Actes Sud, 2004.

du fait de l'imbrication entre religieux et politique pour les prêtresses qui officiaient pour le *Démos*. En ce sens, la fonction possédait un caractère qui transcendait la condition féminine de la desservante, sa charge lui octroyait plus de liberté, de pouvoirs et privilèges que n'en possédaient les autres femmes, même celles de conditions aisées. La prêtresse était chargée par la cité d'accomplir, au nom de la communauté, les devoirs religieux prescrits par la divinité. Elle était la principale servante de la divinité, formant un lien entre celle-ci et la communauté des hommes. Elle détenait une charge civique, pour une durée limitée ou à vie. La prêtresse était affiliée à un dieu et à son sanctuaire, elle accomplissait les rites ou participait à chaque fête et cérémonie la concernant. Elle avait pour devoir de prendre soin de la divinité, de veiller au maintien de l'ordre à l'intérieur de l'enceinte sacrée, et d'accomplir les rites sacrés selon les traditions. Elle n'enseignait rien, ne prêchait rien. Elle devait se conformer aux coutumes religieuses des ancêtres et ne pas innover, assumer les rites sans déroger à la tradition, car ceux-ci étant transmis par les dieux, les modifier était sacrilège, ne pas les accomplir correctement une offense¹¹⁰⁷. Toutefois, sa sphère d'influence dépassait le domaine liturgique, les prérogatives et honneurs qu'elle recevait trahissaient sa fonction supérieure. En même temps, comme toute magistrature, prêtres et prêtresses étaient soumis aux lois du *Démos*, leur autorité lui était assujettie. De plus, entièrement dévoués à une divinité, leur autorité était limitée aux cadres géographiques de son sanctuaire et aux cadres cultuels de son domaine liturgique, tout en créant une relation exclusive et quasi-identificatrice entre la divinité et ses principaux serviteurs. La prêtresse détenait l'autorité du culte, un culte qu'elle ne devait pas altérer, dont elle devait prendre soin à travers la divinité même - c'est-à-dire sa statue de culte -, le temple qui en était sa demeure, et les rites anciens et sacrés faisant d'elle une gardienne sacrée du dieu et du culte.

I) Acquisition de la charge.

Les modes et procédés de sélection variaient. Il n'existait pas de lois générales qui géraient la façon et décidaient des raisons du choix de telle ou telle desservante. Les prêtresses pouvaient être choisies selon quatre modes¹¹⁰⁸ : l'élection, la désignation, le tirage au sort et plus rarement l'achat de la prêtrise, pratique restreinte à certaines cités d'Asie Mineure. Par contre,

¹¹⁰⁶ Aristote, *Politique*, 1299 A « Il n'est pas facile de savoir quelles sortes de fonctions doivent être appelées magistratures : la communauté politique a besoin de beaucoup de fonctionnaires, aussi il ne faut pas considérer comme magistrats tous ceux qui sont désignés par élection ou tirage au sort : c'est le cas comme des prêtres ». (éd. Belles Lettres, 1968/1989, J. Aubonnet)

¹¹⁰⁷ [Démosthène], *Contre Néera*, 75 et *Exordia*, 54.

¹¹⁰⁸ J. Martha, *Les sacerdoces athéniens*, p. 24-39.

les critères de sélection étaient nombreux. Chaque divinité manifestait ses préférences, des exigences qui limitaient l'accès à son culte. La cité, ou le *génos*, associait les divers éléments pour distinguer le meilleur candidat.

1-1) Sacerdotes Héritaires

A-1) Définition et statut des *génos*.

Parmi les sacerdoxes héréditaires se trouvaient les *patriaí hiérosunai*, sacerdoxes patrimoniaux. Un sacerdoxe patrimonial était une charge religieuse héréditaire mais publique, détenue par un groupe, dénommé famille religieuse ou *génos*, qui se rattachait à un ancêtre commun fondateur. La notion de *génos* est complexe et a désigné des réalités différentes selon les époques¹¹⁰⁹. Ce n'est qu'au V^{ème} av. J.C. que le terme fut appliqué au contexte religieux, bien que l'organisation qu'il nommait existât auparavant, sans avoir de qualification définie¹¹¹⁰. Dans le contexte religieux, le *génos* caractérise un groupe stable, dont les attributions sont établies et délimitées, une « corporation religieuse organisée en un groupe de descendance agnatique fermé¹¹¹¹ ». L'appartenance au *génos* était héréditaire, par filiation patrilinéaire ou matrilinéaire¹¹¹², mais le *génos* n'était pas une famille, un clan ou un lignage aristocratique. Ses membres, appelés *gennètai*, appartenaient parfois à différentes familles. Théoriquement égaux, tous n'étaient pas riches ou nobles, mais tous étaient considérés comme des *eugéneis* « des biens nés ». L'ancêtre fondateur - mythique ou réel - symbolisait

¹¹⁰⁹ J. Toepffer, *Attische Genealogie* ; F. Bourriot, *Recherches sur la nature du genos*, Vol. 1 et 2 ; Daremberg-Saglio, *DA*, sv. *Genos* ; J.A. Turner, *Hieretai*, p. 15-50 sur les prêtrises héréditaires. Elle étudie les formes et évolution des *géné* dans l'histoire, les cités et la religion, les passations de pouvoirs et les privilèges ; R. Parker, *Athenian Religion*, p. 56-66 et Appendice ; D. Roussel, *Tribus et cités*, p 17 à 25 : sur les problèmes de définitions de la notion de *génos* et la confusion avec les grandes maisons et les lignages aristocratiques ; S.B. Aleshire, « The Demos and the Priests », p. 327-337.

¹¹¹⁰ D. Roussel, *op. cit.*, p. 84.

¹¹¹¹ D. Roussel, *op. cit.*, p. 65, 80.

¹¹¹² A Sparte, la transmission des prêtrises se faisait par voie matrilinéaire et patrilinéaire, probablement en raison d'un manque de ressortissant de la cité laconienne (A.J.S. Spawforth, « Spartan Cults Under the Roman Empire », p. 231). J. Toepffer, *op. cit.*, p. 125-126 a démontré que la transmission pouvait se faire par les femmes lorsque la situation l'exigeait dans une prêtrise patrilinéaire. Une fille épicière ne pouvait pas jouir elle-même de la prêtrise mais devait la transmettre comme patrimoine à ses enfants mâles. Plutarque, *Lycurgue*, 843 B-C nous raconte comment par alliance matrimoniale, la famille de Thémistocle d'Acharnai qui possédait déjà la charge de *dadouque* d'Eleusis, donc appartenant au *génos* des Kérykes, s'allia à celui des Etéoboutades, Eumolpides et ce faisant acquies la prêtrise de Poséidon Erechthée : « (...) *De l'union de Mèdeios avec Timothée, fille de Glaucos, naquirent Laodameia, Mèdeios qui exerça le sacerdoxe de Poséidon Erechthée, et Philippè qui fut ultérieurement prêtresse d'Athéna Polias. Elle avait été auparavant l'épouse de Dioclès, du dème de Mélitè, et de leur union était né un Dioclès qui fut stratège des hoplites. Celui-ci épousa Hédistè, fille d'Habron, et en eut Philippidès et Nicostratè. Thémistoclès le dadouque, fils de Théophrastos, épousa Nicostratè et en eut Théophrastos et Dioclès ; il hérita aussi de la prêtrise de Poséidon Erechthée.* » (éd. Belles Lettres, 1957, R. Flacelière, E. Chambry, M. Juneaux) (Sur cette famille, cf. Supra Chapitre 2 (1-2, D-2 : Les porteuses sacrées sous l'ombre de la canéphore : Tableau Canéphores n°11 et 25, Laodameia et Philippè).

l'union des membres ou des différentes branches qui le composaient, et non une ascendance véritable.

Les *géné* avaient la charge d'un culte civique, seuls leurs membres pouvaient, pour la communauté entière, pratiquer les rituels et cérémonies cultuels des sacerdoxes qu'ils possédaient, leur octroyant un privilège considérable et une certaine forme de pouvoir. Ils jouaient parfois aussi un rôle financier et administratif dans le culte. Car le statut des *géné* pouvait être différent d'une cité à l'autre, variant en fonction du système politique et de l'organisation sociale. Si à Athènes, les *géné* ne jouaient aucun rôle politique, leurs attributions étant exclusivement culturelles suite à la réforme de Clisthène¹¹¹³, ce n'était pas nécessairement le cas dans d'autres cités mais les données étant trop lacunaires pour le reste de la Grèce il est difficile d'observer et de comparer ces groupements d'une cité à l'autre. Et même si à Athènes, prêtres et prêtresses des *géné* n'étaient pas considérés d'un rang supérieur à ceux qui avaient reçu un sacerdoce ordinaire, l'estime dont ils jouissaient dépendait de l'importance de la charge. Aussi, les sacerdoxes prestigieux pouvaient apporter autorité et influence, socialement et politiquement. Mais, les *géné* n'étaient pas des institutions immuables, leurs situations pouvaient évoluer : une branche pouvait ainsi définitivement disparaître, aussi des stratégies familiales se mettaient en place pour perpétuer la lignée : alliances matrimoniales, adoption du mari ou du neveu. Ceux qui appartenaient à deux *géné* pouvaient choisir le *génos* de leur mère si il n'y avait plus d'héritiers, parfois aussi s'il était plus illustre¹¹¹⁴. Certains *géné* connurent des revers de fortune qui entraîna en Asie Mineure la vente de sacerdoxes, ceux qui avaient de l'argent achetaient les prêtrises¹¹¹⁵.

B-1) Prêtresses des *géné*.

¹¹¹³ Les *géné* se constituèrent à l'époque archaïque, les familles nobles formèrent des groupements, partageant les cultes de la cité, s'assurant un monopole et appuyant leur pouvoir. Le processus s'élargit, et sur le même modèle, des groupes se constituèrent autour de familles aisées ou d'individus ayant reçu par la cité une charge qu'ils pouvaient léguer à leur descendance. Les cultes publics se structurèrent et l'existence des *géné* répondit à un besoin, assurant une organisation capable de gérer les sacerdoxes. Ainsi à Athènes, lorsque Clisthène au VI^{ème} av. J.C. entrepris de réformer les cadres sociopolitiques, il ne bouleversa pas les structures des cultes patrimoniaux, à la fois pour des raisons pragmatiques et par piété. (Aristote, *Constitution d'Athènes*, 21, 6 : « pour les familles, les phratries et les sacerdoxes, il laissa chacun les conserver suivant les traditions de ses ancêtres » (éd. Belles Lettres, 1922, G. Matthieu, B. Haussoulier) ; Platon, *Lois*, VI, 759 A-C et *Politique*, 290 C-D ; J. Martha, *op. cit.*, p. 17 : « Il y a entre le dieu et son *génos*, une alliance indissoluble »). Mais les *géné* Athéniens déclinerent progressivement, dès l'époque classique déjà, avec la mise en place d'officiels chargés par la cité de s'occuper des affaires administratives et financières du culte, leur laissant le domaine liturgique. Les charges étant moins nombreuses, les membres s'opposèrent pour les assumer. (R. Garland, « Religious Authority in Archaic and Classical Athens », *ABSA* 79 (1984), p. 77)

¹¹¹⁴ J.A. Turner, *op. cit.*, p. 26-27 ; cf. mariage de Mèdeios III avec sa cousine Diphila (Famille de Mèdeios de Mélitè cf. cf. Supra Chapitre 2 (1-2, D-2 : Les porteuses sacrées sous l'ombre de la canéphore : Tableau Canéphores n° 11 et 25, Laodameia et Philippè Canéphore).

¹¹¹⁵ LSCG 119, 1-17 : à Chios, un *génos* organise la vente de son sacerdoce d'Héraklès (IV^{ème} av. J.C)

Ces familles religieuses possédaient biens et institutions, se constituant en assemblées au cours desquelles ils géraient les questions se rapportant au culte, et notamment le choix des prêtres et prêtresses. La cité n'intervenait pas. La façon dont les desservants du culte étaient choisis devaient différer d'un *génos* à l'autre, peut-être même d'un culte à l'autre dans un même *génos*¹¹¹⁶. C'est principalement à Athènes que nous possédons le plus d'informations. Le *génos* se composait de différentes branches distinctes les unes des autres, ce qui laissa penser à J. Martha¹¹¹⁷ que la prêtrise une fois accordée ne revenait pas à un individu en particulier mais à toute une branche du *génos* et que les personnes au sein de cette même branche étaient interchangeables. Pour les prêtresses, le choix devait se faire par élection ou tirage au sort entre candidates d'une même branche ou de branches différentes. Une liste de candidates pouvait avoir été préalablement établie¹¹¹⁸. La désignation devait être rare, mais il est possible qu'elle était le mode préférentiel pour les charges secondaires, ainsi les *loutrides/plyntrides*, qui officiaient lors des fêtes des *Plyntéries* et *Kallyntéries* à Athènes, issues du *génos* des Praxiergides, étaient peut-être désignées par le *Kataniptés*, puisque ce dernier dirigeait les cérémonies ; tout comme les *deipnophores* pour la fête des *Oschophories* étaient désignées par les membres du *génos* des Salamiens.

En Attique, on dénombrait dix-neuf prêtrises héréditaires dont huit étaient féminines¹¹¹⁹. Parmi elles, la prêtrise d'Athéna Polias du *génos* des Etéoboutades¹¹²⁰, celles d'Aglauros, Pandrosos et Gé Kourotrophos du *génos* des Salamiens et celle de Déméter et Korè à Eleusis, issue du *génos* des Philleides et peut-être d'un ou plusieurs autres *génè*¹¹²¹. Des listes de prêtresses existent pour les prêtrises d'Athéna Polias et de Déméter et Korè mais grâce à de nouvelles informations, nous pouvons les mettre à jour. Ailleurs, les données sont moins

¹¹¹⁶ J. Martha, *op. cit.*, p. 37-39; J.A. Turner, *op. cit.*, p. 21-26 ; S.B. Aleshire, *op. cit.*, p. 332-334.

¹¹¹⁷ J. Martha, *op. cit.*, p. 35.

¹¹¹⁸ J. Martha, *op. cit.*, p. 35 : il a considéré plusieurs possibilités sans conclure, sauf pour les Etéoboutades (par le sort) et les Eumolpides (élection) ; J. Toepffer, *op. cit.*, p. 125-127 et J.K. Davies, *Athenian Propertied Families*, p. 172-173 : par héritage ; W.S. Ferguson, « The Salaminioi of Heptaphylai and Sounion », *Hesperia* 7 (1938), p. 52 : tirage au sort sur une liste ; S.B. Aleshire, *op. cit.*, p. 333-334 : elle étudie plus attentivement les principaux témoignages anciens : Plutarque, *Œuvres Morales*, 843 A ; Aristote, *Politique*, F2 (Chambers) = F3 (Opperman) en abrégé dans Harpocrate, sv. γεννήται et Pollux, VIII, 109. Aristote nous informe que les *génè* comme ceux des Eumolpides, Kérykes et Etéoboutades (Harpocrate ne parle que des Etéoboutades) tiraient au sort ceux et celles qui allaient accomplir la charge. S.B. Aleshire considère que le tirage au sort sur une liste pré-établie devait être courant dans les *génè*. Elle estime que la réforme de 21 av. J.C. affecta l'organisation religieuse à Athènes et au II^{ème} ap. J.C. on constate que certains *génè* se mirent à élire leurs prêtres.

¹¹¹⁹ J. A. Turner, *op. cit.*, p. 35-38.

¹¹²⁰ Eschine, *Sur l'ambassade*, 147 : la prêtresse était choisie dans le *génos* des Etéoboutades.

¹¹²¹ Photius sv. Φιλλεΐδαι « γένος ἐστὶν Ἀθήνησιν. Ἐκ δὲ τούτων ἡ ἱέρεια τῆς Δήμητρος καὶ Κόρης ἢ μιοῦσα τοῦς μύστας ἐν Ἐλευσίῃ. » ; K. Clinton, *Sacred Officials*, p. 68 : IG II/III² 2954, 3-4 (I^{er} ap. J.C.). Contra : R. Parker, *Athenian Religion*, p. 317 : l'inscription étant trop fragmentée, il est impossible de savoir si la prêtresse était choisie dans plusieurs *génè*.

précises et ne répondent pas forcément à un même principe, avec des *génè* établis et privilégiés.

1) *Prêtresses d'Athéna Polias à Athènes.*

Deux prêtresses mythiques nous sont connues : Aglauros II, la *Kécropide*, qui ouvrit la ciste avec ses sœurs et fut à l'origine de la fête des *Kallyntéries* et Praxithéa femme d'Erechthée, mère d'Aglauros III qui fut sacrifiée, avec l'accord de ses parents et le sien, pour sauver sa cité durant la guerre d'Athènes contre Eleusis. Ses sœurs se suicidèrent à sa suite, et Erechthée mourut dans la bataille. Praxithéa reçut d'Athéna elle-même la prêtrise de son culte¹¹²². Les autres prêtresses répertoriées sont dites historiques¹¹²³.

Nom	Père	Dème	Date	Références
Lysimachè	Drakontidès	Batè	V/IV ^{ème} av. J.C	IG II ² 3453 - PA 9470 LGNP II, Λυσιμάκη, p. 292, 7.
Phanostratè	[Anak]os ? ¹¹²⁴ [Drakontid]ès?	[Batè ?]	Milieu IV ^{ème} av. J.C.	IG II ² 1456 A, 31-32 et 36-37 PA 14084 LGNP II, Φανοστάρτη, p. 442, 5
Nikkyla ¹¹²⁵			Vers 325 av. J.C.	IG II ² 4601 - PA 11086 LGNP II, Νίκυλλα, p. 340, 1.
Lysimachè II	Lysistratos	Batè	IV/III ^{ème} av. J.C.	IG II ² 3455 ; 3464 Davies 4549 - PA 9615 LGNP II, Λυσιμάκη, p. 292,8
[Lysistr]atè	Polyeuktos II	Batè	III ^{ème} av. J.C	IG II ² 776, 23-24 - PA 9585

¹¹²² Aglauros : Philochore, FGrHist 328 F 105-106 ; Photius, sv. Καλλυντήρια καὶ πλυντήρια : « (...) *La fête des Kallyntéries rappelle qu'Aglauros (= Aglauros) fut la première prêtresse à avoir orner les divinités. C'est pourquoi les Kallyntéries ont lieu, car on embellit et rend brillant la parure* » ; A. I. N. Oikonomidès, « The Athenian Cults of the Three Aglauroi and their Sanctuaries below the Acropolis of Athens », *AW* 21 (1990), p 11-16, distingue trois Aglauros : 1) la femme de Kécrops, qu'il considère comme la première prêtresse d'Athéna, et qu'il met à tort en rapport aussi avec la fête des *Kallyntéries* ; 2) la fille de Kécrops et de la précédente, Aglauros II, sœur de Pandrosos et Hersè, pour laquelle avait lieu en réalité la fête des *Kallyntéries* ; 3) Aglauros III qui donna sa vie pour sauver sa cité en se jetant du haut de l'Acropole, lors de la guerre entre Eumolpos et Eleusis. Praxithéa (Papyrus de la Sorbonne n° 2328 = Euripide, *Erechthée*, fragment 22, v. 95-96 : « *Quant à toi je te donne pour devoir, sur mes autels de procéder pour la cité en tant que prêtresse* »). Cf. S. Georgoudi, « Lysimaqué la prêtresse », p. 173-178 sur les prêtresses mythiques.

¹¹²³ Cf. J. Toepffer, *Attische Genealogie*, p. 128-133 ; A.M. Hauvette-Besnault, « Prêtresses d'Athéné Poliade antérieures au I^{er} siècle de notre ère », *BCH* 3 (1879), p. 484-492 ; D. M. Lewis, « Notes on the Attic Inscriptions II », *BSA* 50 (1955), p. 7-12 ; J. A. Turner, *Hiereiai*, p. 244-248 ; S. B. Aleshire, « The Demos and the Priests », p. 336-337. La prêtresse Habryllis citée dans les précédentes listes, était en fait prêtresse de Déméter et Korè. L'inscription qui a permis cette identification fut retrouvée après l'élaboration de ces listes. Elle avait été identifiée jusqu'alors comme prêtresse d'Athéna Polias en se basant sur sa stèle funéraire qui la représentait comme prêtresse à la clé. Mais nous savons maintenant que la clé n'était pas uniquement attribuée à Athéna à Athènes. Polystratè, Mnèsô, Gorgô, Maltakè et Théophilè ne sont pas nommées ici comme prêtresses de la déesse. (Cf. *Infra* Chapitre 4 : 2-1, C-1, 4 : Colonettes Funéraires).

¹¹²⁴ J. K. Davies, *op. cit.*, n° 4549 p. 171 et J. A. Turner, *op. cit.*, p. 244 la donnent fille d'Anakos ; S. B. Aleshire, *op. cit.*, p. 336 la considère fille de Drakontidès.

¹¹²⁵ D. M. Lewis, *BSA* 50 (1955), p. 8 ne la considère pas comme prêtresse d'Athéna Polias ; J. A. Turner, *op. cit.*, n° 3 la considère fille de Presbios ; S. B. Aleshire, *op. cit.*, p. 336 la met dans sa liste mais refute Turner.

[Phanos]tratè			(260/255)	LGPN II, Λυσιστράτη, p. 294, 9.
Pentétèris	Hiéroklès	Phlya	Milieu III ^{ème} av. J.C. (250-235)	IG II ² 928, 10 ¹¹²⁶ ; 3470, 9-10. IG II ² 3471 - PA 11797 LGPN II, Πεντετηρίς, p. 366, 3
Kalli[...] ¹¹²⁷			Dernier quart III ^{ème} av. J.C.	IG II ² 3461 (-220/19)
Philotéra			III ^{ème} / II ^{ème} av. J.C. (210) ¹¹²⁸	IG II ² 3473, 10 - PA 14936 LGPN II, Φιλωτέρα, p. 464, 2
Théodotè	Polyeuktos	Amphitropè	I ^{ère} moitié II ^{ème} av. J.C.	IG II ² 3472, 5-6 - PA 6767 LGPN II, Θεοδότη, p. 214, 3

Nom	Père	Dème	Date	Références
Philtéra	Pausimachos		2 ^{ème} moitié II ^{ème} av. J.C.	IG II ² 3474, 2 ¹¹²⁹ ; 3870, 4 PA 14786 LGPN II, Φιλτέρα, p. 461, 1
Chrysis	Nikètès IV	Pergasè	Fin II ^{ème} av. J.C.	IG II ² 1136, 7, 12, 27-28 ; 3484 IG II ² 3485, 3486 ¹¹³⁰ - PA 15583 LGPN II, Χρυσίς, p. 480, 5.
Philippè II	Mèdeios	Pirée	Début I ^{er} av. J.C.	Plutarque, <i>Œuvres Morales</i> , 342 C PA 14346 LGPN II, Φιλίππη, p. 450, 9
[...]	Philéos		I ^{er} av. J.C.	IG II ² 4700
Stratokleia		Philaidai	I ^{er} av. J.C.	IG II ² 3497, 9 ¹¹³¹ PA 12925 LGPN II, Στρατόκλεια, p. 406, 4
Mégistè	Asklépiadès	Halai	I ^{er} av. J.C. (27-18)	IG II ² 3173, 4 LGPN II, Μεγίστη, p. 299, 2
Hippothénis	Nikoclès	Pirée	I ^{er} av. J.C. / I ^{er} ap. J.C.	IG II ² 4126, 12 ; 4126. SEG XXXI, 187, 4 LGPN II, Ίπποσθενίς, p. 238, 1.
Alexandra	Léon	Cholleidai	Début I ^{er} ap. J.C.	IG II ² 3155, 3 ; 3516, 3 IG II ² 4341 à 4343 LGPN II, Ἀλεξάνδρα, p. 18, 3. Follet, <i>Athènes</i> , p. 184.
Kallist[...]			I ^{er} ap. J.C.	IG II ² 3515 ¹¹³²
Junia Mégistè	Zènon	Sounion	Milieu I ^{er} ap. J.C.	IG II ² 3276 ; 3288 ; 3535, 13 IG II ² 3536, 7-8 ; 3537 ; 4175, 7

¹¹²⁶ S.V. Tracy, *Attic Letter-Cutters of 300 to 229 B.C.*, p. 141 pour la datation.

¹¹²⁷ D. M. Lewis, *BSA* 50 (1955), p. 9. Il la place avant Pentétèris, considérant que cette dernière appartenait au II^{ème} av. J.C. ; J. K. Davies, *op. cit.*, p. 171 est plus circonspect.

¹¹²⁸ S.V. Tracy, *Attic Letter Cutters of 229 to 86 BC*, p. 60 pour la datation. D. M. Lewis, *BSA* 50 (1955), n°9 ; J. A. Turner, *op. cit.*, n° 9 et S. H. Humphreys, « Notes on Attic Prosopography », *ZPE* 180 (2007), p. 68-69 l'identifient comme Philtéra, fille de Pausimachos. Contra : S. B. Aleshire, *op. cit.*, n° 11 p. 337.

¹¹²⁹ S. V. Tracy, *Attic Letter Cutters of 229 to 86 BC*, p. 189-191 pour la datation.

¹¹³⁰ Dédicace pour Polykrateia, *errhèphore* d'Athéna Polias.

¹¹³¹ Dédicace pour Stratonikè, *errhèphore* d'Athéna Polias.

¹¹³² Dédicace pour Nausikratè, *errhèphore* d'Athéna Polias et de Pandrosos.

				IG II ² 4176, 11.
Paullinè	Kapiton		I ^{er} ap. J.C. (61/2)	IG II ² 3277 = SEG XXXII 251 ¹¹³³ LGPN II, Παυλλίνη, p. 363, 1 LGPN II, Μεγίστη, p. 299, 7
Stratokleia			I ^{er} ap. J.C.	IG II ² 3554, 5 LGPN II, Στρατόκλεια, p. 406, 2.
Né [...]			I ^{er} ap. J.C.	IG II ² 3543

Nom	Père	Dème	Date	Références
Ladameia	Mèdeios	[Pirée ?]	Impériale I ^{er} /II ^{ème} ap. J.C.	IG II ² 4247, 5 ; 5123 PA 9001 LGPN II, Λαοδάμεια, p. 279, 1.
Flavia Phainarète	Flavius		Milieu II ^{ème} ap. J.C. (100/130)	IG II ² 3582 ; 3583 ; 4210, 16 IG II ² 4345 ; 4061 ? LGPN II, Φαινάρητη, p. 439, 8.
Athènon	Athènios		II ^{ème} ap. J.C. (134)	IG II ² 2810, 10 ; 3596, 14 ; 5063. LGPN II, Ἀθήνιον, p. 11, 2
Gi[...]			II ^{ème} ap. J.C.	IG II ² 3612 = SEG 42, 164
Sabeiniane Hamillo			II/III ^{ème} ap. J.C.	IG II ² 3678, 6-7 LGPN II, Ἀμιλλώ, p. 25, 1.

- Lysimachè, fille de Drakontidès du dème de Batè.

Elle faisait partie de la tribu Egéide. Sa famille n'est pas attestée avant le dernier quart du V^{ème} av. J.C. Son frère Lysiklès fut secrétaire des *tamaiai* d'Athéna en -416/415 (IG II² 245, 154 ; PA 9432). Elle fut prêtresse pendant soixante-quatre ans¹¹³⁴. Elle se maria dans le dème de Phlya. Il est difficile d'identifier la famille de son époux. D. M. Lewis suggéra que la prêtresse d'Athéna Polias, Pentétèris du dème de Phlya, était l'une de ses descendantes¹¹³⁵. Son fils lui dédia une statue sur l'Acropole, œuvre de Dèmètrios du dème d'Alopékè (IG II² 3453)¹¹³⁶. La base en marbre fut trouvée à l'ouest du Parthénon, la statue étant perdue (Fig. 222). L'inscription fragmentaire atteste que Lysimachè fut en service pendant soixante-quatre ans, qu'elle vécut quatre-vingt huit années, et qu'elle vit quatre générations de ses enfants.

¹¹³³ Dédicace pour l'empereur Néron, César Claudius Augustus Germanicus.

¹¹³⁴ Pline L'Ancien, *Histoires Naturelles*, XXXIV, 76.

¹¹³⁵ D. M. Lewis, *BSA* 50 (1955), p. 5.

¹¹³⁶ A.M. Hauvette-Besnault, *BCH* 3 (1879), p. 488 ; D. M. Lewis, *BSA* 50 (1955), p. 1-12 et p. 6 pensait qu'elle avait servi de modèle à la Lysistrata d'Aristophane (pièce jouée en -411) (Contra : J. A. Turner, *op. cit.*, p. 93-94) ; J. Toepffer, *op. cit.*, p. 113-133 ; J. K. Davies, *Attic Propertied Families*, n° 4549 p.169-171 ; R. Garland, «Religious Authority in Archaic and Classical Athens », *ABSA* 79 (1984), p 93 ; B. Holtzmann, *L'Acropole d'Athènes*, p. 221-222 ; A. Bielman, *Femmes en public dans le monde hellénistique*, p. 22-25 ; J. B. Connelly, *Portrait of a Priestess*, p. 130.

- Phanostratè.

Elle exerça la prêtrise vers le milieu du IV^{ème} av. J.C., les comptes de la déesse Athéna attestent sa présence en 341/340 avant J.C.¹¹³⁷. J. K. Davies suggéra que son père Anakos était peut être le frère de Polyeuktos I, donc le fils de Lysiklès, frère de Lysimachè mais rien n'indique la connexion avec certitude¹¹³⁸. Sarah Aleshire restitue [Drakontid]ès, fils de Lysiklès, comme étant son père¹¹³⁹.

- Lysimachè II, fille de Lysistratos du dème de Batè.

Elle faisait partie de la tribu Egéide. Nous savons qu'elle mourut entre 270 et 250 avant J.C. Elle accomplit sa charge de la fin du IV^{ème} au début du III^{ème} av. J.C., vraisemblablement sur une période assez longue. Nous ignorons à quel moment elle entra en fonction. Son grand-père Polyeuktos I, fils de Lysiklès, frère de la prêtresse Lysimachè I, eut deux fils : le premier au nom inconnu épousa Chrysogonè, fille de Xanthippos du dème d'Erchia, et mourut vers 340 av. J.C. ; le second fut Lysistratos, son père. Ce dernier fut *prytane* en -341/0 (IGII² 1749, 34 ; PA 9615). Le frère de Lysimachè II, Polyeuktos II, fut archonte de la *mésogè* en -275/4 (IG II² 1245, 1-2 et 12 ; PA 11440). Il était le père de la prochaine prêtresse : [Lysis]tratè ou [Phanos]tratè.

Lysimachè s'est mariée avec Polyeuktos du dème d'Erchia¹¹⁴⁰. J. K. Davies élabore une théorie : son époux serait son cousin, adopté par son grand-père maternel Xanthippos, après la mort de son père, fils de Polyeuktos I et frère de Lysistratos. La descendance assurée par Lysistratos, puis Polyeuktos II, permit à Xanthippos d'adopter son petit-fils. Polyeuktos du dème d'Erchia aurait nommé son fils du nom de son grand-père, Xanthippos.

Une statue lui fut dédiée par son fils, semble t'il [Xanthipp]os II fils de Polyeuktos du dème d'Erchia, dans les années 290 avant J.C. Il semble qu'elle avait un autre fils, Drakontidès II¹¹⁴¹. La statue avait été faite par Képhisodotos et Timarchos, mais sur la base ronde l'inscription est mutilée à l'endroit du nom de la prêtresse, c'est une autre inscription qui permet de la nommer mentionnant Syèris qui avait la charge de *diakonos*¹¹⁴².

- [Lysistra]tè ou [Phanostra]tè, fille de Polyeuktos II du dème de Batè.

¹¹³⁷ IG II² 1456 A, 31-32 et 36-37.

¹¹³⁸ J. K. Davies, *op. cit.*, n° 4549 p. 171.

¹¹³⁹ S. B. Aleshire, *op. cit.*, p. 336.

¹¹⁴⁰ J. K. Davies, *op. cit.*, situe la date vers 320, p. 170.

¹¹⁴¹ J. K. Davies, *op. cit.*, p 171 à 173, n° 4549 restitue Xanthippos sur la base qu'un Xanthippos II du dème d'Erchia a existé (IG II² 79, 16) au milieu du III^{ème} av. J.C. Cette même inscription mentionne aussi Drakontidès d'Erchia (l. 33). Ce n'est que spéculation mais l'homonymie troublante semble suggérer la filiation.

¹¹⁴² IG II² 3455 - IG II² 3464 (Cf. Supra Chapitre 5 (1-1 Syèris, la Diaconos) + Pausanias, I, 27, 4) ; J.B. Connelly, *op. cit.*, p. 143 restitue Lysistratos.

Nièce de Lysimachè II, elle épousa Archestratos II du dème d'Amphitropè, issu d'une très riche famille (IG II² 776, 20-27 ; PA 2419 et 2420 ; Davies n° 2419 et 2420 et *stemma* 4549). Ses ancêtres assumèrent plusieurs charges dans la cité : Archestratos I fut *triérarque* en -334/3 (IG II² 1623, 265), *syntriérarque* (IG II² 1632, 88-89) ; le frère de ce dernier, Euthycratès II, fut *syntriérarque* (IG II² 1623, 256 et 266). Archestratos II, fils d'Euthycratès III, était probablement le petit-fils d'Archestratos I. Le prestige de la famille de Lysimachè était attractif pour des familles aisées financièrement mais sans noblesse.

Lysistratè fut en fonction au milieu du III^{ème} av. J.C., le décret honorifique de la cité qui l'honore est daté de -250/245 : « *Attendu que la prêtresse de la Poliade a mis beaucoup de zèle à fournir la table comme le veut la tradition ancestrale et à réaliser ce que prescrivent les lois et les décrets du peuple ; qu'elle montre en toute occasion le zèle qui l'anime pour le service de la déesse ; qu'elle a offert de ses propres deniers un théraion sous l'archontat d'Alkibiadès, ainsi que des trichapta (il s'agit dans ces deux cas de tissus) ; qu'elle a en outre versé aux Praxièrgides cent drachmes de sa bourse pour le sacrifice traditionnel...* (l. 10-22) ¹¹⁴³ ». Elle fit acte de liturgie. Elle eut pour fils Euthycratès IV, père de Polyeuktos II, lui-même père de Théodotè qui devint prêtresse d'Athéna Polias au II^{ème} av. J.C.

- Pentétèris, fille d'Hiéroklès du dème de Phlya.

Elle appartient à la tribu Cécropide. Il est fait mention d'elle sur deux dédicaces d'*arrhéphores*, (IG II² 3470 : Anthémia ; IG II² 3471 : nom inconnu). Une statue lui fut dédiée, perdue aujourd'hui, le décret s'y rapportant se trouve sur une stèle de marbre trouvée sur l'Acropole (IG II² 928). Datée originellement du début du II^{ème} av. J.C., A. M. Hauvette-Besnault pensait qu'elle devait en fait avoir officié durant le III^{ème}, et une nouvelle datation du décret indique en effet que Pentétèris était en service vers -245 av. J.C.¹¹⁴⁴. Pentétèris était une descendante de Lysimachè I.

- Kalli[...]

Il est possible que ce fût Kallistô (LGPN II, Καλλιστώ (Boutadai), 1), fille de Lykophron II, descendante d'Habron de Batè. Ce dernier (PA 9) avait une fille appelée Kallistô (PA 8192 ; LGPN II, Καλλιστώ (Bâte), 1). Elle épousa l'orateur Lycurgue (PA 9251 ; Plutarque, *Œuvres Morales*, 842 F ; LGPN II, Λυκοῦργος, p. 288, 4), descendant de Boutadès au IV^{ème} av. J.C.

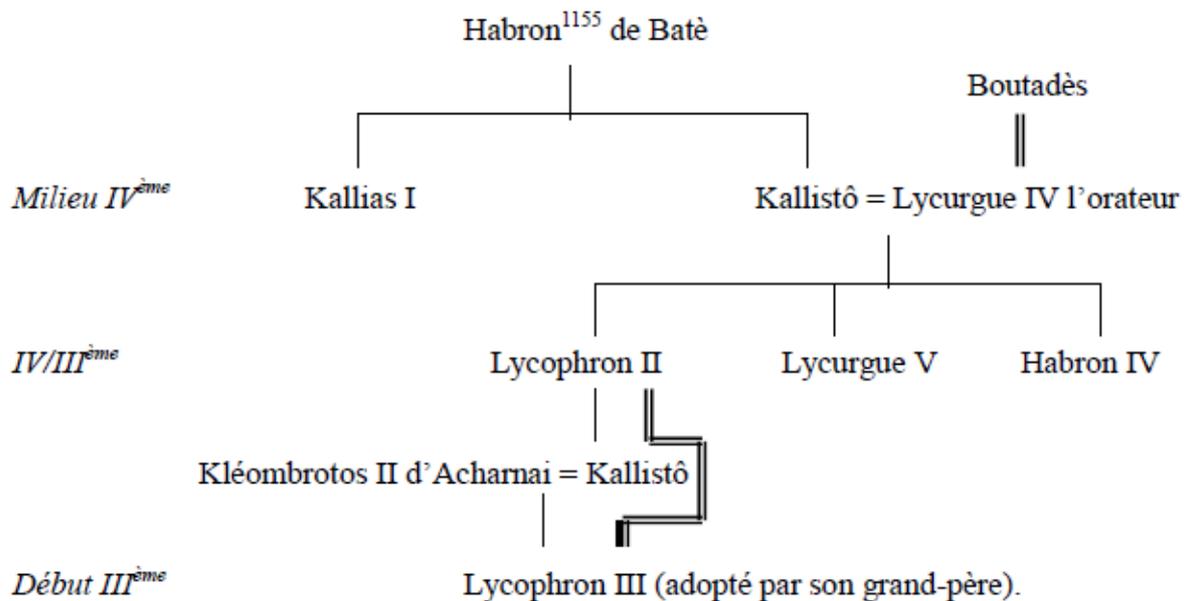
¹¹⁴³ B. Holtzmann, *op. cit.*, p. 222 et traduction ; A. Bielman, *op. cit.*, p. 40-42.

¹¹⁴⁴ Datation de S. V. Tracy, *Attic Letter Cutters, 300 to 229 BC*, p. 141. A.M. Hauvette-Besnault, *BCH* 3 (1879), p. 489 ; J. B. Connelly, *op. cit.*, p. 143-144 la situe aussi à cette époque.

Ils eurent trois fils : Lycophon, Habron et Lycurgos ; ces deux derniers étant morts sans héritier. La datation correspondrait¹¹⁴⁵.

Stemma proposé :

—— Filiation directe
 === Descendant



[Accès à la note 1155 : Habron : LGPN II, Ἄβρων, p. 1, 12 : PA 9, J. K. Davies, *op. cit.*, n° 9, Plutarque, *Œuvres Morales*, 842 F ; IG II² 1629, 578 et 831 ; 1631, 187. Habron IV : LGPN II, Ἄβρων, p. 1, 18 (Boutadai) : PA 15 ; IG II² 463, 36 ; 1492, 123). Lycophon II : Λυκόφρων, p. 288, 13 : PA 9261 ; J. K. Davies, *op. cit.*, n° 9261 ; SEG XXXVII, 160. Lycophon III : Λυκόφρων, p. 288, 14 : PA 9262 ; J. K. Davies, *op. cit.*, n° 9262 ; Plutarque, *Œuvres Morales*, 843 A. Lycurgue V : LGPN II, Λυκοῦργος, p. 288, 5 : PA 9250 ; J. K. Davies, *op. cit.*, n° 9250. Sur la famille d'Habron de Bâté : J. Tréheux et P. Charneux, « Décret des Athéniens de Délos en l'honneur d'un épimélète de l'île », *BCH* 122, 1 (1998), p. 248-255 et cf. Supra Chapitre 1 (2-4, B-4, 1, b : *ergastine* n°4 (Tableau A : IG II² 1036) [...]è, fille de Kallias du dème de Batè).]

- Philotéra.

¹¹⁴⁵ J. A. Turner, *op. cit.*, p. 253 la pensait fille du frère inconnu de Lysistratè ; S. B. Aleshire, *op. cit.*, p. 337 suggère une connexion avec Lycurgue l'orateur.

Sa chronologie fut difficile à établir, car les datations de l'inscription se rapportant à son service ne correspondaient pas. Ainsi, IG II² 3473 fut datée du I^{er} av. J.C., mais l'inscription fait référence à Xénostratè, fille d' Agias, l'*arrhéphore*, ancêtre de [Xénos]tratè, fille d' Agias, l'*ergastine* qui officia en 108/7 av. J.C. (IG II² 1036). La datation initiale de IG II² 3473 impliquait que les deux Xénostratè étaient la même personne, et qu'elle aurait été *ergastine* avant d'être *arrhéphore*, ce qui était impossible. L'étude de IG II² 3473 par S.V. Tracy et sa datation en -210 permettent de situer Philotéra plus logiquement vers la fin du III^{ème}/début II^{ème} av. J.C.¹¹⁴⁶.

- Théodotè, fille de Polyeuktos du dème d'Amphitropè

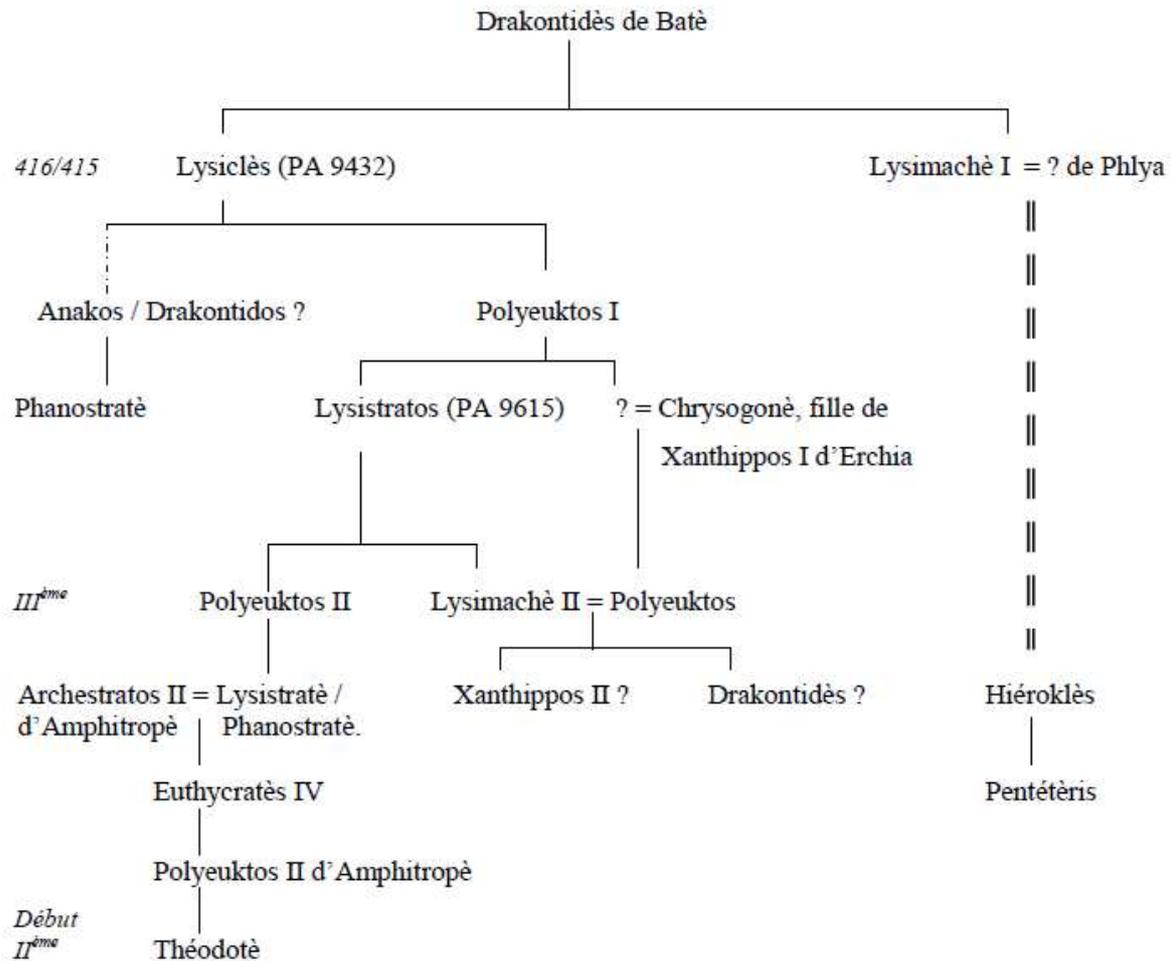
Elle accomplit son sacerdoce dans la première moitié du II^{ème} av. J.C.¹¹⁴⁷. L'inscription IG II² 3472 fait référence à une *errhèphore* au nom inconnu. Elle était l'arrière-arrière petite-fille de Lysistratè. Son père était Polyeuktos II, fils d'Euthykratès IV, lui-même fils de Lysistratè et d'Archestratos II.

Stemma de Lysimachè I, Phanostratè, Lysistratè/Phanostratè, Pentétèris, Théodotè¹¹⁴⁸ :

¹¹⁴⁶ S.V. Tracy, *Attic Letter-Cutters of 229 to 86 B.C.*, p. 60. Sur les datations : J. Kirchner, *op. cit.*, au PA14936 situe Philotéra au I^{er} av. J.C. ; A. M. Hauvette Besnault, *BCH* 3 (1879), p. 490 : au II^{ème} av. J.C. ; J. Toepffer, *op. cit.*, p. 131 : I^{er} av. J.C. ; J. A. Turner, *op. cit.*, p. 257-258 : milieu du II^{ème} (- 150) ; J. B. Connelly, *op. cit.*, p. 117 : 3^{ème} quart du II^{ème} av. J.C. (entre -130/110) ; S. H. Humphreys, *ZPE* 180 (2007), p. 69-69 : entre 170/130 av. J.C.

¹¹⁴⁷ J. A. Turner, *op. cit.*, p. 255 la situe avant Pentétèris, contrairement à D. M. Lewis, *BSA* 50 (1955), p. 9 ; J. K. Davies, *op. cit.*, p. 173 ; J. Toepffer, *op. cit.*, p. 130 et J.B. Connelly, *op. cit.*, p. 60.

¹¹⁴⁸ *Stemma* J.K. Davies, *op. cit.*, p. 4549 et J.A. Turner, *op. cit.*, p. 250.



- Philtéra, fille de Pausimachos.

IG II² 3474 est une dédicace en son honneur trouvée au sud de l'Acropole, sur une stèle en marbre brisée en bas. Une statue lui avait été dédiée, œuvre d'Eucheir et Euboulidès. L'inscription exalte sa lignée : « *Pallas aïeule des Erechtheides, dans ton temple Philtéra (sa statue) fut établie comme ta servante (ἰροπόλος), du sang des vrais Boutades, dont le père Pausimachos fut cinq fois chef de l'armée. Ses ancêtres fleurissent parmi les Egéides : Lycurgue et Diogène, honorés par la terre de l'Attique. L'un d'eux brillait par le verbe, alors que l'autre s'engagea pour la liberté à la terre de ses ancêtres. Eucheir et Euboulidès du dème de Kropidai réalisèrent cette statue* ». La mention de Lycurgue rattache Philtéra à la lignée de Kallistô, fille d'Habrôn de Batè, mais nous ignorons de quelle façon¹¹⁴⁹.

¹¹⁴⁹ S. H. Humphreys, *ZPE* 180 (2007), p. 68-69 pense que Philtéra était la mère de l'arrhéphore Anthémia (Supra Chapitre 2 (1-1, B-1, 3, arrhéphore n°3). Il pense qu'Ouliadès, nom rare en Attique et oncle d'Anthémia, était peut-être le frère de Pausimachos, père de Philtéra. Cependant, il situe la prêtresse Pentètèris, sous laquelle Anthémia fit son service, au II^{ème} av. J.C. alors qu'une nouvelle datation a permis de la situer au III^{ème} av. J.C. (S.V. Tracy, *Attic Letter Cutters, 300 to 229 BC*, p. 141 datant IG II² 928 vers -245). De plus, il ne distingue pas entre Philotéra (IG II² 3473 ; LGPN II, Φιλωτέρα, p. 464, 2 (III^{ème}/début II^{ème} av. J.C.)) et la prêtresse Philtéra, fille de Pausimachos (IG II² 3474 et 3870 ; LGPN II, Φιλτέρα, p. 461, 1 (2^{ème} moitié du II^{ème} av. J.C.)).

- Chrysis, fille de Nikètès du dème de Pergasè.

Chrysis était la fille de Nikètès IV (PA 10758, 17760) lequel épousa une femme du *génos* des Etéoboutades dont nous ignorons l'identité. Elle venait d'une famille riche. Plusieurs membres du côté de son père occupèrent des charges civiques : son arrière-arrière-grand-père Nikètès II (IG II² 791, I 74 ; PA 10759 ; LGPN II, Νικήτης, p. 332, 24) fut *épimélète* aux Mystères et son grand-père Protagoras (IG II² 950, 6 et 27 ; PA 12284 ; LGPN II, Πρωταγόρας, p. 383, 4) fut prêtre d'Asclépios dans la cité au II^{ème} av. J.C.¹¹⁵⁰. Elle eut le droit d'élever deux statues sur l'Acropole, dont l'une fut consacrée par ses cousins, Dionysios et Nikètès, avec leur sœur Philylla (PA 14794), enfants d'Athénobios du dème d'Eupyridai, peut-être désireux d'attacher leur nom à la charge la plus prestigieuse de la cité, puisque le plus souvent les monuments remémorent le *génos*, rarement l'autre partie de la famille de la prêtresse (IG II² 3484). Ses cousins, Dionysios II (PA 4109 ; LGPN II, Διονυσίος, p. 123, 319) et Nikètès V (PA 10755 ; LGPN II, Νικήτης, p. 332, 15) participèrent en tant qu'enfants *pythaïstes* à la *Pythaiide* de -128/7 (FD III, 2, 12, 5-6)¹¹⁵¹. Nikètès fut éphèbe en -117/6 à Athènes¹¹⁵² (IG II² 1009, II, 65) et cavalier *pythaïste* lors de la *Pythaiide* de -106/5 auquel pris part sa cousine comme prêtresse de la déesse poliade (FD III, 2, 28, I, 37 et IV, 4). Dionysios fut *épimélète* de l'*Emporion* à Délos vers 100/99 av. J.C. (ID 1711, 5-6). Leur père, Athénobios, remporta la victoire au *Théseia* de -149/8 (IG II² 958, 62) et fut cavalier *pythaïste* en -128/7 (FD III, 2, 27, I, 26 ; PA 247, 245 ; S.P. 6-7 ; LGPN II, Ἀθηνόβιος, p. 12, 4).

La seconde inscription, IG II² 1136, datée de l'archontat du Delphien Xénocratès et de l'Athénien Agathoclès, en -106/5 est un décret de la cité de Delphes l'honorant pour avoir accompagné la *Pythaiide* delphique de -106/5, et avoir accompli avec piété et éclat son rôle, et glorifié ainsi sa cité. La cité delphique lui offrit ainsi une couronne et accorda, à elle et tous ses descendants, des privilèges importants : *proxénie*, *promantie*, *prodikia*, *asyllie*, exemption d'impôts, *proédrie* aux jeux et une maison en bien propre (l. 12-20)¹¹⁵³.

J. A. Turner suggère que la mère de ses cousins était la sœur de son père, ce qui explique qu'ils appartenaient à des dèmes différents¹¹⁵⁴. Le *stemma* qu'elle propose est reproduit ici.

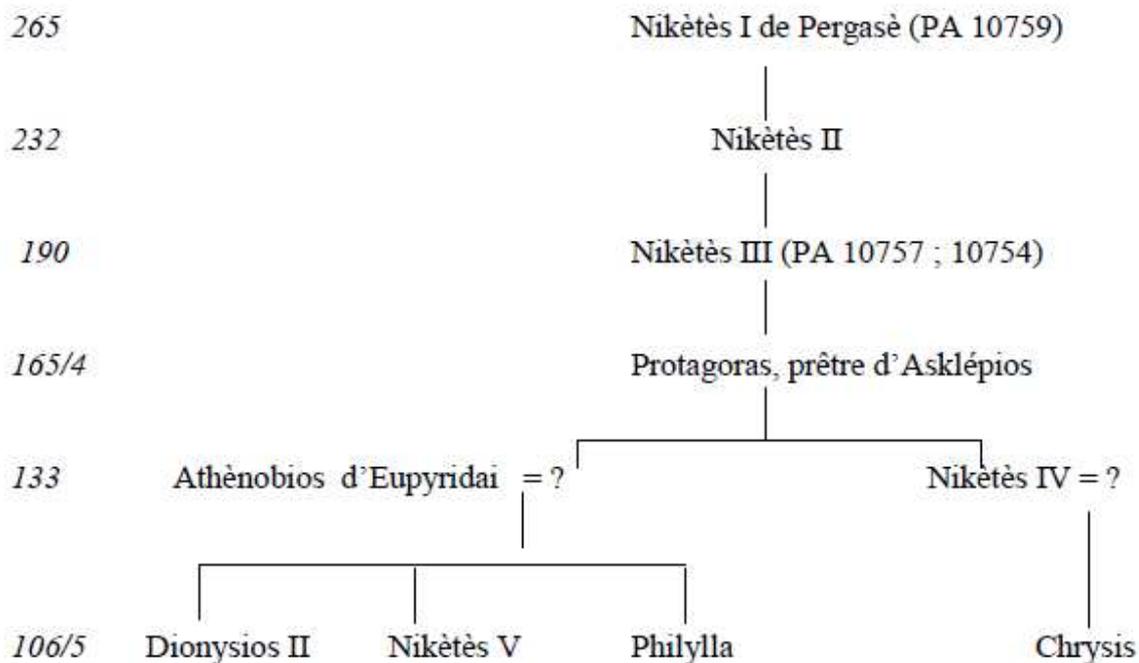
¹¹⁵⁰ S. H. Humphreys, *ZPE* 180 (2007), p. 69-70.

¹¹⁵¹ S. G. Byrne, « IG II² 1095 and the Delia of 98/7 B.C. », *ZPE* 109 (1995), p. 59-60.

¹¹⁵² E. Perrin-Saminadayar, *Education, culture et société à Athènes*, 363-364, E-735, et p. 217-222 pour l'étude et la traduction de l'inscription.

¹¹⁵³ S. V. Tracy, « The Lettering of an Athenian Mason », *Hesperia Supplement* 15 (1975), p. 20-22.

¹¹⁵⁴ J. A. Turner, *op. cit.*, p. 267 + *stemma* p. 266. J. Kirchner au PA : Nikètès et Athénobios étaient frères.



- Philippè II, fille de Mèdeios I du Pirée.

Nous avons déjà rencontré Philippè, elle fut canéphore lors des *Délia* (n° 25 Tableau Canéphore) et devint sous-prêtresse d'Artémis à Délos¹¹⁵⁵. Elle faisait partie d'une prestigieuse famille. Elle était une descendante de Lycurgue, comme Philtéra et Kall[istô]. Philippè épousa Dioclès I, fils de Sarapion de Méliète, et devint la belle-sœur de Sosandra, Théodora et Apollodora, qui furent *ergastines* (IG II² 1943) en -103/2 et canéphores (n° 2, 40 et 47 Tableau Canéphores)¹¹⁵⁶. Sa sœur Laodameia fut canéphore elle aussi, aux *Délia* et *Apollonia* de Délos vers -106/5 (n° 11 Tableau Canéphores). Son frère Mèdeios II fut prêtre de Poséidon Erechthée.

- Mégistè, fille d'Asklépiadès du dème d'Halai.

Elle fut en service en -27/6. Son nom se trouve sur une dédicace faite à Rome et Auguste. D. M. Lewis identifie son grand-père comme prêtre de Rome et d'Auguste¹¹⁵⁷. Elle était une descendante d'Asklépiadès II, fils d'Hikésios II d'Halai qui fut prêtre de Dionysos en -101/0 (IG II² 2336, 126). S. V. Tracy l'identifie avec Asklépiadès II, fils d'Ikésios II l'Athénien qui

¹¹⁵⁵ ID 1869 a ; cf. Supra Chapitre 2 (1-2, D-2 : Les porteuses sacrées sous l'ombre des canéphores, n° 25 Tableau canéphores) et Infra Chapitre 5 (1-6 : Les sous-prêtresses d'Artémis à Délos).

¹¹⁵⁶ Sur les liens unissant ces deux familles : cf. Supra Chapitre 1 (2-4, B-4, 2, e : Tribu Cécropide (Tableau B') n°3).

¹¹⁵⁷ D. M. Lewis, *BSA* 50 (1955), p. 9.

remporta un concours dramatique à Tanagra en 90 av. J.C. (IG VII 540, 12 ; SEG XIX, 335, 12, 18, 41). Un de ses ancêtres, Asklépiadès I, fils d'Hikésios I, servit comme *hiéronymne* à Delphes en 125 av. J.C. (IG II² 1134, 5), il fut prêtre de Dionysos (FD III, 2, 69, 23 et 39). Un autre membre de sa famille, Dèmeas d'Halai, fut *épimélète* du Pirée en 103/2 av. J.C. (IG II² 2336, 23) et *épimélète* à Délos vers -90 (ID 2255). Dèmétrios, fils d'Asklépiadès I d'Halai fut prêtre de Rome en -97/6. (IG II² 2336, 265). L'une de ses ancêtres, Moschinè, fille de Dèmeas I, fut prêtresse en -141/0 à Délos (ID 1444)¹¹⁵⁸.

Les informations pour les prêtresses suivantes sont plus lacunaires. Certaines portaient des noms grecs, d'autres des noms romains, reflétant les relations du *génos* des Etéoboutades, notamment à l'époque de Mèdeios II, avec les Romains¹¹⁵⁹ : Alexandra, fille de Léon de Cholleidai, était l'épouse de Kratéros, mère de Lysimachos et peut-être d'Hérakleitos I.¹¹⁶⁰ ; Junia Mégistè, membre des Junii du Sounion dont nous ne savons rien, apparaît sur une dédicace pour Dioklès, fils de Thémistoclès le *dadouque*, descendant de Philippè II. Leur relation n'est pas connue¹¹⁶¹. La prêtresse Laodameia, fille de Mèdeios, était une descendante de Mèdeios I mais nous ignorons son degré de parenté. Flavia Phainarète fut prêtresse au milieu du II^{ème} ap. J.C. Le nom de Phainarète se retrouvant sur deux inscriptions d'Eleusis honorant la déesse, S. Follet se demande si elle ne pourrait pas appartenir à la famille du Pirée qui manifesta une grande piété envers la déesse Déméter¹¹⁶². Arria Athènon avait un siège à son nom au théâtre de Dionysos, privilège de la *proédrie* de sa charge (Fig. 223)¹¹⁶³. La dernière prêtresse connue était Sabeiniane Hamillô, fille de Kapiton, prêtresse au II/III^{ème} ap. J.C. Sa statue fut érigée par le *génos* des Praxiergides, celui-là même qui avait le privilège de s'occuper de la statue de la déesse, l'honorant de sa piété. S. Georgoudi¹¹⁶⁴ note l'étroite collaboration entre la prêtresse d'Athéna Polias et ce *génos*. Déjà, Lysistratè avait contribué financièrement aux pratiques cultuelles des Praxiergides.

La prêtrise d'Athéna Polias était la plus importante et la plus prestigieuse de la cité attique. La prêtresse appartenait au *génos* des Etéoboutades « les vrais Boutades », affirmant descendre

¹¹⁵⁸ S. V. Tracy, *IG II² 2336, Contributors of the First Fruits for the Pythais*, p. 193 et *stemma* p. 197.

¹¹⁵⁹ W. S. Ferguson, *Hellenistic Athens*, p. 421-423 ; Chr. Habicht, *Athens from Alexander to Anthony*, p. 288 et 301-302.

¹¹⁶⁰ S. Follet, *Athènes au II^{ème} et III^{ème} siècle*, p. 181-184 sur la famille de Kratéros, *stemma* p. 184.

¹¹⁶¹ IG II² 4242, 5 ; G. M. Woloch, *Roman Citizenchip*, Iunius, n° 3 F p. 56.

¹¹⁶² IG II² 3499, 3656 ; G. M. Woloch, *op. cit.*, Flavius n° 84, p. 242-243 et 309. Il la date de 100-130 et la situe avant Arria Athènon comme prêtresse d'Athéna Polias ; S. Follet, *op. cit.*, p. 122 n. 8.

¹¹⁶³ G. M. Woloch, *op. cit.*, Arrius n° 3 la situe avant Flavia Phaenarète.

¹¹⁶⁴ S. Georgoudi, *op. cit.*, p. 198.

de Boutès, frère d'Erechthée et fils du roi Pandion I. Les *gènnètai* se positionnaient ainsi comme ayant des liens avec la famille royale des temps mythiques, donc issus de l'autochtonie¹¹⁶⁵. L'ancienneté de leur lignage leur conférait un prestige, un respect considérable. Il détenait aussi la prêtrise de Poséidon Erechthée. Le *génos* des Etéoboutades était étendu, les membres appartenaient à différents dèmes et tribus. Choisie parmi les femmes des différentes branches¹¹⁶⁶, la prêtresse pouvait être une femme mariée, voire une veuve¹¹⁶⁷ puisque nous avons la mention de Lysimachè qui occupa sa fonction soixante quatre ans, mariée et mère de quatre enfants. Par contre, le mode de désignation lui-même est imprécis¹¹⁶⁸. A part pour [Nyk]illa, Philotéra et Kalli[stô] nous voyons que les premières prêtresses d'Athéna Polias étaient apparentées. La filiation pourrait signifier, ainsi que le suggère J. A. Turner, une transmission par héritage, par voie patrilinéaire, la fille aînée du descendant mâle le plus âgé recevant la prêtrise et que suite, à l'extinction de la voie patrilinéaire, la prêtrise revint par voie matrilinéaire. Cependant, dans son tableau, Théodotè est placée avant Pentétèris, J. A. Turner les situant toutes deux dans la première moitié du III^{ème} av. J.C. Or Théodotè, fille de Polyeuktos II d'Amphitropè, ne peut chronologiquement être à cette époque. De plus, deux prêtresses (Kalli[...] et Philotéra) ont assumé aussi la charge entre les prêtrises des filles appartenant à la branche de Drakontidès de Batè, Kalli[...] était possiblement une descendante d'Habron de Batè et de l'orateur Lycurgue se réclamant des Boutades. Et si le père de Phanostratè est considéré comme le fils aîné de Lysiklès, nous n'avons pas de certitude à ce sujet ce qui empêche de conclure à une transmission par héritage direct. Les autres prêtresses étaient rarement apparentées entre elles, ou du moins il ne nous est pas permis d'établir une généalogie directe ou indirecte proche. Il semble plutôt qu'une élection sur une liste courte avait lieu ainsi que le considérait S. B. Aleshire¹¹⁶⁹.

La prêtresse n'était pas payée pour exercer sa charge, mais certaines étaient riches comme Lysistratè/Phanostratè qui entra, par mariage, dans la riche famille d'Archestratos II du dème

¹¹⁶⁵ Apollodore, III, 14, 8-15, 1 ; J. Toepffer, *op. cit.*, p. 116-133 ; R. Parker, *Athenian Religion*, p. 290-293 ; S. Georgoudi, « Lysimaqué la prêtresse », p. 184-185 sur l'autochtonie du *génos*.

¹¹⁶⁶ J. K. Davies, *op. cit.*, p. 348-349 et J. B. Connelly, *op. cit.*, p. 59 : l'une des branches du *génos* détenait la prêtrise d'Athéna Polias et l'autre celle de Poséidon Erechthée, reflétant la querelle des deux divinités. Contra : F. Bourriot, *op. cit.*, p. 1337-1344 ; R. Parker, *op. cit.*, p. 290 ; S. Georgoudi, *op. cit.*, 188-189 qui refuse cette bipartition, préférant évoquer « la collaboration et la complémentarité culturelles entre la prêtresse et le prêtre ». Elle s'appuie sur le cas de Phillippè et Mèdeios II, frère et sœur, tous deux assumant l'une des prêtrises, attestant en effet que la bipartition n'avait pas (ou plus) cours à cette époque. De fait, rien ne prouve une bipartition, à l'origine, dans le *génos*.

¹¹⁶⁷ B. Jordan, *Servants of the God*, p. 31 pense que le choix se faisait de préférence sur les veuves.

¹¹⁶⁸ J. A. Turner, *op. cit.*, p. 249-251 ; M. Dillon, *op. cit.*, p. 87 : la prêtrise revenait à la fille aînée de l'homme le plus âgé du *génos*. Contra : J. B. Connelly, *op. cit.*, p. 60 : pas de preuves d'un tel fait. F. Bourriot, *op. cit.*, p. 1342 pense que le processus a pu varier dans le temps. R. Parker, *op. cit.*, p. 292 ; S. B. Aleshire, *op. cit.*, p. 332-334 : la sélection se faisait dans un groupe restreint par tirage au sort.

¹¹⁶⁹ J. A. Turner, *op. cit.*, p. 249-251 ; S. B. Aleshire, *op. cit.*, p. 332-334.

d'Amphitropè et qui participa financièrement aux besoins du culte. Cependant le prestige était considérable et elle recevait les émoluments habituels comme tous les prêtres et prêtresses : parts sur les sacrifices, dons de fidèles.... Comme les autres, elle recevait des honneurs et des privilèges et était soumise à des interdits, ainsi elle « ne devait ni sacrifier d'agnelle, ni manger du fromage » et Strabon précise qu'il s'agissait de fromage frais fait en Attique, elle ne pouvait manger que du fromage importé des autres régions de la Grèce et de l'île Salamine. Nous ignorons si cet interdit était lié à la charge même ou relatif à une histoire du *génos* à laquelle la prêtresse appartenait¹¹⁷⁰. La prêtresse d'Athéna jouissait entre autre de l'*éponymie* ce qui lui permettait d'être reconnue par toute la communauté, et même au-delà. Ainsi la probable identification de Lysimachè I avec le personnage de Lysistrata dans la pièce du même nom d'Aristophane témoigne de cette notoriété¹¹⁷¹.

Elle se partageait entre sa vie familiale et le rôle qui lui était dévolu. Une maison se trouvait sur l'Acropole pour elle¹¹⁷², mais elle n'y vivait pas avec sa famille, les actes du quotidien comme les relations sexuelles étant peu appropriés dans un lieu consacré. Elle devait plutôt l'utiliser lorsque le calendrier des fêtes l'exigeait, y demeurant un temps, chaste avant de procéder aux devoirs de sa charge. Ainsi, outre les *Panathénées*, les *Chalkeia*, l'*Arrhéphorie*, les *Skira*, fêtes que nous avons observées préalablement dans la précédente partie, elle participait aussi à la procession des Grands Mystères. Elle devait aussi prendre part aux différents sacrifices qui ouvraient et clôturaient les cérémonies. De plus, la prêtresse participait aux événements importants de la vie privée : en accueillant la fiancée et ses parents qui venaient accomplir la *protéleia*, le sacrifice pré-nuptial ; en allant, au lendemain des noces, voir la nouvelle épouse pour lui accorder ^{protection} ¹¹⁷³, revêtue des attributs divins, l'égide et du casque, incarnant physiquement la divinité comme nous pouvons le voir sur un *lécythe* attique à figures rouges (Fig. 185). De plus, elle recevait à chaque naissance et décès une mesure d'orge, une autre de froment et une obole¹¹⁷⁴. Cette dîme symbolique devait jouer

¹¹⁷⁰ Athénée, IX, 375 C ; Strabon, IX, 1, 11.

¹¹⁷¹ D. M. Lewis, *BSA* 50 (1955), p. 1-12, spéc. p. 6 ; J.B. Connelly, *op. cit.*, p. 62-63.

¹¹⁷² B. Jordan, *op. cit.*, p. 30-31.

¹¹⁷³ Souda, sv. αἰγίς « A Athènes, la prêtresse revêtue de l'égide sacrée allait chez les jeunes mariées » et προτέλεια « Le jour où les parents conduisent la jeune fille sur l'Acropole pour faire le sacrifice à la déesse » ; R. Garland, *ABSA* 79 (1984), p. 93 ; A.-M. Vérilhac et C. Vial, « Le mariage grec du VI^{ème} av. J.C. à l'époque d'Auguste », *BCH Supplément* 32 (1998), p. 291-293.

¹¹⁷⁴ Aristote, *Economiques* II, 2, 4 : « Il (Hippias) décida qu'on verserait à la prêtresse d'Athéna de l'Acropole une mesure d'orge, une autre de froment et une obole à l'occasion d'un décès et la même chose à l'occasion de chaque naissance » (éd. Belles Lettres, 1968, A. Wartelle) ; B. Hotzmann, *op. cit.*, p. 220 se demande si cette mesure survécut après la chute du tyran.

une sorte d'état civil, et se présenter comme un acte de filiation à la déesse et à la cité. Elle officiait dans l'Erechthéion¹¹⁷⁵, là où se trouvait le *xoanon* sacré de la déesse.

Libre de ses mouvements, elle jouissait de prérogatives que n'avaient pas les autres femmes, pouvant financièrement prendre part aux besoins du culte, prendre des décisions, faire des déclarations publiques. Certaines histoires sur la prêtresse d'Athéna Polias attestent de la place importante qu'elle occupait au sein de la cité, pouvant influencer sur les décisions. La plus représentative est celle qui se rapporte à la guerre contre les Perses. Lorsqu'en -480, les Athéniens se trouvaient partagés entre partir ou rester, la prêtresse eut un impact décisif en rapportant que le serpent sacré de l'Acropole n'avait pas mangé les offrandes qui lui étaient faites tous les mois. Convaincus que la déesse par ce fait leur indiquait qu'elle avait quitté la cité, les Athéniens décidèrent de partir, rejoignant le parti de Thémistocle¹¹⁷⁶. La prêtresse quitta elle aussi la cité, rejoignant l'île de Salamine. Et, comme il était de son devoir de prendre soin de la statue divine, elle emporta le *xoanon* de la déesse pour le protéger et le soustraire aux Perses¹¹⁷⁷. Ainsi, indirectement, la prêtresse influençait la communauté car reconnue proche de la divinité, elle était la plus à même de notifier ce que la déesse voulait et désirait. Son avis était donc considéré. Elle était à la fois la représentante de la déesse et de la cité athénienne. Cependant, elle n'était pas au-dessus de la communauté, ainsi elle devait rendre des comptes à la cité sur ses actes, responsabilité qui s'étendait à sa famille sacerdotale entière¹¹⁷⁸ : honorée, l'honneur rejaillissait sur cette dernière ; honnis, la honte retombait sur le *génos*.

2) *Aglauros, Pandrosos et Gé Kourotrophe*.

Cette prêtrise¹¹⁷⁹ se réfère aux temps mythiques d'Athènes puisqu'elle se rapporte aux *Kécropides*, dont nous avons vu le contexte cultuel avec les *loutrides* et les *arrhéphores*. La présence de Gé Kourotrophos s'explique par le mythe des *Kécropides* : elle enfanta Erichonios et veilla sur lui peu après sa naissance, elle est ainsi la première *kourotrophe*. La

¹¹⁷⁵ Aucune cérémonie culturelle ne se déroulait dans le Parthénon. Le bâtiment était un temple trésor, il abritait celui de la déesse, les différentes offrandes gérées par des trésoriers (Aristote, *Constitution d'Athènes*, 47, 1). « Les Athéniens tenaient le Parthénon pour un monument consacré non un lieu saint (G Roux, « Trésors, Temples, Tholos », *TMO* 7 (1984), p. 160) ».

¹¹⁷⁶ Hérodote, VIII, 41.

¹¹⁷⁷ Le *xoanon* survécut ainsi à la destruction de l'Acropole ayant été, avec les objets sacrés, emporté hors de la cité, probablement par la prêtresse, tandis que les trésoriers s'occupaient du trésor (M. H. Jameson, « A Decree of Themistokles from Troizen », *Hesperia* 29 (1960), p. 214 et 219 ; B. Jordan, *op. cit.*, p. 77-80)

¹¹⁷⁸ Eschine, *Contre Ctésiphon*, 17-18.

¹¹⁷⁹ B. Jordan, *Servants of the Gods*, p. 35 et J. A. Turner, *Hiereiai*, p. 415-418 estiment que les trois prêtrises doivent être séparées. Contra : W. S. Ferguson, *Hellenistic Athens*, p. 21 ; R. Garland, « Religious Authority in Archaic and Classical Athens », *ABSA* 79 (1984), p. 86 ; M. Dillon, *Girls and Women in Classical Greek Religion*, p. 89-90.

réunion en une seule prêtrise de ces trois cultes marque le lien entre l'obéissance (Pandrosos), la faute (Aglauros) et l'accomplissement (Gé Kourotrophos). De fait, cette prêtrise était proche de celle d'Athéna Polias, la prêtresse d'Aglauros, Pandrosos et Gé Kourotrophos participait aux *Chalkeia* et à l'*Arrhéphorie* avec elle. D'ailleurs, les dédicaces des *arrhéphores* indiquent parfois la prêtresse d'Athéna Polias et celle de Pandrosos¹¹⁸⁰. De plus, en tant que prêtresse de Pandrosos, elle recevait l'*épiboion* qui veut que lorsque l'on sacrifie un bœuf à Athéna, on offre une brebis à Pandrosos¹¹⁸¹.

La prêtresse recevait aussi, comme les autres prêtres et prêtresses, sa part sur les sacrifices qu'elle présidait. Elle détenait un siège au théâtre de Dionysos, ayant reçu la *proédrie* comme honneur pour sa charge¹¹⁸². Lorsqu'elle assurait ses devoirs cultuels, elle portait des vêtements particuliers : le *protonion* et le *podônuchon*, ceci se référant à l'habileté des *Kékropides* dans l'art du tissage¹¹⁸³. Une fête avait lieu pour les filles de Kékrops comportant une *deipnophorie* (δειπνοφορία), au cours de laquelle un repas leur était offert¹¹⁸⁴.

Cette mention d'une *deipnophorie* évoque les *deipnophores* qui officiaient dans le culte de Dionysos, lors de la fête des *Oschophories* et remettaient à manger à diverses personnalités religieuses du *génos* des Salamiens, dont elles étaient originaires, de même que la prêtresse d'Athéna Skiras. C'était aussi de ce *génos* qu'était issue la prêtresse d'Aglauros, Pandrosos et Kourotrophos. L'origine de ce *génos* est mystérieuse¹¹⁸⁵, il était divisé en deux branches : l'une située dans le dème urbain de Mélitè, l'autre à Porthmos, près du Sounion¹¹⁸⁶. Suite à des querelles intestines, un décret de la fin IV^{ème} av. J.C., il fut décidé que dorénavant prêtres et prêtresses seraient tirés au sort dans chacune des branches du *génos*¹¹⁸⁷.

¹¹⁸⁰ IG II² 3472 (200 /150 av. J.C., *arrhéphore* n° 7), 3515 (I^{er} ap. J.C., *arrhéphore* n° 15).

¹¹⁸¹ Harpocrate, sv. ἐπίβοιον.

¹¹⁸² IG II² 5152 (époque impériale)

¹¹⁸³ Photius, Souda, προτόνιον (Photius nomme Pandora au lieu de Pandrosos) ; sv. Pollux, X, 191 « ποδώνυχον ἢ ἔσθῆς ἢ τῆς ἱερείας τῆς Πανδρόσος » qui nomme aussi d'autres vêtements, dont le *protonion* : « ἰστριανόν, προτόνιον, ἡμίμπρον » ; P. Brulé, *La fille d'Athènes*, p. 35 ; B. Holtzman, *L'Acropole d'Athènes*, p. 223.

¹¹⁸⁴ Philochore FGrHist 328 F 183 ; B. Holtzman, *op. cit.*, p. 226-227 pense qu'il y avait peut-être un lien avec l'*arrhéphorie*.

¹¹⁸⁵ D. D. Feaver, « Historical Development of The priesthoods of Athens », *YCS* 15 (1957), pense qu'un nouveau *génos* fut incorporé au *génos* d'origine et qu'ils fusionnèrent ; W. S. Ferguson, *op. cit.*, p. 43-46 : ses membres seraient des immigrants Salamiens venus en Attique, peut être avant le VI^{ème} av. J.C., et qui auraient reçu d'Athènes des droits et des privilèges ainsi que la nationalité, et le droit d'établir un *génos* ; M. P. Nilsson, « The New Inscription of the Salamiens », *J.J. Ph.* 59 (1938), p. 387 : le *génos* originel disparu et fut remplacé par un nouveau *génos* ; R.A. Tomlinson, *Greek Sanctuaries*, p. : le *génos* des Salamiens était plus ancien, datant d'avant le VI^{ème} av. J.C. cf. J. Toepffer, *Attische Genealogie*, p. 287-289 ; R. Parker, *Athenian Religion*, p. 308-316. Cf. J. A. Turner, *op. cit.*, p. 91-103 résumant les différents points de vue.

¹¹⁸⁶ R. Garland, *ABSA* 79 (1984), p. 87

¹¹⁸⁷ LSS 19, 8-16 (sur la désignation des prêtrises, et 11-12 concernant la prêtrise d'Aglauros, Pandrosos, Kourotrophos) et 41-52 sur l'arrangement du culte d'Athéna Skiras et la fête des *Oschophories* = SEG XXI, 527 (-363/2) ; W. S. Ferguson, *op. cit.*, p. 53 : de façon à prévenir la monopolisation du culte dans une des branches du *génos*. Un deuxième décret un siècle plus tard régla une nouvelle querelle, M. P. Nilsson, *J.J. Ph.* 59 (1938), p. 385-93.

Si aucune prêtresse d'Athéna Skiras n'a été identifiée, nous connaissons trois d'entre elles pour Pandrosos, Aglauros et Gé Kourotrophos :

1. Pheidostratè, fille d'Etéoklès du dème Aithalidai. (LGPN II, Φειδοστράτη, p. 444, 3 ; PA 14169). Elle officia au début du III^{ème} av. J.C.¹¹⁸⁸. Elle était la sœur du politicien Chrémonidès qui exerça vers -268/266 (PA 15572), et de Glaukon qui accomplit plusieurs charges, notamment celle d'*agonothète*, comme ce fut aussi le cas pour leur père¹¹⁸⁹.
2. Timokritè, fille de Polynikos d'Aithalidai. (LGPN II, Τιμοκρίτη, p. 432,1). Elle fut en service vers le milieu du III^{ème} av. J.C.¹¹⁹⁰. Elle était la mère d'Aristophanès II de Paiania, elle fut remerciée dans un décret, daté de 246/5 av. J.C., par la *Boulè* pour avoir veillé à l'ordre durant la *pannychis*, avoir fait correctement l'*eisagogeia* et pour sa piété envers les dieux (l. 26-33). Elle est honorée avec des prières et une couronne d'olivier.
3. Philistion, fille de Dèmocharès du dème d'Aithalidai. (LGPN II, Φιλίστιον, p. 452, 1). Elle officia durant la première moitié du II^{ème} av. J.C.¹¹⁹¹.

3) *Prêtresses de Déméter et Korè à Eleusis.*

K. Clinton¹¹⁹² a établi une liste d'une vingtaine de prêtresses, à laquelle viennent s'ajouter de nouveaux noms.

Nom	Père/Famille	Dème	Datation	Références
Lysistratè			Milieu V ^{ème} av. J.C.	SEG X, 321 = IG I ³ 953 LGPN II, Λυσιστράτη, p. 294, 1 K. Clinton, p. 69
Théanô	Ménon	Agrylè	415 av. J.C.	Plutarque, <i>Alcibiade</i> , 22, 4-5 PA 6636 LGPN, II, Θεανώ, p. 211, 7. K. Clinton, p. 70
Nom inconnu	Mère d'Epigénès		Avant milieu IV ^{ème} av. J.C.	<i>Hesperia</i> 26, p. 79-80, n° 25 ¹¹⁹³

¹¹⁸⁸ IG II² 3458-3459.

¹¹⁸⁹ S. H. Humphreys, « Notes on Attic Prosopography », *ZPE* 180 (2007), p. 70-72.

¹¹⁹⁰ SEG XXXIII, 115 ; G. S. Dontas, « The true Aglaurion », *Hesperia* 52 (1983), p. 48-63 : la découverte de ce décret permit de situer plus justement le sanctuaire d'Aglauros, à l'extrême pointe de l'Acropole. Auparavant, on le situait dans une grotte sur les pentes nord. Le *Pandroseion* se trouvait sur l'Acropole même, à l'Ouest de l'Eréchthéion, près du *Kécropeion*. Il contenait l'olivier sacré. Gé avait un autel près de l'autel d'Aglauros (IG II² 5152, époque impériale). (Plan 4).

¹¹⁹¹ IG II² 3481 ; SEG XXXIV, 218 ; A. E. Raubitschek, « Priestess of Pandrosos », *AJA* 49 (1945), p. 434-435.

¹¹⁹² K. Clinton, *Sacred Officials*, p. 69-75.

	d'Acharnai			K. Clinton, p. 70
Chairippè	Philophon	Kèphisia	Milieu IV ^{ème} av. J.C.	Base Inscrite. <i>Horos</i> (2000-2003) p. 113-117, Fig. 25-26.
Choirinè ?			IV ^{ème} av. J.C.	Geneva Private Collection Fig. 207 - PA 15562 ? IG II ² 13063, 13064, 13065 ? LGPN II, Χοιρίνη, p. 479, 4
Nom inconnu			III/II ^{ème} av. J.C.	IG II ² 3468 K. Clinton, p. 71 ¹¹⁹⁴
Nom inconnu	Apollonios		Vers 200 av. J.C.	<i>Hesperia</i> 37, p. 289 n° 29 ¹¹⁹⁵ K. Clinton, p. 72
Habryllis	Mikion	Kèphisia	150/130 av. J.C.	IG II ² 3477 ¹¹⁹⁶ ; 6398 - PA 2 LGPN, II, Ἀβρυλλίς, p. 1, 1. M. M. Miles, n° 75 ¹¹⁹⁷
Glaukè	Ménédèmos	Kydathènaion	II ^{ème} /I ^{er} av. J.C.	IG II ² 3475 ; 3476 ; 4690 PA 2959 LGPN, II, Γλαύκη, p. 93, 4. K. Clinton, p. 72

Nom	Père/Famille	Dème	Datation	Références
Charion	Dionysios	Marathon	II ^{ème} / I ^{er} av. J.C.	IG II ² 3498 ¹¹⁹⁸ - PA 4213 LGPN II, Χάριον, p. 476, 1 K. Clinton, p. 73

¹¹⁹³ B. D. Meritt, « Greek inscriptions », *Hesperia* 26 (1957), p. 79-80, n° 25. Partie d'une base de statue érigée dans l'*Eleusinion* de la cité.

¹¹⁹⁴ Base d'une statue trouvée à l'est de la colline de l'Aéropage.

¹¹⁹⁵ B. D. Meritt, « Greek Inscriptions », *Hesperia* 37 (1968), p. 289, n° 29

¹¹⁹⁶ S. V. Tracy, *Attic Letters Cutters, 229 to 86 BC*, p. 141 et 180 date l'inscription après 138/7.

¹¹⁹⁷ M. M. Miles, « The City Eleusinion », *Agora* vol. 31 (1998) p. 208

¹¹⁹⁸ Prêtresse éponyme dans une dédicace pour une fille canéphore de Sarapis, et *pais aph'hestias*. J. Kirchner suggère une connexion avec Dionysios de Marathon qui fut prêtre de Dionysos au début du II^{ème} av. J.C.

Ameinokleia	Philanthès	Phylè	Début av. J.C.	I ^{er}	IG II ² 3220 ; 3495 - S.P. 39 LGPN, II, Ἀμεινόκλεια, p. 25, 4 K. Clinton, p. 72
Kléokrateia	Oinophilos	Aphidna	50 av. J.C.		IG II ² 3490 ; 4704 ; 4716 PA 8566 LGPN II, Κλεοκράτηα, p. 265, 2 K. Clinton, p. 73
Kléo	Eukléos	Phlya	50 ap. J.C.		IG II ² 2879 ; 3261 ; 3530, 10-12 IG II ² 3604, A 4-6 ; 4720 à 4722 LGPN II, κλεώ, p. 267, 11 K. Clinton, p. 73
Flavia Laodameia	Kleitos	Phlya	I ^{er} /II ^{ème} J.C.	ap.	IG II ² 3546, 8-9 et 20 ; 3557 IG II ² 3559, 5 ; 3560 ; 4753 IG II ² 4754 LGPN II, Λαοδάμεια, p. 279, 5 K. Clinton, p. 74
Claudia Timothéa	Timothéos	Gargèttos	100-140 ap. J.C. ¹¹⁹⁹ .		IG II ² 3584, 3585 ; 3586, 8-10 IG II ² 3587, 5-6 ¹²⁰⁰ ; 3588. LGPN II, Τιμοθεά, p. 430, 5. K. Clinton, p. 74
Claudia Tatarion	Ménandros	Gargèttos	I ^{er} ap. J.C.	/II ^{ème}	IG II ² 4868 ; SEG XIV, 134 LGPN II, Τατάριον, p. 423, 1 K. Clinton, p. 74
[...]amas			I ^{er} ap. J.C.	/II ^{ème}	IG II ² 4767 K. Clinton, p. 74

¹¹⁹⁹ G. M. Woloch, *Roman Citizenship*, Claudius n° 123 ; S. Follet, *Athènes au II^{ème} et au III^{ème} siècle*, p. 122 n. 8: époque de Trajan (120/140) .

¹²⁰⁰ Prêtresse éponyme sur une dédicace pour une *hiérophantide*, Claudia Philoxéna (3585), pour un *pais aph'hestias*, Gaius Claudius Seilianus Polykratos (3586), pour un *pais aph'hestias* (3587).

Me[...] Dionè			I ^{er} / II ^{ème} ap. J.C.	IG II ² 3568 ¹²⁰¹ K. Clinton, p. 74
[...]ne [Dio]nè ?		Cholleidai	I ^{er} / II ^{ème} ap. J.C.	BCH 83, p. 191-192 K. Clinton, p. 74 ¹²⁰²

Nom	Père/Famille	Dème	Datation	Références
Aelia Epilampsis	Aelius Gélos	Phalère	Milieu/fin II ^{ème} ap. J.C.	IG II ² 3687, 1-2 LGPN II, Ἐπιλαμψίς, p. 151, 4. K. Clinton, p. 75
Ithakè			Impériale	IG II ² 3723 ¹²⁰³ K. Clinton, p. 75
Nom inconnu	Epigonès	Sypalletes		IG II ² 4096 ¹²⁰⁴ K. Clinton, p. 75

A cette liste, il faut ajouter des références concernant des prêtresses de Déméter mais dont la nomination ne permet pas de juger qu'il s'agissait ou non de Déméter Eleusinienne. Ainsi Philéto, fille de Dexiclès, vers 400-350 av. J.C. (IG II² 4560), sur une dédicace est mentionnée comme simplement prêtresse de Déméter. De même Nikoboulè Hilara, fille de Théotimos, du dème d'Hermos fit une dédicace sur l'Acropole à Déméter Chloè au II^{ème} ap. J.C., il semble qu'elle était plutôt prêtresse de Déméter Chloè (IG II² 4777)¹²⁰⁵.

- Lysistratè.

Nous ne connaissons ni le nom de son père, ni son dème. Au milieu du V^{ème} av. J.C., elle a dédié un *agalma* à l'entrée de l'*Eleusinion* de la cité, une statue ou autre ornement. La dédicace porte l'inscription suivante « ἀρρήτο τελετής πρόπολος σῆς, πότνια Διοῖ, καὶ θυγατρὸς προθύρο κόσμον ἄγαλμα τόδε ἔστησεν στεφάνω Λυσιστράτη, οὐδὲ παρόντων

¹²⁰¹ Prêtresse éponyme sur une dédicace d'une *pais aph'hestias*, Claudia.

¹²⁰² J. Bousquet, « Inscriptions de Delphes », BCH 83 (1959), p. 191-192 ; K. Clinton, *op. cit.*, p. 74-75 n° 15 se demande si cette dédicace trouvée à Delphes sur un trépied ne porterait pas le nom de Dionè et pourrait faire référence à la précédente prêtresse.

¹²⁰³ Prêtresse éponyme sur une dédicace d'un *pais aph'hestias*.

¹²⁰⁴ Prêtresse éponyme sur une dédicace à Eleusis.

¹²⁰⁵ K. Clinton, *op. cit.*, p. 75.

φείδεται ἀλλὰ θεοῖς ἄφθονος ἐς δύναμιν », rappelant le don de Lysistratè qui se nomme elle-même *propolos*, servante, de la déesse et de sa fille. K. Clinton en faisant le parallèle avec la nomination semblable du *hiérophante* (πρόπολος Δημοῦς καὶ Κόρης - IG II² 3411) estime que ce terme démontrait qu'elle jouait un rôle dans les mystères, dans l'initiation.

A propos du terme « στεφάνω, *stéphanô* », P. Maas le considérait comme un titre semblable à celui de la *kosmô* et de la *trapézô*, femmes sacrées spécialisées d'Athéna Polias¹²⁰⁶, K. Clinton suggère que le terme pouvait se référer à l'un de ses devoirs tout en considérant l'hypothèse de W.K. Pritchett qui expliquait le mot comme se référant aux couronnes ornant l'*agalma*¹²⁰⁷.

- Théanô, fille de Ménon du dème d'Agrylè.

Elle ne nous est connue que par Plutarque qui relate l'histoire de cette prêtresse qui, après qu'Alcibiade fut déclaré coupable d'avoir parodié les mystères d'Eleusis, refusa de le maudire arguant qu'elle était « une prêtresse pour prier non pour maudire ». Chr. Sourvinou-Inwood met en doute son existence, estimant que l'intervention de la prêtresse était une invention tardive¹²⁰⁸.

- Chairippè, fille de Philophon de Kèphisia.

A la fin des années 1990, il fut retrouvé la base inscrite d'une statue révélant l'existence d'une prêtresse de Déméter et Korè, dont la statue fut réalisée par le maître Praxitèle¹²⁰⁹. La statue fut dédiée par ses frères Aristodèmos et Philophon, fils de Philophon de Kèphisia.

- Choirinè ?

Une stèle présentant une représentation de prêtresse à la clé fut découverte près du sanctuaire d'Eleusis, l'inscription portait le nom de Choirinè (Fig. 207). L'emplacement de la stèle et son prénom suggérant un lien avec le porc (*choiros*), animal préférentiel lors des sacrifices pour Déméter, semblent établir son identification avec la déesse Déméter¹²¹⁰. Le fait qu'elle

¹²⁰⁶ P. Maas, « Stephano Title of a Priestess », *Hesperia* 15 (1945), p. 72

¹²⁰⁷ W. K. Pritchett, « Greek Inscriptions, Dedications to Demeter and Kore », *Hesperia* 9 (1940), p. 97-101, n°18.

¹²⁰⁸ Chr. Sourvinou Inwood, « Priestess in the Text, Theano Menonos Agrylethen », *Greece and Rome*, 35 n° 1 (1988), p. 29-39. Pour elle, l'histoire est significative avec une prêtresse qui rejette l'ordre du *Dèmos*, s'opposant à eux, remettant en cause le fonctionnement religieux/*dèmos*. Considérant le fait que cette histoire ait soulevé si peu d'intérêt et que rien n'est dit sur Théanô pour ce geste, elle estime que tout est inventé ; J. B. Connelly, *op. cit.*, p. 215 pense que même si l'histoire était fautive, elle devait être influencée par la réalité du fait que les prêtresses pouvaient s'exprimer librement.

¹²⁰⁹ J. B. Connelly, *Portrait of a Priestess.*, p. 62 et 133 et n. 74 chapitre 5 : La base fut publiée pour la première fois par B. Orphanou-Phlorake, « Praxiteles Epioese », *Horos* (2000-2003) p. 113-117, fig. 25-26.

¹²¹⁰ IG II² 13062 ; B. Freyer-Schauenburg, « Zum Grabrelief der Priesterin Choirine », p. 59-65 ; C. W. Clairmont, *Classical Attic Tombstones*, I, p. 329-330 n°I.350 a ; A. Scholl, *Die attischen Bildstelen des vierten Jahrhunderts*, p. 138, 362 n°520 ; M. Dillon, *Girls and Women in Classical Greek Religion*, p. 80 ; A. Kosmopoulou, « Working Women, Female Professionals on Classical Attic Gravestones », *ABSA* 96 (2001), p.

se se nomme Choirinè peut signifier que sa famille avait l'espoir qu'elle devienne un jour prêtresse de la déesse, au sein de son *génos*.

- Habryllis, fille de Mikion V de Kèphisia.

Elle est connue par une inscription, trouvée sur le mur Est d'une église près de l'*Eleusinion*, se rapportant à une fille, dont le nom est inconnu, ayant accompli son service de *pais aph'hestias* sous la prêtresse Habryllis. La fille servit aussi comme canéphore lors d'une *Pythaïde* et aux Panathénées (IG II² 3477). Une seconde inscription mentionne Habryllis, fille de Mikion de Kèphisia, sur son relief funéraire « Ἀβρυλλίς Μικίωνος Κηφισιέως Θυγάτηρ » (IG II² 6398, Fig. 202) mais rien ne permettait de déterminer quelle divinité elle servait. Il fut considéré qu'elle était prêtresse d'Athéna Polias en relation avec la mention de la charge de canéphore aux Panathénées accomplie par la fille comme indiquée sur IG II² 3477, combinée au fait que la stèle d'Habryllis montre une clé avec des rubans que S. B. Aleshire associait avec la prêtresse d'Athéna¹²¹¹. Mais une troisième inscription, découverte récemment dans un mur byzantin sur l'agora romaine d'Athènes, non publiée, a permis de l'identifier comme prêtresse de Déméter et Korè¹²¹².

Elle évoluait dans un milieu social aisé, influent politiquement, financièrement et religieusement. Sa petite nièce [Thém]istodikè fut *ergastine* en -108/7 av. J.C. (IG II² 1036). (cf. Supra n° 7 Tribu Erechthéide, *ergastines* pour le *stemma* et les informations sur sa famille¹²¹³). Habryllis, par son mariage avec Kichèsias III (PA 8447 ; LGPN II, Κιχησίας, p. 262, 3) entra dans une famille non moins influente que la sienne, et extrêmement riche.

297 et p. 312-313 + P4 ; A. Bielman-Sanchez, « Bilder (fast) ohne Worte : die Griechischen Grabstelen für Priesterinnen », p. 353-355, n°1 pl. 26, 1 ; J. B. Connelly, *op. cit.*, p. 238.

¹²¹¹ S.B. Aleshire, « The Demos and the Priests », p. 336 n° 8 de sa liste ; Cf. Infra Chapitre 4 (2-1, C-1, 4 : Colonettes Funéraires).

¹²¹² M. M. Miles, « The City Eleusinion », *Agora* vol. 31 (1998), n°75, p. 208 estime qu'elle était prêtresse de Déméter ; A. Bielman-Sanchez, *op. cit.*, p. 357-358, pl. 27, 3.

¹²¹³ Supra Chapitre 1 (2-4, B-4, 1, a : Tribu Erechthéide, n°7).

III^{ème}

Kichèsias I d'Aixonè (LGPN I¹²²⁴)

Léon I

Kichèsias II (PA 8485 ; LGPN 2)

II^{ème}

Mikion V de Képhisia

Léon II = Thémistodikè (PA 6649)

Eurykleidès VI

Habryllis =

Kichèsias III

Kallippos

Mikion VI

Léon III

[Thém]istodikè

[Accès à la note 1224 : Enregistré dans le LGPN II, Κιχησίας, p. 262, n°1 à 5. cf. Chr. Habicht, *Studien*, p. 189 *stemma* ; J. B. Connelly, *op. cit.*, p. 67-68 et 242]

- Glaukè, fille de Ménédèmos II du dème de Kydathènaion.

Elle faisait partie d'une famille riche et reconnue. Son arrière-grand-père, Ménédèmos I, fils d'Archontos I de Kydathènaion¹²¹⁴, fut *tamias* vers 210 av. J.C. (IG II² 898 ; 2332, 53 ; PA 9894 ; S.P. 125 ; LGPN II, Μενέδημος, p. 305, 18). Son grand-père, Archon, fut archonte en 151/0, 144/3 et 139/8 av. J.C. (IG II² 2332, 55 ; 2452, 30 ; ID 1805, 1 ; PA 2571 ; LGPN II, Ἄρχων, p. 72, 6).

- Charion, fille de Dionysos de Marathon.

D'après J. Kirchner et K. Clinton, elle serait apparentée à la famille de Dionysos et d'Agathoclès de Marathon et donc à Mégistè, fille de Zènon, qui fut *ergastine* en 103/2 (IG II² 1034, n°3 Tribu Eantide) et canéphore lors de la *Pythaïde* de -97/6 (FD III, 2, 31, 6)¹²¹⁵.

- Ameinokleia, fille de Philanthès du dème de Phylè.

Elle était la fille de Philanthès I (PA 14224 ; LGPN II, Φιλάνθης, I p. 446, 7¹²¹⁶), et soeur de Gorgô, canéphore lors de la *Pythaïde* de Timarchos en -138/7 (FD III, 2, 29, 1) (cf. *stemma* et

¹²¹⁴ J. Kirchner, PA 9894 l'identifia comme fille de Ménédèmos I ; K. Clinton, *op. cit.*, p. 72 corrigea l'identification pour la replacer vers 105/4 av. J.C., fille de Ménédèmos II. Il est suivi par J. A. Turner, *op. cit.*, p. 288-289 (*stemma*). L'identification est assurée par IG II² 2332 qui donne les noms des enfants de Ménédèmos citant Archon et Kléô mais non Glaukè.

¹²¹⁵ J. Kirchner, PA 4213 ; K. Clinton, *op. cit.*, p. 73 ; J. A. Turner, *op. cit.*, p. 292.

informations sur cette famille : Supra Chapitre 2 (1-2, D-2)¹²¹⁷). Elle vient d'une famille où les membres occupèrent des charges importantes : l'un fut *épimélète* à Délos, deux d'entre eux furent *pythaïstes*. Elle épousa Diodoros, fils de Théophilos I du dème d'Halai (PA 3935 ; LGPN II, Διόδωρος, p. 118, 73). Elle eut deux fils, Théophilos II et Philanthès, et une fille, Eur[...], qui érigèrent une statue pour elle.

- Kléokrateia, fille d'Oinophilos d'Aphidna

Elle exerça vers le milieu du I^{er} av. J.C. Son père Oinophilos servit comme archonte *Basileus* vers 88/7 av. J.C., sa mère fut donc *Basilinna* (IG II² 1714 ; PA 11363 et 11364 ; LGPN II, Οινόφιλος, p. 349, 8). Elle apparaît sur la dédicace de Mèdeios III du Pirée qui fut exégète des Eumolpides, vers 60 av. J.C. et neveu de Philippè, prêtresse d'Athéna Polias, sans qu'il soit possible d'établir un lien entre eux, l'inscription étant mutilée. (IG II² 3490) et sur la dédicace d'une base de statue (IG II² 4704). Son nom peut-être restitué sur l'IG II² 4716.

- Kléo, fille d'Euklès du dème de Phlya

Elle apparaît sur une dédicace pour Tibère comme prêtresse éponyme (IG II² 3261, 2-3) ; sur la dédicace d'un Grand Prêtre de Tibère (IG II² 3530, 10-12) ; et sur l'inscription d'une base de statue (IG II² 3604, A, 4-6). Elle est mentionnée sur l'inscription de Claudia Alcia, fille de Claudius Hipparchos, *pais aph'hestias*, membre de la famille d'Hérode Atticus (n° 8, *Infra pais aph'Hestias*, Addenda). Ce fait atteste que Kléo exerçait encore sa charge après le milieu du I^{er} ap. J.C. En fait, Kléo était la fille biologique de Nikodèmos d'Hermos (IG II² 3604 ; 4720-4722) et fut adoptée par Euklès comme l'indiquent les inscriptions IG II² 3261 et 3530.

- Flavia Laodameia, fille de Kleitos du dème de Phlya.

Elle officia du début du II^{ème} ap. J.C et durant une partie du règne d'Hadrien. Elle était issue du *génos* des Kérykes. Nous ignorons qui elle épousa, plusieurs restaurations ont été faites¹²¹⁸, celle proposée par S. Follet semble la plus plausible. Sa fille dont nous ignorons le nom épousa Annius Thrasyllus, éphèbe en -122/3 (IG II² 2024, 2-4), fils de M. Annius Pythodoros, prêtre d'Apollon Délien en -113/114 ou -125/126. Il était le petit fils d'Ammonios II qui enseigna à Plutarque (IG II² 3538 ; Plutarque, *Œuvres Morales*, 720 D). Le nom de

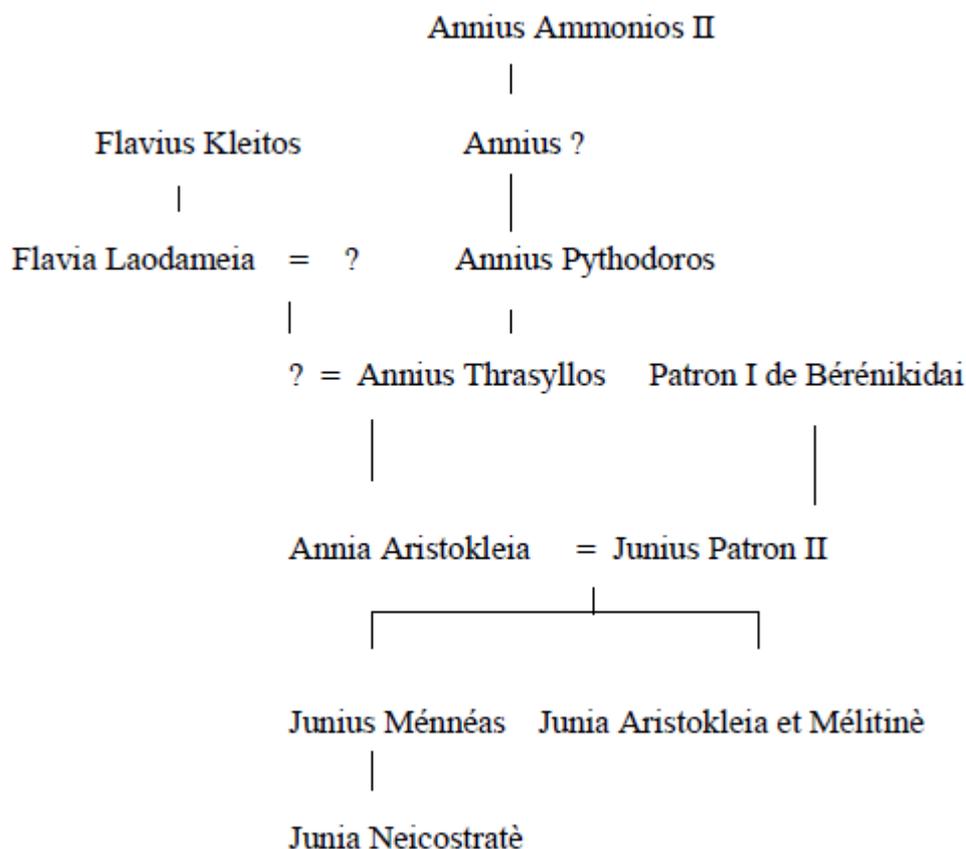
¹²¹⁶ J. Kirchner et Le LGPN s'interrogent sur sa filiation, E. Perrin-Saminadayar, *Education, culture et société à Athènes, stemma* p. 416 la reconnaît comme sœur de Gorgô.

¹²¹⁷ Supra Chapitre 2 (1-2, D-2, 2, a, a-1 : *Pythaïde de Timarchos en -138/7. FD n° 29, n°1*)

¹²¹⁸ P. Graindor, *Athènes de Tibère à Trajan*, p. 151 pensait qu'elle avait épousé l'exégète Patron mais Annia Aristokleia ne serait pas alors sa petite fille ; G. M. Woloch, *op. cit.*, Flavius n° 78 p. 240-241 identifia Annius Thrasyllus comme son fils, mais pensait que son mari était Ammonios. J. Kirchner au PA pensait qu'elle était la femme d'Ammonios. Contra : C.J. Jones, « The Teacher of Plutarch », *HSCPh* 71 (1966), p. 207-211 et *stemma* p. 210 : Annius Thrasyllus fils d'Annius Pythodoros. Il est suivi par K. Clinton, *op. cit.*, p. 74. S. Follet, *op. cit.*, p. 162-166 et p. 164 *stemma*. Le LGPN II suit S. Follet.

Laodameia se trouvait sur l'inscription d'une statue qu'elle fit érigée érigée avec sa petite fille Annia Aristokleia, pour la fille de cette dernière Junia Mélinè en l'honneur de son service comme *pais aph'hestias* (n° 12, *Infra pais aph'Hestias*, Addenda¹²¹⁹). Mélinè fut *hiérophantide* (cf. *Infra Hiérophantides* n° 9). Le père de Mélinè était Junius Patron II du dème de Bérenikidai (LGPN II, Πάτρων, p. 363, 14), fils de Junius Patrôn I, qui fut exécuteur. Le petit-fils de Laodameia, Junius Ménéas fut *pais aph'hestias* (K. Clinton, *Pais aph'hestias* n° 31¹²²⁰) ainsi que la fille de ce dernier, Junia Neicostratè (n° 17, *Infra pais aph'Hestias*, Addenda).

Stemma d'après S. Follet, p. 164 :



- Claudia Tataron, fille de Ménandros du dème de Gargèttos.

Elle dédia deux monuments : l'un à Eleusis aujourd'hui perdu (IG II² 4868) et une statue dont la base trouvée sur l'agora a préservé son nom (SEG XIV, 134¹²²¹). K. Clinton¹²²² se demande

¹²¹⁹ Cf *Infra* ADDENDA A L'ETUDE DES SERVICES RELIGIEUX FEMININS : LA SPECIFICITE DES PAIDES APH'HESTIAS D'ELEUSIS.

¹²²⁰ K. Clinton, *op. cit.*, p. 109.

¹²²¹ B. D. Merritt, « Greek Inscriptions », *Hesperia* 23 (1954), p. 257 n° 42

¹²²² K. Clinton, *op. cit.*, p. 74 n° 12.

si elle était une descendante de Ménandros, fils d'Asclépiodoros de Gargèttos, qui fut prêtre de Rome et du *Démos* et des Grâces (IG II² 3547). Une prêtrise du *Démos* et des Grâces appartenait à la famille d'Habryllis, fondée par Eurykleidès et Mikkion de Kèphisia, au II^{ème} av. J.C. La charge étant héréditaire, il est possible que Claudia Tataron fût apparentée à cette dernière. (cf. aussi l'*ergastine* Thémistodikè, n° 7 Tribu Erechthéide, Tableau A (IG II² 1036), petite-nièce d'Habryllis)

- Aelia Epilampsis, fille d'Aelius Gélos de Phalère.

Elle servit jusqu'à un âge avancé. A la fin du II^{ème} ap. J.C., ses petits-enfants Pomponius Hégias et sa soeur Pomponia Epilampsis lui érigèrent une statue à Eleusis (IG II² 3687). Cette dernière inscription retrace la généalogie de sa famille¹²²³. Comme les autres prêtresses, les membres de sa famille occupèrent des charges civiques.

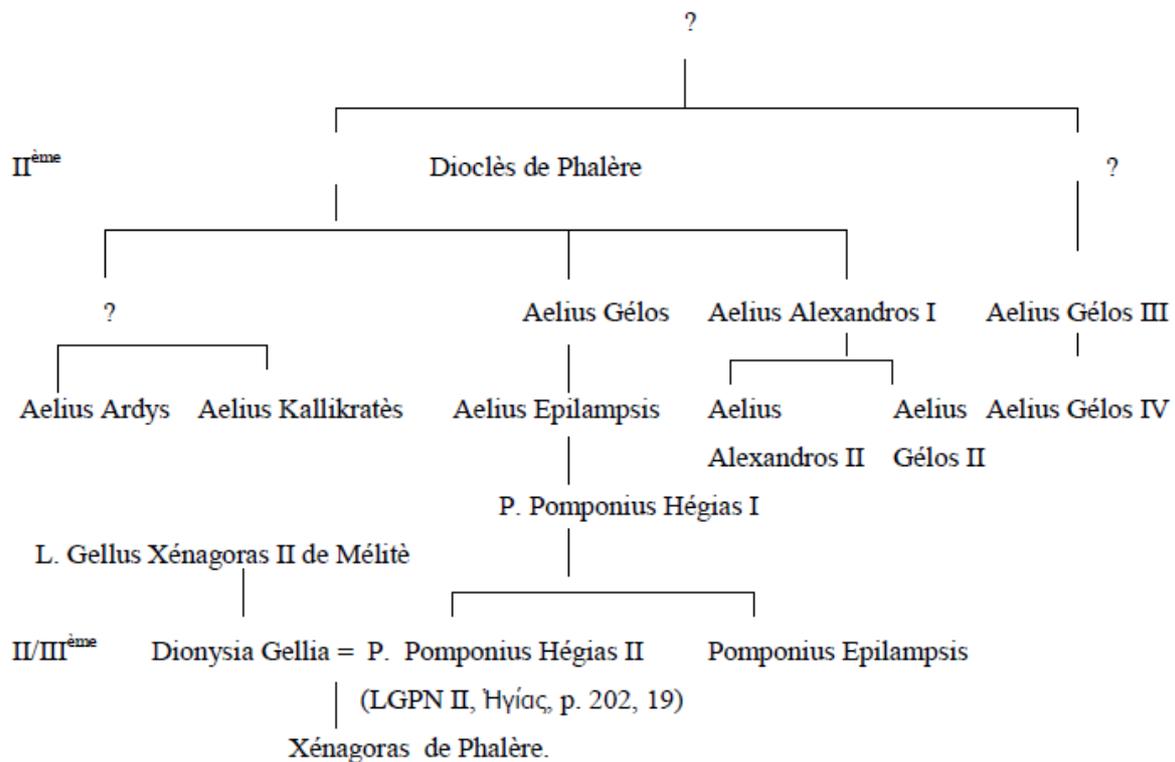
Son grand-père paternel, Dioclès de Phalère, fut archonte à la fin du I^{er}/début II^{ème} ap. J.C. (IG II² 3687, 7-8). Dioclès Aelius Gélos I, son père, fut premier *xytarque* au concours athénien, stratège et prêtre de Zeus Olympos (IG II² 3687, 6). Son oncle paternel, Aelius Alexandros I, fut archonte en 142/3 (IG II² 3687, 9-10). Son cousin, Aelius Ardys, fut archonte en 150/1 et prêtre de Dionysos Eleuthéreus, deux fois hérault, *agonothète* des *Olympeia*, stratège (IG II² 2065, 11 ; 3742 ; 3687, 10-15). Un autre de ses cousins, Aelius Kallicratès, fut archonte (156/7), stratège, *agonothète* et hérault dans le troisième quart du II^{ème} (IG II² 2047 ; 3687, 16-19). Ses cousins, Aelius Alexandros II et Aelius Gélos II furent archontes, le premier en 159/60, le second en 162/3 (IG II² 2047 ; 3687, 19-22). Son oncle, Aelius Gélos III, fut archonte et hérault de l'Aréopage avant 163/4, et le fils de celui-ci Aelius Gélos IV fut éphèbe en 163/4 (IG II² 2086, 6). Le fils d'Aelia Epilampsis, P. Pomponius Hégias I, fut archonte entre 175/6 et 190/1, deux fois stratège, *agonothète* des *Olympeia*, *gymnasiarque*, ambassadeur, prêtre de Zeus Olympos (IG II² 3687, 22-27). Son petit-fil, P. Pomponius Hégias II, fut archonte au II/ III^{ème} (IG II² 3687, 28-29)

P. Pomponius Hégias II épousa Dionysia Gellia, fille de L. Gellus Xenagoras II du dème de Mélitè (IG II² 2342, 15 ; 4824 ; LGPN II, Διονυσία, p. 122, 13 ; K. Clinton, p. 76) qui fut prêtresse de Déméter vers le II/ III^{ème} ap. J.C. Dionysia appartenait à une famille importante, celle des Gelli de Delphes et Athènes. Elle fut *archèis* à Delphes. K. Clinton note qu'elle n'est jamais nommée sur les dédicaces comme prêtresse de Déméter et Korè, et qu'elle n'apparaît

¹²²³ IG II² 3687 = G.M. Woloch, *op. cit.*, p. 250-251 et 269-270 (*stemma* p. 253) ; S. Follet, *op. cit.*, p. 195-196 (*stemma* p. 195) ; J. A. Turner, *op. cit.*, p. 299 suit celui de G. M. Woloch. La différence notable entre les deux *stemma* est que Aelius Gélos III est identifié comme le fils d'Aelius Gélos II par IG II² 3687, alors que S. Follet le reconnaît fils du frère de Dioclès. Les entrées du LGPN II, Γέλως, p. 92, 3 à 6 (I = 4 ; II = 5 ; III = 3 ; IV = 6) suivent la reconstruction de S. Follet.

pas comme prêtresse éponyme sur un monument éleusinien, et estime qu'il y a un doute sur son identification comme prêtresse de Déméter Eleusinienne. IG II² 2342, la nomme « Δήμητρος ὕστερον ἰέρεια (l. 15-16) », un terme assez obscur signifiant peut-être qu'elle devint prêtresse après son mariage¹²²⁴. Elle appartenait au *génos* des Kérykes. Si Dionysia était une prêtresse de Déméter et Korè - comme elle était la mère de Xénagoras du dème de Phalère, et l'épouse de Pomponius Hégias II, petit fils de Aelia Epilampsis - il s'agirait donc d'une alliance entre *gennètai* pour conserver la maîtrise de la prêtrise.

Stemma d'après S. Follet, p. 195 :



La première mention de l'existence de la prêtresse est un fragment daté de la fin du VI^{ème}/début V^{ème} av. J.C¹²²⁵. Plusieurs inscriptions, différents fragments, en plus des dédicaces, attestent son existence au fil des siècles. Elle était la prêtresse la plus importante du sanctuaire d'Eleusis, un sanctuaire dont la renommée dépassait le cadre attique et même de la Grèce. Les mystères qui s'y déroulaient attiraient des gens venus de tout le monde grec, pour acquérir une forme de savoir, de connaissance qui pouvait les aider dans l'autre monde. A cette occasion, la prêtresse semblait ne jouer qu'un rôle succinct mais elle participait à de

¹²²⁴ K. Clinton, *op. cit.*, p. 76 n. 65.

¹²²⁵ SEG XXI, 3, 13 = LSS 1 (début V^{ème} av. J.C.). Elle est aussi mentionnée dans un fragment IG I² 6, 9 = LSS 3 (460 av. J.C.).

nombreuses autres fêtes comme les Thesmophories, *Skira*, *Haloa* (Supra Chapitre 3), *Kalameia* (IG II² 949, 9-10 (164 av. J.C.)), *Eleusinia* (LSS10, A, 73-76 (IV/III^{ème} av. J.C.)).

Le sanctuaire éleusinien, situé au nord ouest d'Athènes, intégré à la cité au VII/VI^{ème} av. J.C. après avoir perdu son indépendance¹²²⁶, comprenait un certain nombre d'officiels religieux, dont les plus importants étaient la prêtresse de Déméter et Korè, le *hiérophante*, le *dadouque*, le hérault sacré, les *hiérophantides*... La prêtresse venait du *génos* des Philleides¹²²⁷, le *génos* des Kérykes détenait la charge de *dadouque* qui portait la torche lors des initiations, du hérault sacré qui annonçait l'ouverture des mystères; le *génos* des Eumolpides avait celle du *hiérophante* qui dévoilait les *hiéra* et conduisait l'initiation lors des mystères. Il semble que l'aspect administratif du sanctuaire revenait au *dadouque* et au *hiérophante*, mais K. Clinton note qu'une inscription du V^{ème} av. J.C. fait références à des fonctions administratives détenues par la prêtresse : elle avait la charge des dépenses d'un fond de 1600 drachmes (IG I² 6, C, 16-19).

Des luttes de pouvoir existaient au sein du personnel du sanctuaire. Ainsi l'histoire d'Archias le *hiérophante* qui sacrifia à la place de la prêtresse durant les *Haloa* en est un exemple¹²²⁸, mais démontre aussi que la prêtresse pouvait ester en justice pour demander réparation. Sa participation et son rôle aux mystères ne sont pas connus clairement connus. Les petits avaient lieu six mois avant les grands, et se déroulaient dans un faubourg de la cité attique, à Agrai. Les *mystes* sacrifiaient un porcelet et prenaient un bain rituel. En septembre, avaient lieu les grands mystères, en rapport avec la légende de Korè. Une procession se mettait en route avec les officiels du culte éleusinien. Un jour avant l'ouverture officielle des mystères, la prêtresse emportait les *hiéra* avec les autres *hiérei* du sanctuaire, c'est-à-dire les *hiérophantides* (IG I² 81, 9-11 (421 av. J.C.))¹²²⁹. La procession, escortée par les éphèbes à partir du II^{ème} av. J.C., rejoignait l'*Eleusinion* de la cité, qui se trouvait au nord ouest de l'Acropole où elle était accueillie par la prêtresse d'Athéna Polias. Pendant quatre jours, les *hiéra* demeuraient là. Le premier jour, le hérault sacré prononçait l'ouverture des mystères sur la place publique, puis les *mystes* se préparaient offrant sacrifices, entre autres de porcelets, et prenant un bain purificateur. Le cinquième jour, une nouvelle procession se formait,

¹²²⁶ J. Travlos, « The Topography of Eleusis », *Hesperia* 18 (1949), p. 138-147 ; M. Delcourt, *Les grands sanctuaires de Grèce*, p. 114-118 ; R. Garland, *ABSA* 79 (1984), p. 96-98 ; *New Pauly*, sv. *Eleusis*, p. 914-918 ; K. Clinton, « The Sanctuary of Demeter and Kore at Eleusis », p. 110-124.

¹²²⁷ Photius sv. Φιλλεΐδαι « γένος ἐστὶν Ἀθήνησιν. Ἐκ δὲ τούτων ἡ ἱέρεια τῆς Δήμητρος καὶ Κόρης, ἡ μουῦσα τοὺς μύστας ἐν Ἐλευσίνι » ; K. Clinton, *Sacred Officials*, p. 68 et 74 ; J. Toepffer, *op. cit.*, p. 92-100 ; R. Parker, *op. cit.*, p. 317.

¹²²⁸ [Démosthène], *Contre Néera*, 116.

¹²²⁹ K. Clinton, *Sacred Officials*, p. 89.

composée des officiels éleusiniens qui repartaient avec les *hiéra*, des *mystes* et d'officiels athéniens. La prêtresse d'Athéna Polias accompagnait la procession. Une fois arrivés au sanctuaire, les cérémonies d'initiation commençaient. Elles se déroulaient sur cinq jours au cours desquelles des périodes de repos avaient lieu. Le 21, soit six jours après l'ouverture, le *hiérophante* révélait les *hiéra* aux initiés. Durant cet épisode, le *dadouque*, le porteur de lumière, illuminait le site pour témoigner de la renaissance et de la purification des *mystes*. Nous ignorons quel rôle jouait la prêtresse de Déméter et Korè. Le lendemain, des sacrifices étaient offerts puis les *mystes* retournaient chez eux le 23¹²³⁰.

La prêtresse était éponyme, elle servait à dater l'année de service des autres officiels éleusiniens. C'était un honneur considérable. Elle possédait une maison dans le sanctuaire¹²³¹, mais ne devait pas y vivre, elle devait y séjourner avant les principales fêtes de façon à demeurer chaste physiquement. Elle recevait des émoluments sur les sacrifices. Elle recevait une obole de chaque initié aux petits et grands mystères, elle percevait vingt-deux drachmes pour des sacrifices favorables, et encore trente drachmes pour faire des sacrifices préliminaires avec le hiérophante. De plus, elle partageait une somme de cent drachmes avec les *gennètai* des Eumolpides pour avoir accompli ensemble les sacrifices d'usages à l'occasion des *Eleusinia*. Certaines de ces sommes, comme le fond de 1600 drachmes, étaient utilisées pour le culte mais il est probable aussi que d'autres lui revenaient personnellement et qu'elle pouvait peut-être utiliser à sa guise¹²³². Une interdiction était liée à son sacerdoce, pour une raison obscure : elle ne devait pas entrer en contact avec le culte de la déesse Daeira, ni assister aux sacrifices, ni goûter les chairs des victimes immolées pour elle¹²³³.

Nous ignorons comment elle était choisie mais le fait qu'aucune d'entre elles ne soit apparentée directement ou indirectement semble suggérer un tirage au sort ou une élection sur une liste de candidates assez large¹²³⁴. Le culte éleusinien se perpétua jusqu'à la fin du IV^{ème} ap. J.C., lorsque l'édit de Théodose supprima les rites païens.

4) *Kleidouchos et Hiéropolos d'Héra Argienne.*

¹²³⁰ K. Clinton, « The Sanctuary of Demeter and Kore at Eleusis », p. 110-124 et p. 116-119 sur les mystères qu'il décrit jour par jour. Cf. aussi, P. Foucart, *Les mystères d'Eleusis* ; G. Mylonas, *Eleusis* ; M. Brillant, *Les mystères d'Eleusis* ; W. Burkert, *Les cultes à mystères dans l'antiquité*, p. 40-42 et *Homo Necans*, p. 248-297 (éd. Angl.) ; M. Dillon, *op. cit.*, p. 260-272.

¹²³¹ IG II² 1672, 126-127 (329/8 av. J.C.) ; K. Clinton, *Sacred Officials*, p. 71.

¹²³² IG I² 6 C, 6-20 (460 av. J.C.) ; IG II² 1540, 57-58 (I^{er} quart du IV^{ème} av. J.C.) ; LSS 10 A, 73-76 (IV/III^{ème} av. J.C.) ; IG II² 204, 60 (352 av. J.C.) ; K. Clinton, *op. cit.*, p. 69-70 ; J. B. Connelly, *op. cit.*, p. 199-200.

¹²³³ P. Foucart, *op. cit.*, p. 158-160 ; M. Brillant, *Les mystères d'Eleusis*, p. 163 ; K. Clinton, *op. cit.*, p. 98.

¹²³⁴ K. Clinton, *op. cit.*, p. 76 ; J. B. Connelly, *op. cit.*, p. 67.

Héllanikos de Lesbos avait répertorié dans sa « liste des prêtresses d'Héra à Argos », les différentes prêtresses de la déesse depuis les temps mythologiques jusqu'à la fin du V^{ème} av. J.C. Malheureusement, seul un nom fut préservé, mais la liste fut reconstituée par Felix Jacoby dans son commentaire à Héllanikos¹²³⁵.

La première prêtresse était, selon les Tirynthiens, Kallithoè ou Kallithyia, fille du roi Piros de Tirynthe. Ce roi fut le premier à fonder un sanctuaire d'Héra, il sculpta un *xoanon* à la déesse et consacra sa fille comme prêtresse du nouveau culte. Kallithyia fut la première à orner la statue¹²³⁶. Et un fragment de la « *Phoronis* », datant du VI^{ème} av. J.C., conservé par Clément d'Alexandrie, nomme la jeune fille *kleidouchos* de la déesse¹²³⁷. Ce *xoanon* en poirier sauvage était celui que les Proétides avaient outragé¹²³⁸. Il fut rapporté à l'*Héraion* par les Argiens lorsqu'ils détruisirent Tirynthe en 465 av. J.C.

Selon les Argiens, la première prêtresse était Io¹²³⁹, fille de Iachos ou Inachos, fleuve argien, elle devint la maîtresse de Zeus alors qu'elle servait la déesse. Héra furieuse chercha à se venger, pour la protéger, Zeus la changea en vache mais toujours poursuivie par le courroux de la déesse, elle erra malheureuse, poursuivie par le monstre Argos qu'Héra avait attaché à sa surveillance. Zeus envoya Hermès tuer Argos mais les tortures de Io ne s'arrêtèrent pas puisque Héra envoya un taon qui la piqua jour et nuit. Après des errances à travers le monde, elle parvint en Egypte où elle donna naissance au fils de Zeus, Epaphos, et elle reprit, alors, sa forme originelle. Ultérieurement, un syncrétisme eut lieu donnant naissance à la prêtresse Io-Kallithoè¹²⁴⁰.

Les autres prêtresses furent la Danaïde Hypermnestre, fille du roi Lyncée ; Eurydikè, la femme du roi Acrisios, mère de Danaé qui donna naissance au héros Persée ; Alcyonè, fille de Sténélos, fils de Persée et d'Andromède. Ensuite vint Admetè, fille du roi Eurystheos, qui partit pour Samos où elle devint prêtresse de la déesse Héra ; Kallistô qui passait pour avoir vécu au temps de la guerre de Troie ; Thémistô qui lui succéda. Ensuite, Théanô/Cyrippè dont la légende raconte ainsi la mort de ses fils, Cléobis et Biton : un jour que leur mère devait rejoindre le sanctuaire de la déesse pour la grande fête argienne mais que suite à un

¹²³⁵ Hellanikos FHG 4 F 74-84 + F. Jacoby, FHG 4 F 74-84, *Commentaires*, p. 454-455.

¹²³⁶ Callimaque, *Aetia* fragment 100 (Pfeiffer) : « λέγεται Πείρας ὁ πρῶτος Ἀργολίδος Ἴηρας ἱερὸν εἰσάμενος τὴν ἑαυτοῦ θυγατέρα Καλλιθουίαν ἰέρειαν καταστήσας, ἐκτῶν περὶ Τίρυνθα δένδρων ὄγχην τεμὸν εὐκείατον Ἴηρης ἄγαλμα μορφῶσαι. »

¹²³⁷ Clément d'Alexandrie, *Stromates* I, 24, 163-164 = *Phoronis*, Fragment 3 (Davies) : « Καλλιθὴ κληιδούχος Ὀλυμπιάδος βασιλείης / Ἴηρης Ἀργείης, ἥ στέμμασι καὶ θυσάνοισι / πρώτη ἐκόσμησεν περὶ κίονα μακρὸν ἀνάσσης » ; M.F. Billot, « Recherches archéologiques récentes à l'Héraion d'Argos », p. 28.

¹²³⁸ Apollodore, II, 2, 2 ; cf. Chapitre 2 (E-1 : Les jeunes filles dans l'univers dionysiaque).

¹²³⁹ Callimaque, *Aitia*, Fragment 66 (Pfeiffer) ; Apollodore, II, 1, 3.

¹²⁴⁰ Scherling, *RE Kallithoè*, p. 1750-1751 ; M.-F. Billot, *op. cit.*, p. 28 n. 166.

contretemps, les animaux choisis ne purent tirer son char, ses fils les remplacèrent et emmenèrent leur mère au sanctuaire où elle put accomplir son devoir. Elle demanda que le plus grand des honneurs fût accordé à ses fils, la déesse l'exauça en octroyant la mort aux deux jeunes gens¹²⁴¹.

La onzième prêtresse nommée était Chrysis¹²⁴², elle occupa sa charge pendant cinquante six ans, de 478 à 423 av. J.C. Si nous pouvons dater précisément son service, c'est grâce aux indications de Thucydide qui nous informe qu'elle était en service depuis quarante-huit ans lorsque la guerre du Péloponnèse commença, et que huit ans et demi plus tard après le début de la guerre elle mit accidentellement le feu au temple, un soir d'été¹²⁴³. Il semble que la prêtresse, assez âgée, vint au temple un soir pour accomplir son travail mais que fatiguée elle s'endormit en ayant laissé la torche qu'elle avait apportée pour se guider trop près des guirlandes et en se réveillant, elle vit le temple en feu. De terreur, elle s'enfuit pour Phlious, car sa faute était un grave manquement à ses devoirs, un crime important. Lorsque Pausanias visita le site, près de cinq cent ans plus tard, les traces de la tragédie étaient encore visibles. Il vit que la statue de Chrysis se trouvait encore devant le temple brûlé, s'étonnant que les Argiens aient conservé son image. Relatant l'histoire de la malheureuse prêtresse, Pausanias rapporte qu'elle alla se réfugier au temple d'Athéna Aléa à Tégée¹²⁴⁴. La prochaine et dernière prêtresse nommée était Phaenis qui succéda à Chrysis¹²⁴⁵.

Au II^{ème} av. J.C., un relief funéraire, où étaient gravés la clé et le bâton de commandement / sceptre, portait l'inscription « [Μυ]ρτία ση[μαιοφόρος] ἀρχαγέτις »¹²⁴⁶.

Une autre dédicace datant du II^{ème} av. J.C. mais réinscrite au II^{ème} ap. J.C., mentionne Thaleia, prêtresse d'Héra, dite plus précisément *hiropolos* (= *hiéropolos*): « Ἡρης ἱροπόλος με θεῆς ἀνέθηκε Θάλεια ἡλιακῶν ὠρῶν ἄγγελον ἡμερίοις¹²⁴⁷. »

Ainsi, concernant le culte d'Héra à Argos, nous possédons plus d'informations sur les prêtresses mythiques que sur les prêtresses historiques. Cependant, le peu de données permet de reconstituer qu'elles exerçaient seules et à vie, Chrysis assumant la prêtrise plus de cinquante ans. De plus, Pausanias constate que la statue de Chrysis fut conservée comme

¹²⁴¹ Hérodote, I, 31.

¹²⁴² M. Mitsos, *Prosopographie Argolike*, p. 192-193 ; LGPN III a, Χρυσίς, p. 480, 1.

¹²⁴³ Thucydide, II, 1-2 et IV, 133.

¹²⁴⁴ Pausanias, II, 17, 3-7. Les traces archéologiques attestent de la véracité de cette histoire, montrant que le temple archaïque fut détruit par le feu (M.-F. Billot, *op. cit.*, n. 83 p. 29).

¹²⁴⁵ Thucydide, IV, 133, 3 ; M. Mitsos, *op. cit.*, p. 179 ; LGPN III a, Φαενίς, p. 441, 1.

¹²⁴⁶ IG IV 642 = SEG XIV, 324 ; A. Mantis, *Problemata*, p. 34 fig. 2.

¹²⁴⁷ SEG XI, 304 ; M. Mitsos, *op. cit.*, p. 89 ; LGPN IIIa, Θάλεια, p. 197, 1. Le terme pouvait aussi se référer à des administrateurs, gestionnaire d'un sanctuaire.

celle des autres prêtresses, signifiant que toutes les prêtresses se voyaient élever une statue pour commémorer leur service, pratique qui ne se comprend que dans le cadre d'une charge à vie, car il est peu vraisemblable que les Argiens aient élevé chaque année une statue à la nouvelle prêtresse¹²⁴⁸. De plus, les listes mentionnent parmi les prêtresses mythiques des membres d'une même famille (Alcyonè a succédé à son arrière-arrière-grand-mère), plus précisément la famille royale, indiquant que la charge était héréditaire ou impliquait une filiation héréditaire dans les temps anciens. Cette implication mythique devait signifier qu'une ou plusieurs familles en possédaient la propriété dans les temps historiques, et que ces dernières prétendaient descendre de la famille royale comme l'étaient les membres du *génos* des Etéoboutades à Athènes, détenteurs de la prêtrise d'Athéna Polias. De plus, déjà lorsque nous avons évoqué dans les précédents chapitres les fonctions détenues par les *parthénoi* argiennes, nous avons constaté que leur autochtonie était mise en exergue ainsi que leur appartenance à un milieu élitiste, aristocratique. Il est évident que la principale prêtrise de la cité ne pouvait être détenue que par une femme issue d'une ou plusieurs familles anciennes.

5) *Les prêtrises héréditaires à Sparte.*

Aucune prêtresse n'est connue avant l'époque hellénistique, les inscriptions que nous possédons datent toutes de cette période et de l'époque romaine. A l'époque archaïque et à la période classique, les prêtrises répondaient aux critères aristocratiques : héréditaires ou monopolisation d'une famille, les fonctions religieuses étaient détenues par des personnages de haut rang¹²⁴⁹. Cette situation ne changea pas véritablement et s'amplifia même aux époques suivantes. L'endogamie des familles de l'élite avait contribué à créer un réseau fermé de parentèles et à favoriser l'agglomération des richesses. Cette accumulation des prêtrises accentuait le fait que les détenteurs des sacerdoces étaient généralement apparentés¹²⁵⁰. De fait, peu de famille, à l'époque impériale, avait encore la possibilité de subvenir aux charges financières des sacerdoces en un temps où liturgie et prêtrise étaient devenues indissociables. Ainsi, la famille des Pomponii possédait le sacerdoce d'Artémis Orthia, les Memmii celui d'Hélène et les Dioscures, les Claudii avait celle de Déméter et Korè¹²⁵¹. Ces familles étaient liées entre elles de même qu'avec les autres principales familles spartiates de l'époque : les

¹²⁴⁸ M.- F. Billot, *op. cit.*, p. 47-49 sur les différents membres du personnel du culte d'Héra à Argos, religieux et administratif.

¹²⁴⁹ P.A. Cartledge et A.J.S. Spawforth, *Hellenistic and Roman Sparta* ; A.J.S. Spawforth, « Spartan Cults Under the Roman Empire », p. 227-238 (230-233 sur les prêtrises héréditaires) ; S. B. Pomeroy, *Spartan Women*, p. 119-130 sur les charges religieuses assumées par les femmes de Sparte aux époques hellénistiques et romaines.

¹²⁵⁰ A. J. S. Spawforth, « Families at Roman Sparta and Epidaurus, some Prosopographical Notes », *ABSA* 80 (1985), p. 200 et « Spartan Cults Under the Roman Empire », p. 232 : il n'y avait pas de *génè* comme à Athènes à l'époque romaine, « préservant les vestiges d'une vieille aristocratie » ; S.B. Pomeroy, *Spartan Women*, p. 126.

¹²⁵¹ A.J.S. Spawforth, *ABSA* 80 (1985), p. 197, 235 ; S.B. Pomeroy, *op. cit.*, p. 126.

Volusenii, les Pompeii¹²⁵². C'étaient des familles riches, distinguées, influentes dans la vie de leur cité. La plupart de leurs membres finirent par acquérir la citoyenneté romaine. Leur généalogie n'est pas toujours assurée, en voici un abrégé simplifié, signalant au passage les principales charges accomplies par certains de leurs membres, notamment féminins, que nous allons rencontrer dans le chapitre suivant.

a) Les Memmii.

La prêtrise d'Hélène et les Dioscures¹²⁵³ requérait un couple sacerdotal, ainsi le premier couple attesté est formé d'un frère et d'une sœur Eurybanassa et Tyndarès, enfants de Sidectas, au I^{er} av. J.C., nommés avec d'autres membres de la famille sur la liste du banquet annuel associé avec le culte d'Hélène et des Dioscures¹²⁵⁴.

L'un des descendants d'Eurybanassa fut P. Memmius Pratolaos III qui eut deux enfants : Memmia Timosthenis et P. Memmius Deximachos III. Ce dernier était le père de P. Memmius Pratolaos IV et de P. Memmius Sidectas II qui épousa Volusene Olympis, fille de Memmia Damokrateia et L. Volusenus Damarès III, sa mère étant membre de la famille des Memmii sans que sa place soit assurée dans le *stemma*¹²⁵⁵.

Au II^{ème} ap. J.C., P. Memmius Pratolaos IV fut prêtre des Dioscures, il officia avec une certaine Volusene Olympichè (IG V 1, 233). Il est difficile de dire si Volusene Olympichè et Volusene Olympis étaient la même personne, mais il est certain qu'elles étaient apparentées, ce qui démontre que la ligne patrilinéaire n'était pas le seul mode de transmission¹²⁵⁶. P. Memmius Pratolaos IV fut aussi *patronomos* éponyme entre 110 et 120 ap. J.C. et *éphore*¹²⁵⁷. Son frère, P. Memmius Sidectas II, dirigea les éphèbes, fut *nomophylaque*, substitut du *patronomos* éponyme pour son beau frère, L. Volusenus Aristocratès III, et devint éponyme lui-même en 124/5¹²⁵⁸. P. Memmius Pratolaos IV eut deux enfants : P. Memmius

¹²⁵² Cf. A. J. S. Spawforth, *ABSA* 80 (1985), p. 191-258 dont le travail permet de comprendre et suivre ces liens.

¹²⁵³ Concernant le lieu de culte, Pausanias évoque deux *hiéra* des Dioscures, au temps des Antonins, dans la cité près du gymnase (III, 14, 6) et un *naos* au sud est de la cité dit *Phoebaeum* (III, 20, 2) site ancien connu par Hérodote (VI, 6). A. J. S. Spawforth, *ABSA* 80 (1985), p. 204 estime qu'il est possible que ce dernier soit le lieu du culte detenu par les Memmii.

¹²⁵⁴ IG V 1, 209, 2-3 (I^{er} av. J.C.) : « Εὐρυβάνασσα Σιδέκτα ἱέρεια, Τυνδάρης Σιδέκτα ἱερεύς ». LGPN III A, Εὐρυβάνασσα, p. 174, 1.

¹²⁵⁵ A. J. S. Spawforth, *ABSA* 80 (1985), p. 222 se demande si Memmia Damokrateia ne serait pas la fille de P. Memmius Pratolaos III, dans ce cas Volusene Olympis aurait épousé son cousin. Aucun membre de la famille des Volusenii n'est attesté après le milieu du II^{ème} ap. J.C. mais il semble qu'une branche de la famille ait perduré à Lykosoura. Cf. A. J. S. Spawforth, *ABSA* 80 (1985), p. 222-224.

¹²⁵⁶ W. Kolbe dans IG V 1, 233 estime qu'il s'agit de la même personne ; A. J. S. Spawforth, *ABSA* 80 (1985), p. 204 et p. 222 est plus prudent. LGPN III A, Ὀλυμπίς, p. 340, 1 et Ὀλυμπίχα, p. 340, 1 et 2.

¹²⁵⁷ IG V 1, 101 et 53, 10-12. (II^{ème} ap. J.C.)

¹²⁵⁸ SEG XI, 479 ; 508 ; 524 , 16 et 631, 14-15. (II^{ème} ap. J.C.)

Deximachos IV et Memmia Agèta, laquelle épousa un membre de la famille des Claudii, Tib[erius] Claudius Brasidas I.

P. Memmius Deximachos IV fut *patronomos* éponyme¹²⁵⁹ et *gymnasiarque*, une statue lui fut élevée par la cité pour cet office, l'un des plus prestigieux et coûteux de Sparte. Une inscription nous informe qu'il fut aussi prêtre des Dioscures, succédant à son père¹²⁶⁰. Il eut trois enfants, P. Memmius Mnasô, P. Memmius Pratolaos VI et une fille Memmia Xénokrateia. Cette dernière fut prêtresse d'Hélène avec son père. Elle assuma aussi d'autres charges : une inscription nous informe qu'elle fut *hestia* de la Cité (c'est-à-dire qu'elle prenait soin du feu sacré du *Prytaneion*), *thoinarmostria* (ordonnatrice de banquet), et qu'elle assuma un rôle inconnu à l'*Eleusinion* réservé à une *amphitalès*¹²⁶¹. De plus, elle reçut, peu après avoir accompli sa charge de *thoinarmostria*, le privilège legal *ius liberum*, accordé aux femmes qui avaient trois enfants ou plus, lui permettant de pouvoir gérer personnellement ses biens. A la fin de sa vie, une statue lui fut élevée près du site d'Amyclée, signalant qu'elle fut *archèis*, *théore* et prêtresse héréditaire¹²⁶². A partir de là, la prêtrise passa dans une autre branche de la famille, la branche principale des Memmii semblant s'éteindre et se perpétuer avec les descendants de P. Memmius Sidectas II, frère de P. Memmius Pratolaos IV.

P. Memmius Sidectas II eut, avec Volusene Olympis, un fils P. Memmius Damarès I qui occupa la charge de chef des éphèbes, fut *éphore*, *patronomos* éponyme, secrétaire du conseil¹²⁶³. Il eut deux fils : P. Memmius Longinus et P. Memmius Pratolaos VII Aristoclès. Ce dernier épousa Claudia Longina, qui fut *thoinarmostria*¹²⁶⁴. P. Memmius Pratolaos VII Aristoclès et Claudia Longina eurent deux enfants, dont une fille Memmia Longina. Cette dernière épousa C. Pomponius Panthalès I Diogenès Aristeas, avec qui elle eut Pomponia Kallistonikè I Aretè et un fils C. Pomponius Panthalès II Aristoclès, grand-père de Pomponia Kallistonikè II, qui devint prêtresse d'Artémis Orthia.

b) Les Claudii.

La famille des Claudii n'est attestée que durant le règne de Marc Aurèle. De rang sénatorial et riche, les Claudii ont assumé plusieurs charges civiques d'importance, et possédaient plusieurs prêtrises notables. Le premier membre connu était Tib. Claudius Brasidas I, qui

¹²⁵⁹ SEG XI, 494 et 521 ; (entre 116/7 et 137/8 ap. J.C.)

¹²⁶⁰ IG V 1, 537. (II^{ème} ap. J.C.)

¹²⁶¹ IG V 1, 584 et 604 = SEG XI, 812 a, add. et corr. (II^{ème} ap. J.C.) ; A. S. Bradford, *A Prosopography of Lacedaemonians*, p. 319.

¹²⁶² IG V 1, 586, 4-6 (II^{ème} ap. J.C.)

¹²⁶³ IG V 1, 38, 1-2 et 68 ; 63, 20 ; 1314, 31-32 ; SEG XI 497, 4 et 585, 13-14. (II^{ème} ap. J.C.)

¹²⁶⁴ IG V 1, 592. (II^{ème} ap. J.C.)

devint sénateur et épousa Memmia Agèta, fille de P. Memmius Pratolaos IV, dont il divorça mais avec qui il eut deux enfants : Tib. Claudius Antipater, père de Claudia Agèta, prêtresse héréditaire de Déméter et Korè¹²⁶⁵ ; et Tib. Claudius Pratolaos I qui devint chef des éphèbes, *agoranome* et gagna le concours du meilleur citoyen de la cité spartiate¹²⁶⁶. Il épousa la fille de l'*archèis* et *théore*, Pompeia Polla, issue d'une autre famille aristocratique, celle des Pompeii¹²⁶⁷.

Tib. Claudius Pratolaos I et sa femme (Aelia ?) eurent Claudia Damosthéneia I qui fut « Fille de la Cité », *thoinarmostria* et *agorachos* de l'*Eleusinion*. Comme Memmia Xénokrateia, elle reçut le privilège légal *ius liberum*. Elle fut aussi prêtresse héréditaire (ἱέρειαν κατὰ γένος) de plusieurs cultes : Carneios Boikétas, Carneios Dromaios, Poséidon Domateitas, Héraclès Genarchas, et celui de Korè et Téménios dans l'Hélos¹²⁶⁸, ce dernier rattaché au culte de l'*Eleusinion*¹²⁶⁹. Tib. Claudius Pratolaos I adopta Tib. Claudius Pratolaos II Damocratidas, possiblement le fils de son beau-frère¹²⁷⁰, sa femme étant morte avant de lui donner un fils, l'adoption était un moyen de conserver les biens familiaux dans la branche principale. Tib. Claudius Pratolaos II Damocratidas fut lui-même prêtre héréditaire de ces cultes, un peu avant sa sœur. Apparemment, ces cultes, comme celui d'Hélène et des Dioscures, requéraient un couple homme et femme. Il semble que cette prêtrise fût transmise par voie patrilinéaire mais n'était pas à vie¹²⁷¹.

Avec sa seconde femme, Tib. Claudius Brasidas I eut deux fils, Tib. Claudius Spartiatikos et Tib. Claudius Brasidas II. Spartiatikos gagna le concours de meilleur citoyen, fut éphèbe, deux fois *archiéreus* du culte impérial et prêtre de la déesse Rome¹²⁷². Son frère, fut comme lui, éphèbe et *archiéreus* à la même période (197/212 ap. J.C.)¹²⁷³. Il fut *épimélète* du onzième *patronomos* du dieu Lycurgue, vers 230 ap. J.C.¹²⁷⁴. Les deux frères n'ont pas poursuivi de

¹²⁶⁵ IG V 1, 219 et 249 (II^{ème} ap. J.C.) ; cf. inscription IG V 1, 607, l. 28-30 qui se réfère à cette prêtrise comme un sacerdoce héréditaire.

¹²⁶⁶ IG V 1, 472 ; 497, 3-4 ; 498. (II^{ème} ap. J.C.)

¹²⁶⁷ IG V 1, 587 (II^{ème} ap. J.C.) LGPN IIIA, Πώλλα, p. 384, 7.

¹²⁶⁸ IG V 1, 497, 21 ; 499 ; 589, 4 ; 587, 12 (2^{ème} moitié du II^{ème} ap. J.C.) ; 597 (statue érigée par son père) ; IG V 1, 608 (statue dédiée par un homme qui se présente comme son père de substitution, inscription fragmentée). M. N., Tod « Notes and Inscriptions from S.W. Messenia », *JHS* 105 (1905), p. 51 n. 29 a reconnu que IG V 1, 597 et 608 honoraient la même personne. A. J. S. Spawforth, *ABSA* 80 (1985), p. 233-234 pense qu'après la mort de sa mère, Claudia Damosthéneia a pu être élevée dans une autre famille où une femme pouvait prendre soin d'elle.) Inscriptions datées de la première décennie du III^{ème} ap. J.C. Il a restauré les premières lignes (l. 1-5) de l'inscription IG V 1, 608 où elle est nommée comme *thoinarmostria* (l. 2).

¹²⁶⁹ Pausanias, III, 20, 7.

¹²⁷⁰ A. J. S. Spawforth, *ABSA* 80 (1985), p. 233 et 247.

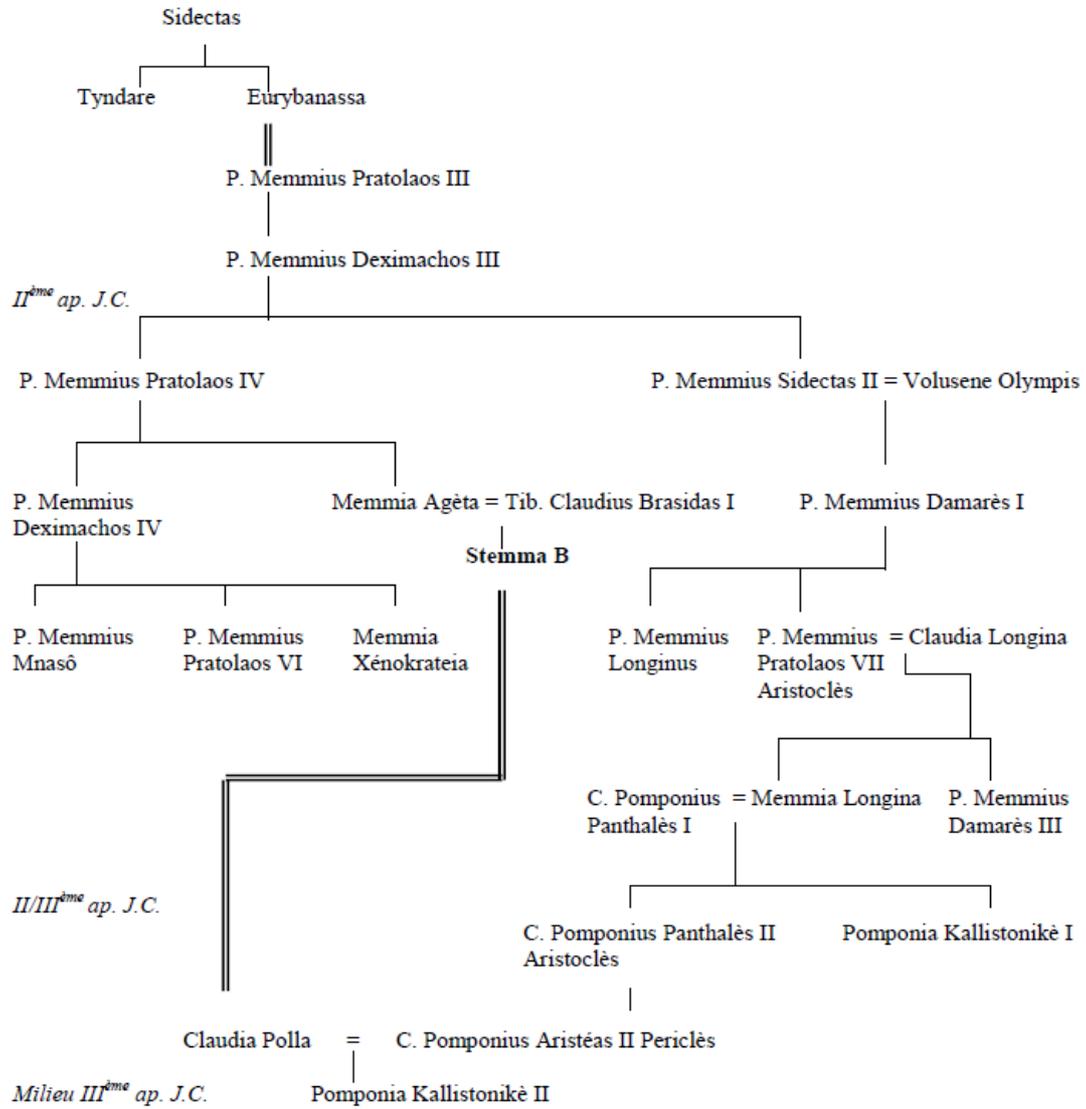
¹²⁷¹ A. J. S. Spawforth, *ABSA* 80 (1985), p. 235.

¹²⁷² IG V 1, 500 ; 525 (III^{ème} ap. J.C.).

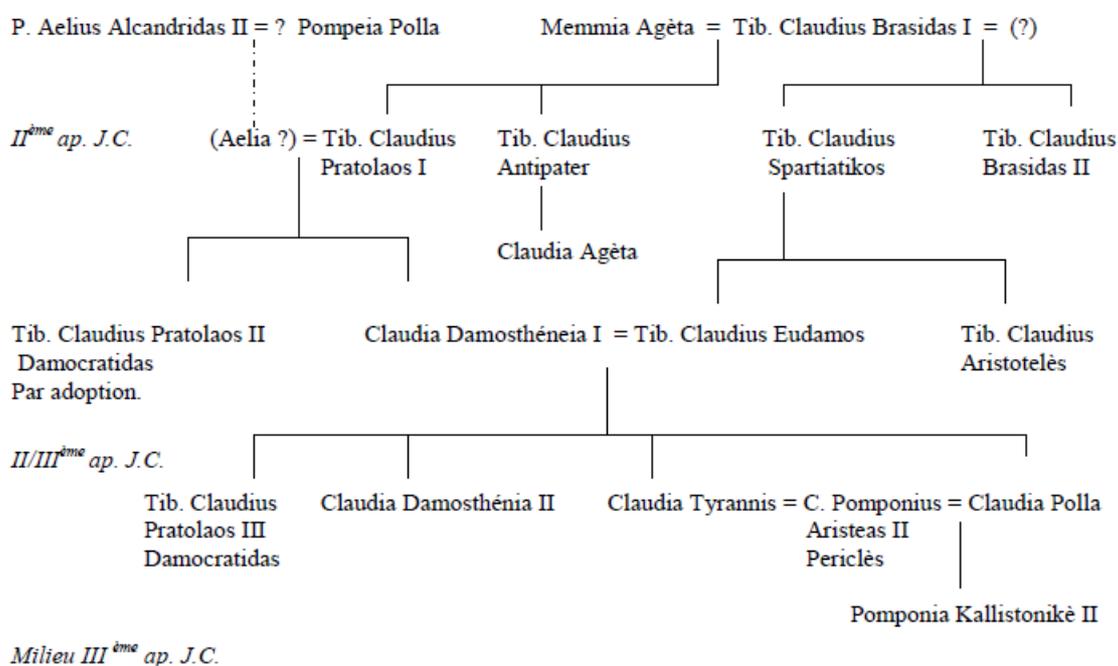
¹²⁷³ IG V 1, 302 (III^{ème} ap. J.C.).

¹²⁷⁴ IG V 1, 312 (III^{ème} ap. J.C.).

A -



B -



6) Charge héréditaire : le clan ou la richesse.

Les *gènnètai* faisaient partie de l'élite, parfois nobles, riches, ils détenaient les prêtrises les plus importantes de la cité. Mais la frontière avec les sacerdoces non héréditaires devint de plus en plus ténue. En Macédoine, à Leukopétrà, à l'époque impériale¹²⁷⁹, dans le culte de la Mère des Dieux, parmi la quinzaine de prêtresses connues, sept d'entre elles appartenaient à une même famille ou supposée telle : Aelia Amilla (PB 44, 193 ap. J.C.), Aelia Aureliane (PB 46, 203/4), deux femmes nommées Aelia Kléopatra (PB 49 et 50, 185/6 et 224) probablement une grand-mère et sa petite fille, une autre Aelia Kléopatra (PB 51, 187), Aelia Metrô (PB 54, 195/6), Aelia Oresteïnè (PB 55, 194). De même, trois femmes portaient le nom d'Aurelia : Epigonè (PB 261, 187/8 ap. J.C.) ; Saphrô (PB 268, 234/5) ; Salloustiane (PB 267, 241). Le sanctuaire de Leukopétrà était un lieu où l'on venait consacrer ses esclaves à la déesse pour les rendre libres. C'était un ancien lieu d'initiation pour les filles des élites de la cité¹²⁸⁰. A Béroea, Clodia Alcestis est au III^{ème} ap. J.C. dite « ἕκ προγόνων ἱέρεια », sa grand-mère Juliane Neikolaïs ayant été prêtresse elle aussi (PB 584 et 691). La situation semble la même

¹²⁷⁹ A.B. Tataki, *Ancient Beroea*, p. 470-471.

¹²⁸⁰ M. Hatzopoulos, *Cultes et rites de passage en Macédoine*, p. 113-119 : la conquête romaine anéantit les classes dirigeantes macédoniennes et disloqua les structures sociales et religieuses traditionnelles. Les initiations des jeunes filles se perdirent, les cultes s'adaptèrent et devinrent des lieux d'affranchissement et de consécration d'esclaves.

que dans la cité spartiate. Ailleurs les situations correspondaient à une évolution sociale : dans les cultes publics, la tendance à conférer la prêtrise à l'intérieur des familles de l'élite locale, une élite riche et influente, se développa et s'accrut durant toute l'époque impériale. A Ephèse, les informations sur l'existence d'une prêtresse assumant le premier rôle sacerdotal date de l'époque romaine, plusieurs prêtresses appartenaient à une même famille, mais la charge n'était pas héréditaire. La fonction était annuelle et monopolisée par plusieurs familles de l'élite¹²⁸¹. C'est un mouvement qui pourrait s'apparenter à ce qui se passait à Sparte à la différence que le milieu spartiate était plus enfermé sur lui-même. La prêtrise d'Artémis à Ephèse était devenue héréditaire dans les faits plus que dans le droit. La durée limitée de la charge permettait à plusieurs filles de ces familles d'accomplir ce sacerdoce, c'était un processus démocratique appliqué au sein d'un ensemble socialement aristocratique. Ce mouvement était déjà visible avec les canéphores, les *arrhéphores*, les *ergastines*, les *parthénoi* qui participaient aux chœurs, mais aussi les *nébai* dont l'attestation pour l'une d'elle d'un lignage aristocratique (Eubioteia fille d'Alexippos¹²⁸²) ne fait que confirmer cette main mise des familles socialement installées de la cité sur les charges religieuses. Souvent, le fait social entraîne le fait religieux, la disposition à faire des prêtres et prêtresses des bienfaiteurs de la cité fit que seules les familles riches pouvaient prétendre à la prêtrise. L'emprise d'une seule famille ne pouvait plus être, hors le cadre du *génos* qui légitimait cette possession. C'est donc la conséquence d'un fait social : la prêtrise, étant perçue comme une charge liturgique, nécessitant une richesse matérielle capable d'en assumer tous les frais et finit par restreindre l'accès à un nombre limité, c'est-à-dire à un milieu socialement élitiste dont les alliances matrimoniales et stratégies familiales ont entraîné la formation de familles élargies pouvant toutes se rattacher à un ou plusieurs ancêtres communs. Cette restriction

¹²⁸¹ C'est au I^{er} siècle de notre ère (104/5) qu'une prêtresse occupe le sacerdoce principal, ayant éclipsé la charge du *Megabyze*, prêtre eunuque, dont elle était peut-être, auparavant, la subalterne. Ch. Picard, *Ephèse et Claros*, p. 182-190 ; R. Van Bremen, *The Limits of Participation*, p. 86-88 sur les fonctions religieuses et civiques accomplies par les femmes à Ephèse et leur milieu familial. Elle observe qu'aucune d'entre elles n'a accompli son office plus d'une fois ce qui souligne l'importance du nombre de candidates ; H. Engelman, « Inschriften und Heiligtum », p. 33. Sur les prêtresses d'Artémis à Ephèse : I Ephesos 411, 2 (Stertina Mareina) ; 492, 3 (Helvidia Paula fille de Poplius) ; 508 (Claudia Trophyme) ; 615 A (Kallinoè) ; 617, 7-10 (Julia Atticilla) ; 624, 6-7 (Aurelia Atticilla) ; 661, 11-12 (Julia fille de Dionysios) ; 690, 5-8 et 981 (Hordeonia Paulina) ; 710 B, 19 et 36 (Anonyme) ; 892 (Claudia Canina Severa) ; 894 (P. Paula Aratiane) ; 980 (Julia Polla, Flavia Polla, Julia Damiana Polla, Claudia Crateia Veriana) ; 983 (Antonia Juliane et Julia Pantima Potentilla) ; 984 (Hordeonia Pulchra) ; 985 (Larcia Theogenis Juliane) ; 986 (Quintilia Varilla) ; 987 (Vipsania Olympias) ; 988 (Vipsania Polla) ; 989 (Ulpia Eodia Mudiane) ; 989 A (Ulpia Junilla) ; 990 (Anonyme) ; 992 4 (Mindia Menandra) et 992 B (Claudia) ; 994 (mère d'Aelia Procla) ; 996 (Anonyme) ; 997 (Anonyme) ; 1026, 4 (Anonyme) ; 3059 (Aurelia) ; 3072 (Vedia Justa et Vedia) ; 3232 (Aelia Aurelia Theagenis) ; 3233 (Aurelia Apollonia) ; 3239 (deux prêtresses) ; 3239 A (Tryphosa). (cf. Infra Chapitre 5 : 1-5, B-5 : *Kosmèteirai* d'Artémis à Ephèse).

¹²⁸² Supra Chapitre 2 (1-1, D-1, 4 : *Neai* de Macédoine et *nébai* de Thessalie, cf. inscription n° 4)

entraîna la formation d'une passation non patrimoniale en théorie mais qui le devint dans les faits.

1-2) Sacerdotes ordinaires.

Les modes d'acquisition oscillaient entre la désignation, l'élection, le tirage au sort et la vente¹²⁸³. En général, la charge était octroyée pour une durée limitée, le plus souvent un an, parfois quatre ou dix ans, et lorsqu'elle était achetée, la prêtrise pouvait être à vie. Les représentants de la cité - *Ecclésia*, *Boulè* ou personnages en charge des autorités religieuses, comme le *Basileus* - géraient les procédures¹²⁸⁴. Les différents modes pouvaient se combiner.

A-2) La désignation (ἀποδείχνυμι, χαθίστημι)

C'était une méthode peu usitée, « le phénomène de désignation voit un groupe ou quelqu'un de haut rang faire un choix et nommer quelqu'un à un poste hiérarchiquement inférieur¹²⁸⁵ ». Strabon nous relate comment les Phocéens, qui fondèrent la colonie de Massilia, désignèrent (ἀποδείξαντας) Aristarcha, prêtresse d'Artémis Ephésienne qui était venue avec eux, emportant le *xoanon* sacré de la déesse, suivant l'ordre d'Artémis même. Mais c'est un cas spécial puisque la déesse avait déjà montré sa préférence pour Aristarcha¹²⁸⁶. Le plus souvent, la désignation était le fait d'une personne seule, de haut rang, pour des charges religieuses dépendantes d'une autorité sacerdotale plus élevée, d'une durée assez courte, comme le *Basileus* à Athènes pour les *arrhéphores*, canéphores ou *gérairai*. A Kos, au I^{er} av. J.C., la prêtresse de Dionysos Thylophoros avait le droit de nommer sa sous-prêtresse (ὑφιέρεια), laquelle devait être citoyenne. Elle désignait aussi les femmes qui dans chaque dème avaient le droit d'initier aux mystères du dieu¹²⁸⁷.

B-2) L'élection. (αἰρέομαι, χειροτονέω)

¹²⁸³ J. A. Turner, *Hiereiai*, p. 52-173 sur les différents modes (p. 52-119 : le sort ; p. 120-128 : l'élection ; p. 129-140 : la désignation ; p. 141-173 : l'achat). Elle voit dans cette diversité des pratiques une érosion des pratiques traditionnelles.

¹²⁸⁴ Aristote, *Politique*, 1299 A indiquant qu'il ne faut pas considérer comme magistrat tous ceux qui sont désignés par élection ou tirage au sort comme c'est le cas pour les prêtres ; Eschine, *Contre Ctésiphon*, III, 14-15 précise que toutes les charges du peuple sont des magistratures conférées à main levée (χειροτονηταί ἀρχαί) ou conférées par le sort (κληρωταί ἀρχαί).

¹²⁸⁵ J. A. Turner, *op. cit.*, p. 129.

¹²⁸⁶ Strabon IV, 14.

¹²⁸⁷ ICos Ed 216, A, 18-21 (225-175 av. J.C.) ; LSCG 166, 23-26 (II/I^{er} av. J.C.) ; J. A. Turner, *op. cit.*, p. 131-132 : cette pratique peut s'expliquer par le fait que la prêtrise fut achetée, favorisant le pouvoir de la prêtresse, et p. 140 : c'était un moyen d'assurer l'harmonie du personnel du culte.

C'était une méthode peu fréquente¹²⁸⁸, nous avons peu d'informations sur des prêtresses élues. La prêtresse d'Eileithyia à Olympia était élue pour une durée d'un an¹²⁸⁹, une inscription du I^{er} av. J.C. nous apprend que la prêtresse du culte de la Mère des Dieux à Amorgos, à Minoa, était élue (ἡ αἰρουμέν[η] ἱέρεια (l. 16)) et pouvait rester dix ans en charge si elle le désirait. Il est précisé qu'elle devait fournir à ses frais le nécessaire pour la cérémonie d'initiation¹²⁹⁰ ce qui devait réduire le nombre de candidates à celles qui pouvaient en assumer le coût. L'élection pouvait se combiner avec d'autres méthodes, notamment le tirage au sort¹²⁹¹.

C-2) Le tirage au sort. (κληρώω, λαγκάνω)

« *La septième autorité, chère aux dieux et favorisée de la fortune, nous la faisons venir du sort : que celui qu'il a désigné commande, que celui qu'il exclut prenne place parmi les sujets, voilà, d'après nous, la justice même.*¹²⁹² » C'était ainsi que les Grecs concevaient le tirage au sort : un moyen par lequel la divinité exprimait ses volontés et révélait à tous celle qu'elle jugeait à même de la servir et de la représenter. Le tirage au sort dans la pratique religieuse a pris naissance avec l'émergence de la démocratie, il en a eu des effets mais aussi un de ses modes de propagations¹²⁹³.

A Athènes, la prêtresse d'Athéna Nikè était ainsi sélectionnée depuis le milieu du V^{ème} av. J.C. Un décret, daté des années 450/445 av. J.C.¹²⁹⁴, présente un texte portant sur des travaux

¹²⁸⁸ O. Broneer, « The Thesmophorion at Athens », *Hesperia* 11 (1942), p. 268 ; J. A. Turner, *op. cit.*, p. 121-124.

¹²⁸⁹ Pausanias, VI, 20, 2

¹²⁹⁰ IG XII 7, 237 B = LSCG 103 B, 8-18.

¹²⁹¹ Démosthène, *Contre Euboulidès*, 46 « (...) que ceux qui m'ont eux même proposé à l'élection pour participer avec les citoyens les mieux nés au tirage au sort du sacerdoce d'Héraclès » (Belles Lettres, 1954/1960, L. Gernet) ; Aristote, *Constitution d'Athènes*, XXX, 2 « tous ces magistrats seront élus sur une liste de candidats (...) tous les autres magistrats seront tirés au sort » (Belles Lettres, 1922, G. Matthieu, B. Haussoulier)

¹²⁹² Platon, *Lois*, III, 690 C (éd. Belles Lettres, 1956, A. Diès, L. Gernet, E. des Places)

¹²⁹³ J. A. Turner, *op. cit.*, p. 52-119, suivant D. D. Feaver, « Historical Development of The priesthoods of Athens », *YCS* 15 (1957), p. 136 établit un lien entre l'émergence de la démocratie et le tirage au sort. Mis en place pour les magistratures politiques avec Solon (Aristote, *Constitution d'Athènes*, IV, 3), ce système se propagea au religieux avec les réformes de Clisthène mais ne concernèrent, dans un premier temps, que les cultes nouveaux ou réorganisés. Ces offices étaient ouverts à tous, par tirage au sort, ne requérant aucune qualification précise, pour des services à courts termes. Elle voit dans le fait que ce processus fut adopté par des *géné* comme une influence de la démocratie grandissante. Cependant, les comportements se modifièrent et la pré-sélection apparut, réduisant l'influence démocratique. Il est à noter que même sans qualification, le candidat devait répondre à certains critères comme nous le verrons dans le paragraphe suivant. cf. p. 72-82 où J.A. Turner critique la théorie de D. D. Feaver qui divisait les prêtrises entre aristocratiques et démocratiques, ne prenant pas en compte les spécificités.

¹²⁹⁴ IG I² 24 et IG I³ 35. J. Papademetriou, *Eph. Arch.* (1948/9), p. 146-153 ; B. D. Merrit et W. Gerry, « Dating of the Documents to the Mid Fifth Century », *JHS* 83 (1963), p. 109-111 ; R. Meiggs and D. M. Lewis, *A Selection of Greek Historical Inscriptions*, n° 44. p. 107-111 ; Fr. Sokolowski, LSCG 12 A ; B. Le Guen Pollet, *La vie religieuse dans le monde grec du V^{ème} au II^{ème}*, n° 38. Un second décret (IG I² 25 (= IG I³ 36)), daté des années 420 av. J.C. reprend les termes du précédent décret sur les travaux et les émoluments perçus par la prêtresse. Le culte d'Athéna Nikè existait peut-être déjà au VI^{ème} av. J.C., il s'agirait non pas de l'instauration

d'aménagement du sanctuaire de la déesse, la création d'un temple, les émoluments perçus par la prêtresse mais aussi la façon dont cette dernière était choisie. Malheureusement le texte est précisément lacunaire à cet endroit (l. 3-5). Ce passage a donné lieu à plusieurs restaurations, mais la plus vraisemblable est celle de B.D. Merrit et W. Gerry¹²⁹⁵ : « *d'[install]er celle qui parmi toutes les Athéniennes, [obtiendra du sort le sacerdoce]* ». Que la prêtresse soit tirée au sort parmi les Athéniennes est confirmée par l'inscription funéraire de Myrrhinè, prêtresse d'Athéna Nike, trouvée à Zographos, à Athènes, datée de la fin du V^{ème} av. J.C., en marbre, d'une hauteur de près d'un mètre (Fig. 219). Elle porte l'inscription suivante :

« Καλλιμάχο θυγατρὸς τηλαυγῆς μνήμα, ἥ πρώτη Νίκης ἀμφεπόλευσε νεών. Εὐλογία δ' ὄνομ' ἔσχε συνέμπορον, ὡς ἀπὸ θείας Μυρρίνη ἐκλήθη συντυχίας ἐτύμως. Πρώτε Ἀθηναίας Νίκης ἔδος ἀμφεπόλευσεν ἐκ πάντων κλήρωι, Μυρρίνη εὐτυχία »

« *Voici le beau monument de la fille de Kallimachos, celle qui fut la première à servir au temple de Nikè. Le nom qu'elle reçut s'accordait à cet honneur puisque par un divin hasard elle s'appelait Myrrhinè. Elle fut la première servante de la statue d'Athéna Nikè, choisies parmi toutes, Myrrhinè par un heureux sort.* ¹²⁹⁶ »

A cette stèle, il faut ajouter un *lécythe* funéraire, trouvé en 1873 à Athènes près de la place de la Constitution, à trois kilomètres de la stèle, d'une hauteur d'1m38, en marbre. Ce dernier montre une femme, nommée Myrrhinè, conduite par Hermès dans l'autre monde, passant devant trois personnages, son mari et ses enfants peut-être¹²⁹⁷. Sa stature et son attitude l'identifient comme la personne décédée et honorée, la représentant comme un personnage important. Elle porte l'*himation*, un bracelet au bras droit, un diadème dans les cheveux.

d'un nouveau culte mais d'un réaménagement, notamment de la charge dont le mode d'acquisition aurait changé. Le nouvel attrait pour le culte était à mettre en relation avec la victoire sur les Perses, à une période où Athènes dominait le monde grec mais les travaux ne commencèrent que dans les années 420 av. J.C., B. D. Merrit et W. Gerry pensaient qu'un conflit d'intérêt avait entraîné des retards ; R. Meiggs and D. M. Lewis estimaient que le texte ne précisait pas qu'un temple devait être construit immédiatement mais se focalisait plus sur la sélection de la prêtresse et l'aménagement du temple. H. B. Mattingly, « The Athenian Nike Temple Reconsidered », p. 461-471 a suggéré de descendre la datation de IG I² 24 de vingt ans de moins, comprenant Myrrhinè comme la première prêtresse de la déesse. B. Holtzmann, *L'Acropole d'Athènes*, p. 223-224 pense qu'après les défaites, notamment celle de Chéronée, le culte put perdre de son influence.

¹²⁹⁵ IG I³ 35, 3-5 = B. D. Merrit et W. Gerry, *op. cit.*, = Le Guen Pollet, *op. cit.*, n° 38 : « *ἡ ἐν ἄγ [κλι]ερομένη λάχε]ι ἔχσ Ἀθηναίων ἡπα[σὸ]ν καθίστα]σθαι* ». Une autre restauration donne : IG I² 24 = J. Papademetriou, *Eph. Arch.* (1948/9) : « *ἡ ἐν ἄγ [ν δ]ι[ὰ βίου] ἡιεράτα]ι ἔχσ Ἀθηναίων ἡπα[σὸ]ν κλεπόσα]σθαι. (... de [design]er [par le sort] parmi tou[tes] les Athéniennes celles qui [exercera à vie le sacerdoce])* ». J. A. Turner, *op. cit.*, p. 77-90.

¹²⁹⁶ SEG XII, 80 ; J. Papademetriou, *Eph. Arch.* (1948/9), p. 146-153 fut le premier à publier l'épithaphe ; D.M. Lewis, « Notes on the Attic Inscriptions II », *BSA* 50 (1955), p. 1-7 ; P. J. Rhan, « Funeral Memorials of the First Priestess of Athena Nike », *BSA* 81 (1986), p. 201-206 ; J. B. Connelly, *Portrait of a Priestess*, p. 227-229.

¹²⁹⁷ C. W. Clairmont, « The Lekythos of Myrrhine », p. 103-110 : il constituait la deuxième partie du monument funéraire, et les deux formaient un seul monument. Contra : P. J. Rhan, *BSA* 81 (1986), p. 195-207 : la stèle marquait la tombe de Myrrhinè, le *lécythe* était soit un monument publique en l'honneur de Myrrhinè, soit une offrande faite par la famille de celle-ci signifiant qu'elle venait d'un milieu aristocratique. J. B. Connelly, *op. cit.*, p. 228-229 estime qu'il s'agissait de deux Myrrhinè, considérant que rien ne permet sur le *lécythe* d'identifier Myrrhinè comme prêtresse, la femme allant sans clé ni attribut divin.

« Ces ornements devaient être les symboles d'un office public détenu par Myrrhinè (...), qu'elle servit comme prêtresse¹²⁹⁸ » (Fig. 219)

La charge n'était pas à vie, ce qui contredirait l'aspect démocratique du tirage au sort et que les sources ne mentionnent pas de prêtrises à vie, hors celles des *génè*, à Athènes. Mais la mention d'un revenu annuel pour la prêtresse suggère qu'elle devait rester plus d'un an en service. La prêtrise d'Athéna Nikè présente vraisemblablement un point de jonction entre prêtrise à vie et prêtrise à volonté démocratique, et à ce titre il est probable qu'elle est le résultat de compromissions entre le système ancien et le nouveau modèle : tirée au sort parmi toutes, non héréditaire, non à vie mais d'une durée suffisamment longue pour marquer les esprits, peut-être une dizaine d'années. L'épithète indique que Myrrhinè fut la première prêtresse à servir dans le nouveau temple, construit après 430, dans les années 420 av. J.C.¹²⁹⁹ ; et si elle était en effet celle qui inspira Aristophane pour sa pièce « *Lysistrata* »¹³⁰⁰, elle devait être en service à la même époque que Lysimachè I qui servit de modèle à *Lysistrata* même. La pièce fut jouée en -412/11, Myrrhinè devait donc encore exercer au minimum quelques années auparavant, ce qui correspondrait chronologiquement.

Nous ignorons de quel milieu social venait Myrrhinè mais les deux monuments funéraires peuvent nous aider à mieux le cerner. Elle ne devait pas être noble ou appartenir à une grande famille, sinon son épithète l'aurait rappelé en mentionnant ses ancêtres. Le démotique n'est d'ailleurs pas mentionné. Cependant, la qualité du *lécythe*, indique qu'elle ne venait pas d'un milieu modeste mais suffisamment aisé économiquement pour payer une telle œuvre. De même, son épithète, par sa formulation et la grandeur de sa taille, rappelle celles des prêtresses des *génè*. Nous pouvons la comparer à une autre épithète d'une autre prêtresse prénommée Myrrhinè et qui porte simplement la mention succincte « Μυρρίνη ἱέρεια, Ἐνατίων¹³⁰¹ », datée du 1^{er} quart du IV^{ème} av. J.C. L'épithète de Myrrhinè, prêtresse d'Athéna Nikè, traduit non seulement qu'elle a servi un culte important de la cité mais aussi la position

¹²⁹⁸ P. J. Rhan, *BSA* 81 (1986), p. 200.

¹²⁹⁹ Cf. Note précédente sur les possibles restaurations et celle de J. Papademetriou, suivi par D. D. Feaver, *op. cit.*, p. 136 ; R. Meiggs and D. M. Lewis, *op. cit.*, p. 108 ; R. Garland, « Religious Authority in Archaic and Classical Athens », p. 90 qui estimaient que la prêtrise était à vie sur la base de l'identification de Myrrhinè, qui se définit comme la première prêtresse, avec la *hiéreiá* du premier décret. Établissant la mort de Myrrhinè à la fin du V^{ème} av. J.C. et son identification avec la Myrrhinè de *Lysistrata*, signifiant qu'elle était encore en vie en -411, ils en conclurent que Myrrhinè avait officié durant un temps assez long. Contra : B. Jordan, *Servants of the Gods*, p. 32-33 et n. 54 pense que Myrrhinè ne se réfère pas comme première prêtresse tirée au sort mais comme celle qui fut la première à avoir officié dans le nouveau temple, construit dans les années -420 ; J. A. Turner, *op. cit.*, p. 80 ; B. Le Guen Pollet, *op. cit.*, n°38 qui estiment toutes deux, avec logique, que ce privilège (à vie) contredit l'aspect démocratique du tirage au sort.

¹³⁰⁰ J. Papademetriou, *Arch. Eph.* (1948/9), p. 146-153 ; D. M. Lewis, *BSA* 50 (1955), p. 2 ; R. Meiggs and D. M. Lewis, *op. cit.*, n° 44 ; J.B. Connelly, *op. cit.*, p. 227-229. Contra : J. A. Turner, *op. cit.*, p. 89.

¹³⁰¹ IG II² 12200, Athènes, Musée Epigraphique, 1081 ; J. B. Connelly, *op. cit.*, fig. 8, 2.

sociale même de Myrrhinè. Il est peu vraisemblable qu'une seule année de service ait pu pousser Myrrhinè ou sa famille à édifier de tels œuvres. Le plus plausible était que Myrrhinè, issue d'une famille riche mais non noble, fut tirée au sort pour devenir prêtresse de la déesse alors même que le nouveau temple venait d'être construit ou était encore en construction, dans les années 420/410 av. J.C. En charge pour une dizaine d'années, elle assumait sa fonction auprès de Lysimachè I, dont elle subit peut-être l'influence patricienne. D'inspiration aristocratique, les monuments funéraires de Myrrhinè expriment la volonté de démocratie et d'égalité d'un milieu social aisé qui se revendique en tant qu'élite en prenant modèle sur les anciennes familles, mouvement qui se développera dans les siècles suivants. Mais ainsi que l'a ressenti fort justement B. Holtzmann, si le *lécythe* était un « monument privé d'une ampleur exceptionnelle et (dont) la qualité du relief s'accordent avec l'inscription », et s'il « devait attirer le regard, (...) si on le compare à la statue de bronze de Lysimachè sur l'Acropole, la différence exprime l'importance relative des deux cultes et des deux fonctions¹³⁰² ». Même si le mouvement démocratique se propageait, des différences de prestiges existaient toujours qui n'étaient pas seulement le fait d'une différence de milieu social mais surtout de l'importance de la charge même. Or, les prêtrises les plus importantes étaient détenues par les *géné*, entretenant une certaine supériorité des prêtresses héréditaires sur les autres. De plus, même si le tirage au sort permit l'accès d'un plus grand nombre aux charges religieuses rares étaient les sacerdoces véritablement ouverts à tous, les candidats devant répondre à certains critères.

D-2) Vente de sacerdoces.

Le phénomène prit naissance à la fin du V^{ème} av. J.C.¹³⁰³ et perdura jusqu'au III^{ème} ap. J.C dans certaines cités d'Asie Mineure et des îles, mais n'est pas attesté en Grèce propre. Il fut particulièrement vivace du III^{ème} au I^{er} av. J.C. Si les causes étaient économiques, les cités vendant un bien public suite aux troubles économiques, les raisons de l'abandon progressif de cette pratique sont obscures. Il n'est pas impossible que le renouveau religieux coïncidant avec l'hégémonie romaine en Grèce, encourageant les pratiques anciennes, en ait été une des causes¹³⁰⁴. Le phénomène de vente engendra des abus et des excès, où l'on se souciait peu de savoir si la personne qui achetait la prêtrise était capable de remplir sa charge, à tel point qu'au I^{er} ap. J.C., le proconsul romain Paullus Fabius Persicus passa un édit où il dénonçait et

¹³⁰² B. Holtzmann, *L'Acropole d'Athènes*, p. 224

¹³⁰³ LSAM 77 (Chios) et LSAM 44 (Milet) (Vers 400 av. J.C.)

¹³⁰⁴ J. A. Turner, *op. cit.*, p. 173.

reprochait des comportements excessifs dans la vente d'offices d'Artémis à Ephèse¹³⁰⁵, dénaturant le service religieux.

L'acheteur se voyait octroyer la charge à vie, qu'il pouvait léguer par testament - les transactions devaient être alors revalidées - ou bien pour une durée limitée, en moyenne dix ans. Il pouvait l'acheter pour lui-même ou un membre de sa famille, voire même la revendre pour en tirer une plus value¹³⁰⁶. Les raisons de l'achat étaient multiples : piété, prestige, enrichissement sur la revente ou les revenus tirés du sacerdoce, et pour les familles les plus riches un moyen de s'exonérer des liturgies. En effet l'acheteur de sacerdoce se voyait octroyer, généralement, des privilèges comme l'exemption de taxes, du service militaire, de cotisations et de certaines liturgies comme la *chorégie*, la *triérarchie*, Or dans l'optique où ces familles riches assumaient ces liturgies pour leur cité, non pas seulement dans un désir de contribuer mais aussi par devoir et sous le poids de la morale sociale, qu'elles se voyaient chargées cycliquement de répondre aux sollicitations, l'achat même coûteux sur le moment pouvait en fait apporter plus de bénéfices sur le long terme. De fait, certaines prêtrises masculines pouvaient atteindre des sommes extrêmement élevées par rapport aux prêtrises féminines, qui s'explique par un surenchérissement des acheteurs pour bénéficier de ces privilèges. Ainsi à Priène, au II^{ème} av. J.C. la prêtrise à vie de Dionysos Phléos, vendue conjointement avec celle de Dionysos Katagôgios, fut payée 12 002 drachmes¹³⁰⁷. Le *diagraphê* (contrat de vente) prévoyait des exemptions en fonction du montant de la somme (de 6000 à 12000 drachmes), attestant que si le coût dépassait les 12000 drachmes, l'acheteur serait exempté des liturgies financières les plus lourdes : *triérarchie*, administration des finances publiques, construction de temples, *proeisphora* (avancement d'argent à la cité)¹³⁰⁸. Ces charges publiques ne concernant pas les femmes, les prêtrises féminines vendues étaient

¹³⁰⁵ IEpheos 18 b, 11-20 (44 ap. J.C.)

¹³⁰⁶ A Erythrée, III^{ème} av. J.C. (-260), vente de 57 prêtrises attestant que dans ce cas précis, les motivations n'avaient rien de religieuses et étaient purement financières. Fr. Sokolowski, LSAM 25 : Mention d'Aristagora veuve d'Aristomène Métrodoros, qui paye pour hériter de la prêtrise d'Aphrodite Pythochrestos, pour son fils Dionysodoros. Son autre fils s'en porte garant (A, 3-12) ; Mention de Nossô, veuve, qui achète la prêtrise des Dioscures pour son fils Théophron. Son *kyrios* se porte garant d'elle (C, 120-124) ; Mention d'un homme qui achète la prêtrise des Korybantés d'Euphronion et Thaleion pour un homme et une femme, puis revend les deux prêtrises individuellement (B, 95-99). E. Sinclair Holderman, *A Study of the Greek Priestess*, p. 11-12 : même si l'acheteur était un homme, les inscriptions ne précisant pas toujours quel était le sexe du desservant, il était possible, dans le cas des divinités féminines, qu'il achetait en vue de placer sa femme ou sa fille. J. A. Turner, *op. cit.*, p. 160-166 observe les relations familiales et sociales entre les différents acheteurs. Elle considère que la participation de Nossô et Aristagora signifie une liberté économique de ces femmes. Contra : A. Bielman, *Femmes en public dans le monde hellénistique*, p. 36-39, p. 55 et p. 287 : « les femmes hellénistiques n'étaient jamais pleinement indépendantes ni autonomes en ce sens qu'elles étaient engagées vis-à-vis de leur *oikos* et vis-à-vis du patrimoine familial » ; J. B. Connelly, *op. cit.*, p. 53 qui estime que l'achat de ces femmes impliquait leurs familles, elles ne semblaient pas disposer d'argent par elles-mêmes, c'était leur *Kyrios* qui agissait pour elles.

¹³⁰⁷ LSAM 37, 4 et 35-38. (3^{ème} quart du II^{ème} av. J.C.)

¹³⁰⁸ J. A. Turner, *op. cit.*, p. 141-173 ; V. Pirenne Delforge, *ThesCRA V, Chapitre 2*, p. 6-7 ; J. B. Connelly, *op. cit.*, p. 50-55.

moins nombreuses et n'atteignaient pas des sommes aussi faramineuses¹³⁰⁹. Cependant, elles pouvaient aussi atteindre un certain coût comme celle d'Aphrodite Pandemos payée 2040 drachmes, au II^{ème} av. J.C., à Erythrée¹³¹⁰. Les prix étaient variables, dépendant de l'importance de la charge mais surtout des bénéfices que l'acheteur pouvait en retirer.

Les modalités de la vente précisaient parfois le nom de l'acheteur, le montant de l'achat, les profits et les honneurs qui en résultaient, donnant certaines informations sur le culte, signalant quelquefois des critères sélectifs restreignant l'accès de la charge. Ces critères semblaient inhérents au sacerdoce même, antérieurs au changement de procédure comme l'exigence de la pureté pour celle ou celui qui accomplirait la charge, un âge minimum requis. Le texte concernant la vente de la prêtrise de Dionysos Thylophoros à Kos au I^{er} av. J.C offre de nombreuses informations : la prêtresse devait être en bonne santé et d'une totale intégrité physique, elle ne devait pas avoir moins de douze ans¹³¹¹. De plus, la vente pouvait se combiner à un tirage au sort comme dans le choix des prêtresses à vie de Déméter Antimacheia à Kos, au IV/III^{ème} av. J.C. : candidate sur une liste de femmes prêtes à payer pour acheter le sacerdoce, elle avait été tirée au sort puis avait payé le montant de la somme¹³¹². D'autres critères semblaient au contraire avoir été établis pour empêcher l'accès au tout venant, en conservant le prestige de la charge. Ainsi, au III^{ème} av. J.C., à Halicarnasse, pour la prêtrise d'Artémis Pergaia, si l'acheteur était un homme, il devait désigner comme prêtresse à vie une femme qui devait avoir des ancêtres paternels et maternels citoyens depuis trois générations. Si c'était une femme qui achetait la prêtrise, elle devait elle-même accomplir le sacerdoce¹³¹³.

Nous avons évoqué à plusieurs reprises l'existence de critères sélectifs qui limitaient le nombre de candidats à la charge, ces critères combinaient à la fois les exigences de la cité et celles de la divinité pour obtenir le meilleur des prétendants. De différentes sortes, nombreux, ils régissaient l'accès à la prêtrise, permettant une sélection parfois drastique, avant même que le processus d'acquisition ne détermine définitivement le choix.

¹³⁰⁹ J. A. Turner, *op. cit.*, p. 146-150 et 168-172, Appendix 3-4 : elle étudie et compare prêtrises masculines et féminines, établissant un coût moyen de 350 drachmes pour les prêtrises féminines et de 1700 pour les hommes. Elle pense que les prêtrises féminines étaient moins riches en investissement, moins prestigieuses. Contra : J. B. Connelly, *op. cit.*, p. 54 qui estime que « la variation des prix entre les prêtrises féminines et masculines est le résultat de privilèges plus que le sexe de l'officiant », puisque plus le prix était élevé, plus les exonérations de charges étaient importantes. Or comme ces charges civiques concernaient les hommes, le montant de la vente, proportionnel aux exonérations accordées, pouvait atteindre des sommes importantes dans le cas des prêtrises masculines. Ce procédé ne se retrouve pas avec les prêtrises féminines. J.B. Connelly réfute ainsi l'affirmation que les prêtrises féminines avaient moins de valeur.

¹³¹⁰ LSAM 25, B, 58. (Milieu III^{ème} av. J.C.)

¹³¹¹ ICos Ed 216, A, 7-8 (225-175 av. J.C.) ; LSCG 166, 9-10 (II^{ème}/I^{er} av. J.C.).

¹³¹² LSCG 175 ; J. A. Turner, *op. cit.*, p. 104-106.

¹³¹³ LSAM 73, 4-9 (III^{ème} av. J.C.) ; A. Bielman, *Femmes en public dans le monde hellénistique*, p. 36.

1-3) Critères sélectifs.

Seule les filles et les femmes de citoyens pouvaient accéder à la charge, mais elles devaient remplir certaines exigences : être issue d'une famille honorable et pieuse, être elle-même de bonne réputation¹³¹⁴. Cette exigence d'une moralité sans tache était une garantie que la cité prenait sur celle qui allait devoir effectuer avec rigueur et conformité les rites et cérémonies cultuelles. Elle devait être belle, saine et ne pas avoir de tare physique, signe d'un opprobre divin aux yeux des Grecs, comme il était mentionné dans le *diagraphê* de la prêtrise de Dionysos Thylophoros à Kos¹³¹⁵. La beauté et l'intégrité physique avaient rapport avec les liens qui se formaient et le transfert que faisaient les Grecs sur les prêtres et prêtresses et l'identification que cette perception entraînait. Ces critères étaient communs aux deux types de prêtrises, ordinaires ou patrimoniales, mais il existait de nombreux critères propres à chaque sanctuaire et divinité¹³¹⁶.

De façon générale, les dieux étaient desservis par des hommes, les déesses par des femmes, et les déesses vierges par des *parthénoi* ; mais des exceptions existaient¹³¹⁷ : ainsi un jeune garçon pré pubère assumait la charge pendant cinq ans, jusqu'à peu avant sa puberté pour Athéna Krania à Elatée¹³¹⁸ au II^{ème} ap. J.C. Un prêtre officiait pour Athéna Poliatis à Tégée au II/III^{ème} ap. J.C.¹³¹⁹ Les situations pouvaient aussi varier d'une région à l'autre : Aphrodite, en Asie Mineure, aux époques hellénistique et romaine, avait principalement des prêtres, alors que des femmes assumaient de préférence le sacerdoce de la déesse en Grèce propre, même si quelques cultes voyaient des hommes accomplir la fonction¹³²⁰. L'inverse existait : une *parthénos* servait Poséidon à Thèbes¹³²¹ et à Calaurie¹³²², Héraclès à Thespies, au II^{ème} ap. J.C. Héraclès exigeait même de sa prêtresse la virginité à vie¹³²³ mais c'était un cas rare pour

¹³¹⁴ Platon, *Lois*, 759 C (éd. Belles Lettres, 1956, A. Diès, L. Gernet, E. des Places) estimait nécessaire de vérifier « pour chacun des élus si tout d'abord il est physiquement intègre et de naissance légitime, ensuite si (...) il est né de maison sans souillure et s'il a vécu pur du meurtre et des crimes semblables qui offensent la divinité, ainsi que ses pères et mères. »

¹³¹⁵ ICos Ed 216, A, 7-8 (225-175 av. J.C.) ; LSCG 166, 9-10 (II^{ème}/I^{er} av. J.C.).

¹³¹⁶ J. A. Turner, *Hiereiai*, p. 174-188 et 206-231 ; V. Pirenne Delforge, *ThesCRA V : Le personnel cultuel*, p. 6-7 ; J.B. Connelly, *Portrait of a Priestess*, p. 44-46.

¹³¹⁷ E. Sinclair Holderman, *A Study of the Greek Priestess*, p. 2-53 et « Le sacerdotesse, requisiti, funzioni, poteri », p. 301-305. cf. E. Fehrle, *Die Kultische Keuscheit im Altertum*, p. 6-7 et 92-97 qui voyait dans les sacerdoces féminins pour des dieux l'illustration d'un *hiéros gamos*, la prêtresse étant la fiancée du dieu.

¹³¹⁸ Pausanias, X, 34, 7-8.

¹³¹⁹ Pausanias, VII, 47, 5 ; IG V 2, 10, 2 (III^{ème} ap. J.C.)

¹³²⁰ V. Pirenne Delforge, *L'Aphrodite grecque*, p. 398-400.

¹³²¹ IG VII 2465.

¹³²² Pausanias, II, 33, 2.

¹³²³ Pausanias, IX, 27, 6 qui met en doute la légende : Héraclès fit l'amour en une nuit avec quarante-neuf des filles du roi mais la cinquantième se refusa à lui. Pour la punir, il l'instaura prêtresse de son culte et la condamna à la virginité à vie

les Grecs, la virginité n'était pas un idéal en soi, la femme renouvelant le corps civique en donnant naissance aux enfants.

Lorsque la prêtresse était une *parthénos*, elle devait être vierge et rester chaste durant toute la durée du service, accomplissant sa charge jusqu'à qu'elle ait l'âge de se marier ou qu'elle se fiance. C'était le cas de la prêtresse d'Artémis à Aigira en Arcadie, de celle d'Athéna Aléa à Tégée, au II^{ème} ap. J.C.¹³²⁴. A Pelléne, la prêtresse d'Athéna était considérée comme « *la plus belle et la plus grande des parthénoi* (καλλίστη καὶ μεγίστη τῶν παρθένων) »¹³²⁵, ces caractéristiques témoignant de sa maturité et signifiant qu'elle approchait de l'âge du mariage, ainsi que nous l'avons observé précédemment (Chapitre 2). Certaines prêtresses étaient mariées comme les prêtresses d'Aphrodite Pandemos à Elis où une inscription d'époque impériale mentionne Phila, fille de Leontoménès et femme d'Anauchis : « Φίλα Λεοντομένεορ θυγάτηρ, Ἀναυχίδα δὲ γυνὰ, θεοκολέσσα Ἀφροδίτα »¹³²⁶. De même, à Athènes, un relief votif mentionne la prêtresse d'Aphrodite Pandemos, Ménésikrateia, fille de Dexikratès du dème d'Ikaria, et son fils Archinos, qui dédièrent, dans le troisième quart du IV^{ème} av. J.C., un relief à leurs effigies à la déesse¹³²⁷. Artémis avait une *gynè* pour prêtresse à Brauron, mariée et mère de famille¹³²⁸. Les prêtresses pouvaient ainsi mener une vie de famille, procéder à des rites de purification lorsqu'il leur fallait assumer la charge et avant les grandes cérémonies, elles devaient se soumettre à une période de chasteté. C'était le cas avec les sacerdoces patrimoniaux dont la fonction à vie impliquait le mariage, à la fois pour perpétuer le renouvellement des générations et la transmission des sacerdoces. Parfois, il était indiqué que la prêtresse ne devait avoir connu qu'un seul homme dans sa vie comme celle de la Terre en Achaïe. Les femmes qui se présentaient à la fonction devaient prêter serment, attestant que leur mari avait été leur seul amant. Elles devaient boire du sang de taureau pour éprouver leur sincérité. Puis une fois entrées en fonction, elles devaient rester chastes pendant toute la durée de leur service¹³²⁹. Il semble, en ce cas, que la prêtrise était ouverte préférentiellement aux veuves et les femmes remariées ne pouvaient donc pas prétendre à la charge.

¹³²⁴ Pausanias VII, 16, 5-6 (Aigira) ; VIII, 47, 2-3 (Tégée).

¹³²⁵ Polyen, *Stratagèmes*, VIII, 9.

¹³²⁶ E. Papakonstantinou, *Ἀρχαία Ἀγία καὶ Ἥλεια*, p. 331-334 ; V. Pirenne Delforge, *op. cit.*, p. 236-237. Nulle autre desservante de ce culte n'est connue, nulle source n'utilise explicitement le terme de *hiéreiā*, suggérant à V. Pirenne Delforge que Phila assumait le rôle de prêtresse dans ce culte, le terme *theokolēs*, signifiant « servante de la divinité » pouvant désigner la prêtresse.

¹³²⁷ IG II² 4596.

¹³²⁸ Démosthène, XXV, 1 : Hiéroklès, le fils de la prêtresse est accusé d'avoir volé les vêtements sacrés de la déesse. Le fait qu'elle ne soit pas nommée suggère à R. Osborne, *Démos*, p. 161 qu'elle était connue. Un fragment d'inventaire du trésor mentionne plusieurs *hiéreiāi* (IG I² 387, 36) sans préciser si elles servaient Artémis Brauronia ou si il y avait des *hiéreiāi* d'autres divinités.

¹³²⁹ Pausanias, VII, 25, 12

Les prêtresses pouvaient ainsi être des *parthénoi*, *gynaikes*, mariées ou veuves, voire même ménopausées. Il n'y avait pas de règles générales, cela dépendait de la divinité et les situations pouvaient évoluer. Le statut de la prêtresse pouvait changer, suite à un événement fortuit, comme ce fut le cas pour le sacerdoce d'Artémis Hymnia à Orchomène¹³³⁰, après le viol de la prêtresse *parthénos* à l'intérieur même du sanctuaire. Pour éviter que le drame ne se reproduise, il fut décidé que dorénavant la prêtrise serait assumée par une *gynè* qui avait eu assez de relation avec les hommes. A Milet, au II/III^{ème} ap. J.C., Satorneila une femme qui avait été mariée et avait eu des enfants devint prêtresse vierge d'Athéna Polias pour le reste de sa vie. L'oracle d'Apollon, consulté, approuva le choix¹³³¹. Un prêtre pouvait aussi la remplacer : ainsi un homme officia à partir du II^{ème} ap. J.C. pour Athéna Aléa à Tégée¹³³².

La virginité et la chasteté étaient deux notions équivoques pour les Grecs, les femmes plus âgées, inactives sexuellement, possédaient dans le service religieux le même statut que les *parthénoi*, mais seulement lorsque la charge n'avait pas de rapport avec le contexte initiatique. Il était ainsi nécessaire que la prêtresse fût pure de tout *miasma*, et le sexe étant l'une des principales causes de souillure, des règles simples étaient indispensables. La virginité des *parthénoi* exprimait leur pureté mais dans le cas des femmes mariées, une vie sexuelle respectable, dans les limites des cadres sociaux et bien pensants, garantissait leur légitimité et la sacralité du culte. La femme reconnue adultère ne pouvait prétendre aux charges religieuses. « La virginité tout comme la chasteté (était) un état de pureté proprement religieux¹³³³ », la pureté physique était complémentaire de la pureté morale.

Plusieurs femmes pouvaient exercer ensemble, comme à Elis dans le culte d'Eileithyia et de Sosipolis, où une prêtresse annuelle et une vieille femme qualifiée de *presbutis*, vivant dans la chasteté, s'occupaient chacune respectivement de l'une des divinités¹³³⁴. Il arrivait aussi que le culte fût desservi par un prêtre et une prêtresse : pour Artémis Brauron à Athènes à la fin du IV^{ème} av. J.C.¹³³⁵ ou encore Despoina à Lykosoura au II^{ème}/I^{er} av. J.C.¹³³⁶. A Orchomène, la

¹³³⁰ Pausanias, VIII, 5, 11-13.

¹³³¹ T. Drew-Bear and W.D. Lebek, « An Oracle of Apollo at Miletus », *GRBS* 14 (1973), p. 65-73 ; J. Fontenrose, *Didyma*, p. 97-98 ; R. van Bremen, *The Limits of Participation*, p. 93

¹³³² Pausanias, VIII, 43, 3 ; M. Jost, *Sanctuaires et cultes d'Arcadie*, p. 381 pense qu'il y eut un changement au cours du siècle, puisqu'une inscription datée du I^{er}/II^{ème} ap. J.C. (IG V 2, 81) mentionne une prêtresse.

¹³³³ L. Moulinier, *Le pur et l'impur*, p. 65

¹³³⁴ Pausanias, VI, 20, 2-5

¹³³⁵ IG II² 1524, 45 et 1526, 6 et 27 ; B. Jordan, *Servants of the Gods*, p. 34 n. 59 ; R. Garland, « Religious Authority in Archaic and Classical Athens », *ABSA* 79 (1984), p. 88 ; *Cratéristique* n° III (Fig. 61 et 64) où un prêtre et une prêtresse sont représentés masqués en ours.

¹³³⁶ SEG XXXIV, 324 ; et IG V 2, 536 (II^{ème}/I^{er} av. J.C. une prêtresse), 524 (II^{ème}/I^{er} av. J.C. un prêtre), 516 (I^{er} ap. J.C. mentionnant un prêtre et une prêtresse) ; M. Jost, *Sanctuaires et cultes d'Arcadie*, p. 326-337.

prêtresse vierge d'Artémis Hymnia fut remplacée par un prêtre et une prêtresse au cours du I^{er}/II^{ème} ap. J.C., tous deux cohabitant ensemble pour le reste de leur vie¹³³⁷.

Si les prêtrises patrimoniales étaient à vie, la durée de la charge des sacerdoce ordinaires pouvait varier : généralement d'un an, elle dépendait surtout du culte, ainsi tout changement de statut entraînait la fin du sacerdoce comme la puberté, et le mariage pour les *parthénoi*. Elle pouvait être à vie comme la prêtrise d'Artémis Boulaia à Milet¹³³⁸, ou plus rarement au gré de la prêtresse comme celle de la Déesse Mère à Amorgos qui pouvait rester dix ans si elle le souhaitait¹³³⁹.

Aucune véritable qualification n'était requise. La prêtresse sortante devait instruire sa remplaçante sur les principaux éléments de la charge, les légendes qui s'y rattachaient, les rites à accomplir et les formules à dire¹³⁴⁰. Le contrat de vente de Kos fait mention d'une initiation (*téléte* « τελετή ») pour la nouvelle prêtresse de Dionysos Thylophoros. Il est précisé (l. 15-28) que la cité devait consacrer la prêtresse selon la tradition, et que les trésoriers devaient assumer les dépenses pour la cérémonie¹³⁴¹. Cette cérémonie, sur laquelle nous n'avons aucune précision, servait peut-être de transmission du savoir. Les prêtresses pouvaient aussi se référer à des textes sacrés qui les aidaient à accomplir correctement leur fonction¹³⁴². Pour les prêtresses des *génè*, la tradition familiale devait être enseignée aux plus jeunes dans l'optique que filles et garçons étaient susceptibles d'assumer un jour la charge religieuse¹³⁴³.

La prêtrise grecque demandait une certaine aisance financière, non seulement lorsqu'il fallait l'acheter mais aussi pour l'exercer, prêtres et prêtresses assumant certaines dépenses au quotidien, aidant économiquement à faire vivre le culte. Il s'agissait d'un aspect de leur fonction, un devoir qu'il leur fallait accomplir au même titre que l'aspect purement religieux. Le culte était perçu comme une liturgie et en échange des frais engagés, le desservant ou la desservante pouvait espérer se voir décerner des honneurs civiques. Par conséquent, au fil du temps, les charges financières, de plus en plus lourdes, finirent par restreindre l'accès aux citoyens les plus riches.

¹³³⁷ Pausanias, VIII, 5, 11 et I, 13, 5 ; M. Jost, *op. cit.* p. 416-417

¹³³⁸ Artémis Boulaia (Julia Artémô, fille d'Antipatros, datation incertaine, Didyma 330, 3).

¹³³⁹ IG XII 7, 237 B = LSCG 103 B, 15-17 (I^{er} av. J.C.)

¹³⁴⁰ R. Garland, « Priests and Power in Classical Athens », p. 77.

¹³⁴¹ ICos Ed 216, A, 15-18 (225-175 av. J.C.) ; LSCG 166, 20-23 (II^{ème}/I^{er} av. J.C.).

¹³⁴² J. Martha, *Les sacerdoce athéniens*, p. 28.

¹³⁴³ V. Pirenne Delforge, *ThesCRA*, V, p. 17 sur la question de la formation des prêtres et prêtresses et « La cité, les *dèmotelè hiera* et les prêtres », *Kernos Supplément* 15 (2005), p. 65-66 sur le sacrifice de la *téléte* servant à la fois d'intronisation et de paiement pour la charge.

Nous le voyons, si en théorie toutes les filles et femmes de citoyens pouvaient assumer une fonction sacerdotale, dans la réalité plusieurs éléments en restreignaient l'accès aux personnes considérées comme les plus belles, les plus honorables, de belle naissance et à un groupe, assez souvent aisé financièrement.

II) Les devoirs de la charge : rôles et actions de la prêtresse.

La prêtresse était la gardienne, mot qui signifie à la fois la protectrice et la garante. Elle était celle qui assurait la continuité de la tradition, qui protégeait ce qui était sacré ; conception exprimée plus fortement avec le terme de *kleidouchos* et la clé qui permettait d'accéder au sacré. Une inscription de Kos nous informe que la prêtresse d'Artémis Pergaia devait, chaque matin, ouvrir le temple, brûler de l'encens et allumer le feu sur l'autel¹³⁴⁴. Ces préparatifs qu'elle devait accomplir avant l'accueil des fidèles, chaque jour, constituaient un aspect simple mais néanmoins essentiel de sa charge, où s'exprimait sa nature de gardienne de l'espace sacré. Elle était aussi un guide dans sa communication avec le divin, à la fois la représentante officielle des hommes devant la divinité et de la divinité devant les hommes. A ce titre, elle était la gardienne des rites qui permettaient cette communication. Elle n'enseignait rien, ne prêchait rien, devant se conformer aux coutumes religieuses des ancêtres, suivre la tradition et ne pas innover¹³⁴⁵. La charge pouvait aussi couvrir des domaines plus spécifiques en relation avec la nature du culte qu'elle desservait, comme la pratique oraculaire¹³⁴⁶, des actes de protection ou de malédiction en cas d'infamie, participer à des ambassades ou des *théories*. La prêtresse et le prêtre avaient de nombreuses responsabilités culturelles et administratives, mais aussi des charges liturgiques à assumer en corrélation avec leur statut civique et public, de plus en plus lourdes au fil du temps, notamment dans les grandes prêtrises. Ils ne servaient qu'une seule divinité et se trouvaient affiliés à son culte et à son sanctuaire, limitant leur action à ces cadres géographiques et culturels. A leurs côtés, dans les grands sanctuaires, des auxiliaires du culte, femmes sacrées spécialisées ou des officiels

¹³⁴⁴ ICos ED 236 (I^{er} av. J.C.).

¹³⁴⁵ [Démosthène], *Contre Néera*, 75 et *Exordia*, 54.

¹³⁴⁶ Cf. Infra Chapitre 5 (IV : Les Prophétesses).

civiques les assistaient¹³⁴⁷, alors que dans les petits sanctuaires, ils devaient réaliser eux-mêmes les différentes tâches sacerdotales.

2-1) La notion de Kleidouchos.

Le terme de *kleidouchos* signifiait « celle qui a les clefs », « porte les clefs » ou encore « gardienne des clés ». Il existait aussi les variantes *kleidophûlaz*, *kleidophûlakos* (Κλειδοφύλαξ, -ακος), *kleidophoros* (κλειδοφόρος, κληϊδοφόρος¹³⁴⁸ (ion.). Le statut de *kleidouchos* était matérialisé par une clef, un instrument symbolique qui caractérise le pouvoir d'ouvrir ou de fermer, donc l'autorité et le commandement.

A-1) Le symbole de la clé.

La *kleidouchos* était « la prêtresse à la clé ». A. Mantis la nomme « la clef du *naos* ¹³⁴⁹ », l'endroit le plus saint du sanctuaire où se trouvait la représentation sacrée de la divinité qui recelait sa puissance. La clé était le symbole iconographique des prêtresses, elle les identifiait immédiatement. Elle était « le symbole de l'autorité sacerdotale féminine¹³⁵⁰ », les prêtres n'étaient jamais représentés avec cet attribut¹³⁵¹. Par contre, les dieux portaient aussi des clés, témoignant qu'ils étaient à l'origine du pouvoir divin et qu'ils étaient les gardiens de leurs domaines, ainsi Hadès qui détient les clés du monde souterrain, des représentations montrent la déesse Cybèle assise sur son trône qui tient sa clé de la main droite, le bras levé (Fig. 199, statue en argile) ; Korè debout, derrière sa mère Déméter assise, s'appuie de sa main droite

¹³⁴⁷ En plus de ces femmes sacrées spécialisées que nous étudierons dans le chapitre suivant, dans les grands ensembles existaient des officiels (*épimélètes*, *hiéropes*, *épistates* ...) pour superviser les questions administratives des cultes, officiant en collaboration avec les prêtres et prêtresses. Aristote, *Politique*, 1322 b : « on a par exemple, des prêtres et des administrateurs des biens sacrés pour l'entretien des édifices existants et la restauration des bâtiments qui menacent ruines, et aussi pour tout ce qui en outre est réservé au culte des dieux. Il arrive que cette fonction soit en quelque sorte unique, par exemple, dans les petits états, mais en d'autres elle consiste en de multiples charges distinctes du sacerdoce : on a des commissaires aux sacrifices, des gardiens des temples, des trésoriers des fonds sacrés... » (éd. Belles Lettres, 1968/1989, J. Aubonnet) ; Cf. S. Georgoudi, *ThesCRA V*, p. 32-40 avec sources et bibliographie.

¹³⁴⁸ Eschyle, *Les suppliantes*, 291 ; Euripide, *Iphigénie en Tauride*, 131 et 1465 ; Daremberg-Saglio, *DA*, sv. *Kleidouchos*, p. 1247-1248. A l'époque mycénienne, il existait des porte-clefs, désignées par le terme de *ka-ra-wi-po-ro*. Les tablettes mycéniennes de Pylos et de Cnossos les mentionnent parmi les plus hautes fonctions sacerdotales. Ces femmes étaient des aristocrates, et possédaient des biens personnels. Les tablettes de Pylos se rapportant au sanctuaire de *Pa-ki-ja-ne* pour la déesse *Po-ti-ni-ja* mentionnent l'une d'entre elles, *Ka-pa-ti-ja*, comme étant la deuxième dignitaire du culte après la *i-je-re-ja* (la prêtresse), démontrant l'estime et la dignité de la charge. La *ka-ra-wi-po-ro* était la trésorière des biens de la divinité et s'occupait de la maintenance du sanctuaire. (cf. J. A. Turner et J.C. Billigmeier, « The Socio-economics Roles of Women in Mycenaean Greece », p. 7 ; P. Brulé, *La fille d'Athènes*, p. 338.).

¹³⁴⁹ A. Mantis, *Problemata*, p. 28.

¹³⁵⁰ A. Mantis, *op. cit.*, p. 28-29.

¹³⁵¹ Les prêtres pouvaient posséder l'insigne de la clé du culte (cf. la stèle en marbre du prêtre Simos, Athènes Musée National Archéologique, n° 772, vers 400 av. J.C., fig. Gr. 137 *ThesCRA V*) mais dans les représentations iconographiques, ils sont généralement figurés avec un couteau. Cependant dans les illustrations de scènes mythologiques, ils pouvaient porter la clé comme Chrysès, prêtre d'Apollon suppliant Agamemnon de lui rendre sa fille (*LIMC I*, sv. *Agamemnon* 44, Cratère à Volutes, Paris, Louvres CA 227, vers 375-350 av. J.C.)

sur une clé longue, recourbée à laquelle sont suspendues des bandelettes (Fig. 200, relief) ; ou encore Héra qui combat les géants avec sa clé (Fig. 197, 198 : cratères). Le fait que ce symbole devint l'un des principaux attributs de la prêtrise grecque, et surtout des prêtresses, traduit la relation intime entre le dieu et son serviteur, cette passation d'attribut équivalait à une passation de pouvoir. La *kleidouchos* était celle qui gardait la puissance de la divinité et qui pouvait influencer sur cette puissance, la clé symbolisant le rôle de gardienne de la prêtresse. En même temps, cet insigne, lien entre la divinité et la prêtresse, témoignait fortement du pouvoir de celle-ci et de son ascendance sur les autres serviteurs de la divinité.

Le symbole iconographique de la clé semble apparaître vers la fin de l'époque archaïque, dans le Péloponnèse, à Argos plus exactement avec les représentations d'Héra à la clé¹³⁵². Héra se confondait avec la cité argienne et était simplement dite « ὄργειν »¹³⁵³, démontrant leur lien. Héra, maîtresse d'Argos, en était sa gardienne et la clé en témoignait. De même, Athéna était la gardienne de la cité athénienne et à ce titre, Aristophane la nomme « la *kleidouchos* ¹³⁵⁴». Héra, plus généralement, était la maîtresse de la maison, gardienne du mariage. De fait, il existait une relation entre le temple demeure du dieu et l'*oikos*, demeure des hommes¹³⁵⁵ ; relation qui n'est pas sans évoquer le rapport que nous avons observé entre l'*oikos* et la cité. La femme était la *despoina* de l'*oikos*, la maîtresse de maison, qui veillait sur cet espace, le temple étant l'*oikos* du dieu dans la cité, la prêtresse devenait la *despoina* du temple. La clé symbolisait ce rapport, et explique qu'il devint de préférence l'attribut iconographique de la prêtrise féminine.

Ce symbole de la clé se généralisa à partir de l'époque classique et demeura l'insigne des prêtresses jusqu'à la période romaine. On le retrouve sur les vases, mais aussi des reliefs funéraires de l'époque classique, où des personnages féminins identifiés comme des prêtresses arborent l'instrument, parfois la présence d'une divinité ou un autre attribut permettent de les situer comme étant prêtresse de telle ou telle divinité, mais en général la clé seule est figurée comme insigne, empêchant toute identification.

¹³⁵² A. Mantis, *op. cit.*, p. 32-34 ; M.F. Billot, « Recherches archéologiques récentes à l'Héraion d'Argos », p. 38 et 47-49 ; A. Kosmopoulou, « Working women, Female Professionals on Classical Attic Gravestones », *ABSA* 96 (2001), p. 294-295.

¹³⁵³ Hésiode, *Théogonie*, 12.

¹³⁵⁴ Aristophane, *Thesmophoriazousai*, 1136-1137.

¹³⁵⁵ Euripide (*Les Héraclides*, 770-772) qualifie la déesse Athéna comme « la mère, la maîtresse, la gardienne de la cité », soulignant ce rapport maternel entre la protectrice et le peuple ; G. Georgoudi, « Athanatous Therapeuin. Réflexions sur des femmes au service des Dieux », *Kernos Supplément* 15 (2005), p. 81-82 sur Héra « *Kleidouchos* (...) qui garde les clefs du mariage » l'associant « à la vie et l'espace domestique » et Athéna à Athènes « en tant que puissance qui possède la cité » ; J. B. Connelly, *Portrait of a Priestess.*, p. 104

A noter que le symbole de la clé en iconographie ne fut pas répertorié en Asie Mineure, hormis à Chypre où les artistes reproduisirent les modèles athéniens¹³⁵⁶.

B-1) Types de clés.

Des clés en métal furent exhumées, en bronze et argent, dédiées par les femmes en commémoration de leur service cultuel. Une clé en bronze, en forme de serpent, d'environ quarante centimètres, la clé du temple, fut retrouvée dans le temple d'Artémis Hémérasia, à Lousoi, en Arcadie. Elle porte d'ailleurs la nomination « A Artémis Lousoi »¹³⁵⁷. Pareillement, Stratonikè, fille d'Antiphon de Myrrhinoutta, dédia une clé à Artémis à Délos au II^{ème} av. J.C., en souvenir de sa charge de sous prêtresse de la déesse. La clé était en fer, décorée d'un protomé de lion en argent¹³⁵⁸. Dans sa forme la plus courante, de type dit homérique, la clé ressemblait à une baguette plus ou moins fine et longue, recourbée ou courbée à angle droit, avec parfois des bandelettes (*tainiai*), symbolisant la sacralité de l'objet¹³⁵⁹. C'est celle que tiennent la prêtresse Polystratè sur sa stèle funéraire (Fig. 209) et la prêtresse représentée sur une stèle en marbre de Rhamnonte (Fig. 210). Cependant, les clés n'étaient pas identiques, des différences se greffaient sur le type commun¹³⁶⁰ ; ainsi la prêtresse d'Athéna Polias (Fig. 208), et la prêtresse Polystratè (Fig. 209) n'avaient pas les mêmes clés. Les clés de Noumènis, prêtresse de Déméter à Thèbes (Fig. 201) et celle d'Habryllis, prêtresse de Déméter et Korè à Eleusis (Fig. 202), sur des colonettes funéraires, sont aussi différentes. Quelques clés étaient plus atypiques comme celle de la déesse Cybèle, plus petite et qui se terminait par un as en forme de pique sur un relief (Fig. 199, relief). La prêtresse *kleidouchos* tient généralement la clé de façon à ce qu'elle soit vue : elle a le coude replié à hauteur du bassin et tient la clé posée sur son épaule, ou encore elle la tient dans la main droite, l'exposant intentionnellement aux regards des autres (Fig. 195, *hydrie* attique ; 196, cratère en calice ; 208, relief en marbre ; 210, stèle en marbre). Sur d'autres scènes, la clé est moins exposée, elle s'insère dans le mouvement comme sur la stèle en marbre de Polystratè (Fig. 209) où nous la voyons s'avancer sur la droite, le bras droit le long du corps, la clé dans la main, à hauteur de cuisse. Néanmoins la clé doit se voir, et sur les

¹³⁵⁶ J.B. Connelly, *op. cit.*, p. 138-139.

¹³⁵⁷ IG V 2, 399 ; Boston Museum of Fine Arts, 01, 7515 ; A. Mantis, *op. cit.*, p. 114-115 catalogue des clés en métal exhumées et pl. 49 a et K 1. Cf. G. Gréco, « Des étoffes pour Héra », p. 192 : des clés en fer furent retrouvées à l'Héraion del Focce del Sele, « insignes de la prêtresses Κληδοῦκος ».

¹³⁵⁸ ID 1442, B, 56 ; P. Roussel, *Délos colonie Athénienne*, p. 216 et n° XXVI, A, 47-48 (Appendice 2) ; M.-Th. Le Dinahet Couilloud, « Femmes dans le paysage délien », p. 388 (p. 387-393 sur les offrandes féminines faites à Délos aux différentes divinités). cf. Infra Chapitre 5 (1-6 : Les sous-prêtresses d'Artémis à Délos).

¹³⁵⁹ A. Mantis, *op. cit.*, p. 29-30 ; A. Kosmopoulou, *ABSA* 96 (2001), p. 294.

¹³⁶⁰ A. Mantis, *op. cit.*, pl. 50-53 schémas de différents types de clés.

représentations iconographiques, elle est généralement de couleur blanche¹³⁶¹ pour mieux être distinguée.

C-1) Iconographie de la kleidouchos.

1) Statues et figurines.

La plus ancienne représentation conservée de prêtresse à la clé est une figurine en terre cuite datant de l'époque archaïque, trouvée au sanctuaire d'Artémis à Kerkyra (à Corfou)¹³⁶² où une jeune femme drapée dans son *himation* tient un oiseau dans sa main droite et une clé dans sa main gauche. Les statues votives de prêtresses à la clé sont connues par les sources littéraires mais aucune malheureusement n'a survécu¹³⁶³. Pline l'Ancien rapporte que Lysimachè, prêtresse d'Athéna Polias à Athènes au V^{ème} av. J.C., avait reçu le droit d'élever une statue, œuvre de Démétrios¹³⁶⁴, de même qu'une de ses descendante, Lysimachè II, au début du III^{ème} av. J.C., faite par Képhisodotos et Timarchos¹³⁶⁵. Ces statues, de même que celles des prêtresses d'Héra à Argos, les figuraient peut-être avec leur clé. Si ces représentations ont aujourd'hui disparu, les autres supports, notamment les reliefs funéraires et dans une moindre mesure les scènes iconographiques, peuvent cependant nous permettre de nous faire une idée de comment étaient représentées ces prêtresses.

2) Sur les vases.

Io, dite la *kleidouchos*¹³⁶⁶, prêtresse d'Héra à Argos voit son image se confondre avec celle de la déesse. Ainsi sur une *hydrie* attique à figures rouges (Fig. 195), une femme était représentée dans la scène figurant la mort du monstre Argos. Elle se trouve à gauche dans une attitude solennelle. Elle tient dans la main droite, le coude replié, la clé suspendue à l'épaule et de la main gauche, le bâton de commandement, attribut de la déesse Héra. Elle est vêtue simplement avec un *chiton* long et l'*himation*. Elle porte quelques bijoux, des bracelets et des boucles d'oreilles, mais rien de véritablement ostentatoire. Ses cheveux sont relevés en chignon. Elle a le maintien droit et digne, la tête haute, sa vêtue simple mais honorable renforce l'impression de sacralité qui se dégage de sa personne. Une certaine puissance

¹³⁶¹ A. Mantis, *op. cit.*, p. 29.

¹³⁶² Musée de Kerkyra ; A. Mantis, *op. cit.*, p. 36 et pl. 5 β-γ ; J.B. Connelly, *op. cit.*, p. 92-93.

¹³⁶³ J. B. Connelly, *op. cit.*, p. 92-104 sur les clés et la statuaire des prêtresses à la clé. Elle pense que la statuaire des prêtresses attiques à la clé fut inspirée par la statuaire de bronze et tente de retrouver, à travers des statues de Chypre, à quoi pouvaient ressembler ces statues.

¹³⁶⁴ Pline l'Ancien, *Histoires Naturelles*, XXXIV, 76.

¹³⁶⁵ IG II² 3455 ; A. Mantis, *op. cit.*, p. 70 et pl. 29α-β-γ ; J.B. Connelly, *op. cit.*, p. 130. Il ne reste que la stèle, la base circulaire et un morceau de pied de la statue. Ils pensent qu'elle devait être représentée comme une prêtresse à la clé.

¹³⁶⁶ Eschyle, *Les suppliantes*, 291-292.

l'habite. Les avis divergent sur son identité : Héra ou Io dédoublée qui apparaît aussi sous forme de vache, tentant de fuir le monstre Argos tandis qu'Hermès s'apprête à le frapper¹³⁶⁷. Cette difficulté d'interprétation reflète les rapports quasi-fusionnels entre celle qui servait et celle qu'elle servait, où se réalisait une forme d'identification à la divinité, la prêtresse s'accaparant entre autres ces attributs comme nous le verrons. Héra argienne était *kleidouchos* de la cité et par identification, sa prêtresse Io l'était aussi¹³⁶⁸.

Outre Io, de nombreuses prêtresses mythologiques comme Iphigénie sur un cratère en calice (Fig. 196) étaient ainsi représentées avec la clé. La prêtresse se trouve d'ailleurs représentée non loin du *xoanon* de la déesse. Sur une *hydrie* campanienne nous pouvons voir Théanô, prêtresse d'Athéna à Troie, portant des cheveux courts, blancs, bouclés, tenant dans sa main gauche une clé blanche avec des bandelettes, semblant comme fuir et se retournant sur la scène qu'offre Ajax arrachant Cassandre de la protection de la statue sacrée d'Athéna (Fig. 192). Car les prêtresses mythologiques ne demeurent pas impassibles et sont parfois troublées par les scènes tragiques qui se déroulent sous leurs yeux, ainsi de la prêtresse d'Athéna Polias à Athènes qui, assistant à l'enlèvement d'Oreithyia par Borée près de l'autel de la déesse, laisse tomber sa clé de surprise et la coupe servant pour les libations, sur un cratère italien (Fig. 193)¹³⁶⁹.

3) *Les reliefs funéraires.*

Il fut retrouvé des reliefs funéraires, datant du deuxième quart du IV^{ème} av. J.C., présentant des codes iconographiques semblables. L'un de ces reliefs (Fig. 208) montre une prêtresse identifiée comme *kleidouchos* d'Athéna Polias par la présence de la déesse elle-même à gauche de l'image. Elle se présente à nous le corps de face, la tête de profil tournée vers sa prêtresse, mais ne la regardant pas. La déesse est revêtue du casque et maintient le bouclier de la main gauche, qu'elle a laissé reposer contre ses jambes. Dans sa main droite, le bras tendu, se trouve Nikè, laquelle est en train de couronner la femme, dont la taille, plus petite, signifiait sa nature humaine et mortelle. La prêtresse est de face, ses cheveux sont relevés, elle est drapée dans son *himation*, dont un pan est relevé et placé sur son bras gauche replié au niveau de la taille, arborant de façon ostensible la clé qu'elle tient dans la main. Son pied droit semble légèrement plus avancé que le gauche. Elle lève sa main droite en un geste de prière. Son couronnement par Nikè témoigne de l'honneur qui lui était accordé par la déesse même,

¹³⁶⁷ A. Mantis, *op. cit.*, p. 32 : Héra ; J.B. Connelly, *op. cit.*, p. 82 : Io dédoublée.

¹³⁶⁸ A. Mantis, *op. cit.*, p. 30-34 : la prêtresse mythique d'Héra à Argos, Io, pourrait constituer le modèle de la prêtresse *kleidouchos*.

¹³⁶⁹ A. Mantis, *op. cit.*, p. 52-65 : Theanô, Iphigénie.

pour avoir pieusement et correctement accompli le service¹³⁷⁰. Un autre relief attique de l'époque classique présente Chairestratè, prêtresse de la Grande Mère, (Fig. 211) tenant sa clé à la main et regardant approcher une jeune fille avec un large tambourin¹³⁷¹.

Certaines stèles ne permettent pas d'identifier la divinité desservie. La stèle de Polystratè, datée du début du IV^{ème} av. J.C., identifiée dans un premier temps comme prêtresse d'Athéna Polias a depuis été exclue de la liste. Nous n'avons aucune information sur elle et aucun indice sur la stèle ne permet de la répertorier comme prêtresse de telle ou telle divinité¹³⁷². La prêtresse avance vers la droite. Elle porte un *chiton* long et l'*himation*, ses cheveux sont coiffés en chignon, ceints dans un filet. Son bras gauche, replié, porte un pan de son *himation*. Son bras droit suit le mouvement de son corps, la clé dans la main, dirigée vers le bas. Sur le haut de la stèle, se trouve des palmettes formées par la plante d'acanthé (Fig. 209). La stèle de Choirinè, datée du IV^{ème} av. J.C., identifiée comme prêtresse de Déméter et Korè à Eleusis, présente une scène identique (Fig. 207)¹³⁷³. Polystratè et Choirinè devaient arborer des objets de culte dans leur main gauche¹³⁷⁴. Sur une autre stèle, présentant encore un modèle semblable, nous voyons une prêtresse, identifiée comme prêtresse de Némésis, tenant la clé dans sa main gauche, le corps à moitié de profil, regarder vers la gauche, la partie supérieure de la clé reposant sur son épaule gauche (Fig. 210). Le relief, en partie détruit, ne permet pas de lire le nom de la femme¹³⁷⁵.

Des représentations de prêtresses à la clé furent gravées sur des *lécythes* funéraires taillés dans la pierre au cours du IV^{ème} av. J.C. Sur l'un de ces *lécythes*, nous pouvons voir deux jeunes femmes debout, à gauche de l'image, derrière un homme âgé, assis, saluant une femme de la main gauche et lui serrant l'autre main. La femme est debout, elle porte un *chiton* long, ses cheveux sont enserrés dans un bandeau, une clé repose sur son épaule gauche (Fig. 217). Sa

¹³⁷⁰ A. Mantis, *op. cit.*, p. 41-42, pl. 12.

¹³⁷¹ IG II² 6288 ; A. Mantis, *op. cit.*, pl. 13 a ; C. W. Clairmont, *Gravestones and Epigram*, p. 97-98, n°26 pl. 13 et *op. cit.*, I, p. 495-496 n° I.934 ; A. Scholl, *Die Attischen Bildefeldstelen des vierten Jahrhunderts*, p. 139, 300 n° 295 ; A. Kosmopoulou, *ABSA* 96 (2001), p. 313-315 fig. 4 et P7 ; A. Bielman-Sanchez, « Bilder (fast) ohne Worte : die Griechischen Grabstelen für Priesterinnen », p. 356, n° 3, pl. 27, 1 ; J. B. Connelly, *op. cit.*, p. 235-237.

¹³⁷² SEG XXII, 64 n° 199 (IV^{ème} av. J.C.) ; B. Freyer-Schauenburg, « Zum Grabrelief der Priesterin Choirine », p. 60 fig. 2 ; A. Mantis, *op. cit.*, p. 40-41, pl. 11 a ; C. W. Clairmont, *Classical Attic Tombstones*, I, p. 277-278 n° I.248 ; A. Scholl, *op. cit.*, p. 137, 239 n°49 ; A. Kosmopoulou, *ABSA* 96 (2001), p. 311, fig. 3, P 1 ; A. Bielman-Sanchez, *op. cit.*, p. 355, n°2, pl. 26, 4.

¹³⁷³ IG II² 13062 (370 av. J.C.) ; B. Freyer-Schauenburg, *op. cit.*, p. 59-65 ; C. W. Clairmont, *op. cit.*, I, p. 329-330 n°I.350 a ; A. Scholl, *op. cit.*, p. 138, 362 n°520 ; A. Kosmopoulou, *ABSA* 96 (2001), p. 312-313, P4 et p. 297 ; A. Bielman-Sanchez, *op. cit.*, p. 353-355, n°1 pl. 26, 1.

¹³⁷⁴ B. Freyer-Schauenburg, *op. cit.*, p. 59-60 ; A. Kosmopoulou, *ABSA* 96 (2001), p. 295.

¹³⁷⁵ A. Mantis, *op. cit.*, p. 41 ; C. W. Clairmont, *op. cit.*, I, p. 310-311 n° I.316 ; A. Scholl, *op. cit.*, p. 137-138, 277-278 n°206 ; A. Kosmopoulou, *ABSA* 96 (2001), p. 311-312 P2 et p. 297 : la stèle en marbre a été trouvée à Rhamnonte, où le culte de la déesse est attesté et où l'on connaît une autre prêtresse de Némésis : Aristonoè (Fig. 224), IG II² 3462 (II^{ème} av. J.C.).

clé n'est pas de type homérique mais est semblable à celles représentées sur les vases apulien (Fig. 192-194). Contrairement aux stèles, elle n'est pas figurée seule¹³⁷⁶.

4) *Colonnettes funéraires.*

Suite aux lois somptuaires de Démétrios de Phalère¹³⁷⁷ visant à réguler une tendance à l'ostentation funéraire, les monuments mortuaires athéniens de l'époque hellénistique se simplifièrent, et le type de relief dit « colonnette funéraire (*kioniskoi*) » fut créé et se propagea, perdurant encore à l'époque romaine¹³⁷⁸.

La plus ancienne de ces colonnettes funéraires est celle de Gorgô, datée aux environs de 300 av. J.C., peu après l'instauration des lois. Au dessus du symbole de la clé, gravé dans le marbre, se trouve l'inscription : « Γοργῶ Φίλωνος Πορίου θυγάτηρ »¹³⁷⁹. L'une de ses colonnettes, datée du I^{er} av. J.C., porte l'inscription « Μνησῶ Κριτοδήμου Θορικίου θυγάτηρ, Ἀσκληπιάδου Βερενικίδου γυνή¹³⁸⁰ », avec une clé décorée de rubans (Fig. 203). Cette Mnésô fille de Kritodémos de Thorikos, femme d'Asclépiadès de Bérénikidai était la mère de l'*ergastine* Mnésô (IG II² 1036, n° 7, Tribu Ptolémaïde). Elle fut reconnue comme prêtresse d'Athéna Polias par J. Kirchner, J. A. Turner, A. Mantis et S. B. Aleshire du fait de l'association « clé = prêtresse d'Athéna Polias à Athènes »¹³⁸¹, cependant cette association n'est pas concluante : Habryllis fut elle aussi reconnue prêtresse d'Athéna Polias du fait de la clé aux rubans qu'elle arborait sur sa stèle (Fig. 202), laquelle portait simplement l'inscription « Ἀβρυλλίς Μικίωνος Κηφισιέως θυγάτηρ¹³⁸² ». C'est une autre inscription, non publiée, qui permet de l'identifier comme prêtresse de Déméter¹³⁸³. Deux autres colonnettes

¹³⁷⁶ A. Mantis, *op. cit.*, p. 42-43, pl. 13 β ; C. W. Clairmont, *Gravestones and Epigram*, p. 70 n°4-358 ; A. Kosmopoulou, *ABSA* 96 (2001), p. 294 et 313 P5. Concernant l'identité du défunt, A. Mantis pense qu'il s'agit de l'homme assis mais C. W. Clairmont estime qu'il s'agit de la prêtresse, arguant que la gesture des deux femmes en train de se lamenter derrière l'homme ne peut s'adresser à lui. A. Kosmopoulou estime qu'il s'agit de la prêtresse considérant que seule la personne morte pouvait arborer ainsi un attribut religieux.

¹³⁷⁷ Ces lois somptuaires ne visaient pas spécifiquement les prêtres et les prêtresses mais tous les signes ostensibles de richesses, et s'étendaient aux pratiques funéraires dans leurs ensembles : reliefs (où seuls trois types étaient désormais autorisés : colonnettes, table/autel, vasque), les rites étant limités temporellement avec un enterrement restreint à l'aube et limitation des participants). Choisi par Cassandre pour administrer Athènes sous domination macédonienne, après la mort d'Antipater, Démétrios dirigea Athènes de 317 à 307/6 av. J.C., devant l'extravagance des monuments funéraires, il prit des mesures répressives. Ciceron, *De legibus*, II, 66 ; Chr. Habicht, *Athens from Alexander to Anthony*, p. 53-56 ; J.D. Mikalson, *Religion of Hellenistic Athens*, p. 46-74 ; J. B. Connelly, *op. cit.*, p. 240-242.

¹³⁷⁸ A. Mantis, *op. cit.*, p. 45 ; J.B. Connelly, *op. cit.*, p. 245-246.

¹³⁷⁹ IG II² 7244 ; PA 3091 ; LGPN II, Γοργῶ, p. 97, 6.

¹³⁸⁰ IG II² 6232 ; PA 10388 ; LGPN II, Μνησῶ, p. 319, 5 ; A. Mantis, *op. cit.*, pl. 15 β ; J. A. Turner, *op. cit.*, p. 243.

¹³⁸¹ J. Kirchner, PA 10388 ; J.A. Turner, *Hiereai*, p. 245 n° 12 ; A. Mantis, *op. cit.*, p. 45 ; S. B. Aleshire, *The Demos and the Priest*, p. 336-337 qui suit plus exactement l'association clé + ruban. Contra : J. B. Connelly, *op. cit.*, p. 243.

¹³⁸² IG II² 6398 ; PA 2 ; LGPN, II, Ἀβρυλλίς, p. 1, 1.

¹³⁸³ M. M. Miles, « The City Eleusinion », *Agora* 31 (1998), n° 75, p. 208.

d'époque hellénistique mentionnent Malthakè et Théophilè¹³⁸⁴. La colonne de Malthakè (Fig. 204), datée du II^{ème} av. J.C. montre une clé sans rubans, au dessus de laquelle nous lisons l'inscription « Μαλθά[κη.....] Ἄγνουσίου θυγάτηρ, Θεοξένου [..... γυ]νῆ¹³⁸⁵ ». Celle de Théophilè, datée du début du I^{er} av. J.C. (Fig. 205) porte une clé avec un bout de ruban et une inscription sur laquelle est inscrit « Θεοφίλη Φανοδίκου Ῥαμνουσίου θυγάτηρ¹³⁸⁶ ». Rien ne permet, pour l'instant, de déterminer quel culte Gorgô, Mnésô, Malthakè et Théophilè servaient.

Des *kioniskoi* furent aussi retrouvées ailleurs dans le monde grec : à Thèbes, comme sur le relief d'Euphantis, daté de l'époque hellénistique portant simplement la mention « Εὐφαντίς »¹³⁸⁷ ; sur celui de Nouménis, prêtresse de Déméter, daté de l'époque romaine où il était inscrit « Ἐπὶ Νουμηνίδι ἱερ[ε]ία Δήμητρος » ; (Fig. 201)¹³⁸⁸ ; à Thespies, en Béotie, avec le relief de Sostrata, portant simplement son nom « Σωστράτα »¹³⁸⁹ et celui de Théomnasta, où figure la même mention « Θεομνάστα », tous deux datés du III/II^{ème} av. J.C., où la clé est figurée avec une couronne de lierre, gravée juste sous le nom (Fig. 206)¹³⁹⁰, mais parfois le nom est malheureusement illisible, seul demeure le symbole de la clé¹³⁹¹. Le relief funéraire de Myrtia, prêtresse d'Héra à Argos, daté du II^{ème} av. J.C., a la particularité de présenter la clé et le bâton de commandement, attributs spécifiques des prêtresses de la déesse argienne¹³⁹².

Sur les vases, l'attitude des prêtresses exprime parfois leur désarroi ou leur peur face à une situation inhabituelle. Ce n'est évidemment pas ce modèle qui est préférentiel dans l'iconographie de la *kleidouchos*. De façon générale, les modèles iconographiques distinguent des prêtresses vêtues simplement, au maintien calme et digne ; des femmes solennelles, altières, emplies par la sacralité de leur charge, ressentant sa puissance et sa responsabilité, dégageant une certaine sérénité qui exprime l'accomplissement de leur service. Ce modèle

¹³⁸⁴ A. Mantis, *op. cit.*, p. 44-45 les considère comme prêtresses d'Athéna Polias de même que Gorgô ; S. B. Aleshire, *op. cit.*, p. 337 n. J rejette Gorgô, Malthakè et Théophilè, arguant que la clé ne présente pas les rubans qu'elle estime caractéristique de la prêtresse d'Athéna. Contra : J. B. Connelly, *op. cit.*, p. 242-244 : rien ne permet d'indiquer leur identité, il n'y avait pas de code particulier pour lier la clé et le ruban à Athéna. .

¹³⁸⁵ IG II² 5271 ; LGPN II, Μαλθάκη, p. 296, 6.

¹³⁸⁶ IG II² 7356 ; LGPN II, Θεοφίλη, p. 221, 12.

¹³⁸⁷ Thèbes, Musée Archéologique n° 402 ; A. de Ridder, «Monuments figurés de Thespies», *BCH* 46 (1922), p. 277, n° 121 ; A. Mantis, *op. cit.*, p. 45, n°2.

¹³⁸⁸ IG VII 2676 ; P. Foucart, « Inscriptions de Béotie », *BCH* 9 (1885), p. 406 n° 18 ; A. Mantis, *op. cit.*, p. 45 n° 3 ; J.B. Connelly, *op. cit.*, p. 245.

¹³⁸⁹ Thèbes, Musée Archéologique n° 400 ; A. de Ridder, *BCH* 46 (1922), p. 278 n° 122 ; A. Mantis, *op. cit.*, p. 45, n° 4.

¹³⁹⁰ IG VII 2021 ; P. Foucart, *BCH* 9 (1885), p. 405-406 n° 17 ; A. Mantis, *op. cit.*, p. 45 n° 1 ; J.B. Connelly, *op. cit.*, p. 245.

¹³⁹¹ A. de Ridder, *BCH* 46 (1922), p. 278 n° 123 ; A. Mantis, *op. cit.*, p. 45, n° 5.

¹³⁹² IG IV 642 = SEG XIV, 324 ; A. Mantis, *op. cit.*, p. 34 fig. 2. Cf. Supra, Chapitre 4 (1-1, B-1, 4)

iconographique ne se limite d'ailleurs pas aux prêtresses à la clé, il se retrouve sur d'autres types comme le type de la prêtresse *xoanophore* de Polyxène (Fig. 218), portant le *xoanon* de sa déesse sur sa stèle funéraire datée du V^{ème} av. J.C.¹³⁹³, démontrant une certaine unicité dans la figuration iconographique des prêtresses¹³⁹⁴. Ce type de la prêtresse *xoanophore*, rare, se conjugue parfois avec le type à la clé : sur une amphore, la prêtresse d'Athéna Polias porte ainsi la clé dans une main et la statuette de la déesse dans l'autre (Fig. 194). Les *kioniskoi*, elles, portaient simplement le nom de la défunte et le symbole de la clé¹³⁹⁵, attestation forte de l'identification de l'insigne à la charge. Le terme de *kleidouchos* et le symbole de la clé désignaient le statut de gardienne de la prêtresse : gardienne des lois¹³⁹⁶, de la propriété du dieu, des rites et de la tradition, du temple.

2-2) Devoirs administratifs, gestion du sanctuaire au quotidien.

Les devoirs administratifs concernaient essentiellement tout ce qui touchait aux lieux sacrés, aux biens de la divinité comme le sanctuaire dans son intégralité, le temple, les jardins ou les bois, les diverses constructions qui s'y trouvaient, les offrandes. Selon l'importance du culte, un sanctuaire en Grèce pouvait être à la fois une de ces impressionnantes et prestigieuses constructions telles que l'Acropole d'Athènes, ou simplement un autel consacré, une grotte, un bois, un cours d'eau. Les Grecs étaient sensibles à la nature et si un lieu les impressionnait fortement ils étaient enclins à penser que la divinité s'était manifestée à eux, leur signifiant l'endroit où devait être érigé son sanctuaire. Était alors établi un enclos signifiant le *téménos*. Des signes extérieurs, bornes ou mur continu, marquaient les limites entre ce territoire sacré et le domaine profane. Un sanctuaire était une terre inviolable, protégée, avec des interdits rigoureux, ainsi quelqu'un en état de souillure ne pouvait y pénétrer. Parfois, le *téménos* ne contenait rien d'autre que l'autel, le foyer sur lequel étaient déposées les offrandes pour le sacrifice. Parfois, des dépendances étaient mises à dispositions du personnel du sanctuaire. Prêtres et prêtresses pouvaient ainsi résider dans l'enceinte sacrée lorsque les nécessités du culte l'exigeaient comme les prêtresses de Déméter et Korè à Eleusis. Ceux qui s'occupaient du culte ne vivaient pas à l'intérieur du temple hormis quelques exceptions telles la

¹³⁹³ A. Kosmopoulou, *ABSA* 96 (2001), n. 149 p. 294 pense que Polyxène arborait une clé dans sa main droite. Cf. *Infra* Chapitre 4 (D-2, 2, a : D'un type iconographique rare, la prêtresse *xoanophore*)

¹³⁹⁴ A. Kosmopoulou, *ABSA* 96 (2001), p. 296 observe que le *xoanon* n'est jamais porté dans l'art attique funéraire.

¹³⁹⁵ J. B. Connelly, *op. cit.*, p. 246 : les lois de régulations de Démétrios servirent à codifier la clé du temple comme efficiente et claire, signifiant qui suffisait pour communiquer le statut de prêtresse.

¹³⁹⁶ Platon, *Lois*, VII, 800 B ; A. Kosmopoulou, *ABSA* 96 (2001), p. 294 définit la clé à la fois comme un élément caractéristique professionnel et un symbole religieux car les dieux pouvaient l'arborer.

loutrophore et la *néocore* d'Aphrodite à Sicyone, les prêtresses d'Eileithyia à Olympie¹³⁹⁷. Ceux et celles qui avaient une vie de famille résidaient avec les leurs dans leur *oikos* personnel, en dehors du sanctuaire, la vie de famille ne pouvant s'immiscer dans les affaires du temple.

Le temple était la demeure du dieu sur terre, c'était là que se déroulait la plupart des rites sacrés¹³⁹⁸, et dans la pièce principale, *naos* ou *cella*, se trouvait la statue, l'*agalma* de la divinité, sa personnification aux yeux des fidèles. Certains temples n'étaient pas accessibles à la population, ainsi de celui d'Aphrodite à Sicyone où les fidèles devaient contempler la statue depuis l'entrée¹³⁹⁹, d'autres étaient fermés et ouverts à jours fixes comme le temple de Dionysos au Limnaion à Athènes, mais généralement les particuliers pouvaient s'en approcher, faire des offrandes, des sacrifices auxquels devaient assister les officiels du culte, sauf prescriptions¹⁴⁰⁰. Un lieu de culte était sacré, qu'il soit aménagé ou non, et ne pouvait être déplacé¹⁴⁰¹. Ceux qui servaient une divinité appartenaient à ce dieu en particulier, et se trouvaient affiliés à son culte et à son sanctuaire. Leur autorité était limitée au territoire géographique du *téménos*, mais en tant que ses représentants, ils en étaient les principaux dépositaires et protecteurs. Prêtres et prêtresses devaient donc prendre soin de cette demeure divine, ils devaient s'assurer que rien ne venait troubler l'ordre du sanctuaire, que les fidèles respectaient bien les règles et ne violaient pas les interdits, assumant leur rôle de surveillants. Ils ne devaient pas laisser le lieu se détériorer et veiller à ce que le temple reste un endroit sacré, propre, décent, où régnaient ordre et respect¹⁴⁰². Les interdits étaient de toute sorte : couper du bois sacré, irriter les animaux du sanctuaire, amener des animaux personnels, porter des vêtements inadéquats, tenir des propos incorrects, se conduire de façon malséante. Au Thesmophorion du Pirée en Attique, la prêtresse en compagnie du *dèmarque* devait assumer ce rôle de surveillance. Ils devaient s'assurer que nul ni affranchisse d'esclaves, n'y réunisse de *thiases*, n'installe d'objets sacrés, ne fasse de purifications ou ne s'approche des autels et du temple sans la prêtresse, sauf lors de certaines fêtes féminines. De même, il était interdit de

¹³⁹⁷ Eleusis (IG II² 1672, 127 (329/8 av. J.C.) ; K. Clinton, *Sacred Officials*, p. 71) ; Sicyone (Pausanias, II, 10, 4-6) ; Olympie (Pausanias, VI, 20, 3). J. A. Turner, *Hiereiai*, p. 387-390 ; J. B. Connelly, *Portrait of a Priestess*, p. 202.

¹³⁹⁸ J. Mylonopoulos, « Greek Sanctuaries as Places of Communication through Ritual », *Kernos Supplément* 16 (2006), p. 69-110 : le sanctuaire était le lieu où se déroulaient rites et pratiques sacrés pour la divinité. L'espace sacré et le rituel étaient en interaction permettant la création de la communion.

¹³⁹⁹ Pausanias II, 10, 4-6.

¹⁴⁰⁰ LSS 129,7-11 (V^{ème} av. J.C.) : à Chios, au sanctuaire de Pélinaïos, en cas d'absence du prêtre, et s'il n'avait pas répondu après trois appels, on pouvait sacrifier soi-même.

¹⁴⁰¹ G. Roux, « Trésors, Temples, Tholos », *TMO* 7 (1984), p. 164.

¹⁴⁰² Platon, *Lois*, VI, 759 A

couper ou de ramasser du bois des arbres sacrés¹⁴⁰³. Lorsque des gens se conduisaient mal dans l'enceinte du sanctuaire, les officiels du culte pouvaient en référer aux autorités judiciaires. Au Thesmophorion, c'était le *dèmarque* qui pouvait infliger une amende et porter l'affaire au tribunal, mais à Amorgos, la prêtresse de Déméter à Arkésiné, au IV^{ème} av. J.C., porta plainte auprès des *prytanes* contre les femmes qui, désobéissantes aux règlements du sanctuaire, pratiquaient des sacrifices en son absence¹⁴⁰⁴. Généralement, un intermédiaire agissait pour elle¹⁴⁰⁵. Ainsi, à Athènes, la prêtresse d'Aphrodite Pandemos était représentée par un parent devant le conseil¹⁴⁰⁶. La prêtresse de Dionysos Thylophoros, à Kos, devait être représentée par un *kyrios* devant le conseil lorsqu'elle désirait porter plainte en cas d'infraction et pour fixer l'amende¹⁴⁰⁷. De même, à Milet, un *kyrios* représentait la prêtresse d'Artémis lorsqu'il portait devant les officiels la liste de ceux qui n'avaient pas remis les parts à la prêtresse comme il était stipulé dans un décret datant de 380/379 av. J.C.¹⁴⁰⁸.

Les cités tentaient de protéger les prérogatives de ses officiels de culte, et des règlements culturels formulaient les devoirs mais aussi les droits des prêtres et prêtresses pour éviter qu'ils ne fussent lésés : à Milet, un décret énonce les différentes prescriptions relatives aux droits des représentants du culte officiel de Dionysos et les droits et honneurs dûs à la prêtresse. Ces dispositions indiquent que leurs prérogatives n'étaient pas toujours respectées par les thiasés privés¹⁴⁰⁹.

La prêtresse devait aussi s'assurer des biens matériels conservés dans le sanctuaire, devant transmettre dans son intégrité ce qui s'y trouvait en l'état où ils étaient lorsqu'elle avait pris sa charge et qu'on lui avait confié, comme le mobilier, les trésors, les vêtements, les accessoires, les offrandes non périssables....¹⁴¹⁰ A Athènes, un règlement culturel du début de l'époque impériale précise que la prêtresse d'un culte inconnu devait prendre soin de tous les biens matériels, notamment du mobilier sacré. La nouvelle prêtresse devait même en faire le serment devant l'ancienne¹⁴¹¹. Cette tâche de prendre soin des biens matériels pouvait être

¹⁴⁰³ IG II/III² 1177 = LSCG 36, 1-24. (IV^{ème} av. J.C.) Règlement culturel du *Thesmophorion* du Pirée.

¹⁴⁰⁴ IG XII 7, 4 = LSCG 102 (IV^{ème} av. J.C.)

¹⁴⁰⁵ V. Pirenne Delforge, *ThesCRA* V, p. 22-23

¹⁴⁰⁶ IG II² 659, 17-23 = LSCG 39 (287/6 av. J.C.).

¹⁴⁰⁷ ICos ED 216, A, 21-28 (225-175 av. J.C.) ; LSCG 166, 27-31 (II^{ème}/I^{er} av. J.C.)

¹⁴⁰⁸ LSAM 45, 9-22 = IMilet 5 (IV^{ème} av. J.C.)

¹⁴⁰⁹ LSAM 48 = IMilet 8 = A.-F. Jaccottet, *Choisir Dionysos*, n° 150, p. 251-253 Tome II et p. 75 Tome I. (276/275 av. J.C.)

¹⁴¹⁰ R. Garland, « Priests and Power in Classical Athens », p. 77-78.

¹⁴¹¹ IG II/III² 1346 = LSS 127 (époque impériale).

déléguée¹⁴¹² et l'était généralement, ainsi des officiels civiques s'occupaient des biens d'Athéna Polias ou d'Athéna Brauron à Athènes, les trésors faisant l'objet d'inventaires que les trésoriers géraient. A Délos, des *hiéropes* géraient les finances des différents cultes.

En plus de ce rôle de surveillance, il lui fallait s'occuper de « l'entretien des édifices existants et la restauration des bâtiments qui menacent ruines, et aussi pour tout ce qui est réservé au dieu¹⁴¹³ ». La prêtresse devait ainsi prendre soin des bâtiments, signaler aux instances civiques lorsque des réparations ou des constructions devaient se faire. En effet, prêtres et prêtresses ne pouvaient accomplir des changements sans l'aval des autorités de la cité, toutefois ils pouvaient contribuer financièrement à ces réfections, ce qui leur valait des honneurs en conséquence. Ainsi Satyra, prêtresse aux Thesmophories, fut honorée au II^{ème} av. J.C par le dème de Mélitè pour avoir réparé les temples dans l'Eleusinion et le sanctuaire de Pluton¹⁴¹⁴. De même, celle qui fut la prêtresse de toutes les divinités, Epigonè, à Mantinée, à la fin du I^{er} av. J.C., fut honorée avec son époux par une inscription et des statues, énumérant les nombreux bienfaits qu'ils apportèrent à leur cité. Sans ménager à la dépense, Epigonè a ainsi honoré les déesses et offert des banquets aux citoyens dans les fêtes. Son mari a par ailleurs contribué à la construction d'une agora, réparé des temples, construit des salles de banquets et contribué à l'embellissement de sa cité¹⁴¹⁵.

Cette contribution financière ne se limitait pas au sanctuaire mais concernait aussi les cérémonies cultuelles, la prêtresse pouvant fournir le nécessaire pour le sacrifice (instruments, offrandes, victimes, banquets). Dans le règlement cultuel de la Mère des Dieux à Minoa d'Amorgos, au I^{er} av. J.C., la prêtresse devait fournir à ses frais le nécessaire pour la cérémonie d'initiation¹⁴¹⁶, de même que celle de Dionysos à Milet comme l'indique un décret du III^{ème} av. J.C.¹⁴¹⁷. Elles pouvaient offrir des banquets publics aux citoyens et étrangers, comme Epigonè de Mantinée ou la prêtresse d'Athéna Polias, [Lysistra]tè ou [Phanostra]tè, fille de Polyuktos de Batè, qui au III^{ème} av. J.C., donna cent drachmes au *génos* des Praxiergides, sur ses propre biens, pour le sacrifice traditionnel des *Plyntéries* et *Kallyntéries*, alors même qu'elle ne participait pas elle-même au rituel¹⁴¹⁸. Ces contributions financières

¹⁴¹² LSAM 59, 9-10 (IV^{ème} av. J.C.) : à Iasos, la responsabilité des offrandes du culte de Zeus Mégistos incombait aux *néopes*.

¹⁴¹³ Aristote, *Politique*, 1322 B. (éd. Belles Lettres, 1986/1989, J. Aubonnet)

¹⁴¹⁴ O. Broneer, « The Thesmophorion at Athens », *Hesperia* 11 (1942), p. 265-274.

¹⁴¹⁵ IG V 2, 268 ; R. van Bremen, *The Limits of Participation*, p. 139-140 et 274-275.

¹⁴¹⁶ IG XII 7, 237 B, l. 8-18 = LSCG 103 B.

¹⁴¹⁷ LSAM 48 = IMilet 8 = A.-F. Jaccottet, *Choisir Dionysos*, p. 251-253 Tome II, n° 150, l. 13-15 (276/275 av. J.C.) : « elle (le prêtresse) fournira le matériel initiatique (aux femmes) lors de tous les orgia. »

¹⁴¹⁸ IG II² 776, 19-20 (III^{ème} av. J.C.)

n'étaient pas l'apanage des prêtresses, des femmes sacrées spécialisées pouvaient aussi œuvrer pour l'embellissement ou l'aménagement des bâtiments sacrés, offrir des dons pour les cérémonies de culte, ainsi que nous le verrons dans le chapitre suivant. De même, des femmes riches n'assumant pas de sacerdoces pouvaient faire des dons ou financer des travaux : à Mantinée, en 60/59 av. J.C., Nikippa, fille de Pasias, fut honorée pour la part active qu'elle prit dans la vie religieuse de sa cité mais aussi pour avoir aidé financièrement le culte de Korè, entre autre le paiement de sacrifices, des travaux du temple...¹⁴¹⁹. C'était un devoir pour les femmes des élites de participer à la vie sociale, et lorsqu'en plus elles assumaient un sacerdoce, cette contribution devenait quasi obligatoire, comme faisant partie intégrante de la charge¹⁴²⁰, principalement à l'époque hellénistique¹⁴²¹.

Accueil des fidèles, entretien et maintien de l'ordre dans le sanctuaire, contributions financières, intendance des biens de la divinité, la prêtresse était la garante de l'accomplissement des différentes tâches administratives ; et même si dans les grands ensembles, elle délégait à des assistantes spécialisées qui participaient à cette gestion de tous les instants, s'assurant que la paix et l'ordre régnaient dans l'enceinte sacrée, sa responsabilité était engagée.

2-3) Devoirs de l'action rituelle, l'engagement envers la cité.

C'était là l'essentiel de son service, sa relation à la divinité s'exprimait et prenait toute sa dimension sacrée à cette occasion¹⁴²². L'intimité qu'elle pouvait expérimenter avec celle-ci et,

¹⁴¹⁹ IG V 2, 265 (1^{er} av. J.C.) ; M. Jost, *Sanctuaires et culte d'Arcadie*, p. 346-347.

¹⁴²⁰ R. van Bremen, *The Limits of Participation*, qui étudie le rôle des élites féminines dans la vie sociale de leurs cités, notamment en Asie Mineure, du II^{ème} av. J.C. au III^{ème} ap. J.C. ; A. Bielman, *Femmes en public dans le monde hellénistique*, p. 281-282 et 289-291 et « Citoyennes hellénistiques. Les femmes et leurs cités en Asie-Mineure », p. 176-196 expliquant comment les femmes des élites devinrent une composante des stratégies et ambitions familiales, visant à valoriser leur parenté, en étant incitées à participer à la vie collective, notamment à travers les charges religieuses, les magistratures civiques et les dons faits à la cité et comment, à travers ces diverses activités, elles devinrent une composante intégrée, essentielle de leur communauté car « non contentes d'assurer les liens harmonieux entre les dieux et les hommes, (elles) contribuaient par le biais de liturgies religieuses à améliorer le sort de la collectivité » ; Et « Egéries égéennes, les femmes dans les inscriptions hellénistiques et impériales dans les Cyclades », p. 195-213 où elle étudie plus spécifiquement la place des femmes dans les Cyclades aux époques hellénistiques et impériales, dans l'espace religieux, l'espace public, au sein de leur famille et leur rapport à l'argent. Elle observe que dans ces cités insulaires, le peu de familles riches et la sollicitation grandissante des élites à participer à la vie civique conduisirent ces dernières à recourir aux femmes pour assumer les charges prestigieuses et perpétuer l'honneur et le pouvoir de la famille ; M.-Th. Le Dinahet Couilloud, « Femmes dans le paysage délien », p. 387-413 sur la place des femmes à Délos, dans la sphère publique et privée, et la façon dont elles étaient perçues (p. 387-393 sur les offrandes féminines faites à Délos aux différentes divinités, notamment par leurs prêtresses et les femmes qui occupèrent un service religieux) ; J.B. Connelly, *Portrait of a Priestess*, p. 192-194 sur les participations financières au culte des prêtresses et femmes de l'élite qui parle de « devoir de générosité ».

¹⁴²¹ A. Bielman, « Citoyennes hellénistiques. Les femmes et leurs cités en Asie-Mineure », p. 185 observe cette différence majeure entre l'époque classique, où les prêtresses pouvaient faire acte de liturgie mais ce n'était pas encore une obligation, et l'époque hellénistique où les cités leur imposaient des dépenses importantes.

¹⁴²² Eschine, *Contre Ctésiphon*, 17-18 « ils reçoivent les offrandes, les victimes (ta hiéra) et ils adressent aux dieux des prières pour le peuple. » (éd. Belles Lettres, 1952, V. Martin, G. de Budé)

que tous ressentait comme inhérent au sacerdoce, était alors ostensible. La *hiérea* prêtresse accomplissait les actes sacrés au nom de l'ensemble de la communauté à laquelle elle appartenait. Elle participait aux sacrifices, procédait aux prières, aux libations, aux consécration des victimes, parfois à sa mise à mort et à la combustion de certaines parties de l'animal. Elle contribuait financièrement aux dépenses du culte, organisant des banquets, payant les sacrifices. Elle prenait aussi soin de la statue de culte et des *hiéra*, dont elle était la dépositaire et qu'elle pouvait manipuler du fait de la puissance dont elle était investie en raison de l'autorité de sa charge.

A-3) Etre en état de pureté.

Cette capacité d'établir le lien avec la divinité constituait un pouvoir mais aussi un engagement qui s'exprimait à travers de nombreux interdits propres à certains cultes et l'obligation d'accéder à un état de pureté supérieur à celui que l'on demandait aux autres officiantes. Pour accomplir ces actes sacrés, il leur fallait être non seulement *katharos* (pure) au quotidien mais devenir *hagnos* (sacré) de façon à posséder l'état de *hiéros*¹⁴²³, c'est-à-dire être à leur tour chargée d'une puissance apparentée aux forces créatrices pour pouvoir les côtoyer. Cela leur permettait de manipuler la puissance divine contenue dans les *hiéra*, de pouvoir influencer sur celle-ci et donc de l'orienter positivement pour la communauté.

De façon générale, assumer un sacerdoce n'exigeait pas un ascétisme contraignant, et la fonction se combinait à la vie quotidienne. La notion de sacré était intimement liée à celle de pureté pour les Grecs, celle-ci s'exprimant à travers la propreté corporelle¹⁴²⁴. Cette pureté portait essentiellement sur les interdits sexuels, parfois aussi de naissance et de mort, les prêtresses devant, d'une certaine façon, s'extraire un temps de la vie effective pour atteindre un état anormal qui amplifiait leur puissance sacrée¹⁴²⁵. Ainsi, des périodes d'abstinences, généralement courtes, étaient requises avant les fêtes. Mais certains sacerdoce exigeaient une hygiène de vie spécifique : à Orchomène, au II^{ème} ap. J.C., le prêtre et la prêtresse d'Artémis Hymnia devaient rester chastes à vie et vivre d'une façon autre que la communauté : « *ni pour le bain, ni pour le mode de vie en général, ils ne suivent les mêmes*

¹⁴²³ M. Fauquier, J.-L. Villette, *La vie religieuse dans les cités grecques aux VI, V et IV^{ème} siècle avant J.C.*, p. 28. Cf. J. Rudhardt, *Notions fondamentales de la pensée religieuse*, p. 21-51. Ceux qui pratiquaient les fonctions sacerdotales (déjà *katharos*) devaient acquérir l'état de pureté *hagnos* qui leur permettait d'être considérés comme sacrés et de pénétrer les lieux sacrés, toucher les *hiéra*. L'*hagnos* était un « état de pureté extra temporelle », détaché de l'ordre cosmique et social pour pouvoir interférer dessus. Pour devenir *hagnos*, il fallait suivre des rites d'abstinence et de lustrations « conférant une qualité nouvelle, une dignité religieuse qui les préparait au contact, à la communication et à l'emprise de la puissance » (p. 173). Pour J. Rudhardt, il s'agit d'un état positif anormal de l'être humain.

¹⁴²⁴ Cf. L. Moulinier, *Le pur et l'impur*, p. 65 ; R. Parker, *Miasma*, p. 357-365.

¹⁴²⁵ J. Rudhardt, *op. cit.*, p. 43.

règles que les autres, et n'entrent pas dans la maison d'un particulier » mais Pausanias lui-même rapporte qu'il s'agit d'un cas exceptionnel¹⁴²⁶. Plus souvent, les restrictions étaient circonscrites à un ou plusieurs interdits : à Athènes, la prêtresse d'Athéna Polias avait interdiction de manger du fromage de chèvre fabriqué en Attique¹⁴²⁷ ; à Kos, la prêtresse de Déméter Olympia ne devait pas manger lors d'un rituel héroïque, ne pas marcher sur la tombe d'un héros, ne pas pénétrer dans une maison où une femme venait d'accoucher ou perdre son enfant, ni dans un lieu où un homme était mort pendant un temps limité, elle ne devait pas non plus manger d'animal, et toucher un animal mort¹⁴²⁸. De plus, pour marquer symboliquement la rupture d'avec la vie quotidienne et entrer dans l'état indispensable pour approcher le sacré, des rites de purifications avaient toujours lieu avant toutes cérémonies. Il s'agissait de rejeter toute souillure susceptible de perturber et corrompre le lien et donc l'acte rituel¹⁴²⁹.

Les obligations ou interdits vestimentaires qui régissaient certains cultes doivent se comprendre en relation avec cette recherche de l'état de pureté, lié à la notion de respect de la divinité. Les règles différaient d'un culte à l'autre. A Eleusis, ceux et celles qui accomplissaient un sacerdoce portaient un vêtement de couleur pourpre¹⁴³⁰ ; le prêtre de Nikè à Kos devait, lors de certaines fêtes, porter un *chiton* de couleur pourpre, une bague en or et une couronne d'olivier et au quotidien des vêtements blancs¹⁴³¹ tandis que le prêtre de Dionysos Phléos à Priène pouvait s'habiller comme il le souhaitait, mais il devait porter une couronne en lierre dorée au théâtre de Dionysos et une autre en or au mois *Lénaion*¹⁴³². Epiè de Thasos, lorsqu'elle assumait la charge de prêtresse de Zeus Eubouleus et de Déméter et Korè, devait revêtir la tenue prescrite par la coutume, c'est-à-dire des vêtements blancs¹⁴³³. Ces prescriptions étaient aussi valables pour les autres agents du culte ainsi les *arrhéphores* d'Athéna Polias étaient vêtues de blanc.

¹⁴²⁶ Pausanias, VIII, 13, 1 (éd. Belles Lettres, 1998, J. Marcadé, M. Jost) ; M. Jost, *Sanctuaires et cultes d'Arcadie*, p. 416-417.

¹⁴²⁷ Strabon, IX, 1, 11.

¹⁴²⁸ LSCG 154 A, 21-35. (1^{ère} moitié du III^{ème} av. J.C.)

¹⁴²⁹ Pour les Grecs, il existait deux sortes de souillures : les *lûma* (pollutions sexuelles, naissance, mort...) et *miasma* (la souillure par excellence liée au meurtre). Pour être sacré, il fallait être pur de tout *miasma* et *lûma*. Être pur de tout *miasma* suffisait pour être *katharos* mais non sacré, c'est-à-dire devenir *hagnos* (qualité vénérable d'après Sophocle, *Oreste*, 843-844) (J. Rudhardt, *op. cit.*, p. 51 et M. Fauquier, J.L. Villette, *op. cit.*, p. 32). Cf. R. Ginouvés, *Balaneutikè*, p. 316-317 et 405-406 et l'importance de l'eau dans les actes de lustrations.

¹⁴³⁰ [Lysias], *Contre Andocide*, 51 ; K. Clinton, *Sacred Officials*, p. 32-33.

¹⁴³¹ LSCG 163 = ICos ED 89, 12-13 (II/I^{er} av. J.C.)

¹⁴³² LSAM 37, 13-24 (3^{ème} quart du II^{ème} av. J.C.)

¹⁴³³ F. Salviat, « Décrets pour Epiè, fille de Dionysios : Déesses et sanctuaires Thasiens », *BCH* 83 (1959), p. 362-397 ; SEG XVIII, 343, décret n° 2, 32-33 (I^{er} av. J.C.) ; F. Ferrandini Troisi, *La donna nella società ellenistica*, n° 51 p. 78-80 ; ; R. van Bremen, *The Limits of Participation*, p. 26-27 et 29-30 ; A. Bielman, *Femmes en public dans le monde hellénistique*, p. 54-57. Cf. Infra Chapitre 5 (1-3 : Epiè, la *néocore*).

Certains de ces préceptes vestimentaires s'adressaient aussi aux fidèles qui venaient au sanctuaire, il était interdit aux femmes d'entrer dans le sanctuaire de Déméter Thesmophoros en Arcadie habillées avec des robes luxueuses et décorées. Celles qui violaient la loi devaient offrir leurs tenues à la déesse. De même, les prêtresses ne devaient pas porter de robes agrémentées ou de couleur pourpre et or, des bijoux ou du maquillage¹⁴³⁴. Pareillement, au sanctuaire de Despoina à Lykosoura en Arcadie, les femmes ne devaient pas porter de pourpre et même arborer une tenue trop élégante¹⁴³⁵. Cette recherche de la pureté corporelle pour être en état de pureté rituelle, de quelque façon qu'elle s'exprimait (sexuelle, ablution, apparence), visait à atteindre l'*eukosmia* pour que les pratiques cultuelles se déroulassent conformément aux règlements sacrés¹⁴³⁶.

B-3) Sacrifices, libations, prières.

Dans l'enceinte du sanctuaire, la prêtresse devait habituellement être présente pour accomplir la consécration et le sacrifice, ainsi de celle de Déméter à Arkésiné, à Amorgos, où les femmes n'avaient pas le droit de sacrifier en son absence¹⁴³⁷. De plus, nul autre desservant n'avait le droit de pratiquer pour la divinité, comme le fit le *hiérophante* Archias, à Eleusis lors des *Haloa*, usurpant les prérogatives de la prêtresse de Déméter et Korè, laquelle porta plainte contre ce dernier¹⁴³⁸. Agir de la sorte était considéré comme un acte sacrilège. Chaque divinité avait, en effet, ses rites que seul son desservant connaissait et était à même de réaliser correctement. Laisser une autre personne officier c'était prendre le risque d'être à la merci d'une faute, donc d'une offense et de déclencher la vindicte divine. La procédure cultuelle devait être faite correctement, il s'agissait de se conformer aux rites prescrits, d'observer l'« *eusébia* », l'usage traditionnel transmis par les dieux¹⁴³⁹. Prêtres et prêtresses devaient faire respecter et suivre la tradition. Ils en étaient les gardiens. Pour cette raison, dans les grandes fêtes et les sacrifices civiques, leur présence était indispensable. A cette occasion, la

¹⁴³⁴ LSS 22 = SEG XI, 112 (VI/V^{ème} av. J.C.) ; M. Jost, *op. cit.*, p. 325-326 ; A. Bielman, *op. cit.*, p. 247-250.

¹⁴³⁵ LSCG 68 = IG V 2, 516, 1-13 (II^{ème} av. J.C.) ; M. Jost, *op. cit.*, p. 326-337.

¹⁴³⁶ M. Dillon, *Girls and Women in Classical Greek Religion*, p. 262-264 ; N. Deshours, *Les mystères d'Andania*, p. 100.

¹⁴³⁷ IG XII 7, 4 = LSCG 102 (IV^{ème} av. J.C.) ; Platon, *Lois*, X, 909 D-E ; 910 A-B qui estime la présence des prêtres et prêtresses indispensable ; J. Rudhardt, *op. cit.*, p. 291 ; V. Pirenne Delforge, « La cite, les demotèle hiera et les prêtres », *Kernos Supplément* 15 (2005), p. 60-62 : l'activité première du prêtre était l'acte sacrificiel et la prière, et pour les actes sacrificiel dans le sanctuaire il était impératif qu'il soit là du fait de l'imbrication entre autorité politique et religieuse. « Le prêtre est l'intermédiaire privilégié entre les sacrificants et le dieu dans le cadre du sanctuaire qu'il dessert, et en tout cas l'intermédiaire obligé pour les sacrifices de victimes fournies par la cité. (...) quand il s'agit de sacrifier pour la cité, c'est le représentant de la cité dans le sanctuaire qui doit agir c'est à dire le prêtre ; quand il s'agit d'un particulier, il peut éventuellement se substituer au prêtre. »

¹⁴³⁸ [Démosthène], *Contre Néera*, 116.

¹⁴³⁹ Isocrate, *Discours à Nicoclés*, 20.

prêtresse procédait aux actes de libations, consacrait la victime, faisait les offrandes d'usages, prononçait les prières, et participait quelque fois à la mise à mort de l'animal. Les animaux sacrifiés pouvaient aussi être de petite taille, porcs, chèvres, poissons. Il existait aussi des sacrifices non sanglants où les offrandes étaient des produits naturels comme miel, fruits, grains... ou cuisinés, comme les gâteaux. De plus, à côté de ces sacrifices réguliers qui avaient lieu à date fixe, existaient des sacrifices extraordinaires effectués pour répondre à une situation immédiate et inattendue. C'est ainsi que la prêtresse d'Athéna Nikè eut à accomplir au nom du peuple un sacrifice propitiatoire avant de réparer la statue de la déesse et de commencer les travaux de réfections de son temple¹⁴⁴⁰.

1) Acte de libation et de consécration.

La prêtresse ne prenait pas part à la procession civique mais attendait le cortège devant l'autel, comme sur une coupe attique à figures noires (Fig. 162) et une amphore attique à figures noires (Fig. 186) où elle se tient derrière l'autel allumé, accueillant la procession. Cette dernière, composée entre autre de magistrats et officiels et de divers membres de la cité - telles les canéphores -, emmenait la victime sacrificielle jusqu'à l'autel. Là, la victime était préparée pour les cérémonies. Sur une amphore attique à figures rouges, nous voyons deux femmes en train d'orner avec des bandelettes deux animaux. Les colonnes à l'arrière plan situent la scène dans un sanctuaire. La jeune fille de gauche porte un *péplos*, ses cheveux longs sont laissés libres dans le dos, un bandeau ceint son front. Le personnage de droite est plus mature, sa tenue est plus élaborée, de larges bandes noires rehausse son *péplos*, elle porte un *sakkos* dans les cheveux (Fig. 188). Il est possible que ce fût des assistantes de la prêtresse, mais nous voyons que les femmes assumant un sacerdoce participaient à ces phases de préparation¹⁴⁴¹. Puis après les libations d'usages¹⁴⁴², la prêtresse procédait à l'acte de consécration de la victime, moyen par lequel la divinité prenait possession de l'offrande : par exemple on coupait quelques poils sur son front pour les jeter au feu, on lui versait des grains ou de l'eau sur la tête et si l'animal frémissait, cela signifiait son assentiment et le sacrifice pouvait avoir lieu. L'assentiment de la victime était essentiel, cela permettait d'évacuer la violence et de disculper l'assistance¹⁴⁴³. L'animal était alors égorgé, dépouillé et découpé selon des règles précises. Le partage avait lieu entre les hommes et les dieux, puis entre les

¹⁴⁴⁰ LSCG 35 (IV^eme av. J.C.)

¹⁴⁴¹ M. Dillon, *op. cit.*, p. 104 reconnaissait des canéphores ; J. B. Connelly, *op. cit.*, p. 183-184 n'exclut pas la possibilité que la femme mature puisse être une prêtresse avec une assistante plus jeune.

¹⁴⁴² F.T. Van Straten, *Hiera Kala*, p. 247-284 ; J. B. Connelly, *op. cit.*, p. 176-179. Cf. R. Etienne, M-Th. Le Dinahet, *L'espace sacrificiel dans les civilisations méditerranéennes de l'antiquité*.

¹⁴⁴³ M. Detienne, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, p 20 ; J. Rudhardt, *op. cit.*, p. 261.

hommes¹⁴⁴⁴. La prêtresse accomplissait l'acte d'offrande au nom de toute la communauté, des libations étaient répandues sur l'autel et elle prononçait la prière. Cette dernière accompagnait toujours le sacrifice, elle formait avec la libation et la consécration le cœur même de la communication avec le divin¹⁴⁴⁵.

Plusieurs scènes reproduisent l'acte de libation et la prière : sur deux *lécythes* attique à figures rouges (Fig. 181 et 182), nous pouvons voir deux femmes, debout, droites, vêtues de façon semblable – *chiton* long et manteau drapé en diagonale, le pan droit passant sous l'aisselle droite pour revenir sur son épaule gauche. L'une a les cheveux relevés attachés par un ruban, l'autre les porte long dans le dos, attachés en tresse. La femme figurée sur la scène n° 181 est debout devant un autel, levant ses deux mains en geste de prière, celle de l'image n° 182 a sa main gauche levée en signe de prière, l'autre tenant une coupe à libation. Elle semble être en train de réciter une prière, concentrée sans voir semble-t-il le jeune homme qui se tient devant elle, portant un *kanoun* dans une main et une broche à rôtir dans l'autre, et qui semble attendre qu'elle ait fini l'acte de consécration pour agir. Cependant, il n'est pas toujours évident de déterminer s'il s'agit d'une prêtresse, d'une divinité ou d'une femme sacrée spécialisée. Sur une coupe attique (Fig. 180), une femme est vêtue d'une tenue élégante, un *chiton* élaboré aux nombreux plis et sur ses épaules un manteau rouge qui tombe jusqu'à hauteur de ses genoux. Elle porte des bracelets, ses cheveux sont enserrés dans un ruban qui les retient en un chignon. Elle va vers la gauche, s'approchant d'un autel. Dans sa main droite, un bol de libation qu'elle tend et dans la main gauche, un sceptre. A cause de cet attribut, elle fut identifiée comme Héra mais il est possible qu'il s'agisse de sa prêtresse, cette dernière pouvant arborer les insignes divins. D'ailleurs, ces derniers se retrouvent sur les colonnettes funéraires pour signifier la charge, celle de Myrtia arborant précisément la clé et le sceptre de la déesse Héra qu'elle servait¹⁴⁴⁶. Il ne serait donc pas surprenant que nous retrouvions les mêmes codes en iconographie pour désigner la desservante du culte. Une autre coupe (Fig. 179) montre une femme accomplissant une libation, deux autels l'entourent. Sa tenue est distinguée. Elle porte un *chiton* long et un lourd manteau posé sur ses épaules, descendant sur ses bras et qui retombe presque jusqu'aux chevilles. Ses cheveux sont ramenés en chignon sur

¹⁴⁴⁴ Les morceaux de choix étaient partagés entre les magistrats et le (ou la) représentant(e) du dieu. Les viscères qui avaient d'abord été observés pour en tirer les présages, étaient ensuite rôtis à la broche et mangés sur place par un cercle étroit de commensaux, le reste de l'animal faisait l'objet soit d'un banquet plus large, soit d'une distribution aux citoyens.

¹⁴⁴⁵ Isée, *Sur la succession de Chiron*, VIII, 16 ; J. Rudhardt, *op. cit.*, p. 187 ; J.B. Connelly, *op. cit.*, p. 173-176. Cf. S. Pulleyn, *Prayer in Greek Religion*.

¹⁴⁴⁶ J.B. Connelly, *Portrait of a Priestess*, p. 108-115 étudie certaines des images cataloguées comme « dieux en train de sacrifier », notamment une série de coupes montrant des femmes devant des autels faisant une libation ou des offrandes. Elle observe que du fait de la personnification des dieux par les hommes, l'identification des personnages pose des problèmes, et s'interroge sur les codes iconographiques et leur lecture.

le haut de sa tête dans un large ruban. Un sceptre se trouve à proximité. Ce pourrait être Korè ou sa prêtresse¹⁴⁴⁷. Une coupe de Makron montre une femme vêtue d'un *chiton* long et d'un volumineux manteau, qui tombe sur ses épaules jusqu'aux chevilles. Elle se tient devant un autel, tenant un *kanoun* dans une main et accomplissant une libation d'une autre (Fig. 178). Il est difficile de dire s'il s'agit d'une prêtresse ou d'une canéphore. C'est aussi le cas pour la femme sur un *lécythe* attique à figures rouges (Fig. 177), vêtue de la même manière - à la différence que son manteau est drapé en diagonale - debout devant l'autel, le *kanoun* dans une main, en train de faire une prière, sa main levée en signe de supplication.

Cette posture standard de l'acte de prier se retrouve sur d'autres images : debout avec un bras ou les deux bras levés, pliés au niveau du coude, les mains ouvertes, paumes offertes, doigts écartés, levés vers le ciel. Sur un fragment d'une coupe à figures rouges attique (Fig. 183), nous pouvons voir une femme, de face, positionnée derrière un autel, debout. Elle porte sur sa robe un manteau lourd, avec une bordure noire, posé sur son épaule gauche, drapé en diagonale, le pan retombant sur son bras gauche, plié au niveau du coude, comme son bras droit. Ses deux mains sont levées, paumes ouvertes, en un geste de prière. Près d'elle, à sa droite, une autre femme, vêtue de façon semblable, cheveux attachés, sa main gauche est relevée en un geste de prière, et de la droite, elle jette quelque chose sur l'autel. La femme de face, dont le dessin du cou et du menton est visible mais dont il manque toute la partie supérieure du visage, indique qu'elle regarde devant elle et non l'autel contrairement à sa compagne. Sa posture est identique à celle de la prêtresse d'Athéna Polias sur son relief funéraire (Fig. 208), mais aussi à celle de la prêtresse d'Artémis sur le troisième *cratéristique* à figures rouges (Fig. 61 et 64).

La prêtresse est intimement liée à l'autel sur les scènes iconographiques, nous l'avons déjà vu sur une coupe à figures rouges (Fig. 143) où une prêtresse de Déméter se tenait devant l'autel allumé avec le *liknon* dans les mains et nous la retrouvons encore sur une amphore attique à figures noires (Fig. 187) où devant l'autel, pieds nus, vêtue d'une robe travaillée à plusieurs motifs, portant des bijoux, les cheveux disciplinés par un bandeau, la prêtresse procède aux purifications avec des branches et de l'eau. Elle se trouve face à la statue de la déesse Athéna, située derrière l'autel, tandis que derrière elle la procession amène l'animal sacrificiel. Ces scènes transcrivaient la position dominante de la prêtresse et sa relation privilégiée à la divinité, elle forme avec l'autel une paire indissociable.

¹⁴⁴⁷ J. Boardman, *Les vases athéniens à figures rouges, la période classique*, fig. 20 identifie Korè ; J.B. Connelly, *op. cit.*, p. 110 pense qu'elle pourrait être une prêtresse servant Korè.

Le sacrifice civique était un échange entre les hommes et les dieux, mais c'était aussi une façon de marquer la distinction entre eux. En effet, le modèle originel et mythique était le sacrifice établi par Prométhée¹⁴⁴⁸ aux premiers temps de l'humanité qui consacra définitivement la séparation entre hommes et dieux, et la condition mortelle humaine¹⁴⁴⁹. A chaque fois qu'il était accompli, leurs différences étaient rappelées. Mais si les rites établissaient une communication avec la divinité, en même temps ils renforçaient la cohésion au sein de la communauté et participaient à la construction de l'identité civique : leur réalisation compréhensible par tous, car comprises dans un ensemble culturel commun, rassemblait le groupe dans son ensemble pour constituer une unité qui dépassait les clivages de l'âge, du sexe ou sociaux. Or, l'autel marquait l'espace sacré dans lequel se réalisait la communication avec la divinité où seuls prêtres et prêtresses avaient le pouvoir et le droit d'agir. La *hiereia* prêtresse étant la médiatrice privilégiée de cette communication¹⁴⁵⁰, son importance en tant que dignitaire sacerdotale était incontestable.

2) La mise à mort.

Des mentions de sacrifices accomplis par les femmes¹⁴⁵¹ existaient notamment, nous l'avons vu, dans le culte de la déesse Déméter Thesmophoros où les *gynaiques* procédaient en certains lieux au sacrifice des victimes. A la fête des *Chthonia* à Hermionè en Argolide, célébrée aussi pour Déméter, quatre vieilles femmes, armées de faucilles, exécutaient les bêtes une à une, à l'intérieur du temple, à l'abri des regards¹⁴⁵². Nous pouvons arguer de l'étrangeté du rite mais ces femmes pratiquaient bien un acte de mise à mort. Deux scènes iconographiques montrent deux femmes, avec la *machaira*, en train de sacrifier : sur un fragment de cratère attique à

¹⁴⁴⁸ Hésiode, *Théogonie*, 505-615.

¹⁴⁴⁹ M. Detienne, *op. cit.*, p 15.

¹⁴⁵⁰ J. Mylonopoulos, « Greek Sanctuaries as Places of Communication through Ritual », *Kernos Supplément 16* (2006), p. 71-84 sur l'espace sacrificiel et la place des prêtres et prêtresses comme administrateurs de cet espace et médiateurs de la communication.

¹⁴⁵¹ La question de la mise à mort de l'animal par la femme demeure un sujet débattu. J. Martha, *Les sacerdoces athéniens*, p. 81 adoptait une position nuancée et ne se prononçait pas réellement ; Fr. Sokolowski, LSCG, LSS, LSAM, estimait que l'exclusion des femmes dépendait de certains cultes ; M. Detienne, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, estimait que les femmes ne pouvaient participer à l'acte de verser du sang (en relation avec leur physiologie et le rapport aux menstruations) et que les quelques histoires s'y rapportant témoignaient essentiellement de situations exceptionnelles. Il fut le premier à établir de façon formelle cette distinction du sexe. Cette position fut communément admise et nous la retrouvons chez W. Burkert, *Greek Religion*, p. 254 ; G. Berthiaume, *Les rôles du Mageiros, études sur la boucherie, la cuisine et le sacrifice dans la Grèce ancienne*, p. 30-32. Cette perspective a évolué depuis quelques années. Contra : R. Osborne, « Women and Sacrifice in Classical Greece », p. 294-313 qui remet en cause les théories de M. Detienne ; J.B. Connelly, *op. cit.*, p. 179-190. Il ne semble que rien, en effet, ne permet d'affirmer une telle position au vu des différents exemples de femmes participant à des actes de mises à mort et il m'apparaît plus légitime de considérer, ainsi que le signale V. Pirenne Delforge, *ThesCRA V* p. 16, qu'« on ne peut totalement exclure que la prêtresse ait été habilitée à mettre un animal à mort ».

¹⁴⁵² Pausanias, II, 35, 4-8. M. Detienne, *op. cit.*, p 204-206 estime que cette histoire au lieu d'infirmier les faits, dénonce en fait la marginalité de ces situations, par rapport aux sacrifices intégrés dans la sphère du civilisé : ce sont de vieilles femmes, ce qui les situe en dehors du rapport au sang, la femme qui a ses menstrues devant respecter des interdits liés au sang car l'animal égorgé équivaut d'une certaine façon à la femme qui saigne.

figures rouges (Fig. 190), nous voyons une femme vêtue d'un *chiton* long, sur lequel est disposé une *nébride*, maintenant une chèvre de la main gauche et tenant un couteau de la main droite, s'apprêtant à égorger la victime. La deuxième scène est celle dite du vase Ruvo (Fig. 189), d'origine apulienne, qui se présente sur deux bandes horizontales. La zone du dessous comprend l'autel allumé, le *sphageion* à tête de taureau, la prêtresse qui tient dans la main droite le couteau et dans son bras gauche un chevreau docile. A droite, une femme danse, et un peu en arrière plan se trouve Dionysos, masqué, barbu, vêtu d'habits brodés, un thyrses dans la main gauche. De l'autre côté, sur la gauche, une femme portant des offrandes s'approche de la table dressée près de l'autel pour les déposer. La scène du dessus montre le dieu, jeune, imberbe et nu, allongé nonchalamment, tenant un thyrses. Autour de lui, satyres et ménades boivent et dansent. Certaines femmes rythment les ardeurs de leurs compagnes au son du tambourin et des cymbales. Ces deux représentations se situent dans le domaine dionysiaque où les règles sont toujours plus ou moins bouleversées.

Il existait ainsi des évocations de femmes participant à la mise à mort, même s'il était possible que cela se produisît dans des circonstances précises, restreintes à certains cultes où la femme assumait un comportement différent. D'ailleurs, il est à noter que dans ces divers exemples, la communauté civique dans son ensemble n'y participe pas, mais que la mise à mort est circonscrite à un groupement féminin. Il s'agit de nuancer cette question de la femme procédant à la mise à mort, et constater que, d'après les données que nous possédons, s'il ne lui était pas interdit de sacrifier un animal, il ne lui était peut-être pas permis de le faire en certaines situations, comme en public, devant toute la communauté.

Généralement, et même pour les prêtres, un officiel appelé *mageiros* accomplissait la mise à mort, le découpage mais aussi la cuisine du banquet civique. Le *mageiros* était tout à la fois sacrificateur, boucher et cuisinier¹⁴⁵³. Pour des raisons pratiques, lorsqu'il s'agissait d'animaux d'une certaine envergure, il ne devait pas être évident d'égorger l'animal et lorsque les victimes étaient nombreuses, prêtres et prêtresses devaient préférer se faire remplacer pour se consacrer pleinement à l'offrande, la prière, les libations..., pratiques rituelles qui constituaient l'essentiel de leurs devoirs en ces occasions. Lorsqu' Iphigénie

¹⁴⁵³ Le *mageiros* était un « artisan », « un spécialiste de l'art culinaire ». Dans la sphère publique, lors des mariages ou de banquets privés, il consacrait les victimes, les égorgeait et les préparait pour la table. Dans la sphère religieuse, il agissait sous l'autorité des prêtre(sses) et des magistrats de la cité. Il n'avait pas le droit de consacrer l'animal. Le *mageiros* égorgeait la bête, la découpait pour permettre aux prêtres d'effectuer le partage symbolique entre les hommes et les dieux ou il préparait le repas lorsque le sacrifice était suivi d'un banquet. Certains étaient attachés à demeure aux grands sanctuaires panhellénique. Le mot *mageiros* n'existe pas au féminin. G. Berthiaume, *op. cit.*, p. 12, 13, 23, 26, 34-35, 67-69, 77.

déclare « (...) *c'est moi qui les consacre, car à d'autres il appartient de les égorger (...)*¹⁴⁵⁴», elle exprime concrètement que l'action sacrificielle ne constitue pas un aspect primordial de sa charge, mais que l'action rituelle est sa prérogative. Ainsi la prêtresse de Dionysos Thylophoros à Kos devait procéder à la consécration de la viande sur l'autel, pour ceux qui sacrifiaient¹⁴⁵⁵. Nous retrouvons l'autel comme élément indissociable de sa condition. La prêtresse n'était pas exclue d'un rapport à la viande sacrificielle, elle pouvait, consacrer, distribuer, recevoir, consommer, tuer parfois¹⁴⁵⁶.

C-3) Statue et hiéra, les objets du sacré.

Si en certains endroits, la prêtresse était la seule à pouvoir pénétrer dans le temple et approcher la statue de culte, en d'autres lieux, elle seule pouvait la voir comme au sanctuaire d'Eileithyia à Hermionè ou d'Héra à Aigion¹⁴⁵⁷. Ces interdits qui ne concernaient que les personnes extérieures au personnel cultuel accentuaient le rapport d'intimité de la prêtresse avec la statue ou les objets sacrés. Mais cette relation ne s'exprimait pas seulement en termes de privilèges mais aussi de devoirs : il lui incombait de prendre soin de la statue, de lui donner à manger, de la laver, de la parer. Dans les grands sanctuaires, cet entretien quotidien était fait par des officiantes spécialisées et le personnel du culte ; dans les petits sites, c'était le desservant local qui accomplissait ces tâches. Parfois, à l'occasion d'une cérémonie particulière, la statue de culte était lavée et parée, généralement une fois par an et le plus souvent, ce service était effectué par des personnes désignées n'appartenant pas au personnel cultuel (cf. Chapitre 1) mais en certains lieux, cette charge revenait à la prêtresse¹⁴⁵⁸. Ainsi, à Kos, lorsque le sanctuaire était pollué, la prêtresse de Déméter *Kourotrophos* emportait la statue à la mer pour la purifier. Une loi sacrée datant du III^{ème} av. J.C. nous apprend qu'elle devait accomplir les purifications pour la statue de culte de la déesse lorsque le sanctuaire avait été souillé, notamment par la présence d'un cadavre. Elle devait emporter celle-ci,

¹⁴⁵⁴ Euripide, *Iphigénie en Tauride*, 40-41. (éd. Belles Lettres, 1959, L. Parmentier et H. Grégoire)

¹⁴⁵⁵ I Cos Ed 216 B, 11-13 (225-175 av. J.C.)

¹⁴⁵⁶ Pour les autres femmes, cette question était plus complexe. Celles qui exerçaient une fonction religieuse pouvaient s'en approcher ainsi les *deipnophores* lors des *Oschophories* à Athènes, les canéphores aux Panathénées et les coureuses d'Olympie pour Héra, ou encore les *hiérai* de Laconie et Messénie ainsi que nous le verrons dans le chapitre suivant. Pour les autres femmes, si elles étaient exclues du banquet civique, elles pouvaient prendre part à un banquet parallèle où leur statut de femmes de citoyen était affirmé. Des banquets féminins existaient, et certaines prêtresses ou femmes sacrées spécialisées organisaient des repas réservés aux femmes. Elles pouvaient aussi se partager la viande du sacrifice à l'occasion de certaines fêtes. Dans le dème d'Erchia, à Athènes, les femmes consommaient la viande du sacrifice de Sémélé. (LSCG 18, A, 46-51). Cf. M. Detienne, *op. cit.*, p. 189 et 364 : les femmes étaient exclues du partage de la viande et de sa consommation, à de rares exceptions. Contra : Cf. R. Osborne, *op. cit.*, p. 308-312 ; P. Schmitt Pantel, *La cité au banquet* et « Les femmes grecques et l'andron », *Clio* 14 (2001), p. 155-181 ; R. van Bremen, *The Limits of Participation*, p. 150-155 ; J. B. Connelly, *op. cit.*, p. 189-190.

¹⁴⁵⁷ Pausanias, II, 35, 11 et VII, 23, 9.

¹⁴⁵⁸ I. Bald Romano, « Early Greek Cult Images and Cult Practices », p. 127-134.

cachée, à la mer pour l'y baigner et sacrifier une brebis : « [κατακαλυπτέτω δὲ καὶ] ἐξαγέτω ἃ ἰέρεια Κοροτρόφον κατὰ τὰ νομι[ζ]ό-[μενα ἐπὶ θάλασσαν καὶ θυέτω ὑ]ν ἢ οἶν Κοροτρόφωι (l. 24-26)»¹⁴⁵⁹. De même, à Samos, tous les ans pour la fête des *Toniaia*, la prêtresse d'Héra emmenait la statue à la mer pour la laver. Le mythe étimologique raconte que des pirates Tyrrhéniens volèrent, de nuit, la statue mais que lorsqu'il voulurent l'emmener dans leur bateau, des miracles se produisirent qui stoppèrent leur progression. Terrifiés, ils lui demandèrent pardon et s'enfuirent en l'abandonnant. Le lendemain, s'apercevant de la disparition, des recherches furent lancées par les Samiens. Retrouvant la statue près de la mer et croyant qu'elle avait elle-même tenté de fuir, ils la ficelèrent mais avant de la rapporter, la prêtresse la purifia, peut-être dans la mer, puis des offrandes lui furent faites, et elle fut ramenée au temple¹⁴⁶⁰.

La prêtresse était la dépositaire du *xoanon* antique, facilement transportable et qu'elle pouvait emporter s'il était nécessaire¹⁴⁶¹. Ainsi, la prêtresse d'Athéna Polias eut la charge de s'occuper de la statue de la déesse lorsque les Athéniens prirent la décision de quitter la cité devant l'arrivée des Perses en -480¹⁴⁶². De même, la relation privilégiée tissée avec la divinité faisait d'elle son intermédiaire et ces messages s'exprimaient parfois par le biais de la statue. A Sparte, à l'occasion de la cérémonie initiatique des garçons au sanctuaire d'Artémis Orthia, la prêtresse portait le *xoanon* de la déesse devant tous ceux qui étaient venus assister à la fête. Les éphèbes des quatre dernières classes d'âge étaient fouettés devant l'autel de la déesse, et lorsque les coups donnés n'étaient pas suffisamment forts, la statue devenait de plus en plus lourde dans les bras de la prêtresse, qui transmettait le message divin aux exécuteurs du rituel¹⁴⁶³. La prêtresse était la *xoanophore* de la divinité, celle qui portait le *xoanon* sacré. Ainsi, sur la stèle funéraire de Polyxène (Fig. 218) nous voyons la prêtresse tenir dans sa main gauche la petite représentation de la déesse Déméter. Mais ce type était rare et n'identifiait pas spécifiquement la prêtresse comme le faisait l'identifiant de la clé. Ainsi à Messène, pour

¹⁴⁵⁹ LSCG 154 B : le texte, très fragmenté, évoque les différents rites de purifications que la prêtresse devait accomplir en fonction des événements et les prescriptions de pureté rituelle qu'elle devait observer. Ces règles étaient de nature semblable à celle assumées par la prêtresse de Déméter Olympia à Kos, et répertoriées dans le même décret (LSCG 154 A, 21-35) ; Th. Hadzisteliou-Price, *Kourotrophos*, p. 153-154. Sur le bain de la statue : S. Bettinetti, *La statua di culto nella pratica rituale greca*, p. 155.

¹⁴⁶⁰ Ménodotos de Samos, FGrHist 541 F 1-2 ; R. Ginouvés, *Balaneutikè*, p. 288 pensait qu'il s'agissait d'un bain pré-nuptial ; A. Avagianou, *Sacred Mariages*, p. 46-54 le réfute et y voit un rite cathartique ; I. Bald Romano, *op. cit.*, p. 129-130 et p. 132 sur les différentes statues et la parure de la déesse.

¹⁴⁶¹ I. Bald Romano, *op. cit.*, p. 128 : il existait des cérémonies où les statues de culte étaient emportées hors des temples lors de jours spéciaux pour être vues et adorées.

¹⁴⁶² M. H. Jameson, « A Decree of Themistokles from Troizen », *Hesperia* 29 (1960), p 214 et 219 ; B. Jordan, *Servants of the Gods*, p. 77-80.

¹⁴⁶³ Pausanias, III, 16, 9.

Artémis Ortheia, un fragment de bras portant un *brétas* fut retrouvé et mis en relation avec Mégô, *xoanophore* mais non prêtresse de la déesse (Fig. 235) ¹⁴⁶⁴.

En tant que dépositaire du sacré, la prêtresse jouissait d'une relation privilégiée aux objets qui contenaient la puissance divine, non seulement le *xoanon* mais aussi les *hiéra*. Habituellement conservés à l'abri dans le sanctuaire, ceux-ci étaient présentés lors de fêtes et cérémonies. La prêtresse pouvait alors les porter en procession devant tous, comme celle de Déméter et Korè à Eleusis dans la procession des Mystères ¹⁴⁶⁵, de la prêtresse de Dionysos à Milet qui conduisait la procession de la grande fête des *Katagôgia* ¹⁴⁶⁶. Cette exhibition des objets du sacré n'offrait pas seulement une visibilité à ceux-ci, légitimant le service cultuel, mais aussi à la prêtresse ¹⁴⁶⁷, l'identifiant comme la représentante de la divinité et affirmant la relation privilégiée qui était la sienne avec le sacré. Et même si la prêtresse n'était pas la seule à pouvoir approcher la statue sacrée ou les *hiéra* – certaines femmes sacrées spécialisées pouvant accomplir ces offices - cette intimité, couplée à l'action sacrificielle et à ses devoirs administratifs, accentuait le pouvoir et l'influence que la communauté lui prêtait.

III) Privilèges et honneurs.

L'influence que la prêtresse avait sur le dieu lui valait du prestige et une certaine autorité mais aussi, puisqu'elle agissait au nom de la cité et dans l'intérêt de cette dernière, de nombreux signes de gratitude, des avantages matériels ou des attentions de reconnaissance, parfois au-delà même de sa mort. Ces profits étaient de différentes sortes, allant des modalités de paiement et rémunération qui lui étaient dûs, car constitutifs de la charge, à des égards honorifiques en remerciement pour avoir accompli un sacerdoce exemplaire, faisant preuve de piété, de sagesse et d'honorabilité, mais aussi pour ne pas avoir ménager ni sa peine, ni son temps ou son argent au service de la divinité et de sa communauté. Car les deux étaient intimement liés, ce n'était pas seulement le service du dieu qui était rémunéré mais la façon dont la prêtresse (et le prêtre) s'était comportée envers la cité durant son sacerdoce. Par conséquent, les plus riches étaient aussi les plus honorées puisque leur aisance financière leur permettait de subvenir au coût des largesses qu'elles pouvaient faire. Si la charge demandait un certain engagement personnel, temporel, financier, les bénéfices qui en découlaient

¹⁴⁶⁴ Cf. Infra Chapitre 4 (D-2, 2, a : D'un type iconographique rare, la prêtresse *xoanophore*) et Chapitre 5 (3-5 : *Xoanophore* et *phosphoros* d'Artémis Ortheia).

¹⁴⁶⁵ IG I² 81, 9-11 (421 av. J.C.) ; K. Clinton, *Sacred Officials*, p. 89.

¹⁴⁶⁶ A.-F. Jaccottet, *Choisir Dionysos*, p. 250-253 n° 149, l. 3-4 et 150, l. 21-24 (p. 250-253 Tome II et p. 74-76 Tome I). Cf. Supra Chapitre 3 (1-2, B-2 : Les bacchantes).

¹⁴⁶⁷ J.B. Connelly, *op. cit.*, p. 166.

n'étaient pas négligeables, surtout pour les femmes. Outre l'aspect financier, la fonction offrait une visibilité dans la sphère publique du fait de leur engagement cultuel, une reconnaissance publique qui se combinait aux honneurs et privilèges accordés lesquels accroissaient encore la notoriété de ces femmes. Plus la charge était d'importance plus les honneurs étaient grands et plus cette reconnaissance était perceptible. Leur renom dépassait parfois les frontières de la cité.

3-1) Des avantages en nature.

Prêtres et prêtresses ne percevaient pas de salaires, leurs rémunérations étaient généralement en nature (peaux, parts de la victime sacrifiée, grains, fruits, huiles, gâteaux...), parfois en argent, rarement de grosses sommes¹⁴⁶⁸. Ces émoluments étaient désignés par les termes d'*apometra*¹⁴⁶⁹, de *hiérosuna* ou encore par l'expression « les parts d'honneur » (τὰ γέρα) comprenant argent, portion de victimes sacrificielles ou offrandes déposées sur les tables¹⁴⁷⁰ qui revenaient de droit au détenteur d'un sacerdoce. Les expressions attestent qu'il s'agit à la fois d'une rémunération, d'un dû, mais aussi d'un privilège inhérent à la charge. Les prêtresses recevaient, au cours des sacrifices publics, la peau de l'animal - qui pouvait être revendue au marché constituant un bénéfice important¹⁴⁷¹ - et une part lors du partage entre citoyens, en tant que dépositaires d'une magistrature civique et reconnues par la cité comme membres du corps civique. De plus, à ces donations ponctuelles s'ajoutaient les parts des sacrifices privés, les offrandes faites à la divinité qu'elles pouvaient légitimement prendre pour elles-mêmes. Les modalités du partage étaient codifiées, stipulées sur les règlements cultuels, les calendriers sacrés ou les *diagraphai* de vente, de façon à ce qu'il n'y ait pas de conflits, ni que l'une ou l'autre des parties ne soit lésée. Si un fidèle refusait de donner ce qui était dû, il devait payer une amende. Ces prescriptions visaient aussi à empêcher le ou la desservant(e) d'abuser de ses prérogatives en prenant plus que ce qui lui était accordé par les lois.

¹⁴⁶⁸ J. A. Turner, *Hiereiai*, p. 384-386 ; B. Le Guen-Pollet, *Espaces sacrificiels et corps des bêtes immolées : Remarques sur le vocabulaire désignant la part du prêtre dans la Grèce antique de l'époque impériale*, p. 3-23 ; R. Van Straten, *Hiera Kala*, p. 154-155 ; J. B. Connelly, *op. cit.*, p. 197-202.

¹⁴⁶⁹ Artémidore, *Oneirocritique* III, 3 : « faire un vol sacrilège, dérober aux dieux des objets qui leur sont consacrés, c'est pour tous les hommes un crime grave excepté pour les prêtres et les devins qui peuvent l'oser impunément. Car l'usage leur permet de prendre les offrandes apportées aux dieux, ils vivent en quelque sorte des dieux mêmes. » ; J. Martha, *Les sacerdoces athéniens*, p. 124.

¹⁴⁷⁰ Fr. Sokolowski LSCG 7, B, 1-2 et 17, A, 6 (Règlement cultuel d'un dème attique ; A= fin V^{ème} av. J.C.) et LSS 18, A, 6, 24, 28, 32 et B, 19, 24, 28, 32 (Règlement cultuel du dème attique de Péania, V^{ème} av. J.C.) pensait que le terme *apometra* désignait plus spécifiquement un remboursement pour les dépenses du culte faites par les desservants. Contra : J.B. Connelly, *op. cit.*, p. 202.

¹⁴⁷¹ J. Martha, *op. cit.*, p. 123-124.

Ces bénéfiques étaient différents d'un culte à l'autre, ceux et celles qui desservait des sanctuaires modestes vivaient chichement, tandis que dans les temples où les fidèles affluaient, où les sacrifices étaient courants et les offrandes nombreuses, la rémunération était plus conséquente. Les prêtresses d'Héroïne et de Sémélé dans le dème attique d'Erchia recevaient la peau, celles de Déméter Chloé, d'Héra, de Dionysos Anthios, dans le dème d'Aixonè en Attique, obtenaient de l'argent, les peaux et des parts de la victime, de l'huile, du miel, de la farine, alors que la prêtresse de Dionysos à Milet percevait les « viscères, reins, intestins, parts consacrées, la langue et une patte déboîtée au niveau de la hanche »¹⁴⁷². Les rémunérations directes étaient rares, souvent symboliques, allant de quelques oboles à plusieurs drachmes. Le prêtre ou la prêtresse du dème de Paiania en Attique, dans un culte non identifié, recevait trois oboles et des portions de l'animal¹⁴⁷³ ; la prêtresse du *Thesmophorion*, du dème de Cholargos en Attique, percevait quatre drachmes¹⁴⁷⁴ alors que la prêtresse d'Athéna Polias recevait dix drachmes pour un sacrifice public pour procéder à l'achat nécessaire du matériel¹⁴⁷⁵. De plus, au temps du tyran Hippias, elle recevait à chaque naissance et mort à Athènes une ration de farine et une obole¹⁴⁷⁶. Elle percevait une certaine somme de la part des nouvelles épouses en échange de sa protection pour avoir des enfants¹⁴⁷⁷. Ces rites en rapport avec la fertilité et la naissance étaient courants chez les divinités féminines¹⁴⁷⁸.

Le cas de la prêtresse d'Athéna Nikè à Athènes se présente comme une exception notable en relation avec la réorganisation d'inspiration démocratique du culte qui se produisit au cours du V^{ème} av. J.C. Elle recevait cinquante drachmes par an de la cité, ce qui s'apparentait à un salaire annuel assez important, de plus elle recevait aussi à l'occasion du sacrifice civique les pattes et la peau de l'animal¹⁴⁷⁹.

L'une des prêtresses les mieux rétribuées était celle de Déméter et Korè à Eleusis : elle recevait une obole de chaque initié aux petits et grands mystères, elle percevait vingt deux drachmes pour des sacrifices favorables et en recevait trente autres pour avoir fait des

¹⁴⁷² LSCG 18, A-18-22 (Héroïne) et 46-51 (Sémélé) (Dème Erchia, IV^{ème} av. J.C.) ; LSCG 28, 9-11 (Dionysos), 11-16 (Héra), 16-21 (Déméter Chloè) (= IG II² 1356 = SEG XXXV, 61 ; dème Aixonè ; IV^{ème} av. J.C.) ; LSAM 48, 16-17 (Milet ; III^{ème} av. J.C.)

¹⁴⁷³ IG I³ 250, A, 4-9 = LSS 18, B, 4-9 (Milieu V^{ème} av. J.C.)

¹⁴⁷⁴ IG II² 1184, 1-7 et 15-18 (334/333 av. J.C.).

¹⁴⁷⁵ IG II² 1357 b = LSCG 17 C (entre 400 et 350 av. J.C.)

¹⁴⁷⁶ Aristote, *Economiques*, II, 1347 a ; B. Jordan, *Servants of the Gods*, p. 32 : l'argent était pour le culte ; B. Hotzmann, *L'Acropole d'Athènes*, p. 220 estime que cette mesure ne survécut pas à la mort du tyran.

¹⁴⁷⁷ *Paroemiographie Suppl.* I 65 ; W. Burkert, *Greek Religion*, p. 101 ; M. Dillon, *op. cit.*, p. 95.

¹⁴⁷⁸ M. Dillon, *op. cit.*, p. 95-97.

¹⁴⁷⁹ IG I² 25, 4-8 (= IG I³ 36) et IG I³ 35, 9-11.

sacrifices préliminaires en consacrant la terre sacrée (dite *orgas*) avant son exploitation, avec le *hiérophante*. Elle avait aussi la charge des dépenses d'un fond de 1600 drachmes. De plus, elle partageait une somme de cent drachmes avec les *gennètai* des Eumolpides pour avoir accomplis ensemble les sacrifices d'usages à l'occasion des *Eleusinia*. Certaines de ces sommes, comme le fond de 1600 drachmes, étaient utilisées pour le culte mais il est probable aussi que d'autres lui revenaient personnellement et qu'elle pouvait peut-être les utiliser à sa guise¹⁴⁸⁰.

Il n'était ainsi pas toujours évident de déterminer si l'argent amassé l'était pour les besoins du culte ou si la prêtresse pouvait aussi en profiter pour elle-même comme cela était spécifié pour la prêtresse d'Artémis Pergaia à Halicarnasse. Cette dernière jouissait de nombreux avantages comme le droit de procéder à une collecte publique avant les sacrifices publics, le décret stipulant que la somme réunie était sienne, mais précisant qu'il lui était interdit d'entrer dans les maisons pour réclamer. Et à l'occasion des sacrifices privés, elle recevait une drachme. De plus, elle touchait une partie de la somme du *thesauros*, un fond où les fidèles déposaient leurs offrandes monétaires, l'autre partie servant pour accomplir les sacrifices, aux différents besoins du culte et à pourvoir à son habillement. A côté de ses revenus monétaires, elle recevait lors des sacrifices publics une cuisse et les parties attachées, le quart des viscères et la peau ; et lors des sacrifices privés, une cuisse et les parties attachées, le quart des viscères. De plus, lorsque les *prytanes* faisaient un sacrifice, la prêtresse d'Artémis Pergaia recevait une part égale à celle des femmes des *prytanes* qui avaient aidé pour l'élaboration du banquet¹⁴⁸¹.

Par contre, à Kos, la prêtresse d'Aphrodite Pandemos et Pontia ouvrait une fois par an au mois de Dalios avec les *prostates* le *thesauros* de la déesse. La somme était partagée entre la prêtresse et la déesse, l'argent de cette dernière étant placé en banque¹⁴⁸². Cela pourrait suggérer que la prêtresse pouvait jouir librement de l'argent qu'elle recevait, du moins en théorie car la pression sociale pouvait l'influencer pour réutiliser cet argent dans le culte.

¹⁴⁸⁰ IG I² 6 C, 6-20 (460 av. J.C.) ; IG II² 1540, 57-58 (I^{er} quart du IV^{ème} av. J.C.) ; LSS 10 A, 73-76 ; IG II² 204, 60 (352 av. J.C.) ; IG II² 1363, b, 20 (III^{ème} av. J.C.) ; K. Clinton, *Sacred Officials*, p. 69-70 ; J. B. Connelly, *op. cit.*, p. 199-200.

¹⁴⁸¹ LSAM 73, 9-14 et 25-28 = SEG XVI, 701 (III^{ème} av. J.C.) ; Suidas, sv. Ἡ Περγαία Ἄρτεμις où il est mentionné que la mendicité de la prêtresse est importune. W. Burkert, *Greek Religion*, p. 101 ; R. Parker, *Athenian Religion*, p. 162 ; M. Dillon, *op. cit.*, p. 96-97 ; A. Bielman, *Femmes en public dans le monde hellénistique*, p. 32-38 ; J.B. Connelly, *op. cit.*, p. 200

¹⁴⁸² R. Parker et D. Obbink, « Aus der Arbeit des Inscriptions Graeca VI », *Chiron* 30 (2000), p. 415-449, n° 1, 16-20 = SEG L, 766, 16-22 (125 -100 av. J.C.): « τῶν δὲ κλαϊκῶν τῶν θησαυρῶν κυριευόντων τοὶ προσάτται καὶ ἀνοιγόντων μετὰ τῆς ἱερείας καθ' ἕκαστον ἑνιαυτὸν ἐμ μηνὶ Δαλίῳ καὶ τὸ μὲν ἡμισσον ἔστω τῆς ἱερείας, τὸ δὲ ἡμισσον ἀναπεμπόντων ἐπὶ τὰν δημοσίαν τράπεζαν ἐς τὸν ὑφιστακῶτα τῆς Θεοῦ λόγον καὶ λόγον χρηματίζοντων ἐς τὰ δημοσία γράμματα· τὸ δὲ χρῆμα τοῦτο ὑπαρχέτω ἐς κατασκευάσματα ἃ κα δόξη ταῖ ἐκκλησίαι καὶ ἐς ἐπισκευὰν τοῦ ἱεροῦ. »

En effet, certaines de ces sommes perçues étaient employées au service du dieu : la prêtresse de Dionysos à Milet recevait une compensation financière de la part de ceux qui souhaitaient pouvoir initier aux mystères du dieu, mais en échange elle devait fournir les instruments de culte pour l'initiation¹⁴⁸³. Elle devait donc utiliser une partie de la somme récoltée pour payer ces ustensiles, le reste lui revenant probablement à titre personnel. A Minoa d'Amorgos, la prêtresse de la Mère des Dieux recevait un *pélanos* d'une drachme de chaque initié. L'argent était encaissé par des officiels civiques, les *épimênioi*, qui prêtaient cette somme, puis avec les intérêts perçus finançaient le banquet. Le reste des intérêts revenait à la prêtresse¹⁴⁸⁴, qui elle aussi devait pouvoir l'utiliser à son gré.

La charge devait offrir une certaine rémunération qui compensait les dépenses financières mais qui était aussi susceptible d'attirer les candidats et surtout les acheteurs lorsque le sacerdoce était en vente. Mais tous les sacerdoces n'étaient pas bénéficiaires : à Thasos, Epiè, fille de Dionysios¹⁴⁸⁵, assumait plusieurs charges sacerdotales, prêtrises et *néocorie*, laissées vacantes car trop coûteuses et n'offrant pas de rémunérations suffisantes. Le coût de certains sacerdoces était si élevé que la cité ne parvenait pas certaines années à trouver des candidats. Epiè fut honorée, sur quatre décrets, pour avoir pris en charge financièrement ces cultes et assumé les charges sacerdotales. Extrêmement riche, Epiè faisait partie de ces élites qui pouvaient se permettre de dépenser énormément pour sa communauté sans avoir besoin de récupérer ces sommes sur les rétributions du culte. Dans son cas, les honneurs accordés étaient plus importants que l'aspect financier. Ces difficultés pécuniaires accentuèrent la mainmise des familles riches des cités, et contribuèrent à favoriser une aristocratie religieuse héréditaire.

3-2) Des attentions de reconnaissance.

Limités à l'époque classique, les honneurs se multiplièrent à l'époque hellénistique et se poursuivirent durant la période romaine. Les prêtresses étaient honorées pour la façon dont elles avaient effectué leurs charges, vantant le plus souvent leur piété, leur honorabilité et leur application dans le service, mais aussi leur implication dans la communauté, notamment aux époques hellénistiques et romaines où le coût des sacerdoces était reporté sur le détenteur de la charge. Ces honneurs apportaient prestige et renommée à la femme mais aussi sa famille,

¹⁴⁸³ LSAM 48 = IMilet 8 = A.-F. Jaccottet, *op. cit.*, p. 251-253 Tome II, n° 150, 13-20 (276/5 av. J.C)

¹⁴⁸⁴ IG XII 7, 237 B, l. 8-18 = LSCG 103 B (I^{er} av. J.C.)

¹⁴⁸⁵ F. Salviat, « Décrets pour Epiè, fille de Dionysios : Déesses et sanctuaires Thasiens », *BCH* 83 (1959), p. 362-397 ; F. Ferrandini Troisi, *La donna nella società ellenistica*, n° 51 p. 78-80 ; R. van Bremen, *The Limits of Participation*, p. 26-27 et 29-30 ; A. Bielman, *op. cit.*, p. 54-57. Cf. *Infra* Chapitre 5 (1-3 : Epiè, la *néocore*).

celle-ci se situant dans une lignée. A l'époque hellénistique, une nouvelle classe de notable prit de plus en plus d'importance, basée sur la richesse, et se constituant en élites locales, socialement implantées dans leur cité, participant activement à la vie communautaire, se substituant parfois en temps de crise aux autorités civiques en pourvoyant financièrement aux besoins de leurs concitoyens. Impliquées dans la vie religieuse, avec des membres de leur famille - dont leurs filles et leurs femmes - accomplissant un ou plusieurs sacerdoces, ces élites étaient désireuses d'entériner cette participation, de laisser une trace pour les générations futures, lesquelles à leur tour se réclamaient de ces ancêtres illustres. Il existait différentes sortes d'honneurs¹⁴⁸⁶ : éloge proclamé en public, octroi d'une couronne, gravure d'un décret honorifique placé en un lieu que tous pouvaient consulter, ou encore la *proédrie* (siège réservé au théâtre) et bien sûr l'érection d'une statue. Plus rare étaient les enterrements publics, le plus grand honneur qu'une cité pouvait accorder à une personne.

A-2) Privilèges inhérents à la fonction.

Certaines de ces distinctions étaient confondues avec la fonction comme l'*éponymie* pour les prêtresses d'Athéna Polias à Athènes, de Déméter et Korè à Eleusis, d'Héra à Argos. Les règlements en relation avec le culte, les décrets honorifiques, les dédicaces étaient datées en fonction de la prêtresse, son nom servant de référence chronologique ainsi que nous avons pu le voir sur les dédicaces des *arrhéphores*, canéphores avec parfois la mention « sous la prêtresse ». Ce n'était pas seulement un privilège mais un des aspects de la charge, visant à distinguer les prêtrises les plus importantes de la cité et témoignant du respect au sacerdoce. Cependant, en les nommant ainsi sur des documents officiels, leur renommée s'en voyait accrue et la valorisation de la charge se répercutait sur l'individu.

De plus, les prêtresses possédaient aussi un sceau, emblème de leur autorité, qu'elles pouvaient utiliser pour sceller ou marquer les documents officiels. Ce sceau était le prolongement de leur fonction : comme la clé les reconnaissait comme *kleidouchos*, le sceau les identifiait comme représentante légale de la divinité¹⁴⁸⁷. A ce titre, elles pouvaient ester en justice, s'exprimer librement et publiquement sur les affaires cultuelles. Certaines, comme la prêtresse de Déméter et Korè à Eleusis, pouvaient gérer des fonds importants. Elles jouissaient d'une autonomie légale et sociale supérieure à celle des autres femmes. Ces

¹⁴⁸⁶ A. Bielman, *Femmes en public dans le monde hellénistique*, p. 303-305 ; J. B. Connelly, *Portrait of a Priestess*, p. 203-213.

¹⁴⁸⁷ Fragment de Lycurgue, *Sur les Prêtresses*, Fr. VI 4 (Conomis) : « Il a été décidé par décret que la prêtresse devait aussi ajouter son sceau au registre » en parlant de la prêtresse d'Athéna Polias. (Traduction J. B. Connelly, p. 219). J. Martha, *Les sacerdoces Athéniens*, p. 114 ; A. Bielman, « Citoyennes hellénistiques. Les femmes et leurs cités en Asie-Mineure », p. 183 ; J. B. Connelly, *op. cit.*, p. 217-220.

privilèges civiques s'inscrivaient dans le cadre de la fonction, une magistrature civique. Cependant ces responsabilités pouvaient aussi se heurter à certaines limites, notamment dans les cités où leur statut de femmes les empêchait de pouvoir traiter en personne avec les magistrats, devant être suppléées par un homme, parfois un officiel du culte, parfois son tuteur légal, le *kyrios*.

Une autre distinction pouvait, en certains cas, faire partie d'un privilège lié à la fonction, voire même constituer un devoir. La *proédrie* (siège réservé au théâtre) dans le culte de Déméter Chamyné à Olympie voyait la prêtresse être la seule femme mariée admise à assister aux Jeux Olympiques¹⁴⁸⁸. Elle était assise face aux juges, sur un autel de marbre blanc¹⁴⁸⁹, et présidait d'une certaine façon les épreuves. Sa présence était requise en tant que prêtresse de la déesse, et non pas accordée comme un privilège même si comme pour l'éponymie, cette valorisation lui valait la reconnaissance non seulement de sa communauté mais aussi de Grecs venus de différentes cités. La *proédrie*, dans ce cas là, s'apparentait à la *théorie*, une charge civique où la femme qui l'assumait devait assister aux concours sportifs pour lesquels elle avait été désignée *théore*, « spectatrice d'honneur », mais cette charge ne revêtait pas la même signification¹⁴⁹⁰. La *proédrie* était surtout une reconnaissance honorifique, apportant un prestige social considérable et qui permettait d'être vue par toute la communauté, lorsque la

¹⁴⁸⁸ Pausanias, VI, 20, 8-9. Les *parthénoi* avaient aussi le droit d'assister aux concours.

¹⁴⁸⁹ J. B. Connelly, *op. cit.*, p. 212 pense que l'autel avait spécifiquement été construit pour la prêtresse Regilla qui exerça la charge vers l'époque où l'autel fut érigé. La prêtrise de Déméter Chamyné était l'une des plus importantes d'Olympie. Elle était choisie parmi les femmes nobles Eléennes ou parmi les plus distinguées des femmes étrangères. Quatre inscriptions permettent de connaître certaines d'entre elles au II/III^{ème} ap. J.C. : Antonia Baevia, fille d'Ant. Samippos, descendante du roi Oxylos (Ol. 456, 157 ap. J.C.) ; Regilla, femme d'Hérode Atticus l'Athénien, riche et membre d'un *génos* éleusinien, *archiéreus* du culte impérial, évergète à Corinthe, Olympie et Athènes. (Ol. 610, entre 145 et 160/1 ; cf. W. Ameling, « Herodes Atticus », *Subsidia Epigraphica* 11 (1983), 2 vols, Hildesheim) ; Claudia Tychè, fille d'un romain, femme arcadienne qui reçut la citoyenneté éléenne à titre honorifique et devint *archiéreia* du culte impérial et prêtresse de la ligue Achéenne et Hestia de la ligue arcadienne (Ol. 474, 212/213) ; [...] Jilaa, femme de Flavius Archelaos, membre d'une grande famille d'Elis (Ol. 485, 2^{ème} moitié du III^{ème}). Julia Dikaeosynè fut peut-être aussi prêtresse de Déméter Chamyné, l'inscription étant mutilée. Elle était la femme d'un prince inconnu (Ol. 286).

¹⁴⁹⁰ Le rôle des femmes *théores* n'était pas religieux même si certaines furent prêtresses. La *théorie* féminine était différente de celle des hommes. « Une femme *théore* est en fait une spectatrice (...) privilégiée ; elle assiste aux jeux et aux concours célébrés dans sa propre cité, en occupant une place d'honneur, en face de la tribune des juges ». C'est une charge attestée seulement à l'époque impériale. Elles faisaient parties des élites locales et étaient désignées par leur cité. « la *théorie* féminine apparaît de prime abord comme le pendant impérial de la *proédrie* hellénistique (...) qui s'inscrivait à l'époque hellénistique (...) dans la ligne des honneurs civiques (...). L'octroi de la *proédrie* saluait (...) des bienfaits intéressant la polis », ceux qui la reçurent « s'étaient rendus utiles à la cité » alors que la *théorie* féminine « ne récompensait pas un engagement civique » et ne concernait « que les femmes dont le principal mérite était d'appartenir à une famille prestigieuse ». (A. Bielman, « Femmes et jeux dans le monde grec hellénistique et impérial », p. 34-36). A Sparte, les femmes *théores* assistaient aux *Hyakinthies* ; à Ephèse, une femme *théore* présida les Mégala Olympia (L. Robert, « Les femmes *théores* à Ephèse », *CRAI* (1974), p. 176-181 = OMS V, 669-674). cf. R. van Bremen, *The Limits of Participation*, p. 88-89, 155-156 et Appendix 1 et 2 où sont recensées plusieurs femmes qui furent *théores* ; A. Bielman, *op. cit.*, p. 33-50 : sur les femmes assumant les charge de *théores*, *gymnasiarques* et *agonothètes*, fonctions de prestige mais qui exigeaient de grandes ressources financières et donc préférentiellement dévolues aux élites (spécif. p. 34-36 sur les femmes *théores*). Nous avons mention de neuf *théores* pour l'époque impériale romaine : 2 à Sparte (IG V 1, 586, 587 : Memmia Xénokrateia et Pompeia Polla) et 7 à Ephèse (IEphesos 891, 892, 893, 894, 895, 896, SEG XXXIV, 1093 : Claudia Basilô, Claudia Caninia Severa, Aurélia Marcellina, Paula Aratiana, Sempronia Secunda Papiana, Anonyme, Mindia Stratonikè Hegouménè).

prêtresse rejoignait son siège observée par tous ceux déjà installés. A Athènes, dans le théâtre de Dionysos, de nombreux sièges étaient réservés pour les officiels civiques, prêtres et prêtresses compris. Certains de ces sièges furent accordés par décret de l'assemblée, ainsi des deux sièges portant le nom de Mégistè, datés de l'époque impériale¹⁴⁹¹. De nombreux sièges, datant de l'époque impériale, notamment du I^{er}/II^{ème} ap. J.C., étaient réservés à des femmes occupant des fonctions sacerdotales. Certains pouvaient ressembler à de véritables trônes comme celui de la prêtresse d'Athéna Polias Athènon, fille d'Athènios, dont le nom était inscrit sur le dessus du siège, lequel arborait des serpents sculptés de chaque côté de la chaise et rehaussé sur le dessus de deux têtes de Gorgô sculptées (Fig. 223)¹⁴⁹². Certains sièges mentionnent le nom de la divinité : ainsi la prêtresse d'Hélios; d'Hestia sur l'Acropole ; d'Hestia des Romains ; de Déméter Chloè ; de Gé Thémis ; de Kourotrophos ; de Déméter et Peithô ; d'Aidos ; d'Aphrodite Pandemos et des Nymphes¹⁴⁹³. D'autres n'évoquent que le nom de la divinité comme Déméter Achaia ; Thesmophoros ; Déméter Thesmophoros ; Moires ; Hebè ; Kourotrophos et Aglauros¹⁴⁹⁴. Certaines inscriptions nomment les prêtresses : outre la prêtresse Athènon, fille d'Athènios, nous trouvons la prêtresse E[...] Antonia ; la prêtresse Kléaristé ; Flavia [...] prêtresse de Léto et Artémis¹⁴⁹⁵. Ce privilège se retrouve ailleurs dans le monde grec : à Mytilène, à l'époque impériale, Julia Potamila, fille de Sacerdos, et Aurelia A[...]inne Trophimè disposaient de sièges situés à l'entrée des *parodoi*¹⁴⁹⁶. A la fin du II^{ème} av. J.C., la prêtresse d'Athéna Polias, Chrysis, se vit octroyer la *proédrie* à Delphes, pour les jeux pythiques (IG II² 1136, 171). La *proédrie* était une distinction d'un prestige incommensurable qui communiquait immédiatement le statut et la position éminente de celui ou celle qui en était bénéficiaire¹⁴⁹⁷. L'attribution d'une position établie pour celles qui accomplissaient une charge civique témoignait symboliquement de la différenciation de statut qui existait entre ces dernières et les autres femmes, mais aussi par rapport à certains hommes¹⁴⁹⁸.

¹⁴⁹¹ IG II² 5105 et IG II² 5107 ; J. B. Connelly, *op. cit.*, p. 211 émet l'hypothèse que ces sièges pouvaient appartenir aux deux prêtresses d'Athéna Polias prénommées Mégistè, fille d'Asclépiadès d'Halai, et Junia Mégistè, fille de Zènon du Sounion.

¹⁴⁹² IG II² 5063a (II^{ème} ap. J.C.)

¹⁴⁹³ Respectivement : IG II² 5093 ; 5096 ; 5102 ; 5129 ; 5130 ; 5131 ; 5131 ; 5147 ; 5149.

¹⁴⁹⁴ Respectivement : IG II² 5117 ; 5132 ; 5136 ; 5137 ; 5150 ; 5152.

¹⁴⁹⁵ Respectivement : IG II² 5063a ; 5095 ; 5125 ; 5156.

¹⁴⁹⁶ L. Robert et J. Robert, « Bulletin épigraphique », *REG* 74 (1961) p. 205 n° 440 et *REG* 83 (1970), p. 423-424 n° 423 ; R. van Bremen, *op. cit.*, p. 155-156.

¹⁴⁹⁷ J. B. Connelly, *op. cit.*, p. 213.

¹⁴⁹⁸ A la fin de l'époque hellénistique et romaine, les femmes pouvaient assister aux représentations théâtrales, c'était peut-être déjà le cas durant l'époque classique mais nous manquons de précision à ce sujet. N. Bernard, *Femmes et société dans la Grèce ancienne*, p. 142-143 ; J.B. Connelly, *op. cit.*, p. 211-213 (où sont résumées les diverses positions à ce sujet).

B-2) L'octroi de couronnes

A la fin du V^{ème} av. J.C., le couronnement public¹⁴⁹⁹ (*stéphanosis*) était l'un des principaux honneurs que la cité pouvait octroyer, et rares furent les femmes qui accédèrent à cette dignité. Principalement, il s'agissait de prêtresses, témoignant de la considération que la cité leur accordait. Sur un relief funéraire, la prêtresse d'Athéna Polias est ainsi représentée, la clé dans une main, levant l'autre dans un geste de prière, et couronnée par Athéna et Nikè (Fig. 208). Aucune inscription ne permet de connaître son identité. Une autre prêtresse d'Athéna, [Lysistr]atè ou [Phanos]tratè, fille de Polyeuktos II de Batè, au III^{ème} av. J.C., reçut une couronne faite en olivier¹⁵⁰⁰, de même que Lysistratè, prêtresse de Déméter et Korè¹⁵⁰¹. Satyra, prêtresse de Déméter et Korè Thesmophores, fut honorée d'une couronne de myrte par le dème de Mélitè¹⁵⁰², tandis qu'un décret rappelle que le dème d'Aixonè honora d'une couronne plusieurs de ses membres, dont la prêtresse d'Hebè et d'Alkmènè, en 325/4 av. J.C.¹⁵⁰³. Cet honneur n'était pas réservé aux prêtresses et les *ergastines* reçurent de la part du *Dèmos* et de la *Boulè* une couronne d'olivier pour avoir consciencieusement accompli leur office¹⁵⁰⁴. Plus prestigieux était l'octroi d'une couronne d'or pouvant atteindre une valeur de cinq cent drachmes, voire un millier, mais cette dernière pouvait simplement servir pour le couronnement public et être rendue à la cité après la cérémonie.

C-2) L'érection de statues.

La pratique de commémorer les prêtrises féminines date de l'époque archaïque, se perpétua à l'époque classique mais resta alors limitée aux femmes qui avaient accompli une charge religieuse. L'usage se développa au cours de l'époque hellénistique et perdura durant toute la période impériale¹⁵⁰⁵. Pausanias, lors de son voyage à travers la Grèce au II^{ème} ap. J.C., aperçut plusieurs statues à l'entrée des sanctuaires : celles des prêtresses d'Héra à Argos dont celle de Chrysis, de Déméter à Hermione, des Euménides en Achaïe à Kéryeneia¹⁵⁰⁶. Les prêtresses n'étaient pas les seules à avoir l'honneur de statues, toutes celles qui avaient accompli un sacerdoce pouvaient prétendre à l'édification de leur portrait : ainsi des

¹⁴⁹⁹ J. B. Connelly, *op. cit.*, p. 203-205.

¹⁵⁰⁰ IG II² 776, 24-26 (III^{ème} av. J.C.).

¹⁵⁰¹ IG I³ 953 (milieu V^{ème} av. J.C.)

¹⁵⁰² O. Broneer, « The Thesmophorion at Athens », *Hesperia* 11 (1942), p. 265, Décret l. 9-10 et p. 266 – 274 (II^{ème} av. J.C.).

¹⁵⁰³ IG II² 1199, 24-25 (325/4 av. J.C.).

¹⁵⁰⁴ IG II² 1036, 20 (108/7 av. J.C.). S. B. Aleshire et S. D. Lambert, « Making the Peplos for Athena : a New Edition of IG II² 1060 + IG II² 1036 », *ZPE* 142 (2003), p. 68-69.

¹⁵⁰⁵ J. C. Eule, *Hellenistische Bürgerinnen aus Kleinasien* ; J. B. Connelly, *op. cit.*, p. 118 -163.

¹⁵⁰⁶ Pausanias, II, 17, 3 (Argos) ; II, 35, 8 (Hermionè) ; VII, 25, 7 (Achaïe).

arrhéphores, canéphores, *parthénoi* coureuses aux *Héraia* d'Olympie, et d'autres officiantes sacrées spécialisées que nous rencontrerons au chapitre suivant. Dans les régions d'Asie Mineure notamment, où les femmes des élites participaient activement à la vie de leur communauté - en tant que prêtresse et/ou bienfaitrice, et/ou accomplissant une charge civique de nature non religieuse comme l'*agonothésie*, la *théorie*, la *gymnasiarchie* -, l'habitude fut prise vers la fin de la période hellénistique de les honorer en érigeant des statues à leurs effigies¹⁵⁰⁷. Il y avait tant de statues de femmes à l'époque sur les terres de l'Est que certains s'en plaignaient mais la pratique perdura, s'amplifiant même¹⁵⁰⁸.

1) Contexte social.

Seules celles qui avaient servi la divinité pouvaient recevoir le droit de se voir ériger leur statue dans l'enceinte sacrée¹⁵⁰⁹, en accord avec la cité, aux frais généralement des familles. De nombreuses statues en marbre ont été retrouvées mais peu en bronze¹⁵¹⁰ et des statues des prêtresses d'Athéna Polias, il ne nous reste que les bases inscrites. Celle de la statue de Lysimachè, datant du V^{ème} av. J.C. (Fig. 222), fut découverte le long du mur sud de l'Acropole, à l'ouest du Parthénon. En marbre pentélique, elle portait une inscription mutilée mais pouvait supporter une statue en bronze d'environ deux à trois fois la taille réelle. La statue de Lysimachè la représentait peut-être en prêtresse à la clé¹⁵¹¹. La prêtresse avait reçu le droit, par les autorités civiques, d'élever cette statue, financée par sa famille, dans l'enceinte de l'Acropole¹⁵¹². De même, au II^{ème} av. J.C., Satyra, prêtresse de Déméter et Korè Thesmosphores, érigea, avec l'accord des instances du dème de Mélitè, son portrait dans l'enceinte de Déméter dans l'*Eleusinion* de la cité¹⁵¹³. Certaines *hydrophores* d'Artémis à Milet/Didyme, assumant le sacerdoce principal de la déesse, se virent octroyer le droit de

¹⁵⁰⁷ R. van Bremen, *The Limits of Participation*, p. 182

¹⁵⁰⁸ Pline l'Ancien, *Histoires Naturelles*, XXXIV, XIV, 31 « *Nous avons encore des diatribes de Caton (..) contre les Romains qui se faisaient élever des statues dans les provinces* » (éd. Belles Lettres, 1953, H. G. de Santerre et H. Le Bonniec).

¹⁵⁰⁹ J. B. Connelly, *op. cit.*, p. 127-128 ; 135-136 ;

¹⁵¹⁰ A l'époque hellénistique, le marbre devint le matériau principal pour la confection des statues. Le bronze était un matériau coûteux et l'accroissement des populations, des richesses, des cultes et des prêtresses, issues d'une classe élitiste qui souhaitaient être visibles dans leur société, entraîna l'accroissement du nombre de statues. Ceci dut encourager l'utilisation d'un matériau moins recherché mais tout aussi estimable. Cependant ce changement a permis de retrouver ces statues en marbre car le bronze était un matériau utile pour la fabrication des instruments de guerre et à travers les siècles, de nombreuses statues furent refondues et disparurent à jamais. J. B. Connelly, *op. cit.*, p. 136.

¹⁵¹¹ A. Mantis, *Problemata*, p. 72 pl. 30-31 ; J. B. Connelly, *op. cit.*, p. 130-131 et n. 66 p. 326 : la tête d'une statue de vieille femme, ridée, fortement marquée, fut retrouvée (Fig. 221) et certains considérèrent qu'il s'agissait de Lysimachè mais J. B. Connelly note, avec justesse, qu'il est peu probable que cette dernière, âgée puisqu'elle servit plus de soixante-quatre, fût représentée pour l'éternité sous les traits d'une vieille femme grimaçante.

¹⁵¹² Pline l'Ancien, *Histoires Naturelles*, XXXIV, 76.

¹⁵¹³ O. Broneer, *Hesperia* 11 (1942), p. 265, Décret l. 11-13 et p. 266-274

consacrer leurs portraits dans le temple de la déesse comme Nannion, fille de Jason, ou Apollônia, fille d'Apollônides. Hié[ro-], fille d'Hégésithéos, eut le droit d'élever deux portraits et une *hydrophore* inconnue au I^{er} ou II^{ème} ap. J.C., eut le droit d'élever plusieurs portraits et une statue d'elle¹⁵¹⁴.

Généralement, les frais d'édification étaient à la charge de ceux et celles qui souhaitaient avoir leur statue mais parfois la cité prenait à ses frais cette consécration comme à Argos pour les prêtresses d'Héra¹⁵¹⁵.

2) Contexte iconographique.

Usage largement répandu dans tout le monde grec, les statues ne permettaient pas toujours l'identification des prêtresses, et sans les bases inscrites il n'est pas évident de les reconnaître. Les prêtresses ne sont pas figurées dans une tenue spécifique mais étaient revêtues du *chiton*, *himation* ou *péplos* traditionnel selon les modes de l'époque. Cependant, des éléments pouvaient nous permettre de les reconnaître même si d'autres, qui étaient compréhensibles immédiatement pour les anciens Grecs, doivent nous échapper : la façon dont ces vêtements étaient portés avec l'arrangement du manteau, la présence de motifs comme des bordures colorés, l'utilisation de coloris spécifiques (notamment le pourpre, le blanc et l'or qui sont des couleurs privilégiées pour les prêtres et prêtresses, mais aujourd'hui disparues), la pose de la femme qui tient parfois un objet cultuel ou fait un geste de prière.

Une statue attique en marbre, datant du III/II^{ème} av. J.C., représentant Aristonoè, prêtresse de Némésis à Rhamnonte, dédiée par son fils Hiéroklès, fut découverte dans le sanctuaire de la déesse, dans le plus petit des deux temples (Fig. 224). La base inscrite porte l'inscription : « Θέμιδι καὶ Νεμέσει Ἱεροκλῆς Ἱεροποιοῦ Ῥαμνούσιος ἀνέθηκε τὴν μητέρα Ἀριστονόην Νικοκράτου Ῥαμνουσίου ἱέρειαν Νεμέσεως ». Elle se tient droite, dans une pose classique avec le corps légèrement déhanché, le poids se portant sur une jambe, la droite, tandis que la gauche est légèrement relâchée. Elle porte un *chiton* long, à plis verticaux, sur lequel est disposé un *himation* léger qui l'enveloppe complètement : les épaules sont couvertes, un des pans passe sous son bras droit pour être ramené sur son épaule gauche, couvrant sa poitrine de façon diagonale. Le pan ramené sur son côté gauche pend le long de son dos. Le traitement léger de la texture des vêtements permet de souligner les courbes du corps. Ses cheveux sont coiffés selon la mode : séparés en deux, légèrement ondulés et ramenés derrière la tête. Son

¹⁵¹⁴ Nannion (Didyma 346 ; 7/6 av. J.C.) ; Apollônia (Didyma 312 ; 125/150 ap. J.C.) ; Hié[ro-] (Didyma 328 ; datation incertaine) ; Inconnue (Didyma 381). Cf. Infra Chapitre 5 (3-2 : Les *hydrophores* d'Artémis Pythié à Milet).

¹⁵¹⁵ Pausanias, II, 17, 3.

bras droit est cassé mais elle tenait une *phiale* dans la main, tandis que de la gauche elle devait probablement faire un geste de prière¹⁵¹⁶. Nous retrouvons dans cette position l'image de ces femmes qui priaient ou faisaient des libations sur deux *lécythes* attiques à figures rouges (Fig. 181-182).

Une autre pose de type standard de l'époque hellénistique est celle adoptée par Nikèsô, prêtresse de Déméter et Korè à Priène, au III^{ème} av. J.C. (Fig. 225). Sur l'inscription gravée sur la base, nous lisons « Νίκησῶ Ἴπποσθένους, Εὐκρίτου δὲ γυνή, ἱερῆ Δήμητρος καὶ Κόρης ». La prêtresse est représentée vêtue d'un *chiton* élaboré, aux nombreux plis, sur lequel est disposé un manteau, en soie légère, qui présente une certaine originalité avec la bordure du bas présentant un ourlet semblant être piqué deux fois. Elle est drapée dans ce manteau de la même façon qu'Aristonoé, l'un des pans passé sous le bras droit, croisé sur la poitrine et ramené sur son épaule gauche. L'ourlet piqué deux fois donne un léger froncement du manteau à ce niveau. Son bras gauche est emmaillotté dans le pan du manteau. Son autre bras est cassé au niveau de l'épaule. Peut-être tenait-elle un instrument cultuel dans une main et priait-elle de l'autre¹⁵¹⁷. Ses cheveux sont laissés longs, ramenés sur sa poitrine. Sa coiffure devait être élaborée mais sa tête a disparu. La statue se trouvait à l'entrée du sanctuaire avec celle d'une autre prêtresse, Timonassa, aujourd'hui disparue. Lorsque les fidèles pénétraient dans le *téménos*, ils pouvaient voir l'image des prêtresses qui continuaient leur charge par delà le temps, gardant l'espace sacré¹⁵¹⁸.

Cette pose et ces dispositions de la tenue se retrouvent sur d'autres statues. Au sanctuaire d'Artémis Ortheia à Messène, il fut retrouvé dans la *cella* du temple, avec d'autres statues dont celles des jeunes filles ayant exercé la charge de *xoanophores*¹⁵¹⁹, trois statues de prêtresses de la déesse datées du II/III^{ème} ap. J.C. Ces statues avaient été dédiées par un conseil d'hommes âgés appelés les « *gérontes* sacrés d'Artémis Oupèsia » ainsi que nous l'apprennent les bases cylindriques inscrites qui furent découvertes et attribuées à chacune des

¹⁵¹⁶ IG II² 3462 ; PA 2035 ; LGPN II, Ἀριστονόη, p. 59, 4 fille de Nicostratès II de Rhamnonte. S.V. Tracy, *Attic Letter-Cutters of 229 to 86 B.C.*, p. 165 pour la datation. S. Karouzou, *National Archaeological Museum*, p. 181 n° 232; A. Mantis, *Problemata*, p. 103 et 109, pls. 46β et 47 β ; J. C. Eule, *op. cit.*, p. 42-43 , 215 ; J.B. Connelly, *op. cit.*, p. 144 et n. 134 p. 330 ; à propos du bras cassé qui fut retrouvé mais perdu aujourd'hui : N. Himmelmann, *Die private Bildnisweihung bei den Griechen* (Wiesbaden 2001), p. 7-10.

¹⁵¹⁷ A. Mantis, *op. cit.*, p. 123 pense qu'elle tenait une *hydrie*.

¹⁵¹⁸ F. Hiller von Gaertringen, *Die Inschriften von Priene*, n° 173 ; A. Mantis, *op. cit.*, p. 98 ; J. C. Eule, *op. cit.*, p. 179-180 + KS 43 (abb. 7 + KI 66) ; J.B. Connelly, *op. cit.*, p. 137-138. En plus de celle de Nikèsô, on trouva la base inscrite de la statue de Timonassa, en bronze (IV ou III^{ème} av. J.C. ; Priène, Mus. Inv. n° 285 ou 286 ; F. Hiller von Gaertringen, n° 172 ; J. C. Eule, *op. cit.*, p. 207 et KI 69) ; et les statues de Tyrinno et Phratris (II^{ème} av. J.C. ; Inv. n° 284 ; F. Hiller von Gaertringen, n° 170, J. C. Eule, KI 70).

¹⁵¹⁹ Cf. Infra Chapitre 5 (3-5 : *Xoanophores* et *phosphoroi* d'Artémis Ortheia à Messène).

statues¹⁵²⁰. Il s'agissait d'Eirana, fille de Nymphodotos (Fig. 227)¹⁵²¹ ; de Claudia Sitèris (Fig. 228)¹⁵²² et de Callis, fille d'Aristoklès (Fig. 230-231)¹⁵²³. Chacune des prêtresses porte un *péplos* et un manteau enroulé autour du corps avec un pan ramené sur l'épaule gauche, de différentes manières cependant : l'arrangement de la prêtresse Eirana évoque celle d'Aristonoè, son poids est porté sur sa jambe gauche et la droite est légèrement pliée, le pied placé en arrière, sur la pointe. Le pan ramené sur son épaule gauche retombe aussi sur son bras l'enveloppant complètement. Des fragments de mains, les doigts agrippés à une boîte d'encens furent retrouvés (Fig. 229) et attribués à la statue d'Eirana, indiquant que la prêtresse la tenait dans ses mains « comme un insigne de son culte »¹⁵²⁴. L'arrangement de la vêtue de Claudia Sitèris n'est différent qu'au niveau du pan ramené sur l'épaule, celui-ci étant enroulé sur lui-même. La prêtresse Callis porte un *chiton* long, au nombreux plis, son manteau est porté différemment : un pan arrière est jeté sur son épaule gauche et retombe sur sa poitrine, le drapé l'entoure au niveau de la taille mais de façon plus lâche, tombant légèrement sur ses hanches. Une tête datant de la même époque, période antonine, lui fut attribuée (Fig. 231)¹⁵²⁵.

A Aulis, des statues de prêtresses présentent aussi ces caractéristiques conventionnelles. L'une d'entre elle porte un *chiton* long diaphane aux nombreux plis avec un manteau léger qui laisse deviner les courbes de son corps. Un des pans est ramené sur son épaule gauche de la même façon que pour Nikèsô, Eirana et Aristonoè (Fig. 241). Sa position est semblable à celle d'Aristonoè, mais plus accentuée au niveau de l'arrondie de la hanche droite. Ses bras devaient être tendus, elle tenait peut-être quelque chose dans une main. Une autre statue arbore une position droite, sur son *chiton* repose un *himation* dont le pan, ramené là encore sur l'épaule gauche, est enroulé sur lui-même passant sous son bras droit, comme pour la statue de Claudia Sitèris (Fig. 242). Une autre statue présente une légère différence dans le

¹⁵²⁰ P. G. Themelis, «Artemis Ortheia at Messene, the Epigraphical and Archaeological Evidence », p. 115-119. Deux autres fragments de bases inscrites furent retrouvés mentionnant l'une, une prêtresse de la déesse (Inv. n° 1047 = IG V 1, 1458), l'autre Théophaneia (Inv. 1028 = SEG XXIII, 223) que P. G. Themelis, *op. cit.*, p. 115 estime être prêtresse de la déesse.

¹⁵²¹ Inv. n° 242, base Inv. n° 1031 = SEG XXIII, 215. « ... και οι τᾶς Οὐπησίας ἱεροὶ γέροντες οἱ ἀπὸ Κρεσφόντα Εἰράναν Νυμφοδότου τὴν ἱέρειαν φιλοτείμως καὶ εὐσεβῶ[ς] ἱερασα[μ]έν[αν Ἀρτέμιτι]. »

¹⁵²² Inv. n° 243, base Inv. n° 1033 = SEG XXIII, 217. « [Οἱ ἱε]ρο[ὶ] γέροντες οἱ ἀπὸ Κρεσφ[ό]ντα Κλαυδιαν Σιτηρίν τὴν ἱέρειαν φιλοτείμως καὶ εὐσεβῶς ἱερασαμέναν Ἀρτέμιτι Ὀρθεία. »

¹⁵²³ Inv. n° 240, base Inv. n° 1027 = SEG XIII, 216. « .. οἱ τᾶς Οὐπησίας ἱεροὶ γέροντες Καλλίδα < Ἀριστοκλέους > ἱερατεύσασαν εὐσεβῶς < καὶ φιλοτείμως. »

¹⁵²⁴ A. K. Orlandos, *Praktika*, 1962, 112 ζ ; pl. 118 β pense qu'il s'agit de boîtes d'encens ; P.G. Themelis, *op. cit.*, p. 117 ; J.B. Connelly, *op. cit.*, p. 157 pour la citation.

¹⁵²⁵ P. G. Themelis, *op. cit.*, p. 117-119 note que les statues d'Eirana et de Claudia Sitèris sont des représentations de nombreuses statues du même type, notamment celui de Korè, et observe que celle de Callis est une copie de la Némésis Rhamnousienne d'Agorakritos.

traitement, mais qui était aussi l'un des types standard de la représentation des prêtresses¹⁵²⁶. Elle se présente dans une position plus appuyée, son poids est reporté sur sa jambe gauche, la droite relâchée, mais son centre de gravité semble être repoussé en arrière, ce qui accentue le relief de son corps au niveau de son ventre. Elle porte un *chiton* long, et un *himation* qui la drape mais son bras droit est emmaillotté dans le manteau et ramené sur son épaule gauche, tandis que son autre bras repose le long de son corps, complètement enveloppé lui aussi. Elle tient un pan de son manteau avec sa main gauche qu'elle relève légèrement. La base inscrite nous informe qu'il s'agit de Zopyreina, prêtresse d'Artémis et fille de Mnason et Athèno qui lui dédièrent ce portrait¹⁵²⁷ (Fig. 240).

A côté de ces types conventionnels, mais qui présentaient chacun une personnalité propre, nous trouvons des représentations plus originales comme la statue d'une prêtresse d'Héra à Samos, datée de la période hellénistique, qui porte une longue tunique sur son *chiton* et un manteau disposé sur ses épaules qui retombe dans le dos jusqu'aux pieds (Fig. 226). Si sa tenue est inhabituelle, sa position ne l'est pas, ce qui reste de ses bras, cassés au niveau du coude, suggère qu'elle était en position de prière, peut-être un attribut dans une main¹⁵²⁸.

A propos des statues des prêtresses d'Aulis datées de l'époque impériale, J.B. Connelly estime qu'elles « illustrent la longévité d'une tradition où les images des prêtresses habitent l'espace sacré longtemps après leur mort ». Ces statues n'étaient pas seulement des objets commémoratifs mais aussi des objets de piété qui revêtaient aussi une signification religieuse avec la présence des prêtresses qui demeuraient à jamais auprès de la divinité. C'était l'expression de l'intimité que le service créait entre le dieu et son principal agent cultuel. En même temps, ces statues constituaient un formidable instrument de propagande pour ces femmes et leurs familles, où se révélaient « la confiance et la fierté de ces femmes pour la charge qu'elles avaient détenue »¹⁵²⁹

D-2) Après la mort.

¹⁵²⁶ J. B. Connelly, *op. cit.*, p. 160-161 et n. 175-176 : ce type est associée avec la déesse Perséphone, c'est l'un des types préférés pour les statues de jeune filles à travers la Grèce durant la période romaine.

¹⁵²⁷ SEG XXV, 542 ; A. Mantis, *op. cit.*, p. 103 ; J. B. Connelly, *op. cit.*, p. 158-16.

¹⁵²⁸ J. C. Eule, *op. cit.*, p. 181, n° 47 la date de 220-200 av. J.C. et pl. 15 fig. 85 (KS 47) ; J.B. Connelly, *op. cit.*, p. 137.

¹⁵²⁹ J. B. Connelly, *op. cit.*, p. 118 et 161-163 (p. 161 pour la première citation et 163 pour la deuxième.)

Les objets matériels, les reliefs funéraires, les statues, épigrammes, décrets honorifiques rappelaient leurs actions et formaient un ensemble visant à remémorer la personne mais aussi sa famille¹⁵³⁰.

1) *Enterrements publics*

Exceptionnel pour les femmes à l'époque classique, la pratique des funérailles publiques devint plus courante vers la fin de l'époque hellénistique et durant la période romaine, toujours en corrélation avec le rôle grandissant des élites féminines locales dans la vie communautaire. Les prêtresses n'étaient pas les seules à bénéficier d'un enterrement public¹⁵³¹. A Magnésie du Méandre, les trois ménades venant de Thèbes pour enseigner et organiser le culte de Dionysos furent enterrées avec les honneurs publics¹⁵³². La cité de Syros, au II/III^{ème} ap. J.C., prit des dispositions pour enterrer Bérènikè, fille de Nicomachos, femme d'Aristoclès, fils d'Isidoros, qui assuma la charge de prêtresse de Déméter et Korè et fut *archèinè*, charge féminine de l'archonte éponyme¹⁵³³. Des funérailles publiques furent décidées par le Conseil et le Peuple, de même que l'octroi d'une couronne d'or qu'elle emporta dans sa tombe, ainsi qu'une proclamation officielle du décret honorifique. Dans ce décret sont évoquées les charges qu'elle a assumées, le rôle de bienfaitrice qu'elle a tenue pour sa communauté, ainsi que sa vie de famille réussie¹⁵³⁴. Les valeurs féminines n'étaient

¹⁵³⁰ M.-Th. Le Dinahet-Couilloud, « Les rituels funéraires en Asie Mineure et en Syrie à l'époque hellénistique », p. 65-95 qui observe les différentes pratiques (offrandes, enterrements publics, stèles) en rapport avec la mort dans les cités, notant que celles-ci participent de la vision traditionnelle de la cité, « les valeurs qui s'expriment à travers le cérémonial et l'iconographie funéraire sont celles qui permettent à chaque communauté d'affirmer son identité et son autonomie » (p. 81) ; J.B. Connelly *op. cit.*, p. 225-226 considère la façon dont les prêtresses étaient perçues dans leur société à travers les rituels et pratiques liés à la mort, suivant les études anthropologiques sur le sens que revêt un enterrement pour les sociétés, montrant qu'il s'agit d'un processus cognitif où la communauté se définit dans une construction idéologique d'elle-même et de l'autre monde, en fonction des réalités sociales, financières et politiques. Elle se réfère aux études de M. Parker Pearson, *The Archaeology and Burial* (Gloucestershire, 1999) ; S. Tarlow, *Bereavement and Commemoration : an Archaeology of Mortality* (Malden, 1999) ; S. Campbell and A. Green, eds., *The Archaeology of Death in the ancient Near East* (Oxford, 1995) ; Bolger 2003. Citons aussi : A. van Gennep, *Les rites de passages, Chap. VIII, Les funérailles*, p. 209-236 (Paris, Piccard, 1981) ; J.P. Vernant, *L'individu, la mort, l'amour* (Paris, Gallimard, 1996) et *La mort, les morts dans les sociétés anciennes* (Paris, Maison des sciences de l'homme, 1990)

¹⁵³¹ A. Bielman et R. Frei Stolba, « Femmes et funérailles publiques dans l'antiquité Gréco-Romaine », p. 5-31 : les honneurs funèbres sont sensiblement les mêmes de l'époque hellénistique à l'époque impériale mais des différences apparaissent au cours de l'époque impériale. Alors que lors de l'époque hellénistique, les autorités grecques attribuaient des honneurs funèbres aux femmes en fonction des actions personnelles, au cours du I^{er} ap. J.C., les honneurs funèbres prêtèrent plus d'attention à la lignée et la moralité des femmes ; M.-Th. Le Dinahet-Couilloud, *op. cit.*, p. 81-84 ; J.B. Connelly, *op. cit.*, p. 223-226 et 253-256.

¹⁵³² A.-F. Jaccottet, *op. cit.*, n° 146 p. 244-247 Tome II et p. 77-78 Tome I. (époque d'Hadrien, d'après un original de l'époque hellénistique).

¹⁵³³ L'archonte éponyme et l'*archèinè* formaient souvent un couple. Cf. A. Bielman-Sanchez, « Egéries égéennes, les femmes dans les inscriptions hellénistiques et impériales dans les Cyclades », p. 210 ; R. van Bremen, *op. cit.*, Appendix I. La charge était différente de celle des *archèïdes* que nous verrons au chapitre 5 (2-2 : L'*archèïs*).

¹⁵³⁴ IG XII 5, 655.

jamais désavouées lorsqu'il s'agissait d'honorer des femmes agissant dans la sphère publique¹⁵³⁵.

Les prêtresses étaient enterrées avec leurs plus beaux habits, des bijoux et accessoires en or, diadèmes, les insignes de leurs charges à leurs côtés comme un sceptre, peut-être aussi une clé, des *hydries*, cruches, coupes servant à faire des libations. Il n'est pas toujours évident de déterminer s'il s'agit ou non de prêtresses car des femmes des élites pouvaient aussi être enterrées avec luxe et richesse. Ainsi, en Macédoine, à Aigai, dans une tombe datant de 500 av. J.C., le squelette d'une femme, d'environ une trentaine d'années fut retrouvé, orné de bijoux en or, de fibules d'or pour retenir ses habits et un diadème d'or sur sa tête. Autour d'elle, différents objets comme des *phiales*, bols, *hydries*, et un sceptre en bois recouvert d'ambre et de palmettes en ivoire¹⁵³⁶. La richesse de sa parure démontre qu'il s'agissait d'une femme de haute distinction. Les objets en rapport avec des pratiques rituelles, notamment la libation, suggèrent qu'elle a pu assumer une charge sacerdotale. Le diadème d'or et le sceptre, somptueusement décoré, pouvaient signifier qu'elle était une *hiérea*, arborant des insignes de l'autorité sacerdotale comme Myrtia avait représenté sur sa colonnette funéraire, le sceptre d'Héra¹⁵³⁷. Cependant, ces insignes pouvaient aussi représenter une reine, et il n'est pas évident de déterminer avec certitudes son statut.

2) *Reliefs funéraires.*

Toutes les prêtresses ne recevaient pas de funérailles publiques mais les dispositions étaient prises pour qu'elles fussent enterrées avec respect et honneurs dûs à leur rang. Les reliefs funéraires, financés par leur famille, étaient l'un des témoignages les plus notables de cette volonté de conserver leur trace et leur mémoire. Les identifiants représentés – clés, divinités figurées, *xoanon*, couronnes, sceptres, instruments du culte comme une *phiale*, un *tympanon*,

¹⁵³⁵ A. Bielman, *Femmes en public dans le monde hellénistique*, p. 300-303 : à partir de l'époque hellénistique, les femmes qui participaient à la vie publique devaient conjuguer les qualités féminines et masculines, soulignant leur moralité, leur décence, discrétion, piété, *sôphrosyné* et *areté*. Ce sont des termes que nous allons retrouver sur plusieurs inscriptions de l'époque impériale pour désigner aussi les femmes qui accomplirent un sacerdoce, cf. Infra chapitre 5 (2-2 : L'*archèis* et 5-3 : La question du collège des seize femmes d'Elide). Cf. sur les termes utilisés pour qualifier les défuntés sur les épitaphes : A-M. Vérilhac, « L'image de la femme dans les épigrammes funéraires grecques », *TMO* 10 (1985), p. 85-112, étudiant les femmes qui n'exercèrent pas de sacerdoce, note que les inscriptions diffusent une image idéalisée, la femme étant semblable à une Pénélope, épouse, mère, gardienne du foyer et d'une grande beauté ; p. 102-103 : les termes utilisés présentent tous une grande valeur morale comme la *sôphrosyné* (sagesse, sérieux, chasteté, réserve), l'*areté* (mérite) de la femme se comprenant en fonction de sa conduite morale ; et l'étude de C. Breuer, *Reliefs und Epigramme griechischer Privatgrabmäler. Zeugnisse bürgerlichen Selbstverständnisses vom 4 bis 2 Jahrhundert v. Chr.*, Wien (1995) avec les annexes où sont répertoriés tous les termes qualifiant les défuntés sur les épitaphes, soulignant le rôle d'épouse et de mère de la défunte et ses qualités de femme honorable.

¹⁵³⁶ A Kottaridi, « The Lady of Aigai », p. 139-147 (dans D. Panermalis, *Alexander the Great : Treasures from an Epic of Hellenism*, New York, 2004) l'identifie comme prêtresse ; résumé dans J.B. Connelly, *op. cit.*, p. 224-226 qui suit la pensée de A. Kottaridi.

¹⁵³⁷ IG IV 642 = SEG XIV, 324 ; A. Mantis, *op. cit.*, p. 34, fig. 2.

un bol de libation... - permettaient l'identification immédiate de la prêtresse et parfois l'identification de la divinité¹⁵³⁸.

a) D'un type iconographique rare : la prêtresse *xoanophore*.

Sur la stèle funéraire de Polyxèna, prêtresse *xoanophore*, datée du premier quart du IV^{ème} av. J.C. (Fig. 218), nous pouvons voir une femme tenir dans sa main gauche la petite représentation de la déesse Déméter, laquelle est debout, droite, le pied droit légèrement avancé, portant le *chiton* long, elle montre quelque chose qu'elle tient dans la main droite. Sa prêtresse, comme elle, se tient droite, la jambe gauche un peu avancée, elle porte un *chiton* long et un *péplos* en triangle qui s'arrête au niveau des hanches et dont un pan est posé sur sa tête pour donner l'impression d'un voile. La tête penchée vers la gauche, elle regarde le *xoanon*. Sa main droite où se distingue un trou tenait peut-être une clé. Contrairement à la stèle funéraire de la prêtresse d'Athéna Polias (Fig. 208) où la déesse était représentée, celle de Polyxèna montre son *xoanon* en lequel se trouve la puissance divine.

La stèle est signalée dans la plupart des ouvrages et articles comme provenant de Béotie, généralement en suivant la mention donnée par A. Mantis dans son ouvrage «*Problemata tes eiconographias*», mais le Pr. P. Ellinger a fait remarquer que la stèle devait en fait être d'origine thessalienne.

Ce type iconographique au *xoanon* est rare et n'est pas significatif de la prêtresse, contrairement à la clé. Nous retrouvons une représentation d'une *xoanophore* en Messénie pour Artémis Ortheia, mais la jeune fille n'était pas une prêtresse (cf. Chapitre 5, 3-5 : Xoanophore et Phosphoros d'Artémis Ortheia). La stèle de Polyxèna est la seule, à ce jour, à avoir été découverte représentant une prêtresse. En effet, même si aucune inscription ne l'indique de façon formelle, la stature imposante de la femme, la pose à l'identique de la divinité représentée par son *xoanon*, suggère par cet effet de mimétisme qui conduit à la confusion de la nature humaine dans le rituel, que Polyxèna était la servante principale de Déméter, ainsi que nous le verrons peu après.

b) Des attributs distinctifs : l'exemple des prêtresses de Cybèle.

¹⁵³⁸ A. Kosmopoulou, « Working women, Female Professionals on Classical Attic Gravestones », *ABSA* 96 (2001), p. 292-294 pour une synthèse sur les reliefs funéraires attique des prêtresses, généralement figurées jeunes, seules – à l'exception des *lécythes* funéraires – debout ou assises, avec des attributs religieux qui les identifient. Une même tendance se retrouve pour figurer les femmes, les attributs spécifiques servant à les définir (A. Kosmopoulou, p. 381-396 étudiant les reliefs funéraires de l'Attique représentant des femmes accomplissant une activité publique comme les nourrices, prêtresses, tisseuses ; A. Bielman-Sanchez, « Bilder (fast) ohne Worte : die Griechischen Grabstelen für Priesterinnen », p. 351-378 qui étudie les stèles funéraires de plusieurs prêtresses aux époques hellénistiques et impériales, en Grèce et Asie-Mineure, à travers les inscriptions et l'iconographie avec les positions, attributs et symboles qui les caractérisent ; Cl. Rolley, *La sculpture grecque*, 2, p. 217-221 sur les reliefs funéraires de Grèce, souvent d'inspiration attique).

Des insignes iconographiques communs se retrouvent, ainsi, dans le culte de Cybèle, en Grèce propre, à Thèbes ou Athènes, et en Asie Mineure comme à Smyrne, les prêtresses étaient figurées avec les attributs divins, le *tympanon* essentiellement, tout en soulignant les différences dans le traitement de l'image. C'est à Thèbes que fut retrouvée la plus vieille représentation illustrant une prêtresse de Cybèle avec un *tympanon*, datant du deuxième quart du V^{ème} av. J.C., où une femme, vêtue à la façon d'une *gynè* honorable, se tient assise avec le *tympanon* sur les genoux¹⁵³⁹. Un même code iconographique est utilisé pour représenter une autre prêtresse de Cybèle, à Athènes, au milieu du IV^{ème} av. J.C., une base funéraire sur laquelle devait se trouver peut-être un *lécythe*, montre une femme assise, vêtue d'un *chiton* et d'un *himation*, les cheveux enserrés dans un chignon, un bandeau autour du front, contemplant un *tympanon* (Fig. 214)¹⁵⁴⁰.

Toujours à Athènes, au IV^{ème} av. J.C., vers 360-340 av. J.C., le relief funéraire de Nicomachè femme d'Eukleis du Pirée, portant l'inscription « Νικομάχη Εύκλείους γυνή », montre une femme mature assise sur sa chaise, tendant la main à une femme plus jeune et debout devant elle. Toutes deux sont vêtues de façon semblable, *chiton* et *himation*, leurs cheveux sont attachés par un ruban. Prés de Nicomachè, assise, est représenté un *tympanon*. (Fig. 212)¹⁵⁴¹.

Une scène quasi semblable se retrouve sur la stèle athénienne de Chairestratè, datant de la même période et montrant une femme assise, drapée dans un manteau qui l'enveloppe au niveau des épaules, un ruban dans ses cheveux coiffés courts. Derrière sa chaise se voit l'extrémité d'une clé qu'elle devait tenir dans sa main gauche. En face d'elle, un personnage féminin plus jeune, debout, lui présentant un *tympanon*. Sur la partie supérieure du monument, nous pouvons lire l'inscription suivante : « [Χαιρεστράτη] [Μεν]εκρ[άτους] [Ι]καριέως [γυνή]. Μητρός παντοτέκνου πρόπολος σεμνή τε γεραιρά τῷιδε τάφωι κείται Χαιρεστράτη, ἦν ὁ σύνευνος ἔστερξεν μὲν ζῶσαν, ἐπένησεν δὲ θανοῦσαν· φῶς δ'ἔλιπέυδαιμων παῖδας παίδων ἐπίδοῦσα. (*La servante et vénérable prêtresse de la mère de toute chose est enterrée dans cette tombe, Chairestratè, que son mari aimait de son vivant et qu'il pleure depuis qu'elle est morte. Mais elle est partie heureuse d'avoir connu ses petits-*

¹⁵³⁹ A. Mantis, *op. cit.*, p. 50, 4 ; J.B. Connelly, *op. cit.*, p. 238.

¹⁵⁴⁰ A. Mantis, *op. cit.*, p. 49-52 et pl. 17 β ; C. W. Clairmont, *Classical Attic Tombstones*, I, p. 13 et 17-18 suggère qu'elle était peut-être une *parthénos* morte avant de se marier ; A. Scholl, *Die Attischen Bildfeldstelen des vierten Jahrhunderts*, p. 141 ; A. Kosmopoulou, *ABSA* 96 (2001), p. 315 P8 ; J. B. Connelly, *op. cit.*, p. 238.

¹⁵⁴¹ IG II² 12292 ; A. Mantis, *op. cit.*, p. 50-55, pl. 17 α ; C. W. Clairmont, *Classical Attic Tombstones*, 2, p. 377 n°2.362 ; A. Scholl, *op. cit.*, p. 140, 294-295 ; A. Kosmopoulou, *ABSA* 96 (2001), p. 313 P6 ; C. W. Clairmont identifie la jeune fille debout comme la défunte prêtresse et la femme assise comme sa mère qui fut aussi prêtresse ; A. Kosmopoulou, considérant que la morte était généralement la femme assise et que seule la prêtresse pouvait arborer l'attribut religieux, estime que Nicomachè était la femme assise ; A. Bielman-Sanchez, « Bilder (fast) ohne Worte : die Griechischen Grabstelen für Priesterinnen », p. 357, n°4 pl. 27, 2 ; J. B. Connelly, *op. cit.*, p. 237 : la défunte était la femme assise. Sur les prêtresses de Cybèle, cf. Infra Chapitre 5 (1-4 : Métrodora, la *zakore*).

enfants) ». Chairestratè est représentée semblable à ce qu'elle était au moment de sa mort, une femme mature, assez âgée, et non une jeune fille comme se présente l'autre personnage (Fig. 211)¹⁵⁴².

Sur une table funéraire attique datant de 375 av. J.C., une femme mature est assise, drapée dans son manteau, s'appuyant sur un grand *tympanon*, un lion assis sous sa chaise. Auprès d'elle, se trouve un homme de haute stature, du même âge qu'elle, probablement son époux. L'homme semble comme tendre sa main gauche vers la femme alors que sur la même perspective, les doigts de la main de la femme tenant le *tympanon* semble répondre à ce mouvement. De même, si leurs visages sont mutilés nous voyons encore leurs regards se croiser. Tout dans cette scène semble marquer le fait qu'ils sont dorénavant séparés par la mort (Fig. 213)¹⁵⁴³.

A Smyrne, le relief funéraire d'Arkesteimè, fille de Dèmagoros et femme d'Artémidoros, qui servit comme prêtresse de Cybèle durant le II^{ème} ou I^{er} av. J.C., se présente différemment. Elle est figurée assise sur un trône, à ses côtés deux servantes. L'une d'elle porte une boîte, la seconde un objet non identifié, peut-être un fuseau. Ces objets appartenaient à la prêtresse, mais autour d'elle sont représentés ceux qui l'identifient comme prêtresse de Cybèle : à droite et à gauche, des *tympana* et cymbales. A gauche encore se trouve un serpent (Fig. 215)¹⁵⁴⁴. Cette façon de représenter la prêtresse entourée des objets sacrés, avec des servantes, dans une pose altière et solennelle, en accord avec sa charge, se retrouve sur d'autres reliefs funéraires de Smyrne. Ainsi, sur l'un d'eux, haut d'un mètre et demi de hauteur, daté du II^{ème} / I^{er} av. J.C., était représentée une prêtresse de Déméter et Korè, sculptée en relief, à la façon d'une statue, dans une pose assez statique. Elle porte un *chiton* long et un manteau dont un des pans est posé sur son épaule gauche, et l'autre, dont le bord est enroulé sur lui-même, l'enserme de la taille pour venir s'enrouler autour du poignet gauche. Elle lève sa main droite en signe de prière. A ses côtés deux petits personnages féminins, des servantes avec qui elle n'a aucun contact. Celle de gauche maintient une torche, celle de droite tient une *hydrie*¹⁵⁴⁵. Une corne

¹⁵⁴² IG II² 6288 ; A. Mantis, *op. cit.*, pl. 13 α ; C. W. Clairmont, *Gravestones and Epigram*, p. 97-98, n°26 pl. 13 et *op. cit.*, I, p. 495-496 n° I.934 ; A. Scholl, *op. cit.*, p. 139, 300 n° 295 ; A. Kosmopoulou, *ABSA* 96 (2001), p. 313-315 fig. 4 et P7 ; A. Bielman-Sanchez, *op. cit.*, p. 356 n°3 pl. 27, 1 ; J. B. Connelly, *op. cit.*, p. 235-237. A propos du personnage féminin plus jeune, C. W. Clairmont, *Gravestone and Epigram*, p. 98 voit la petite fille de Chairestratè dont parle l'épigramme et qui va succéder à sa grand-mère. Contra : A. Scholl, p. 140 et A. Kosmopoulou, p. 295 : une servante.

¹⁵⁴³ J. Boardman, « Recent Acquisition by the Ashmolean Museum Oxford », *JHS* 81 (1961) p. 59, figs. 13-14 ; A. Mantis, *op. cit.*, p. 49-51 et pl. 16 α ; C. W. Clairmont, *op. cit.*, I, p. 18-19, n° 14 ; A. Scholl, *op. cit.*, p. 140-141 ; A. Kosmopoulou, *ABSA* 96 (2001), p. 312 P3 J. B. Connelly, *op. cit.*, p. 237.

¹⁵⁴⁴ E. Pfuhl et H. Möbius, *Die Ostgriechischen Grabreliefs*, 1, n°409 pl. 67 ; A. Mantis, *op. cit.*, p. 101.

¹⁵⁴⁵ E. Diehl, *Die Hydria*, p. 187-192 ; S. G. Cole, « The Uses of Water in Greek Sanctuaries », p. 164-165 sur les *hydries* dans les cultes de Déméter.

d'abondance est sculptée au dessus à gauche. Ces divers éléments se rapportent à la déesse. Enfermant la scène, se trouvent de part et d'autre deux colonnes corinthiennes, tandis que le haut du monument présente un relief où est figurée une couronne d'olivier, se rapportant à la charge qu'elle avait accompli (Fig. 216) ¹⁵⁴⁶.

Ainsi que nous pouvons le constater, des identifiants répondant à un ensemble culturel permettaient de reconnaître quelle divinité ces femmes avaient servi, mais ils s'inscrivaient dans un ensemble culturel local, expliquant les différences dans le traitement des scènes. Cependant parfois, sans inscriptions, nous ne pouvons dire quelle divinité servait la prêtresse, il en est ainsi des statues des prêtresses représentées sur les représentations n° 222-231 ; 239-241, des *kioniskoi* à la clé (Fig. 202-205), de certains reliefs funéraires des prêtresses à la clé comme celle de Polystratè, datée du début du IV^{ème} av. J.C. (Fig. 209), d'une prêtresse anonyme (Fig. 210) que nous avons observés précédemment en rapport avec la notion de *kleidouchos*. C'est aussi le cas du *lécythe* de Myrrhinè où hormis sa propre tenue vestimentaire notamment les bijoux qu'elle porte (un bracelet au bras droit, un diadème dans les cheveux) qui étaient « les symboles d'un office public détenu par Myrrhinè », montrant « qu'elle servit comme prêtresse¹⁵⁴⁷ », aucun attribut ne permet de dire pour quelle divinité elle servait, seule l'inscription permet de l'identifier comme prêtresse d'Athéna Nikè¹⁵⁴⁸.

IV) Relation à la divinité.

La relation privilégiée qui existait entre la divinité et sa prêtresse se lisait dans les différents éléments qui constituaient les signes de reconnaissances et qui permettaient de la définir comme appartenant à telle ou telle divinité. Cette relation s'exprimait par le biais des pratiques culturelles mais aussi par des identifiants (tenue vestimentaire, bijoux, sceptres, couronnes, diadèmes, attitudes) qui permettaient de la reconnaître. Ces derniers ne servaient pas seulement à différencier les prêtresses mais jouaient un rôle dans la relation avec le divin dans la mesure où l'intimité se doublait d'une forme d'identification à la divinité de la part de la femme humaine. Il y avait non pas une incarnation de la divinité en elle, la prêtresse

¹⁵⁴⁶ E. Pfuhl et H. Möbius, *op. cit.*, 1, n° 405 pl. 66 ; A. Mantis, *op. cit.*, p. 100, pl. 45. Sur les reliefs funéraires des prêtresse de Déméter et Korè à l'époque hellénistique à Smyrne : E. Pfuhl et H. Möbius, p. 36-38 pl. 66-67 n° 405-409, 410, 529, 531, 872 ; P. Zanker, « The Hellenistic Grave Stelai from Smyrna : Identity and Self-image in the Polis », p. 226 ; A. Bielman, « Citoyennes hellénistiques. Les femmes et leur cité en Asie Mineure », p. 184-185 et « Bilder (fast) ohne Worte : die Griechischen Grabstelen für Priesterinnen », p. 359-362.

¹⁵⁴⁷ P. J. Rhan, « Funeral Memorials of the First Priestess of Athena Nike », *BSA* 81 (1986), p. 200.

¹⁵⁴⁸ SEG XII, 80. (Fin V^{ème} av. J.C.).

demeurant toujours humaine, mais une personnification de cette dernière. Et les divinités elles-mêmes contribuaient à troubler ces perceptions en venant quelques fois se mêler aux humains, en prenant l'apparence de leurs prêtresses. Cette intimité était précieuse pour l'accomplissement des rites et contribuait à donner à la *hiérea* cette position dominante, ce pouvoir et cette autorité légitime que les Grecs lui accordaient et parfois craignaient.

4-1) Images identitaires : un ensemble complexe.

Pris isolément, les divers éléments qui composaient la perception de la charge sacerdotale ne permettent pas de signifier cette identité. Ainsi, le sceptre et la couronne pouvaient aussi bien représenter prêtres et prêtresses que rois, reines ou divinités. Ces identifiants doivent donc être observés dans un ensemble composant une réalité qui alors devient perceptible en fonction des données, parfois sommaires.

La clé était l'élément le plus fort de cette identification, du moins en Grèce propre puisque le symbole n'était pas utilisé en Asie Mineure dans l'iconographie de la prêtrise féminine. Cependant, celle-ci ne permet pas de la situer en tant que prêtresse de telle divinité, à la différence de certains attributs comme les *tympana* pour les prêtresses de Cybèle (Fig. 211-215), la torche sur le monument de la prêtresse de Déméter à Smyrne (Fig. 216), la boîte que tenait Eirana, prêtresse d'Artémis Ortheia à Messène (Fig. 229), la volonté délibérée de la représenter à la ressemblance de la déesse comme Polyxène qui expose le *xoanon* de Déméter et dont elle reproduit la posture sur son relief funéraire (Fig. 218). A ces attributs spécifiques s'ajoutent le contexte et/ou les gestes codifiés : devant l'autel, manipulant bols et coupes à libations, levant les mains en un geste de prières. Il convient aussi de noter l'attitude des prêtresses, les unes semblables aux autres dans leur maintien digne et fière, conscientes de leur importance, solennelles dans leurs gestes, emplies de sacralité.

A ces éléments picturalement visibles sur les reliefs, les vases, s'ajoutait la façon dont ceux et celles qui agissaient dans la sphère sacerdotale étaient habillées. Certaines couleurs possédaient des significations claires comme le blanc symbolisant la pureté, le pourpre et l'or exprimant l'autorité et le pouvoir. Des couleurs étaient ainsi parfois obligatoires ou interdites selon les cultes. Si ces dispositions s'inscrivaient dans la recherche de l'état de pureté¹⁵⁴⁹, elles constituaient aussi un élément de différenciation visuellement fort. Lorsqu'ils officiaient prêtres et prêtresses devaient ainsi observer un comportement vestimentaire adéquat ou arborer certains emblèmes qui permettaient leur reconnaissance immédiate par les autres.

¹⁵⁴⁹ Cf. Supra Chapitre 4 (2-3, A-3 : Etre en état de pureté).

Ainsi, dans le sanctuaire d'Eleusis, les fidèles pouvaient reconnaître ceux qui effectuaient le sacerdoce au vêtement pourpre qu'ils arboraient¹⁵⁵⁰. Le fait que la prêtresse d'Artémis Pergaia, à Halicarnasse, recevait une somme sur l'argent du culte pour se vêtir indique qu'elle devait probablement porter un vêtement spécifique à l'occasion des cérémonies¹⁵⁵¹. Des codes vestimentaires régissaient ainsi certains cultes et si couleurs ou décorations spécifiques pouvaient servir d'identifiants et étaient compréhensibles par les anciens Grecs, ils le sont difficilement pour nous car, sur les statues et les reliefs funéraires, ces pigments ont disparu. Mais, généralement, les prêtresses étaient représentées portant *chiton*, *himation*, *péplos*, ou plus original comme le vêtement qui drape la statue de la prêtresse d'Héra à Samos (Fig. 226), sans que rien ne soit déterminant dans leur identification comme *hiéreiiai*. De plus, sur les vases, même si nous voyons que certaines portent des tenues élaborées, aux riches motifs, selon un arrangement étudié (comme le manteau enroulé autour du corps, ramené sur le bras gauche, un pan parfois roulé sur lui-même ou au contraire disposé sur les épaules) et largement partagé, ce n'était pas nécessairement la preuve d'un statut sacerdotal. Le vêtement traduit un statut surtout social, une position, les tenues luxueuses et élégantes qu'elles arborent s'inscrivent non seulement dans leur société, reflétant leur appartenance à un milieu élitiste, mais aussi dans leurs époques selon la mode et les affinités de chacune. La vêtue complète la représentation de la prêtresse mais se lit et s'interprète en fonction des autres éléments constituant la scène¹⁵⁵².

Au final, nous constatons que les différences dans la représentation se greffaient sur une physionomie homogène où s'exprimaient plusieurs types (prêtresse à la clé, en train de prier, de Cybèle, de Déméter,...) se composant parfois de certains identifiants, parfois d'autres, pour constituer un portrait commun et perceptible de la prêtresse grecque.

4-2) Confusion des genres ?

A ce portrait ainsi composé, il faut ajouter la manifestation d'une volonté d'identification à la divinité qui exprimait plus fortement le lien entre la prêtresse et la déesse. Cette confusion était l'une des raisons qui faisaient que préférentiellement les prêtresses servaient des déesses.

¹⁵⁵⁰ [Lysias], *Contre Andocide*, 51 ; K. Clinton, *Sacred Officials*, p. 32-33.

¹⁵⁵¹ LSAM 73, 32-35 = SEG XVI, 701 (III^{ème} av. J.C.)

¹⁵⁵² H. Mills, « Greek Clothing Regulations : Sacred and Profane? », *ZPE* 55 (1984), p. 255-265 ; E. B. Harrison, « Greek Sculptured Coiffures and Rituals Haircuts », p. 247-254 ; A. Mantis, *Problemata*, p. 40 sur la vêtue des prêtresses ; L. J. Roccas, « Back mantle and Peplos, the Special Costume of Greek Maidens in 4th Century and Votive Reliefs », *Hesperia* 69 (2000), p. 235-236 : le costume est important car il indique le statut social et l'appartenance à un groupe ; A. Kosmopoulou, « Working women, Female Professionals on Classical Attic Gravestones », *ABSA* 96 (2001), p. 296-297 ; J. B. Connelly, *Portrait of a Priestess*, p. 85-115 et p. 115 : la vêtue des prêtresses pouvait « communiquer le rang sacerdotal, mais non le confirmer ».

Peu d'entre elles servaient des dieux. (cf. Appendice 2 consacrées à une liste des prêtresses dans le monde grec dans le cadre de l'étude). Si dons et contre dons punctuaient la relation de la communauté à la divinité, pour la prêtresse, cette relation était plus complexe, plus intime et les Grecs l'admettaient et la craignaient. Lorsque le sacerdoce était héréditaire, que la charge était à vie, la perception était plus forte. Ce lien constituait un pouvoir et une autorité encore différente de celle que nous avons observée jusqu'à présent, mais tout aussi légitime. Il y avait là une vérité toute simple : celui qui outrageait le représentant du dieu outrageait le dieu. Les histoires évoquant les prêtresses *parthénoi* violentées, et les situations de crises qui en résultaient n'en sont qu'un exemple. Comme le sanctuaire, comme les objets, le représentant était sacré, et nous retrouvons affirmée ici la notion de « *hiéros* », abordée avec la notion de pureté essentielle à sa charge. La sacralité de la fonction était transférée à la personne humaine, permettant la conception d'une personnification de la divinité dans ce corps « saint » lorsque les différents éléments –identifiants, rites, contexte – étaient réunis. Par corrélation, ces éléments de reconnaissance composaient un ensemble qui pouvait aller jusqu'à la confusion entre la déesse et celle qui la représentait. La différenciation entre l'humain et le divin s'embrouillait lorsque revêtues des insignes divins, la prêtresse apparaissait véritablement telle la déesse descendue sur terre. La charge influençait le comportement au point que la personne humaine s'effaçait derrière la fonction, telle la prêtresse d'Artémis de Brauron portant le masque de l'ourse sacrée lors des *Brauronies* (Fig. 61 et 63, *cratérisque* à figures rouges n°3) ou la prêtresse d'Athéna Polias portant l'égide et le casque, visitant les nouveaux mariés sur un cratère (Fig. 191)¹⁵⁵³, ou lorsqu'en Achaïe, à Patras, la prêtresse d'Artémis Laphria lors de la fête annuelle défilait dans la procession sur un char tiré par des cerfs¹⁵⁵⁴, ce n'était pas la femme mais la déesse qui croyait-on agissait à travers elle. De même, à Pellène, au II^{ème} ap. J.C., la prêtresse d'Athéna Polias était la plus belle et la plus grande de toutes les *parthénoi* de la cité. Lors des cérémonies, elle s'habillait comme la déesse, portant l'armure et le casque. Lorsque les Etoliens décidèrent d'envahir la région, ils s'enfuirent en voyant la jeune fille ainsi vêtue, la prenant pour la déesse¹⁵⁵⁵.

Cependant même si la prêtresse imitait la divinité et lui ressemblait au point d'être identifiée à elle, elle ne devenait pas elle et n'était que sa représentation humaine dont la nature terrestre demeurait, cela se voit notamment lorsque prêtresse et déesse étaient ensemble, la femme

¹⁵⁵³ Souda, sv. αἰγίς : « A Athènes, la prêtresse portant l'égide sacrée venait chez les jeunes mariées » ; W. Burkert, *Greek religion*, p. 101 ; J. Mansfield, *The Robe of Athena*, p. 189-197 estime que la prêtresse portait l'égide mais ne la revêtait pas, rejetant donc l'idée d'une personnification divine.

¹⁵⁵⁴ Pausanias, VII, 18, 12.

¹⁵⁵⁵ Polyen, *Stratagèmes*, VIII, 59.

étant figurée plus petite que la déesse pour bien témoigner de son statut mortel ainsi sur un relief funéraire d'une prêtresse d'Athéna Polias (Fig. 208). De plus, elle conservait toujours, même en arborant les insignes sacerdotaux, une vêtue humaine.

Cette identification pouvait aussi se faire dans l'autre sens, la déesse choisissant de venir sur terre sous les traits de sa prêtresse comme Déméter qui prit les traits de Nikippa, pour venir châtier ceux qui osèrent violer son *téménos*¹⁵⁵⁶ ; ou d'agir comme sa prêtresse, telle Athéna sur un *lécythe* à figures rouges (Fig. 185) revêtue de son casque, assise, le bouclier posé à ses côtés, entourée de chouettes, et qui tient dans sa main une *phiale*, prête à exécuter le rite. Cette situation est plus confuse encore lorsque sur certaines images nous ne savons plus si c'est la divinité ou la prêtresse qui accomplit l'acte rituel comme sur deux coupes (Fig. 179, 180).

La mimésis produisait une assimilation entre les personnages, les éléments qui les distinguaient s'interpénétraient. Sur les sculptures, A. Mantis¹⁵⁵⁷ remarque que les formes des vêtements, la façon dont tombe l'*himation*, les plis du *chiton* sont disposés parallèlement aux formes des divinités, et qu'elles adoptent cette même solennité du maintien. Les divers éléments contribuent à rendre la prêtresse autre, moins humaine, plus sacrée. Le relief funéraire de Myrrhinè (Fig. 219) montre la prêtresse en train de quitter sa sépulture accueillie par Hermès. Trois personnages plus petits, sa famille, se trouvent près de la tombe. Myrrhinè est figurée plus grande, plus majestueuse qu'eux, comme le sont les divinités lorsqu'elles sont représentées avec les humains. De même, Polyxèna, sur son relief funéraire, est la réplique du *xoanon* de la déesse Déméter. Les mouvements de cette dernière forment la base de l'image, il y a comme un jeu de miroir, une symétrie entre les deux figures féminines (Fig. 218)¹⁵⁵⁸. Cette coutume de personnifier la divinité s'exprimait dans des rites et pratiques culturelles à l'occasion de certaines cérémonies, à la fois honorant et célébrant la divinité et unissant la communauté. Cet usage se réalisait au sein d'un ensemble partageant les mêmes valeurs culturelles et si le public percevait clairement la réalité, il acceptait son rôle en considérant la prêtresse comme la réplique humaine de la déesse¹⁵⁵⁹.

Mais cette confusion reposait essentiellement sur les éléments visuels. Les écrits, lorsqu'il s'agissait de qualifier la prêtresse, ne poursuivaient pas cette identification. Ainsi, si le terme principal pour nommer la prêtresse en Grèce ancienne était *hiérea*, on trouvait aussi des

¹⁵⁵⁶ Callimaque, *Hymne à Déméter*, VI, 41-42.

¹⁵⁵⁷ A. Mantis, *op. cit.*, p. 31.

¹⁵⁵⁸ A. Mantis, *op. cit.*, p. 67.

¹⁵⁵⁹ W.R. Connor, « Tribes, Festivals and Processions, Civic Ceremonial and Political Manipulation in Archaic Greece », *JHS* 107 (1987), p. 44-45.

termes plus poétiques chez les auteurs anciens, comme *léteira* (λήτειρα (féminin de λητήρ) ou *areiteira* (ἀρήτειρα)¹⁵⁶⁰, littéralement « celle qui adresse les prières aux dieux ». Elle était aussi *kleidouchos* (κλειδοῦχος, κληδοῦχος, κληιδούχος), « la porte clef », celle qui gardait mais aussi, sur les épitaphes, l'*amphipolos*, la *propolos*, la *théokolès*, l'*hiropolos* de la divinité qu'elle servait. Ainsi, la prêtresse d'Artémis Agrotèra, à Athènes, était dite *kleidouchos* et *propolos* : « ναοῦ κληιδούχος, πότνια σὴ πρόπολος¹⁵⁶¹ » ; à Elis, la prêtresse d'Aphrodite Pandemos était nommée *théokolès* de la divinité : « Φίλα Λεοντομένεορ θυγάτηρ, Ἄναυχίδα δὲ γυνὰ , θεοκολέσσα Ἀφροδίτα¹⁵⁶² » ; Chairestratè était *propolos* de Cybèle¹⁵⁶³ ; Myrrhinè était *amphipolos* (ἀμφίπολος) de la prêtresse d'Athéna Nikè à Athènes¹⁵⁶⁴ ; Philotéra, prêtresse d'Athéna Polias à Athènes est dite *hiropolos* (ἱροπόλος)¹⁵⁶⁵ ; Lysistratè était *propolos* (πρόπολος) de Déméter et Korè à Eleusis¹⁵⁶⁶. Toutes ces nominations participaient du lien existant entre la divinité et sa desservante, montrant son respect et sa modestie devant la divinité. Car quelque soit sa position, son autorité, ses pouvoirs dans la cité, au sein de sa communauté, la *hiéreia* demeurait une servante devant son dieu ou sa déesse.

Cependant, ces nominations qui signifiaient qu'elles étaient des servantes de la déesse ne désignaient pas systématiquement la prêtresse, ainsi que nous allons le voir dans le chapitre suivant. De fait, il n'est pas toujours évident de déterminer son statut avec seulement un terme, hors celui de *hiéreia*. C'est l'association des différentes données : teneur de l'inscription mentionnant dans le cas de la prêtresse d'Artémis Agrotèra, à Athènes qu'elle était *kleidouchos* du *naos*¹⁵⁶⁷, ou de Myrrhinè qu'elle fut « la première à servir au temple de Nikè » et « la première servante de la statue d'Athéna Nikè » à Athènes¹⁵⁶⁸; présence des identifiants (clé et/ou attributs divins) ; représentation statuaire visant à établir une ressemblance entre la divinité et la prêtresse ; mais aussi le contexte du culte lorsqu'il nous est donné de le connaître : nomination en relation avec un aspect du rite, absence d'une *hiéreia* avérée mais présence d'une *propolos* ou *théokolès* tendant à suggérer que celle-ci assumait la prêtrise. Néanmoins, en certaines occasions, il ne nous est pas toujours possible de

¹⁵⁶⁰ Callimaque, *Fragment 123* (éd. Pfeiffer) et *Hymne à Déméter*, 43.

¹⁵⁶¹ IG II/III² 4573 l. 5 (IV^{ème} av. J.C.)

¹⁵⁶² Inscription d'époque Impériale : E. Papakonstantinou, *Ἀρχαία Ἀχαΐα καὶ Ἠλεία*, p. 331-334 ; V. Pirenne Delforge, *L'Aphrodite grecque*, p. 236-237.

¹⁵⁶³ IG II² 6288 (IV^{ème} av. J.C.)

¹⁵⁶⁴ SEG XII, 80 (V^{ème} av. J.C.)

¹⁵⁶⁵ IG II² 3474 (II^{ème} av. J.C.)

¹⁵⁶⁶ SEG X, 321 (V^{ème} av. J.C.)

¹⁵⁶⁷ IG II/III² 4573 l. 5 (IV^{ème} av. J.C.)

¹⁵⁶⁸ SEG XII, 80 (V^{ème} av. J.C.)

véritablement statuer sur leur position¹⁵⁶⁹ et la prudence est de rigueur, mieux vaut ne pas trancher.

Conclusion Chapitre 4 :

La *hiérea* détenait l'autorité sacerdotale la plus éminente parmi les fonctions religieuses féminines car elle renfermait toutes les manifestations de l'autorité sacerdotale, laquelle s'exprimait à la fois sur le plan administratif, rituel et civique. Sacrée elle-même, elle pouvait entrer en contact avec la divinité, leur relation était plus forte qu'avec n'importe quelle autre femme effectuant un sacerdoce, en témoigne leurs identités qui se troublaient parfois. Elle était la gardienne de la divinité mais aussi une guide pour sa communauté. Gardienne, car elle devait s'assurer que, dans toutes les affaires sacrées où sa compétence était engagée, étaient respectés les volontés divines, les obligations et les interdits sacerdotaux ; guide car elle était aussi celle qui accomplissait pour les autres ces pratiques, qui leur enseignait, leur montrait comment les accomplir et les transmettait aux générations suivantes¹⁵⁷⁰. Elle était l'intermédiaire entre le ciel et la terre, entre le dieu et la communauté, entre le passé et l'avenir, selon un schéma établi qu'elle devait suivre sans le modifier. Et en conformité avec ces responsabilités, elle en retirait honneurs, privilèges et une autorité réelle mais sujette au contrôle constant de la cité et de la communauté. A leur entrée en charge, prêtres et prêtresses devaient prêter serment devant celle-ci, comme les magistrats¹⁵⁷¹, et à leur sortie de charge, ils devaient subir la reddition des comptes, un jugement de valeur où ils devaient rendre compte de leurs actions et du bilan de leur service, certifiant avoir accompli leur sacerdoce suivant la tradition (*kata ta patria*) et conformément aux décrets et lois du peuple, soit par eux-mêmes, soit parfois pour les prêtresses par l'intermédiaire d'un *kyrios*¹⁵⁷². Les prêtresses des *génè* se

¹⁵⁶⁹ En Etolie, des femmes sont dénommées *théokolès* dans plusieurs inscriptions. Ainsi à Phystion, pour Aphrodite Syrienne, au III/II^{ème} av. J.C. : Callimacha (IG IX, 1² 1, 95, 9 ; LGPN III A, Καλλιμάχα, p. 231, 1) et Mégarista (IG IX 1² 1, 98, 8 ; LGPN III A, Μεγαρίστα, p. 291, 1) ; à Kallion/Kallipolis, au III/II^{ème} av. J.C. pour Artémis : Agonippa et Astô (IG IX 1² 1, 155 ; LGPN III, A Αγονίππα, p. 14, 1 et Αστώ, p. 82). L'absence de données ne permet pas de dire s'il s'agit de prêtresses ou de femmes assumant une charge religieuse. Toutefois, une inscription à Phystion mentionnant Phalacra comme prêtresse (*hiérea*) au II^{ème} av. J.C. (IG IX 1² 1, 110) tend à suggérer que les *théokolès* de Phystion assumaient un rôle d'officiantes. Cf. Infra APPENDICE 2 : LISTE DE PRÊTRESSES DANS LE CADRE DE L'ETUDE, où sont répertoriées ces femmes ayant assumé un service religieux et dont la nature de la charge n'est pas certaine.

¹⁵⁷⁰ J.B. Connelly, *Portrait of a Priestess*, p. 219-220 sur les connaissances culturelles et mythologiques des prêtresses.

¹⁵⁷¹ Ainsi des prêtresses de Déméter à Kos à l'époque hellénistique (W. R. Patton, E. L. Hicks, *The Inscriptions of Cos*, n° 386)

¹⁵⁷² Eschine, *Contre Ctésiphon*, 18 « (...) personne n'est soustrait à l'obligation de rendre des comptes, d'entre ceux qui touchent de près ou de loin aux affaires publiques. (...) C'est ainsi que la loi impose cette formalité aux prêtres et prêtresses, à tous solidairement et à chacun en particulier (...) et non seulement ils sont responsables comme individus, mais cette responsabilité s'étend aux familles sacerdotales toutes entières » ; Démosthène,

trouvaient elles sous la surveillance des membres de leurs familles. Mais toutes les prêtresses, comme les prêtres, se trouvaient au quotidien sous la surveillance de la communauté entière. Elles étaient à la fois protégées par les lois et soumises à elles, elles pouvaient ester en justice mais être aussi poursuivies, dénoncées si on jugeait qu'elles ne remplissaient pas correctement leur rôle¹⁵⁷³. Elles étaient reconnues mais observées. La grande visibilité que leur offrait la charge dans la sphère publique leur enjoignait ainsi un devoir de respectabilité, une attitude si exemplaire que le terme sacerdoce - impliquant un dévouement de la part de ceux et celles qui accomplissent une fonction - prend tout son sens. Mais au final ces restrictions et interdits liés à la charge devaient peser peu pour ces femmes riches, pouvant jouir personnellement pour certaines de leurs biens, bénéficiant d'un prestige et d'une autorité religieuse qui se répercutaient dans la sphère sociale et civique. Honorées, respectées, aimées, elles assumaient un rôle de leader au sein de leur communauté. De ce fait, elles ne craignaient pas de s'opposer aux grands de ce monde comme les prêtresses d'Athéna Polias à Athènes et d'Héra à Argos, s'interposant devant le roi spartiate Kléomènes qui souhaitaient pénétrer dans les temples des déesses et auquel elles enjoignirent de quitter les lieux¹⁵⁷⁴ ; elles pouvaient influencer les citoyens ce que fit la prêtresse d'Athéna Polias qui, en accord avec la décision de Thémistocle de quitter la cité devant l'arrivée des Perses, informa ses concitoyens que le serpent sacré n'avait pas touché à sa ration de gâteau au miel signifiant qu'il avait quitté la terre Attique et que les Athéniens devaient faire de même¹⁵⁷⁵.

Toutefois, la *hiéreiá* évoluait dans une certaine ambivalence, entre un pouvoir certain - avec un statut légal supérieur aux autres femmes et même à certains hommes - mais restreint du fait de sa nature féminine¹⁵⁷⁶. Cette dernière établissait parfois une distinction, en certains lieux, l'empêchant d'accomplir peut-être l'action de mise à mort ou de s'exprimer devant l'assemblée comme Hégésippulè, prêtresse d'Aphrodite Pandemos à Athènes, qui se fit

Exordia, 54 ; Aristote, *Constitution d'Athènes*, 21, 6. J. Martha, *Les sacerdoxes Athéniens*, p. 137 sur la procédure athénienne : le prêtre se présentait devant la *Boulè* qui déclarait les formules d'usages attestant de sa bonne conduite. Cette décision devait être entérinée par l'assemblée. Généralement, personne ne protestait et la cité ratifiait la décision, mais si une personne mettait en doute la parole, l'affaire était renvoyée devant le tribunal de l'*Héliée*. Dans les grands sanctuaires, les prêtresses étaient à peine mêlées aux actes financiers, les officiels la suppléaient dans ce rôle mais dans les petits temples où parfois seule la prêtresse composait le personnel sacerdotal, il est vraisemblable qu'elle s'occupait des questions financières, et gérait les biens de la divinité. La reddition des comptes devait alors comporter un bilan financier. Pour J. Martha, cette procédure était la même pour les prêtresses mais nous avons noté qu'en certains lieux, la prêtresse pour les affaires judiciaires se faisait remplacer par un *kyrios*. Les situations devaient différer d'une cité à l'autre. G. Georgoudi, « Athanatous Therapeuein. Réflexions sur des femmes au service des Dieux », *Kernos Supplément 15* (2005), p. 78-80.

¹⁵⁷³ J.B. Connelly, *op. cit.*, p. 213-217.

¹⁵⁷⁴ Hérodote, V, 72 (Athènes) et VI, 81 (Argos).

¹⁵⁷⁵ Hérodote, VIII, 41 ; J.B. Connelly, *op. cit.*, p. 218.

¹⁵⁷⁶ G. Georgoudi, *Kernos Supplément 15* (2005), p. 77 : « La prêtresse n'est pas devenue un mâle ; c'est en tant que femme qu'elle accède à certaines responsabilités religieuses et civiques, qui la différencient, non seulement des autres femmes, mais aussi des hommes ordinaires » ; J.B. Connelly, *op. cit.*, p. 220 partage ce point de vue.

remplacer par un parent¹⁵⁷⁷. D'ailleurs, dans les inscriptions honorifiques, elles étaient généralement qualifiées par des qualités féminines de sagesse et d'honorabilité et souvent était évoquée leur vie de famille réussie. Cette différenciation sexuelle se voit notamment dans l'iconographie où les attributs religieux ne servaient pas seulement à l'identifier mais participaient aussi de l'idée que l'on se faisait de la prêtresse grecque. Habillée comme une femme honorable, dans une tenue commune, la prêtresse n'était pas différente des autres femmes, seuls les attributs permettaient de la différencier de celles-ci mais aussi du prêtre, son pendant masculin direct, tout en l'établissant dans des actions « nobles » où sa nature féminine ne pouvait être désavouée. Ainsi les *phiales* et les bols de libation témoignait de son rôle en tant que « celle qui consacrait », la disposition de ses mains indiquait qu'elle était « celle qui accomplissait la prière », et surtout la clé qui symbolisait son rôle de gardienne par opposition au couteau du sacrifice que tenait le prêtre¹⁵⁷⁸. A travers les représentations iconographiques s'exprimait toute l'ambiguïté du statut de la prêtresse : sa nature féminine n'était pas niée mais ne l'enfermait pas. Tout comme elle demeurait humaine face à la divinité, la prêtresse restait femme dans le rôle qu'elle exerçait.

Chapitre 5

Les officiantes sacrées Spécialisées

Les officiantes sacrées spécialisées (*gynaiques* et *parthénoi*) participaient, à des degrés divers, aux rites et services de la divinité, certaines assumant des charges subalternes, d'autres au contraire se positionnant à un rang égal à celui de la prêtresse, voire même assumant dans le culte des responsabilités qui faisaient d'elle une *hiéreiá* spécialisée. Certaines de ces charges étaient attribuées à l'occasion d'un événement spécifique alors que d'autres participaient aux tâches et à la gestion du culte au quotidien, occupant une position dans la hiérarchie du sanctuaire qu'il n'est pas toujours évident de cerner. Parmi ces femmes, nous rencontrons aussi bien des officiantes d'un rang supérieur que des servantes du culte qui assistaient et aidaient la prêtresse dans sa tâche. Les distinguer n'est pas toujours évident et vouloir les classer et les répartir en fonction d'un statut déterminé est presque impossible. Cependant,

¹⁵⁷⁷ IG II² 659, 17-23 = LCSG 39 (287/6 av. J.C.).

¹⁵⁷⁸ J. Mylonopoulos, « Greek Sanctuaries as Places of Communication through Ritual », *Kernos Supplément* 16 (2006), p. 76 : la différenciation sexuelle est exprimée dans l'iconographie avec la prêtresse arborant la clé et le prêtre, le couteau du sacrifice, symbolisant le rôle de gardienne de la prêtresse et le rôle de sacrificateur du prêtre, s'opposant dans un rapport passif/actif.

pour plus de clarté, nous allons néanmoins faire des recoupements entre certaines de ces fonctions, en notant pourtant que certaines charges pouvaient se révéler complexes et revêtir des statuts ambigus.

Au cours de la première partie, nous avons rencontré nombres de ces officiantes sacrées spécialisées, chargées d'accomplir une tâche spécifique ou de tenir un rôle au cours d'une fête pour la divinité. Ainsi des tisseuses (*ergastines, ekkaideka gynaiques*) et baigneuses sacrées (*loutrides, plyntrides, hèresides, géarades, lotrochooi*), mais aussi des *arrhéphores*, canéphores, *archèis, thoinarmostriai, anthlétriai, archousai, deipnophores*, de la *Basilinna*, des *gérairai*, bacchantes et *choreutes*..... Nous ne reviendrons pas ou peu sur ces services, dont les rapports avec le monde féminin ont décidé de leur positionnement thématique. Les fonctions que nous allons maintenant considérer ne se définissaient pas par rapport à ce monde féminin, ces services ne présentaient aucun aspect initiatique et leur accomplissement ne participait pas d'une vision idéale de la femme. Mais même si ces femmes n'étaient pas désignées par rapport à leur nature féminine, elles n'en étaient pas pour autant totalement dissociées, le religieux féminin formant un tout.

I) Servantes du temple, aide et assistance à la prêtresse.

Dans certains sanctuaires, de petites dimensions et de peu d'affluence, les membres du culte se limitaient au prêtre ou à la prêtresse mais au sein des grands sanctuaires, tout un personnel¹⁵⁷⁹ - *diaconos*, sous-prêtresse, *néocore* - était mobilisé pour assister la prêtresse au quotidien dans les soins à donner à la statue de culte, s'occuper de l'entretien du temple et de l'enceinte sacrée, veiller à la gestion des biens, empêcher des exactions, recevoir les fidèles, veiller à ce que les pratiques fussent correctement accomplies, comme les rites de purifications avant le sacrifice et l'offrande. Ces fonctions pouvaient être effectuées par des hommes ou des femmes. Comme l'appellation ne définit pas la fonction, certaines portaient des titres qui, en d'autres lieux, désignaient les prêtresses ; ajoutant une confusion dans leur statut et position au sein du sanctuaire. C'étaient des serviteurs de la divinité, ils possédaient un statut subalterne et officiaient sous l'autorité de la prêtresse. Nous possédons moins de données sur ces femmes mais quelques-unes nous sont connues grâce à des inscriptions honorant leur piété et leur application. Respectées, elles pouvaient aussi recevoir honneurs et

¹⁵⁷⁹ Cf. S. Georgoudi, *ThesCRA V, Chapitre 2 : Le personnel cultuel*, où elle recense et examine les principales fonctions (administratives et religieuses), donne les sources et les ouvrages qui leur sont consacrés.

privilèges. C'est donc à travers certaines d'entre elles que nous allons observer les services qu'elles accomplissaient au sein de l'ensemble du personnel cultuel. Toutefois, il faut garder à l'esprit que ces réflexions sur leur fonction ne sont valables que pour un lieu donné car la nature de la charge pouvait varier d'un lieu à l'autre. De plus, comme nous n'avons pas une idée claire de leur rôle, il ne sera pas donné ici de définition tranchée de ces fonctions.

1-1) Syèris, la diaconos.

Au III^{ème} av. J.C., l'inscription de la base d'une statue, aujourd'hui perdue, rappelle le service de Syèris en tant que *diaconos* pour la déesse Athéna Polias à Athènes ¹⁵⁸⁰ :

« Συῆ[ρις ...] γου

Σ....

Λυσ[ιμά]χης

διά[κο]νος

ἡ ἐν τ[ῶ]ι ἱε[ρῶ]ι.

εἰκῶν με [ῆ]δε] σαφῆς δηλοῖ

τύπου· ἔ[ργα] δὲ καὶ νοῦς

[νῦν ζ]ῶει παρὰ πᾶσι σαφῆ

[σε]μνή δὲ με μοῖρα

[ῆ]γαγεν εἰς ναὸν περικαλλέ[α]

Παλλάδος ἀγνῆς,

[οὔ] πόνον οὐκ ἀκλεᾶ τόνδε

ἐλάτρευσα θεᾶι

...

Νικόμαχος ἐπόησεν. »

« Syèris fille de [.....] du dème de S[...], diaconos de Lysimachè dans le sanctuaire, dont ce portrait est une fidèle ressemblance. Mes actes, aussi, et mon âme maintenant présentés clairement devant tous. Un destin heureux me conduisit au plus beau temple de Pallas la révéree. Là, je servis la déesse avec ardeur et non sans renommée ...

Nichomachos fit cette statue. »

L'inscription nous apprend qu'elle servit durant la prêtrise de Lysimachè II, la référence aux Moires peut indiquer qu'elle fût tirée au sort parmi plusieurs autres femmes mais nous avons aussi noté que les prêtresses pouvaient nommer leurs plus proches collaborateurs, ce procédé étant un moyen de favoriser l'entente entre celles qui devaient œuvrer ensemble, pour un

¹⁵⁸⁰ IG II² 3464.

meilleur service de la divinité¹⁵⁸¹. Sa mention comme *diaconos* de Lysimachè pourrait signifier que la prêtresse la désigna¹⁵⁸² pour être à ses côtés, au quotidien, et l'assister. Cette formulation marquant l'appartenance témoigne d'un lien entre elles. Il est possible que Syèris fût en service pendant un temps assez long auprès de Lysimachè. Elle assista ainsi la prêtresse dans le service de la déesse et en reçut une certaine gloire, concrétisée par l'honneur de se voir accorder le droit d'élever une statue à son effigie sur l'Acropole. Pausanias¹⁵⁸³, à son époque, vit la statue de Syèris, qu'il précise être celle d'une vieille femme (*presbutis*), près du temple d'Athéna. A propos de la tête d'une vieille femme retrouvée en marbre, copie d'époque romaine dont on pensa un temps qu'il s'agissait de Lysimachè, il est possible que cette représentation fût en fait celle de Syèris (Fig. 221).

La position de Syèris devait être assez élevée dans la hiérarchie du personnel cultuel d'Athéna Polias. Qu'elle fût une assistante proche de la prêtresse est confirmée par le rôle tenu par les seize *diakonoumenai* (διακονούμεναι) qui assistaient le collègue des seize femmes de l'Elide dans la célébration des *Héraia*: « *Il y a aussi les seize femmes qui, selon le même principe, servent d'assistantes aux seize qui organisent le concours*¹⁵⁸⁴ ». La mention « *selon le même principe* » indique qu'elles étaient choisies parmi les différentes tribus de l'Elide, comme le collègue des seize femmes et parmi des *gynaikes*, elles-aussi respectables et honorables mais probablement moins âgées, pour suppléer aux seize vénérables. Le fait qu'elles étaient seize comme le collègue Eléen signifie que, comme Syèris, elles-aussi avaient un lien direct avec les femmes qu'elles assistaient.

Le terme *diaconos* (διάκονος) signifie « servir, être le serviteur de ». La *diaconos* était généralement la personne chargée de l'entretien du sanctuaire, mais elle n'était pas une simple servante. La relation privilégiée qu'elle avait avec celle qu'elle assistait, suggérée par ces deux exemples, indique que la *diaconos* était une proche collaboratrice sur laquelle la prêtresse pouvait s'appuyer. Si les *diakonoumenai* assumaient leur charge à l'occasion de la fête des *Héraia*, Syèris assumait la fonction journalièrement, suppléant la prêtresse, prenant éventuellement part à l'organisation des fêtes, ainsi que le faisaient les *diakonoumenai*.

L'inscription est malheureusement lacunaire sur le passage concernant son identité, mais elle devait probablement venir d'un milieu assez aisé pour soutenir le coût d'une statue. Sa démarche n'a pas le même impact que celle de Myrrhinè, prêtresse d'Athéna Nikè, deux

¹⁵⁸¹ J.A. Turner, *Hiereiai*, p. 140.

¹⁵⁸² B. Holtzmann, *L'Acropole d'Athènes*, p. 222 pense que c'était peut-être le cas.

¹⁵⁸³ Pausanias, I, 27, 4.

¹⁵⁸⁴ Pausanias, V, 16, 3 (éd. Belles Lettres, 1999, J. Pouilloux, A. Jacquemin, M. Casewitz)

siècles précédents (Cf. Chapitre 4, 1-2, B-2). Il ne s'agit pas de revendiquer une position sociale mais d'affirmer son importance en tant que Syèris, *diaconos* aux côtés de Lysimachè II, prêtresse d'Athéna Polias, du *génos* des Etéoboutades.

1-2) Timanthis, l'amphipolos

A Argos au III^{ème} av. J.C., Timanthis fut honorée d'une statue par son père Timanthès. L'inscription, trouvée sur une petite base carrée, évoque son service en tant qu'*amphipolos* de la déesse Aphrodite dénommée poétiquement *Kypris*, renvoyant à son lieu de naissance l'île de Chypre :

« Κῆρυπι μάκαιρα, μέλου Τιμανθίδος ἅς ὑπὲρ εὐχαῖ εἰκόνα Τιμάνθης τάνδε καθιδρύεται ὡς τις και μετέπειτα, Θεᾶ, τέμενος τόδε πρῶνος νισόμενος μνάμαν τᾶσδ'ἔχη ἀμφιπόλου. »

« Bienheureuse *Kypris*, veille sur *Timanthis* : c'est à la suite d'un vœu en sa faveur que *Timanthès* consacre ce portrait, afin qu'à l'avenir, Déesse, quiconque foulera le sol de ce sanctuaire du Promontoire conserve le souvenir de ta servante » ¹⁵⁸⁵ (Fig. 220)

Le terme d'*amphipolos* (ἀμφίπολος) qui signifie « servante » ou « intendante¹⁵⁸⁶ » est proche de *diaconos* et leurs rôles devaient être assez semblables. Mais nous avons aussi noté que le terme pouvait, à l'occasion, désigner la prêtresse comme c'était le cas pour Myrrhinè, prêtresse d'Athéna Nikè. Cependant, la confusion que l'utilisation d'un même terme pour deux fonctions pourrait engendrer s'estompe lorsque nous observons attentivement les deux inscriptions. Lorsque Myrrhinè, au V^{ème} av. J.C., se positionne comme l'*amphipolos* d'Athéna Nikè, elle précise par différentes informations – compréhensibles par tous à son époque – qu'elle était la prêtresse (Cf. Chapitre 4, 1-2, B-2). Le terme *amphipolos* pour Myrrhinè équivaut à celui de *propolos* de Lysistratè, prêtresse de Déméter et Korè à Eleusis, qui officia elle aussi au V^{ème} av. J.C., comme une façon poétique de se désigner face à la divinité en atténuant l'éloge et la gloire que le monument revendique, de signifier aux hommes son importance mais son humilité devant la déesse. A l'époque de Timanthis, la prêtresse était désignée préférentiellement par le terme de *hiereia*, et si elle avait accompli la prêtrise, l'inscription n'aurait pas manqué de le signifier. Alors que Myrrhinè est le sujet principal de la dédicace, c'est le père de Timanthis qui revendique la dédicace, en réponse à un vœu que la

¹⁵⁸⁵ Base inscrite : Musée d'Argos, Inv. E 70 ; F. Croissant, « Note de topographie argienne, à propos d'une inscription de l'Aphrodision », *BCH* 96 (1972), p. 137-140, traduction p. 138 reprise ici hormis le terme *amphipolos* que F. Croissant traduit par prêtresse.

¹⁵⁸⁶ Callimaque, *Hymne à Artémis*, v. 13-15 : Artémis demande à Zeus, son père, vingt nymphes pour être ses *amphipoloi*, celles qui la serviront et seront chargées de veiller sur le matériel et les chiens qu'elle emmène partout avec elle.

déesse lui a accordé, lui demandant d’octroyer protection à sa fille. La formulation n’est pas sans rappeler celle de Mégô, assistante au service de la déesse Artémis Ortheia à Messène¹⁵⁸⁷. De plus, la façon dont son père se positionne par rapport à elle indique aussi que Timanthis était encore une *parthénos* lorsqu’elle accomplit son service pour la déesse Aphrodite, probablement pendant une année¹⁵⁸⁸.

1-3) Epiè, la néocore.

La Souda définissait le *néocore* comme celui qui s’occupait du temple mais la glose d’Hésychius le montrant comme étant celui qui mettait en ordre et balayait le temple¹⁵⁸⁹ a longtemps influencé l’idée que l’on se faisait de cette fonction : le *néocore* était perçu comme un serviteur subalterne d’ordre inférieur, sorte de domestique de l’enceinte sacrée. En fait, comme à chaque fois en Grèce ancienne, la situation n’était pas aussi tranchée. La *néocorie* était une charge complexe dont le profil variait selon les régions et les époques. Le plus souvent, le *néocore* était une sorte d’intendant, dont le rôle allait de l’entretien du temple, des objets cultuels aux tâches sacrificielles, veillant sur les propriétés – foncières, matérielles, financières – de la divinité. La charge était souvent en rapport avec les biens de la divinité. Le service durait généralement un an¹⁵⁹⁰.

A Thasos, la charge de néocore fut assumée à plusieurs reprises et pour diverses divinités par Epiè, fille de Dionysios¹⁵⁹¹, membre de l’élite locale, et d’une famille implantée depuis plusieurs générations dans la cité ainsi que le rapporte le deuxième décret qui lui est consacré

¹⁵⁸⁷ SEG XXIII, 220 (I^{er} av. J.C.) et Infra Chapitre 5 (3-5 : *Xoanophore* et *phosphoros* d’Artémis Ortheia).

¹⁵⁸⁸ J.B. Connelly, *Portrait of a Priestess*, p. 146.

¹⁵⁸⁹ Hésychius, sv. νεωκόρος : ὁ τὸν ναὸν κοσμῶν· κορεῖν γὰρ τὸ σαίρειν ἔλεγον ; Souda, sv. νεωκόρος ὁ τὸν ναὸν κοσμῶν καὶ εὐπρεπίζων.

¹⁵⁹⁰ IG I³ 405 a (413/411 av. J.C.) – b (407/405 av. J.C.) : sanctuaire de Poséidon Hippios à Athènes, le *néocore* établit l’inventaire des biens du dieu ; LSCG 69, 6-8 et 20-24 (IV^{ème} av. J.C.) : sanctuaire d’Amphiaros à Oropos, le *néocore* accueille les étrangers, les enregistre, reçoit la somme pour les besoins du culte ; LSCG 101 (III^{ème} av. J.C.) : le *néocore* interdit l’accès aux étrangers du sanctuaire d’Héra, et si il faillit à sa tâche, il devait payer une amende à la déesse ; LSCG 84 (vers 100 av. J.C.) : sanctuaire d’Apollon Koropaios, à Koropé en Thessalie, le *néocore* veille sur la propriété divine, en interdisant de couper des arbres ou de faire venir les troupeaux sur les terres sacrées. A Délos, les *néocores* possédaient une position importante, formant un collège de magistrats prenant part aux actes d’affranchissement, s’occupant du trésor sacré avec l’*Amphictyon* des Athéniens. Ils recevaient un salaire, des parts sur les sacrifices. Ils ne sont plus mentionnés après la perte de l’indépendance. (Ph. Bruneau, *Recherches sur les cultes de Délos*, p. 499-504). La charge de *néocore* a pris de l’importance en Asie Mineure, où ils étaient parfois de rang quasi-égal aux prêtres. (cf. S. Georgoudi, *ThesCRA V*, p. 56-57)

¹⁵⁹¹ F. Salviat, « Décrets pour Epiè, fille de Dionysios : Déesse et sanctuaires Thasiens », *BCH* 83 (1959), p. 362-397 avec Texte et Traduction ; SEG XXVIII, 343 ; LGPN I, Ἠπίη, p. 202, 2 ; F. Ferrandini Troisi, *La donna nella società ellenistica*, n° 51 p. 78-80 ; R. van Bremen, *The Limits of Participation*, p. 26-27 et 29-30 ; A. Bielman, *Femmes en public dans le monde hellénistique*, p. 54-57. Trois autres inscriptions thasiennes mentionnent des *néocores* à l’époque impériale : l’une d’elle évoque une femme, prêtresse de Cybèle, qui fut aussi deux fois *néocore*, son nom n’est pas conservé, elle a offert à la déesse Cybèle, une table d’autel (IG XII suppl. 427). Une seconde inscription se réfère à la *néocorie* du culte de Cybèle (IG XII suppl. 428) et une dernière dont on ignore à quel culte il est fait référence (IG XII 8, 378).

en mentionnant sa qualité d'*eugéneia* et ses ancêtres honorables (l. 21 et 29)¹⁵⁹². En tout, ce furent quatre décrets qui furent gravés sur une stèle de marbre et promulgués par le conseil et le peuple, dans la première moitié du I^{er} av. J.C., pour honorer Epiè pour les multiples offrandes qu'elle fit aux dieux thasiens et les diverses charges qu'elle occupa. Epiè n'appartenait pas seulement à une famille de notables mais elle était aussi extrêmement riche et sa générosité est louée à plusieurs reprises : offrandes à Artémis (décret n° 1, l.7) et Aphrodite (décret n°1, l.8), restauration des temples (décret n° 1, l.6) et financement à ses frais de la construction du *Propylée* du sanctuaire de l'*Artémision* (décret n° 1, l. 10-12). De plus, elle a consacré à Artémis une couronne de trois *statères* d'or, à Aphrodite un relief d'un *statère* d'or et deux vêtements en soie (*trichapta*) aux deux déesses (Déméter et Korè) (Décret n°3, l. 37-39). Elle a assumé « toutes les *néocories* » selon le troisième décret (l. 4), celle d'Athéna, et vraisemblablement d'Artémis et d'Aphrodite comme en témoigne les dons qu'elle a faits aux déesses¹⁵⁹³. Le décret n°4, nous apprend que la *néocorie* d'Athéna était extrêmement coûteuse, que la charge n'était pas à vie mais probablement annuelle, et qu'Epiè l'a déjà assumée trois fois. Il nous apprend que les autres Thasiennes, par manque de moyens, refusèrent d'assumer le service. Epiè, à chaque fois que la charge était vacante, s'était offerte comme candidate pour assumer le service. De fait, la cité finit par nommer Epiè *néocore* à vie de la déesse, mais la charge restait annuelle. En d'autres termes, si une autre femme se présentait pour souhaiter accomplir le service, Epiè serait libre de toutes occupations culturelles se rapportant au culte d'Athéna ; mais si nulle candidate ne se proposait, elle assumerait la charge.

Le décret n° 2 nous informe « que maintenant, pour un sacerdoce qu'aucune autre ne veut assumer parce qu'il ne rapporte aucun revenu et implique de grandes dépenses, elle veut bien accepter de se charger des dépenses liées à la parure et au service des déesses. (...) Qu'elle soit instaurée prêtresse de Zeus Eubouleus, attachée aux autels consacrés de Déméter (ἱέρεια τοῦ Διὸς τοῦ Εὐβουλέως, ἐπὶ τῶν Δήμητρι βωμῶν) ; et lorsque qu'elle se tiendra devant ces autels, lorsqu'elle sacrifiera ou procédera aux collectes, qu'elle porte les vêtements blancs et la tenue prescrite par la coutume (l. 24-33)¹⁵⁹⁴». Le culte de Zeus Eubouleus était lié à celui de Déméter à Thasos, et Epiè devait aussi assumer la prêtrise de Déméter et Korè¹⁵⁹⁵. En effet,

¹⁵⁹² F. Salviat, *BCH* 83 (1959), p. 372-373.

¹⁵⁹³ F. Salviat, *BCH* 83 (1959), p. 396 ; A. Bielman, *op. cit.*, p. 376.

¹⁵⁹⁴ F. Salviat, *BCH* 83 (1959), p. 382 ; F. Ferrandini Troisi, *op. cit.*, p. 78 ; A. Bielman, *op. cit.*, p. 54 pour la traduction.

¹⁵⁹⁵ F. Salviat, *BCH* 83 (1959), p. 368 établit un parallèle avec le prêtre de l'autel à Eleusis qualifié par « Ὁ ἐνὶ τῷ βωμῷ ἱερεὺς » ; A. Bielman, *op. cit.*, p. 55 suggère qu'elle était peut-être *néocore* des déesses.

Epiè « se tiendra devant ces autels, lorsqu'elle sacrifiera », or l'autel était un élément caractéristique de la prêtrise. C'était l'endroit où s'exprimait la puissance rituelle des prêtres et prêtresses au sein du sanctuaire, et l'action sacrificielle était l'une de ses prérogatives¹⁵⁹⁶. La mention du sacrifice et de la collecte évoque la geste de la prêtresse d'Artémis Pergaia à Halicarnasse qui procédait à une collecte publique avant les sacrifices publics¹⁵⁹⁷.

De plus, le décret n°2 pour Epiè précise qu'elle devait porter « *les vêtements blancs et la tenue prescrite par la coutume* », une précision explicite qui se retrouve dans d'autres cultes pour les prêtres et prêtresses¹⁵⁹⁸. Cette mention suggère aussi que la *néocorie*, au contraire, ne semblait pas requérir une tenue particulière. Le décret nous indique que personne ne souhaitait accomplir ces charges car trop coûteuses et ne rapportant aucune ressource. La prêtresse devait donc assumer la majorité des charges financières liées aux besoins du culte quotidien¹⁵⁹⁹.

Epiè devait être mariée, car la liste de ses multiples offices indiquent une *gynè* plus qu'une *parthénos*, mais son époux n'est jamais mentionné. Et même si Epiè pouvait jouir de la liberté d'utiliser cet argent à son gré, le fait que le tuteur ne soit pas mentionné ne signifie pas qu'il n'existait pas¹⁶⁰⁰.

Pour cette générosité, le zèle et la piété dont elle a fait preuve envers les dieux et de sa bienveillance envers le peuple, Epiè reçut des privilèges comme ces décrets du peuple mais aussi l'honneur d'inscrire son nom sur certaines de ses offrandes et notamment une dédicace en son nom et celui d'Artémis Eileithyia sur le *Propylée* qu'elle a offert à l'*Artémision* (Décret 1 : l. 10-18). « Il s'agit, à l'époque hellénistique, d'un honneur réservé aux hommes parmi les grands bienfaiteurs, indiquant l'estime en laquelle était tenue Epiè par sa communauté¹⁶⁰¹ ».

¹⁵⁹⁶ Cf. Supra Chapitre 4 (2-3, B-3 : Sacrifices, libations, prières).

¹⁵⁹⁷ LSAM 73, 25-28 = SEG XVI, 701 (III^{ème} av. J.C.).

¹⁵⁹⁸ Cf. Supra Chapitre 4 (2-3, A-3 : être en état de pureté).

¹⁵⁹⁹ F. Salviat, *BCH* 83 (1959), p. 382. Cf. Supra Chapitre 4 (2-2 : Devoirs administratifs, gestion du sanctuaire au quotidien).

¹⁶⁰⁰ F. Salviat, *BCH* 83 (1959), p. 374 estimait qu'Epiè devait jouir de certaines libertés juridiques et posséder par elle-même une certaine somme d'argent, mais aussi et surtout la liberté d'utiliser cet argent à son gré. Contra : A. Bielman, *op. cit.*, p. 55 et p. 287 : « les femmes hellénistiques n'étaient jamais pleinement indépendantes ni autonomes en ce sens qu'elles étaient engagées vis-à-vis de leur *oikos* et vis-à-vis du patrimoine familial » et « Egéries égéennes, les femmes dans les inscriptions hellénistiques et impériales dans les Cyclades », p. 211-212 où elle étudie plus spécifiquement les femmes dans les Cyclades aux époques hellénistiques et impériales et leur rapport à l'argent, notant que si ces femmes pouvaient bénéficier d'une certaine autonomie financière, en utilisant de l'argent par elles-mêmes, elles demeuraient sous le contrôle masculin, l'argent étant utilisé pour valoriser la famille en faisant des offrandes aux dieux, à la cité ou aux citoyens. Le contrôle masculin se fit plus discret mais il était toujours présent.

¹⁶⁰¹ A. Bielman, *op. cit.*, p. 55 pour la citation, qui observe qu'il y a une mise en évidence de la lignée paternelle dont Epiè tirait son prestige social et sa fortune.

Ainsi, la *néocorie* à Thasos comportait un volet liturgique non négligeable, de même que la prêtrise de Zeus Eubouleus, liée à celle de Déméter et Korè. Le personnel cultuel se substituait à la cité pour supporter les besoins du culte, et le manque de candidates indique vraisemblablement un appauvrissement « numérique de la classe fortunée, ramenée avec la concentration des richesses à un cercle de plus en plus restreint »¹⁶⁰², un phénomène semblable à celui de Sparte. Epiè, qui faisait partie de cette classe sociale, s'inscrivait dans la tradition de ses ancêtres. Dès le IV^{ème} et III^{ème} av. J.C., une classe sociale riche - constituée d'hommes d'affaires, d'armateurs, de magistrats - avait contribué à l'embellissement de la cité en offrant de nombreux monuments. C'est un courant qui, à l'époque hellénistique, se perpétue chez les élites¹⁶⁰³. Mais, en tant que femme, Epiè faisait partie de toutes celles qui, issues de l'élite et partout dans le monde grec à partir de l'époque hellénistique, prirent de plus en plus part aux affaires de la cité, des bienfaitrices qui contribuèrent financièrement dans les sphères religieuses. La *néocorie* telle que la vivait Epiè s'apparentait à une liturgie. A aucun moment un aspect religieux de la charge n'est évoqué, ce qui n'est pas le cas de la prêtrise où il est précisé une tenue particulière et la tenue de sacrifice.

A part dans le second décret en rapport avec la charge de prêtresse, aucune action rituelle n'est évoquée lorsque sont mentionnées les *néocories*. Les décrets se concentrent surtout sur l'aspect financier de la charge, et tout indique que la *néocore* ne participait pas à aux actes cultuels. Mais ce n'était pas toujours le cas. A Sicyone, dans le culte d'Aphrodite, Pausanias¹⁶⁰⁴ mentionne la présence d'une *néocore* auprès d'une *parthénos loutrophore* qui assumait le sacerdoce principal de la déesse. Pausanias ne donne pas beaucoup d'indications sur elle. La durée du service de la *néocore* de Sicyone n'est pas précisée mais elle ne devait pas être annuelle, puisque Pausanias distingue entre les deux charges en précisant la durée annuelle de la *loutrophorie*. La charge de *néocore* était peut-être à vie, concernant une femme veuve ou ménopausée, puisqu'elle ne devait plus avoir de relations sexuelles avec un homme. Elle assurait donc, d'une certaine façon, la pérennité du culte, faisant le lien entre toutes les *parthénoi loutrophores*, les assistant dans leur tâche, enseignant probablement à la nouvelle *loutrophore* les devoirs de sa charge. C'était elle qui, véritablement, gérait le culte au quotidien, assumant peut-être certaines des dépenses du sanctuaire. Le fait que la *néocore* devait assumer un rôle de guide auprès de la jeune et inexpérimentée *loutrophore* et que

¹⁶⁰² F. Salviat, *BCH* 83 (1959), p. 373-375 pour la citation ; R. van Bremen, *op. cit.*, p. 26-27 note que des femmes riches étaient attendues pour faire certains offices et qu'un système de roulement existait ; A. Bielman, *op. cit.*, p. 56.

¹⁶⁰³ J. Pouilloux, *Recherches sur les cultes de Thasos I*, p. 435.

¹⁶⁰⁴ Pausanias II, 10, 4 ; Cf. *Infra* Chapitre 5 (3-1 : La *loutrophore* d'Aphrodite à Sicyone).

seules, elles pouvaient entrer dans le temple et s'approcher de la statue divine, suggèrent que la *néocore* devait participer à certaines pratiques rituelles avec la *loutrophore*. Ainsi, la charge pouvait se présenter différemment en d'autres lieux mais elle conservait un caractère d'intendance et de gestion qui lui était particulière.

1-4) Mètrodôra, la *zakore*.

Dans le culte des *Orgéons* de la Grande Mère du Pirée, la prêtresse était tirée au sort chaque année, et elle désignait ensuite parmi les anciennes prêtresses celle qui serait *zakore* (ζάκορος) durant son année de service. Au II^{ème} av. J.C., en -176/5, une femme Mètrodôra (PA 10135, LGPN II, Μητροδώρα, p. 312, 5) fut nommée *zakore* alors qu'Aristodikè était prêtresse, elle accomplit si bien son service que la prêtresse suivante Simalè demanda que Mètrodôra devienne sa *zakore* et soit nommée à vie. Or, il était décidé qu'une femme ne pouvait être *zakore* qu'une fois et ne pouvait prétendre à servir une deuxième fois seulement lorsque toutes les anciennes prêtresses auraient servi à leur tour¹⁶⁰⁵. La requête était donc contraire aux règles du culte mais l'assemblée des *Orgéons* donna son accord pour l'exemplaire service de Mètrodôra. Par la suite, quelques mois après, dans un deuxième décret, Mètrodôra fut définitivement nommée *zakore* à vie à la demande de toutes les anciennes prêtresses, même celles qui normalement auraient dû prendre sa place¹⁶⁰⁶.

D'autres inscriptions permettent d'identifier des prêtresses de Cybèle et donc de possibles *zakores* : Chairestratè dont la stèle funéraire rappelle le service comme prêtresse au IV^{ème} av. J.C. (IG II² 6288, 360-340 av. J.C. ; PA 15143 ; LGPN II, Χαίρεστράτη, p. 470, 6 ; Fig. 213) ; Nicomachè femme d'Eukliéis à la même période (IG II² 12292 ; Fig. 212)¹⁶⁰⁷ ; Glaukè (IG II² 1314, 213/2 av. J.C.) et Krateia (IG II² 1315, 211/0 av. J.C., PA 8733, LGPN II, Κράτεια, p. 271, 1). La mère de Mètrodôra, Euaxis (PA 5275 ; LGPN II, Εὐάξις, p. 163, 1) est citée comme ayant été *zakore* dans l'inscription qui fit de sa fille, Mètrodôra, la *zakore* à vie (LSCG 48 B = IG II² 1329). Mètrodôra qui fut prêtresse au II^{ème} av. J.C. et occupa donc la charge de *zakore* de 176 av. J.C., date de sa première désignation, jusqu'à sa mort. Aristodikè (IG II² 1328, prêtresse en 176/5 av. J.C. ; PA 1826 ; LGPN II, Ἀριστοδίκη, p. 55, 7) et Simalè (IG II² 1328, prêtresse en 175/4 av. J.C. ; PA 12659 ; LGPN II, Σιμάλη, p. 398, 2) ne furent probablement jamais *zakores*, mais après la mort de Mètrodôra, la parenthèse exceptionnelle

¹⁶⁰⁵ LSCG 48 A (183/182 av. J.C.) (= IG II² 1328, a) et B (175/174 av. J.C.) (IG II² 1328, b); IG II² 1329 (175/174 av. J.C.). J.A. Turner, *Hiéreiiai*, p. 133-135.

¹⁶⁰⁶ LSCG 48 B, 14-15.

¹⁶⁰⁷ Deux autres reliefs funéraires datant du IV^{ème} av. J.C. se rapportent à des prêtresses de Cybèle. Cf. Supra Chapitre 4 (3-2 : Des attentions de reconnaissance.)

dut se refermer et les *Orgéons* revinrent aux principes premiers. Par conséquent, Onasô, prêtresse au I^{er} av. J.C. (IG II² 1334, 74/65 av. J.C. ; PA 11445 ; LGPN II, Ὀνασώ, p. 352, 3) put accéder à la charge.

Concernant le rôle exact de la *zakore* auprès de la prêtresse, le fait qu'elle fut désignée parmi les anciennes prêtresses indique que son expérience du culte de la déesse comptait dans le rôle qu'elle avait à jouer. Elle devait « accomplir la fonction de *zakore* et avec la prêtresse, elles devaient exécuter ensemble le service de la déesse ¹⁶⁰⁸», « comme si la présence et l'action d'une ex-pretresse expérimentée était indispensable pour la bonne organisation du culte ¹⁶⁰⁹». Elle participait aux rites, assistant la prêtresse dans sa tâche. Elle apparaît comme une guide et rappelle, sur ce point, le rôle que devait jouer la *néocore* de Sicyone auprès de la prêtresse *loutrophore*. Il ne semble pas que la fonction comportât un aspect liturgique, rien n'est mentionné d'une quelconque participation financière aux besoins du culte. Dans les décrets, ce sont ses actes religieux qui sont mis en exergue pour justifier sa nomination à vie. Il semble qu'Epiè la *néocore* possédait un champ d'action assez vaste portant sur les biens fonciers et immobiliers de la divinité, ce qui ne semblait pas être le cas de Mètrodôra la *zakore*. Par contre, elle pouvait participer à des pratiques rituelles avec la prêtresse, ce qui n'est pas mentionné pour Epiè mais devait être le cas pour la *néocore* de Sicyone. Mais cette dernière, si elle portait ce titre, possédait un statut particulier qui allait au-delà de la qualification de sa charge : elle était *néocore* au sens où elle gérait le sanctuaire ; *zakore* car elle assistait la prêtresse, la guidant dans les devoirs de son culte. De fait, même si on oppose ou rapproche souvent ces deux services, en essayant de mieux les comprendre, il n'est pas toujours évident de cerner leurs prérogatives. Ces charges étaient nées d'une nécessité, dans l'enceinte des grands sanctuaires, répondant à une situation précise : le besoin d'un personnel qualifié aux prérogatives spécifiques pour assister prêtres et prêtresses. Lorsque *néocore* et *zakore* servaient au sein d'un même culte, comme à Epidaure (IG IV² 1, 1547), leurs champs d'action devaient être assez clairement identifiés ; mais lorsque dans le culte se trouvait un *zakore* ou un *néocore*, leurs actions devaient se rejoindre. Celui ou celle qui assumait la charge, exerçait les prérogatives de l'autre, ainsi pour la fonction de *néocore* de Sicyone. Ces situations et leur évolution qui les vit assumer des positions extrêmement élevées en certains endroits,

¹⁶⁰⁸ LSCG 48 A, 13-14 et B, 4-12.

¹⁶⁰⁹ S. Georgoudi, *ThesCRA V*, p. 58.

notamment l'Asie Mineure, ont entraîné une certaine confusion de leur rôle, que nous ne parvenons pas véritablement à percevoir¹⁶¹⁰.

A Athènes, sur l'Acropole, dans le culte d'Athéna Polias, les *zakores* formaient un groupe qui agissait avec la prêtresse¹⁶¹¹, comme c'était aussi le cas de Métrodôra. La charge était probablement annuelle, leur mode de désignation n'est pas connu. Le décret de l'*Hékatompédon* précise que les *zakores* et la prêtresse devaient veiller à ce que des interdits religieux fussent respectés, et si elles devaient faillir, elles auraient alors à payer cent drachmes. La prêtresse, en tant qu'autorité suprême du sanctuaire, supervisait tous ceux et celles qui accomplissaient une tâche religieuse. Elle était responsable d'eux et devaient répondre de leurs actes. Avec les *zakores*, elle avait ainsi le devoir de veiller à ce que la sacralité du lieu fût respectée. L'amende à payer étant onéreuse, les interdits devaient être importants mais leur nature n'est pas claire du fait des lacunes du texte. L'un semble interdire la construction de baraquements sur l'Acropole, l'autre est de nature plus mystérieuse, le terme *thipne[uesthai]* (θιπνε[ύεσθαι]) demeurant obscur, faisant apparemment référence à des actes en relation avec le feu¹⁶¹², comme l'interdiction pour les particuliers de faire du feu ou de cuire des aliments au sanctuaire. Le terme pourrait renvoyer au feu sacré de l'Acropole, qui devait rester allumé jour et nuit pendant douze mois et était renouvelé une fois par an. Les *zakores* en avaient peut-être la garde. Plutarque indiquait qu'à Delphes et Athènes, cette tâche était dévolue à des femmes, suggérant qu'elles constituaient un groupe, et précise aussi qu'elles n'avaient plus de maris ou de relations avec un homme, c'est-à-dire veuves ou âgées¹⁶¹³. Au vu de l'importance de ce feu sacré, la somme de l'amende en cas de faute, se

¹⁶¹⁰ L'étymologie du terme *zakore* (ζάκορος) est obscure. La Souda sv. ζάκορος le désigne comme un ὑπηρέτης (serviteur au sens général) ; Hézychius, sv. ζάκοροι décrit la fonction comme semblable à celle de la *néocorie*, à savoir que le *zakore* balaie le temple. A l'époque impériale, la *zakore* fut perçue comme une sous-prêtresse. On considérait que la charge était surtout en relation avec le culte des divinités étrangères, comme Isis et Sarapis, où les *zakores* possédaient en effet un rang important dans la hiérarchie du sanctuaire (cf. G. Glotz, *DA*, sv. *Zacore* ; S. Georgoudi, *ThesCRA V*, p. 58)

¹⁶¹¹ LSCG 3 = IG I³ 4, A et B (485/484 av. J.C.), décret de l'*Hékatompédon*, relatif à la protection des temples et des trésors de l'Acropole : l. 27-28 « τὰς ἱερέας τὰς ἐμ πόλει καὶ τὰς ζάκορος » ; Plutarque, *Camille*, 30 : « ἱερεῖς τε καὶ ζάκοροι θεῶν » évoquant leur association.

¹⁶¹² B. Jordan, *Servants of the Gods*, p. 78-79 ; M. Dillon, *Girls and Women in Classical Greek Religion*, p. 90 ; J.B. Connelly, *Portrait of a Priestess*, p. 62

¹⁶¹³ Plutarque, *Numa*, 9 ; S. Georgoudi, « Lysimaqué la prêtresse », p. 204-205 se demande si cette tâche n'était pas celle de la *diaconos*, car Syèris était décrite comme une personne âgée et correspondait donc à la description de ces femmes. La lampe sacrée d'Athéna se trouvait sur l'Acropole, réalisée par Callimachos, et demeurait allumée jour et nuit pendant un an, au bout duquel un cérémonial avait lieu où la mèche et l'huile étaient changées (Strabon, IX, 1, 16 ; Pausanias, I, 26, 6-7). Ce travail ne demandait pas une attention de tous les instants et les femmes qui s'en occupaient pouvaient accomplir d'autres charges. A Delphes, les femmes chargées de s'occuper du feu sacré portaient le nom d'*hestiades* (ἡστιάδες), servantes d'Hestia, la déesse du foyer, veillant à ce que jamais il ne s'éteigne (Plutarque, *Numa*, 9). En Béotie, dans le sanctuaire d'Athéna Itonia, une femme était chargée d'allumer le feu chaque jour sur l'autel de Iodama, prêtresse d'Athéna, changée en pierre après que la déesse lui soit apparue vêtue de la Gorgône. La légende raconte que la statue de Iodama demandait du feu à tous les passants pour se réchauffer (Pausanias, IX, 34, 2). A Sparte, il existait une fonction dite *hestia* de la cité, probablement en charge du feu civique au *Prytaneion*. Elles portaient généralement aussi le

comprendrait alors. Les *zakores* d'Athéna Polias étaient en quelque sorte des veilleuses du sacré : de l'inviolabilité des lieux et possiblement du feu sacré. Elles étaient nommées *zakores*, mais ainsi que le suppose B. Jordan, elles devaient être nombreuses et hiérarchisées¹⁶¹⁴ et certaines portaient peut-être le titre d'*hypozaiores*. Cette désignation servait à hiérarchiser l'ensemble du groupe, les subordonnées étant nommées ainsi par rapport à la *zakore* en titre. Mais même subordonnées à une *zakore*, elles n'étaient pas ses inférieures ou ses servantes, et recevaient elles aussi des honneurs. A Paros, Hérodote évoque Timô, *hypozaioire* de Déméter et Korè, qui participa aux mystères de la déesse et incita Miltiade à voler les *hiéra* sacrés¹⁶¹⁵. Lorsque les Pariens voulurent la châtier, ils demandèrent auparavant à la Pythie si leur désir était juste, ce en quoi elle leur enjoignit de ne pas la toucher, car Timô avait été l'instrument du destin de Miltiade qui, blessé en accomplissant son forfait, mourut peu après. Il n'était donc pas permis de toucher Timô sans prendre des précautions préalables pour ne pas risquer un châtement divin. Ces différents exemples soulignent que les *zakores* évoluaient dans le domaine religieux plus que matériel, assistantes de la prêtresse dans les pratiques cultuelles, elles étaient dépositaires du sacré, d'une expérience qui comme Mètrôdôra les plaçait dans une position de conseillères ou comme celle d'Athéna Polias, de gardiennes.

1-5) Services en relation avec le kôsmos divin.

Le terme « *κόσμος* » signifie « parure et ornement » et concerne les soins qui regardaient la statue de la divinité, de ses ^{toilettes} et le temple lui-même, mais pouvait aussi concerner la préparation des tables d'offrandes et des banquets sacrés. Il a trait à tout ce qui concerne le paraître sacré. Dans les sanctuaires, de nombreux services étaient plus particulièrement connectés avec la parure ou les soins offerts à la statue de culte occasionnellement, comme nous l'avons vu dans le chapitre 1, ou au quotidien¹⁶¹⁶. Il s'agissait de fonctions prestigieuses,

titre de la « mère de la cité » ou « fille de la cité », démontrant le lien entre le feu civique, l'*oikos*-cité et le rôle qu'y jouait la femme. Ainsi de Preuklatia, « Fille » et *hestia* de la cité, à la fin du II^{ème} ap. J.C. (IG V 1, 116) ; de Claudia Damosthéneia qui fut *hestia* de la cité et « Mère » du *Dèmos* et de la *Boulè*, mais aussi prêtresse de différentes divinités au II/III^{ème} ap. J.C. (IG V 1, 608. Cf. M. N., Tod « Notes and Inscriptions from S.W. Messenia », *JHS* 105 (1905), p. 51 n. 29 qui a reconnu que IG V 1, 597 et 608 honoraient la même personne et A. J. S. Spawforth, *ABSA* 80 (1985), p. 233-234 a restauré les premières lignes (l. 1-5) de l'inscription IG V 1, 608) ; de Julia Etarchis qui fut « Fille » et *hestia* de la cité (IG V 1, 593 ; époque impériale). C'était une charge extrêmement importante, Preuklatia est citée sur une liste des personnes ayant assisté au conseil civique, alors qu'elle devait être en train d'accomplir son service. Elles venaient des familles de l'élite spartiate, occupant parfois plusieurs charges. (S.B. Pomeroy, *Spartan Women*, p. 126 ; R. van Bremen, *The Limits of Participation*, p. 169).

¹⁶¹⁴ B. Jordan, *op. cit.*, p. 78.

¹⁶¹⁵ Hérodote, VI, 134-135.

¹⁶¹⁶ Ainsi, à Délos, des femmes *kosmousai* (κοσμοῦσαι) s'occupaient peut-être de la statue de culte d'Héra alors que des hommes *kosmètai* (κοσμηταί) prenaient soin de celle d'Artémis (IG XI 2, 144 A, 37 et B, 5 ; 154 A, 21-

de rang élevé, ou généralement aux côtés de la prêtresse, elles participaient activement. Ce n'étaient jamais des servantes, mais des assistantes d'un rang élevé.

A-5) Kosmô et trapézô d'Athéna Polias à Athènes.

Aucun nom des femmes qui ont exercé cette fonction à Athènes ne nous est parvenu¹⁶¹⁷. Pour le moment, ni inscriptions, dédicaces ou bases de statues commémoratives n'ont été retrouvées. Contrairement à Syèris, elles avaient un rôle spécifique au sein du personnel cultuel de la déesse, et leur appellation en était l'évocation. Nommées comme *hiéreiiai*¹⁶¹⁸, elles n'étaient toutefois pas des prêtresses, mais des femmes sacrées spécialisées d'un rang élevé¹⁶¹⁹. Les différentes données nous informent qu'elles étaient, comme les *zakores*, associées au culte avec la prêtresse¹⁶²⁰. Harpocrate nous dit qu'elles « discutent avec la prêtresse », elles n'étaient donc pas de simples servantes mais des collaboratrices¹⁶²¹. Une inscription nous informe que la prêtresse d'Athéna Polias devait « orner la table » pour les Panathénées, et un fragment d'Istros permet de préciser que la *kosmô* et la *trapézô* étaient les *gynaikes* chargées de l'aider à préparer cette table¹⁶²². Leur appellation - *kosmô* (κοσμή) venant de « κόσμος » signifiant « parure et ornement » et *trapézô* (τραπέζω), en référence à la *trapéza*, table d'offrande sur laquelle on mettait les aliments offerts aux dieux – renvoyait à cette fonction de préparer la table. Cependant, elles devaient assumer d'autres rôles, peut-être un soin quotidien pour la déesse à travers ses statues de culte : l'une ayant le devoir de nourrir la divinité, en déposant chaque jour devant sa statue les offrandes (gâteaux, viandes, fruits...) des fidèles ; l'autre de veiller sur les parures et ornements divins, des statues et des autels. Nous ignorons comment elles étaient choisies et pour combien de temps.

22 ; 161 A, 89-91 et 102-103 ; 287 A, 68 et 114-115 ; Ph. Bruneau, *Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique*, p. 200, 252-255) ; à Argos où les *gérarades* s'occupaient peut-être d'Athéna journalièrement (Cf. Supra Chapitre 1 (III : Les baigneuses sacrées)

¹⁶¹⁷ Cf. A. Michaelis, *Der Parthenon*, p. 262-263 et E. Berger et M. Gisler-Huwiler, *Der Parthenon in Basel*, p. 172-174 qui, à propos de la scène centrale de la frise des Panathénées, ont recensé différentes interprétations et notent que certains voient dans les personnages 31-32 (que nous avons reconnus comme les *arrhéphores*) la *kosmô* et la *trapézô* (entre autre A. Mantis, *Problemata*, p. 78-79 qui se pose la question et N. Robertson, « The Praxiërgidae Decree (IG I³ 7) and the Dressing of Athena's Statue with the Peplos », *GRBS* 44 n° 2 (2004), p. 157).

¹⁶¹⁸ Hézychius, sv. Τραπεζών : ιερεία τις Ἀθήνησιν.

¹⁶¹⁹ K. Clinton, *Sacred Officials*, p. 69 : les nomment prêtresses, il estime que leurs titres reflètent leurs fonctions particulières ; R. Garland, « Religious Authority in Archaic and Classical Athens », *ABSA* 79 (1984), p. 94 les considèrent de rang égal à la prêtresse ; M. Dillon, op. cit., p. 84 les voit comme des prêtresses assistantes. Contra : S. Georgoudi, « Athanatos Therapeuein. Réflexions sur des femmes au service des Dieux », *Kernos Supplément* 15 (2005), p. 73

¹⁶²⁰ B. Holtzmann, *L'Acropole d'Athènes*, p. 222-223 pense d'ailleurs qu'elles faisaient partie des *zakores*.

¹⁶²¹ Harpocrate, sv. Τραπεζοφόρος = Istros FGrist 334 F 9 = Lycurgue, *Sur la prêtrise* (Fr. VI, 20 éd. Conomis) : la *kosmô* et la *trapézôphore* « s'occupent de tout avec la prêtresse d'Athéna » c'est-à-dire dirigeant et réglant « συνδιέπουσι πάντα τῆ τῆς Ἀθηνᾶς ιερεία ».

¹⁶²² IG II² 776, 10-14 « κόσμησις τῆς τραπέζης » (III^{ème} av. J.C.) ; Harpocrate, sv. Τραπεζοφόρος = Istros FGGrHist 334 F 9 = Lycurgue, *Sur la prêtrise* (Fr. VI, 20 Conomis).

Elles étaient peut-être désignées par le *Basileus*, comme c'était le cas des *arrhéphores*, canéphores ou des quatorze *gérairai*, ou encore par tirage au sort comme le *pais aph'hestias* d'Eleusis.

B-5) Kosmèteirai d'Artémis à Ephèse.

Les *kosmèteirai* (κοσμήτριαι) avaient le devoir de veiller sur la parure de la déesse : bijoux, objets de toilettes, épingles à cheveux, vêtements que la déesse recevait des fidèles mais aussi du personnel du sanctuaire¹⁶²³. Elles avaient peut-être aussi la charge de s'occuper de la décoration du temple de la déesse¹⁶²⁴.

La fonction n'est pas connue avant le I^{er} ap. J.C. Des inscriptions, datant de la fin du I^{er} au III^{ème} ap. J.C., mentionnent une vingtaine de *kosmèteirai*, issues des meilleures familles de la cité, certaines apparentées : l'une d'elles nomme plusieurs femmes d'une même famille (IEphesos 980 sur cinq générations), ainsi que IEphesos 994 qui nomme une mère et sa fille. Certaines inscriptions sont mutilées et il n'en reste que des fragments (IEphesos 1872, 2902). Généralement, il s'agit soit d'une dédicace honorifique pour un membre de sa famille (IEphesos 742, 792, 875, 980, 3072) ou pour une fille ayant été aussi prêtresse d'Artémis (IEphesos 892, 980, 983, 984, 994). L'une des inscriptions est une épitaphe pour un homme et sa femme qui fut *kosmèteira* (IEphesos 1655). Deux inscriptions sont des listes honorifiques mentionnant plusieurs noms, citant une femme *kosmèteira* (IEphesos 993, 1026).

La plupart furent aussi prêtresses de la déesse et Ch. Picard considérait que les *kosmèteirai* devaient être d'anciennes prêtresses d'Artémis¹⁶²⁵. Le tableau suivant, répertoriant les *kosmèteirai* d'Artémis, va nous permettre de voir plus précisément quelle était la situation.

¹⁶²³ Ch. Picard, *Ephèse et Claros*, p. 240-242 ; H. Engelman, « Inschriften und Heiligtum », p. 33-44 (p. 38 sur les *kosmèteirai*) ; U. Muss, *Der Kosmos der Artemis von Ephesos* et *Die Archäologie der Ephesischen Artemis*.

¹⁶²⁴ A. Laumonier, *Les cultes indigènes en Carie*, p. 573.

¹⁶²⁵ Ch. Picard, *op. cit.*, p. 241.

N ^o	Date (ap. J.C.)	Nom	Père/Mère	Kosmèiteira	Hièreia	Références
1	I ^{er} / II ^{ème}	Mélitinè Hermionè		*		IEphesos 993, 4-5
2	I ^{er} / II ^{ème}	Julia Polla	A. Julius - - -	*	*	IEphesos 980, 16
3	I ^{er} / II ^{ème}	Mindia Potentilla	- - -	*		IEphesos 980, 18-19
4	II ^{ème}	Flavia Polla	T. Flavius Apellas	*	*	IEphesos 980, 15
5	II ^{ème}	Julia Damiane Polla	M. Julius Damianus	*	*	IEphesos 980, 13
6	II ^{ème}	Ulpia Dèmokrateia	Ulpus	*		IEphesos 980, 12
7	II ^{ème}	Claudia Crateia Veriana	Claudius Metrobius Verianus	*	*	IEphesos 980, 3
8	II ^{ème}	Ulpia Strattô	Ulpus Mundianus Mère : Euodia	*		IEphesos 989, 8-9
9	II ^{ème}	Mère d'Aelia Procla	- - -	*	*	IEphesos 994
10	II ^{ème}	Aelia Procla	Aelius	*		IEphesos 994, 8-9
11	II ^{ème}	Mènandra	- - -	*		IEphesos 792, 4 IEphesos 992? ¹⁶³⁷
12	120/130	- - -	- - -	*	*	IEphesos 1026, 4
13	140	Hordeonia Pulchra	P. Hordeonius [...] Sophistos Mère : Antonia Quintilla	*	*	IEphesos 984
14	Fin du II ^{ème}	Vedia Justa	Vedius Gaius	*	*	IEphesos 3072, 15
15	Fin II ^{ème}	Julia Pantima Potentilla	Julius Artemas	*	*	IEphesos 983
16	II/III ^{ème}	Claudia Caninia Severa	Tib. Claudius Caninius Severus Mère : Caninia Gargonilla	*	*	IEphesos 892

N°	Date (ap. J.C.)	Nom	Père/Mère	Kosmèiteira	Hiéieia	Références
17	incertaine	Pomponia Faustina	---	*		IEphesos 1655, B, 3
18	incertaine	---	---	*		IEphesos 742
19	incertaine	---	---	*		IEphesos 875
20	incertaine	---	---	*	* ?	IEphesos 1872
21	incertaine	---	---	*		IEphesos 2902

[Accès à la note 1637 : IEphesos 792 se demande si elle n'était pas Ob. Mindia Ménandra, fille de Gaius Mindius Amoinus, nommée dans IEphesos 992 B, 5 et qui fût peut-être aussi prêtresse, le terme étant restitué.]

IEphesos 996, inscription très mutilée, évoque possiblement une prêtresse et une *kosmèiteira* d'Artémis : « ἱέρειαν] τῆς Ἀρτέμιδος, [κοσμήτειραν] τῆς Ἀρτέμιδος (l. 2) », fille ou mère d'Antonius.

N° 2 – 3 – 4 – 5 – 6 - 7 : Julia Polla ; Mindia Potentilla ; Flavia Polla ; Julia Damiane Polla ; Ulpia Dèmokratia ; Claudia Crateia Veriana.

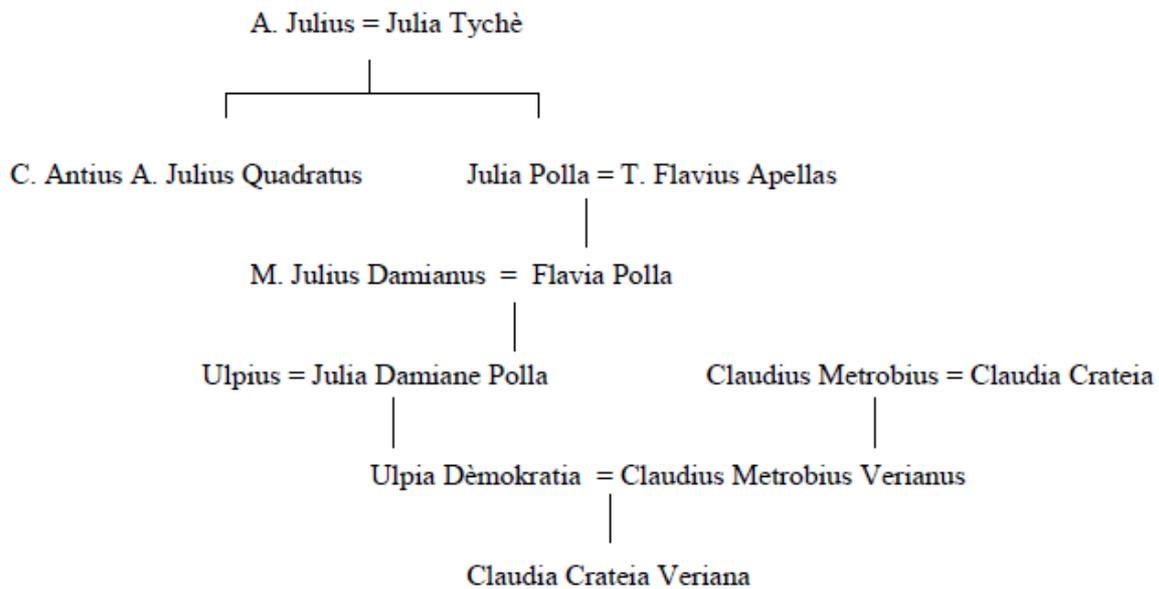
Elles étaient toutes apparentées. IEphesos 980 qui se réfère à cette famille est un fragment de base, une dédicace en l'honneur de Claudia Crateia Veriana. L'inscription mentionne les charges qu'elle assumait mais aussi tous les membres de sa famille, notamment les femmes, qui accomplirent un sacerdoce ou des charges civiques. L'inscription sert ainsi de prétexte à vanter les mérites de sa famille, remontant jusqu'à ses arrières-arrières-grands-mères, Julia Polla et Mindia Potentilla. Claudia Crateia Veriana s'inscrit dans sa lignée dont les membres féminins sont « [ἀγάνουσα]ν τὸ γένος ἐκ τῶν ἱερειῶν [καὶ κοσμη]τειρῶν (l. 20-21) ». Hormis Mindia Potentilla et Ulpia Dèmokrateia qui assumèrent seulement la charge de *kosmèiteira* de la déesse, les autres femmes furent toutes prêtresses d'Artémis. Certaines accomplirent aussi d'autres charges : Julia Polla fut *archiéreia* et *prytane* (IEphesos 989 a, 4-5), Mindia Potentilla fut *archiéreia*, Julia Damiane Polla fut *prytane*, Claudia Crateia Veriana occupa les charges de *prytane*, de *gymnasiarque* de toutes les *gymnasies*¹⁶²⁶ et par son mariage, elle acquies le rang sénatorial sous Commode, mais son mari n'est pas identifié. D'autres membres

¹⁶²⁶ A. Bielman, « Femmes et jeux dans le monde grec hellénistique et impérial », p. 36-42 : la *gymnasiarchie* féminine (distribution d'huile) était liée à la charge de prêtresse, cette libéralité était attendue comme un devoir.

de leur famille occupèrent des charges prestigieuses : le frère de Julia Damiane Polla, C. Antius A. Julius Quadratus, fut proconsul d'Asie à Pergame sous Trajan ; le père de Claudia Crateia Veriana, Claudius Metrobius Verianus était *archiéreus*, fils d'un *archiéreus* et d'une *archiéreia* : Claudius Metrobius et Claudia Crateia¹⁶²⁷.

Stemma : IEphesos 980 = H. Halfmann, p. 139.

Il est difficile de dire si Mindia Potentilla était apparentée du côté paternel ou maternel Elle n'est donc pas située dans le *stemma*.



N° 8 : Ulpia Strattô, fille de Ulpus Mundianus.

L'inscription est en l'honneur de sa sœur, Ulpia Euodia Mundiana, prêtresse d'Artémis. Tout comme pour Claudia Crateia Veriana, les deux sœurs sont inscrites dans une lignée familiale dont les femmes ont assumé les sacerdoces de prêtresses et *kosmèteirai* : « γένος ἔχουσιν ἄνωθεν ἱερείων καὶ κοσμητειῶν (l. 6-7) ».

N° 14 : Vedia Justa, fille de Vedius Gaius.

L'inscription est en l'honneur de son arrière-petite-fille, Vedia. Celle-ci faisait partie d'une famille dont les membres au II^{ème} ap. J.C. occupèrent de nombreuses charges dans la cité et qui sont rappelées dans l'inscription. Vedia Justa, son arrière grand-mère fut, non seulement, prêtresse et *kosmèteira* d'Artémis, mais aussi *prytane*. Le père de Vedia Justa fut *grammateus*

¹⁶²⁷ H. Halfmann, *Die Senatoren aus dem östlichen teil des Imperium Romanum bis zum ende des 2. Jh. N. Chr.*, p. 139 *Stemma* de la famille ; M.-Th. Raepsaet-Charlier, *FOS*, n° 233 sur Claudia Crateia Veriana et *Les sacerdoces des femmes sénatoriales sous le haut empire*, p. 295 ; R.V. Bremen, *The Limits of Participation*, p. 318-319 n°10 et 21 ; A. Bielman, « Femmes et jeux dans le monde grec hellénistique et impérial », p. 34-36.

et son mari, Lucius, fut *archiéreus*. Le fils de Vedia Justa, Vedius Gaius Sabinianus, fut lui aussi *archiéreus* (l. 3-4). Il épousa Ulpia Servilia, qui fut *Matrona Stolata* (l. 8-9)¹⁶²⁸, fille de Ulpus et Servilia Bassilissa Andronichè qui était prêtresse et dont le père, Servilius Menandros, avait été *prytane* (l. 9-10). Le petit-fils de Vedia Justa, Vedius Servilius Gaius devint chevalier (l. 2-3). Il épousa Antonia, fille d'Antonius Salvius qui fut *grammateus* et *agonothète* (l. 10-14), fils de Antonia Frugilla, prêtresse, et descendant de Claudius Salvius, *asiarque* à Smyrne (l. 22). Vedius Servilius Gaius et Antonia eurent une fille, Vedia, laquelle devint prêtresse d'Artémis au III^{ème} ap. J.C. (vers 270). Comme pour Claudia Crateia Veriana, les charges prestigieuses accomplies par ses ancêtres sont énumérées, sans cependant être focalisées sur les charges féminines¹⁶²⁹. Nous ne retrouvons pas cette mention d'une lignée féminine assumant les mêmes charges.

N° 15 : Julia Pantima Potentilla, fille de Julius Artemas.

Son père fut *asiarque*, *prytane* et *grammateus* du *Démos*, de toutes les *archai* et liturgies (l. 6-12). Julia Pantima Potentilla était riche et participa financièrement à la construction et réparation de plusieurs bâtiments de la cité. Elle fut prêtresse et *kosmèteira* en même temps.

Ainsi que nous le voyons, toutes les *kosmèteirai* ne furent pas prêtresses d'Artémis : seule une dizaine de femmes sur la quarantaine de prêtresses d'Artémis connues¹⁶³⁰ accomplirent les deux charges. Par conséquent, la théorie de Ch. Picard de voir la charge de *kosmèteira* comme une fonction honorifique à laquelle accédaient de plein droit les prêtresses d'Artémis à leur sortie de charge n'était pas correcte. En considérant la famille de Claudia Crateia Veriana (n°2-7), il supposait que les filles des anciennes prêtresses devenaient alors prêtresses à leur tour, et voyait un processus de filiation matrilineaire dans la passation des offices¹⁶³¹. Certaines *kosmèteirai* étaient en effet apparentées : la famille de Claudia Crateia Veriana (n° 2-7) ; Aelia Procla et sa mère (n° 9, 10), mais cette dernière a été prêtresse et *kosmèteira*, alors que sa fille ne fut que *kosmèteira*. D'autres *kosmèteirai* étaient apparentées à des prêtresses d'Artémis sans que ces dernières aient assumé la charge de *kosmèteirai* : ainsi d'Ulpia Strattô (n°8) et de Vedia Justa (n°14). Il est vrai que dans certaines inscriptions, il est indiqué que les femmes assumaient leur(s) sacerdoce(s) de générations en générations (n° 2-7, 8, 17 : « κοσμητήρης τῆς Ἀρτέμιδος ἀπὸ προγόνων (l. 4-5)). Mais comme pour les

¹⁶²⁸ B. Holtheide, « Matrona Stolata, Femina Stolata », *ZPE* 38 (1980), p. 134 n°27, p. 127-134 : *Matrona Stolata* était un titre honorifique apparu à l'époque impériale romaine, indiquant une femme d'un rang supérieur, faisant partie de la riche aristocratie.

¹⁶²⁹ *Stemma* IEphesos 3072.

¹⁶³⁰ Sur les prêtresses d'Artémis à Ephèse, cf. Supra Chapitre 4 (1-1 : Sacerdotes héréditaires)

¹⁶³¹ Ch. Picard, *op. cit.*, p. 241.

sacerdotes d'Hécate à Lagina/Panamara en Carie, étudiés par A. Laumonier, où certaines familles se vantaient d'avoir des prêtres et prêtresses sur plusieurs générations, il n'était pas fait référence à un véritable sacerdoce héréditaire issu de *génè* privilégiés, mais à une situation, résultante d'un fait social où les familles les plus riches de la cité avaient monopolisé les fonctions religieuses, donnant l'impression d'une charge héréditaire¹⁶³². La lignée familiale est mise en exergue dans cette dénomination d'une transmission des services. Toutefois, même s'il existait un rapport entre les deux charges, la fonction de *kosmèteira* était indépendante de celle de prêtresse. Il n'y avait pas de raisons religieuses à ce rapport entre les deux charges mais une raison sociale. Ainsi, Vedia Justa, dont les sacerdoces ne sont pas définis dans une lignée comme ce fut le cas pour Claudia Crateia Veriana, assumait cette charge de *kosmèteira* du fait de l'importance de sa famille et de sa richesse. En effet, celles qui assumaient ces fonctions étaient issues des meilleures familles de la cité, dont les membres participaient activement à la vie de la communauté, assumant plusieurs services religieux ou civiques. Certaines *kosmèteirai* accomplirent d'autres fonctions comme les membres de la famille de Claudia Crateia Veriana (n° 2, 3, 4, 5, 6, 7), de Vedia Justa (n° 14), Julia Pantima Potentilla (n°15), ou encore Claudia Canina Severa, *prytane* à Ephèse et *théore* des Mégala Olympia, dont le père fut le premier consul originaire d'Ephèse (n°16)¹⁶³³. Comme les autres jeunes filles et femmes rencontrées jusqu'à présent, ces *kosmèteirai*, du moins pour celles dont nous avons conservé la trace, faisaient partie d'un milieu social privilégié.

Les prêtresses d'Artémis étaient des *parthénoi* mais il est difficile de dire si la charge de *kosmèteira* était accomplie par des *gynaiques* ou des *parthénoi*. Julia Pantima Potentilla fut prêtresse et *kosmèteira* en même temps (n°15) ce qui inciterait à considérer que comme la prêtrise, les *kosmèteirai* étaient des *parthénoi*. La charge n'était probablement pas à vie.

Les *kosmèteirai* devaient veiller sur la parure de la déesse, et bien que rien ne soit mentionné dans les inscriptions concernant des dépenses pour la parure de la déesse, il est vraisemblable qu'elles contribuaient à pourvoir au costume de la déesse, comme il était d'usage à l'époque pour le personnel cultuel de prendre part aux dépenses du culte¹⁶³⁴.

¹⁶³² A. Laumonier, *Les cultes indigènes en Carie*, p. 367 et Supra Chapitre 4 (1-1 : Sacerdotes héréditaires).

¹⁶³³ H. Halfmann, *op. cit.*, p. 81 ; M.-Th. Raepsaet-Charlier, *FOS* n° 188 pour Caninia Gargonilla et *op. cit.*, p. 295 ; R.van Bremen, *op. cit.*, p. 317 n°9 ; A. Bielman, *op. cit.*, p. 34-36 sur les femmes *théores*.

¹⁶³⁴ Ch. Picard, *Ephèse et Claros*, p. 240-24.

1-6) Les sous-prêtresses d'Artémis à Délos.

Durant la période de l'indépendance de l'île de Délos, Artémis était desservie par une prêtresse, à laquelle était subordonné un *néocore*. Lorsque les Athéniens récupérèrent Délos au II^{ème} av. J.C (-166), les deux charges ne sont plus mentionnées mais une *hyphièreia* (ὕφιέρεια), soit sous-prêtresse, de la déesse est à plusieurs reprises honorée¹⁶³⁵. Il est difficile de dire si la charge existait avant la période athénienne ou si elle fut créée par les Athéniens pour manifester leur volonté de montrer leur contrôle sur l'île, en ne modifiant pas le culte mais simplement en le réorganisant¹⁶³⁶. Si aucune prêtresse de l'époque indépendante n'est identifiée, nous connaissons plusieurs sous-prêtresses, choisies parmi les filles des citoyens athéniens, dont certaines ayant assumé d'autres services culturels, notamment la canéphorie¹⁶³⁷.

Nom	Père	Dème	Date	Références
Démètria	Konon	Araphen	Fin II ^{ème} av. J.C	ID 1963, c, 2 LGPN II, Δημητρία, p. 104, 4
Diphila	Timodèmos	Mélitè	V. 125 av. J.C.	ID 1867, 3 ; PA 4456 LGPN II, Διφίλα, p. 133, 1.
Ménias	Zènon	Mélitè	Fin II ^{ème} av. J.C.	ID 1871, 4 ; 1891, 10 ; 1994, 3 ID2093, 4 ; SP 127 ; PA 10103 LGPN II, Μηνί[ας], p. 310, 2
Stratonikè	Antiphon	Myrrhinoutta	m. II ^{ème} av. J.C.	ID 1442, B, 56 ; 1443, B, I, 164 ID 1444, Aa, 48 LGPN II, Στρατονίκη, p. 406, 12
Stratonikè	Hipparchos	Pirée	-125/100	ID 1868, 2 LGPN II, Στρατονίκη, p. 406, 13 PA 12949
Sosandra	Sarapion	Mélitè	Début I ^{er} av. J.C.	ID 1870, 3 LGPN II, Σωσάνδρα, p. 414, 1 PA 13159
Philippè	Mèdeios	Pirée	Fin II ^{ème} av. J.C.	ID 1869, a, I LGPN II, Φιλίπη, p. 450, 9 PA 14346

¹⁶³⁵ IG IX 2, 287, B, 61 et 147, 7 : « τῆς ἱερείας τῆς Ἀρτέμιδος »

¹⁶³⁶ Ph. Bruneau, *Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique*, p. 504-506 sur le personnel culturel à l'époque athénienne et les modifications apportées par rapport à l'époque de l'indépendance et p. 195-196 et 201 sur les sous-prêtresses.

¹⁶³⁷ P. Roussel, *Délos colonie Athénienne*, p. 216-217 donne une liste des sous-prêtresses d'Artémis à Délos et p. 220 n.2 pensait que toutes avaient été canéphores, ce qui n'est pas exact ainsi que l'a noté Ph. Bruneau, *op. cit.*, p. 201 et p. 196 donnant une liste des sous-prêtresses d'Artémis à Délos ; M.-Th. Le Dinahet Couilloud, « Femmes dans le paysage délien », p. 403-404, B-3 et 4.

Ménias, Sosandra, Stratonikè (fille d'Hipparchos) et Philippè furent canéphores, respectivement lors de la *Pythaiide* de Delphes de – 106/5 (FD III, 2, 30, 4), aux *Lénaia* à Délos (Tableau canéphore n° 19), pour Artémis (Tableau Canéphore n°18) et lors des *Délia* à Délos (Tableau canéphore n° 25). Sosandra fut *ergastine* en -103/2 avec ses sœurs, Apollodora et Théodora (IG II² 1943, Tableau B', Tribu Cécropide, 1-3)¹⁶³⁸.

Trois autres inscriptions mentionnent des sous-prêtresses ayant accompli leur charge au début du I^{er} av. J.C., mais leurs noms ne sont pas lisibles (ID 1872 (fille de Basileidès de Mélitè); 1873 ; 1874)¹⁶³⁹. La charge était attribuée annuellement par décret d'Athènes (ID 1872 ; fin II^{ème} av. J.C.), E. Perrin Saminadayar pense que Mèdeios II influença la désignation de sa sœur Philippè et de Sosandra, fille de son allié Sarapion II de Mélitè¹⁶⁴⁰.

Ainsi que l'indique sa désignation, la charge de sous-prêtresse se présente comme une fonction d'assistante. Cette charge n'est pas très bien connue, nous possédons peu d'information à son sujet et il est difficile de déterminer sa réelle importance dans le sanctuaire. Tous les cultes ne possédaient pas de sous-prêtres ou sous-prêtresses, ainsi il n'en est pas fait mention dans celui d'Athéna Polias à Athènes ; par conséquent, la taille du sanctuaire et l'importance du culte ne signifiait pas sa présence parmi le personnel cultuel. La sous-prêtresse était plus généralement une collaboratrice proche de celle ou celui qui assumait le sacerdoce principal.

A Kos, dans le culte de Dionysos Thylophoros, où elle était désignée par la prêtresse, la sous-prêtresse devait remplacer cette dernière lorsque celle-ci était absente. Toutefois, elle ne prenait pas réellement sa place ou son statut. Ainsi, si elle procédait à des sacrifices en l'absence de la prêtresse, elle devait lui remettre ultérieurement les parts qui lui revenaient alors que rien n'est indiqué concernant les parts qui lui revenaient à elle. De plus, la sous-prêtresse de Dionysos Thylophoros pouvait aussi déposer les parts sacrés sur l'autel mais seulement si la prêtresse le lui autorisait¹⁶⁴¹. La sous-prêtresse avait le devoir de se substituer au prêtre ou à la prêtresse en son absence, mais elle demeurait une subalterne qui devait obéir. Le terme qui caractérise le mieux la fonction de sous-prêtresse est celui de remplaçante. C'était la disponibilité du détenteur du sacerdoce principal qui influait sur la nécessité ou non de la présence d'une personne qui assumait, en quelque sorte, la prêtrise lorsque le prêtre ou

¹⁶³⁸ Respectivement G. Colin, *Fouilles de Delphes, III/2*, p. 38 ; cf. Supra Chapitre 2 (1-2, D-2 : Les porteuses sacrées sous l'ombre de la canéphore) ; Supra Chapitre 1 (2-4 : Les *ergastines* athéniennes). M.-Th. Le Dinahet Couilloud, *op. cit.*, p. 393-396 : valorisation des familles des élites athéniennes par les rôles publics assumés par leurs filles, principalement, comme canéphores et sous-prêtresses à Délos.

¹⁶³⁹ Ph. Bruneau, *op. cit.*, p. 196 met en doute l'inscription ID 1873.

¹⁶⁴⁰ E. Perrin Saminadayar, « Traditions religieuses et stratégies familiales », p. 58 n. 39.

¹⁶⁴¹ ICos Ed 216, B, 9-12. (225-175 av. J.C.)

la prêtresse n'était pas là. Ainsi, aucune prêtresse pour l'époque de l'occupation athénienne n'est mentionnée mais P. Roussel suggère que le prêtre d'Apollon s'occupait du culte de la déesse¹⁶⁴², la sous-prêtresse l'assistant dans le culte et assurant le service cultuel lorsque ses autres devoirs l'appelaient.

La position ou le pouvoir de la sous-prêtresse dépendait des libertés sacerdotales que lui accordait son supérieur. Ainsi, la sous-prêtresse de Dionysos Thylophoros apparaît plus comme une subalterne servant auprès de la prêtresse, alors qu'il semble que dans le culte d'Artémis à Délos, les sous-prêtresses possédaient véritablement les prérogatives sacerdotales et le statut de la prêtrise. En effet, l'une de ces *hyphiereiai* - Stratonikè, fille d'Antiphon de Myrrhinoutta - dédia à la déesse une clé du temple en fer, décorée d'un protomé de lion en argent, symbole de la prêtresse grecque¹⁶⁴³.

II) Au service de la divinité, les charges supérieures.

Même si les servantes du temple possédaient un statut élevé, même si elles assumaient un rôle d'assistantes plus que de servantes, elles demeuraient subalternes à la prêtresse. Néanmoins dans certains sanctuaires, aux côtés des prêtresses ou des prêtres, d'un rang supérieur aux serviteurs du temple et parfois égal à celui d'une prêtresse, existaient des fonctions spéciales. Leur statut sacerdotal ne se définissait pas par rapport à la hiérarchie du personnel cultuel. Il s'agissait de hauts dignitaires qui accomplissaient des pratiques cultuelles sur lesquelles la prêtresse n'avait aucun droit et auxquelles elle ne prenait pas part. L'étendue de leurs prérogatives n'est pas visible, mais leur rôle dans le culte équivalait sur certains aspects à celui de la prêtrise. Le sanctuaire éleusinien avait ceci de remarquable qu'il réunissait plusieurs de ces offices, avec le *hiérophante*, le *dadouque* notamment, mais aussi les *hiérophantides*.

¹⁶⁴² P. Roussel, *op. cit.*, p. 216 ; Ph. Bruneau, *op. cit.*, p. 198.

¹⁶⁴³ ID 1442, B, 56 ; P. Roussel, *op. cit.*, p. 216 et n° XXVI, A, 47-48 (Appendice 2) : « [κλειῖδα κλε]ιδουχικήν σιδηρᾶν ἔχουσαν προτομήν λέοντος ἀργυ[ρ]ᾶν [ἐφ'ἣ ἐ]πιγραφὴ [Στρατονίκη Ἀντιφῶντος ἐγ Μυρρινούτ]της, ὑφιέρεια γενομένη » (ibid. l. 56).

2-1) Les hiérophantides d'Eleusis.

Elles étaient deux, l'une pour Déméter et l'autre pour Korè¹⁶⁴⁴, mais le plus souvent la divinité qu'elle servait n'était pas précisée. Le titre officiel de la *hiérophantide* de Korè était « ἱερόφαντις τῆς νεωτέρας », K. Clinton en déduisit que celui de celle de Déméter devait être « ἱερόφαντις τῆς πρεσβυτέρας¹⁶⁴⁵ ». Elles étaient *hiéronymes*, comme le *hiérophante*, à ce titre elles perdaient leur nom lors d'une cérémonie pour ne plus être nommées, dans le cadre de leurs fonctions, que par le titre de leur sacerdoce¹⁶⁴⁶. Certaines étaient mariées et avaient des enfants. La durée de leur charge est inconnue¹⁶⁴⁷.

A-1) Inscriptions.

Elles apparaissent dans les sources épigraphiques au I^{er} av. J.C. et durant toute l'époque romaine : elles reçurent des dédicaces honorifiques faites par le *Dèmos* (IG II² 3514 ; 3527) ou leurs familles (IG II² 3585). Comme elles étaient *hiéronymes*, leur identité n'est pas toujours connue, cependant sur les dédicaces civiques elles sont quelquefois désignées par leur nom. Par conséquent, lorsqu'elles quittaient leur charge, elles retrouvaient leur identité, ce qui indique soit que la charge n'était pas à vie, soit que les dédicaces furent faites après leur mort. Nous possédons une liste d'une dizaine de *hiérophantides*. Cinq sont simplement nommées par leur titre « *hiérophantide* » (IG II² 3553 ; 3514 ; 3546 ; 3575 et 4062), signifiant qu'elles étaient encore en service lorsque la dédicace a été faite. Trois dédicaces ont été faites en l'honneur d'un membre de leur famille (IG II² 3553 ; 3984 ; 4062)¹⁶⁴⁸.

1 - IG II² 3514, datée peut-être de l'époque d'Auguste, la nomme simplement *hiérophantide*, fille d'Amphios du dème de Philaidai. Dédicace du *Dèmos* en son honneur.

2 - IG II² 3527, datée peut être de l'époque d'Auguste, est une dédicace du *Dèmos* pour Mos[ch...], fille d'[...]amios du dème d'Aphidna.

3 - IG II² 3553, datée peut être du I^{er} ap. J.C. est une dédicace faite par la *hiérophantide* elle-même en l'honneur de sa petite fille Athènaïs qui fut *pais aph'hestias* sous son sacerdoce (n° 9, *Infra pais aph'Hestias*, Addenda).

¹⁶⁴⁴ P. Foucart, *Les mystères d'Eleusis*, p. 212-213 ; K. Clinton, *Sacred Officials*, p. 86.

¹⁶⁴⁵ K. Clinton, *op. cit.*, p. 88.

¹⁶⁴⁶ R. Ginouvés, *Balaneutikè*, p. 379.

¹⁶⁴⁷ P. Foucart, *op. cit.*, p. 213 : annuelle ; K. Clinton, *op. cit.*, p. 86-87 : à vie.

¹⁶⁴⁸ K. Clinton, *op. cit.*, p. 86-89 et p. 119 ; J.A. Turner, *Hiereiai*, p. 301-308.

4 - IG II² 3546, vers la fin du I^{er} ap. J.C., évoque la *hiérophantide neôtéras* (ἱερόφαντις νεωτέρας), fille de Périclès d'Oion¹⁶⁴⁹. La désignation l'identifie comme *hiérophantide* de Korè. Elle accomplit sa charge alors que Flavia Laodameia, fille de de Kleitos du dème de Phlya, était prêtresse de Déméter et Korè.

5 - IG II² 3984, II^{ème} ap. J.C. *Hiérophantide* Flavia [...]krateia. Il s'agit d'une dédicace faite par l'Aréopage et la *Boulè* pour son petit fils, T. Flavius Euthycomas de Paiania, *prytane* éponyme en 166/7, fils de T. Flavius Straton II du dème de Paiania, prêtre de l'autel. Le grand-père d'Euthycomas, T. Flavius Straton I, fut *hiérophante*¹⁶⁵⁰.

6 - IG II² 3575, époque d'Hadrien, II^{ème} ap. J.C. *Hiérophantide*, fille de Dèmétrios, mère de Marcien. Elle est nommée à la ligne 3 de l'inscription « (...) Δηοῖ θέσαν ἱερόφαντιν » indiquant qu'elle était *hiérophantide* de Déméter. Il s'agit d'une épigramme votive de la *hiérophantide* qui remémore le fait le plus marquant de son sacerdoce : l'initiation de l'empereur Hadrien. K. Clinton pense qu'elle l'initia alors qu'il était archonte à Athènes, en 112/113 et que l'inscription fut faite des années plus tard après qu'il fut devenu empereur¹⁶⁵¹, soit après 124/5. Au début de l'inscription, elle précise que son nom ne doit pas être prononcé, et qu'elle l'a elle-même enseveli dans les profondeurs des abîmes (de la mer), lors de sa cérémonie d'entrée en charge.

7 - IG II² 3585, époque d'Hadrien, II^{ème} ap. J.C. *Hiérophantide neôteras* Claudia Philoxéna (LGPN II, Φιλοξένα, p. 457, 1), fille de T. Claudius Patrôn I du dème de Méliète. Il s'agit d'un monument érigé en sa mémoire par son fils Claudius Lysiadès, alors que Timothéa était prêtresse de Déméter et Korè. Il est rappelé dans l'épigramme qu'elle a embelli l'autel de la déesse Korè, dont elle était la *hiérophantide*, en le couvrant d'argent (l. 5-6), signifiant qu'elle était fortunée. Son fils Claudius Lysiadès était le fils de Tib. Claudius Patrôn II de Méliète, ce qui pourrait indiquer que ce dernier a été adopté par le père de Philoxéna ou qu'il était membre de la famille des Claudii de Méliète¹⁶⁵². Il s'agissait d'une grande famille qui contrôla la charge de *dadouque* presque continuellement pendant deux siècles. L'*ergastine* Akestion (IG II² 1034) faisait partie de cette famille (cf. *stemma* Supra Chapitre 1 : 2-4, B-4, 2, b, Akestion).

¹⁶⁴⁹ J. A. Turner, *op. cit.*, p. 305 l'identifie comme Kèrykes.

¹⁶⁵⁰ M. Woloch, *Roman Citizenship*, Flavius n° 29 ; K. Clinton, *op. cit.*, p. 31 *stemma*. Cf. Euthycomas : LGPN II, Εὐθυκόμας, p. 170, 1 ; IG II² 1773, 8 ; 3985, 4 et 2478, 1 ; T. Flavius Straton I : LGPN II, Στράτων, p. 407, 106 ; IG II² 3984, 7-9 ; T. Flavius Straton II : LGPN II, Στράτων, p. 407, 109 ; IG II² 3802 et 3984, 5-6.

¹⁶⁵¹ K. Clinton, *op. cit.*, p. 86.

¹⁶⁵² K. Clinton, *op. cit.*, p. 87 n° 18 *Dadouque*.

8 - IG II² 4062, datée d'après 126/7 ap. J.C. est une dédicace de l'Aréopage, la *Boulè* et le *Dèmos* pour la fille de la *hiérophantide*, nommée Mundicia Secundilla. Son mari était Mundicius Burrus¹⁶⁵³.

9 – IG II² 3633, milieu du II^{ème} ap. J.C. *Hiérophantide* Junia Mélitinè, fille de Junius Patrôn II du dème de Bérénikidai et d'Annia Aristokleia (LGPN II, Μελιτίνη, p. 303, 1). Il s'agit d'une dédicace faite après sa mort. Elle fut *pais aph'hestias* (n°12, *Infra pais aph'Hestias*, Addenda)¹⁶⁵⁴. Sa grand-mère maternelle, Flavia Laodameia, fut prêtresse de Déméter et Korè. Elle venait d'une famille influente, et par sa mère appartenait au *génos* des Kèrykes. (Sur cette famille : Chapitre 4, 1-1, B-1, 3 : Prêtresses de Déméter et Korè à Eleusis, Flavia Laodameia.)

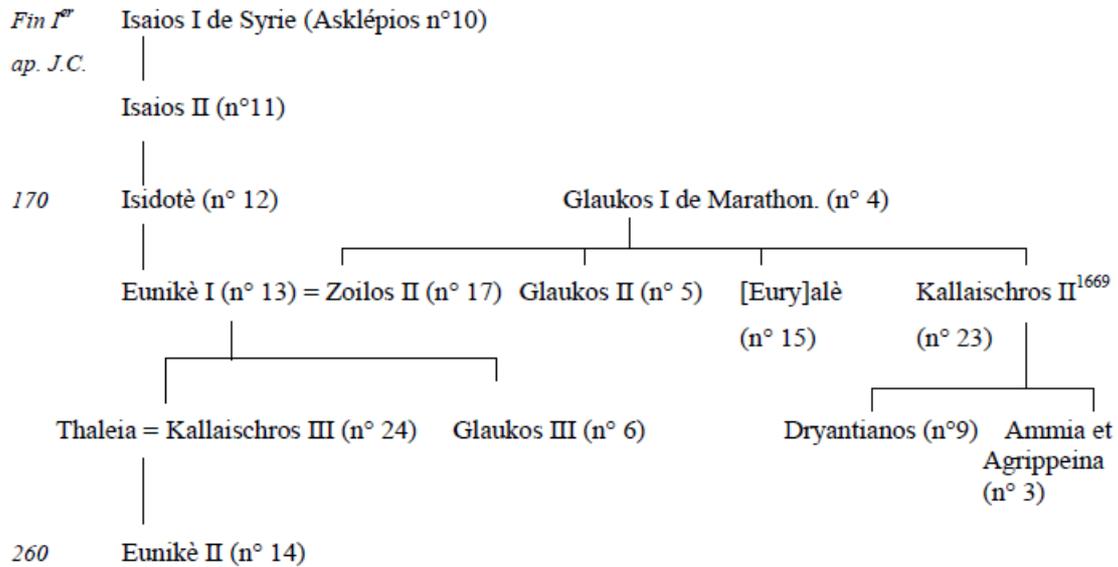
10 – IG II² 3632, II^{ème} ap. J.C., *Hiérophantide* Isidotè (LGPN II, Ἰσιδότη, p. 239, 3), fille d'Isaios II. Il s'agit d'une épigramme écrite par son petit fils Glaukos III, qui fut poète, rhéteur et philosophe (l. 36 et IG II² 3709, 6) et érigée après sa mort par sa fille et ses deux petits fils. Isaios I, sophiste syrien, maître d'Hadrien fut son grand-père (l. 6). L'épigramme mentionne qu'elle a couronné les empereurs Marcus Aurelius et Commode. L'épigramme ne mentionne pas son nom mais il se trouve sur un monument honorant sa petite fille Flavia Eunikè II, fille de T. Flavius Kallaischros II de Marathon (IG II² 3709, l. 3 pour Eunikè et l. 7 pour Isidotè), écrit par Glaukos III, oncle d'Eunikè. L'inscription pour Eunikè II fut trouvée devant le *téléstérion*, sans préciser de quelle nature fut la charge qu'elle occupa¹⁶⁵⁵. La fille d'Isidotè épousa T. Flavius Zoilos II, du *génos* des Eumolpides, fils de Glaukos I de Marathon qui fut chevalier romain et *procurator* de Chypre entre 180 et 220 ap. J.C. (l. 24 et IG II² 3709, 5). Zoilos II fut *prytane* (IG II² 3709, 9), son frère T. Flavius Glaukos II, fut *hiérophante* (IG II² 3661 ; 3662, 14 ; 3709, 11 et K. Clinton, n° 32 *Hiérophante*) et son autre frère Kallaischros II devint philosophe (IG II² 3763, 5 et 3709, 12). Leur sœur [Eury]alè épousa un homme qui fut archonte, sophiste et *hiérophante*. Dryantianos, fils de Kallaischros II, fut éphèbe en 212/213 ou 211/212 et archonte des Eumolpides entre 215/6 et 225/6. (IG II² 1078, 3 ; 2208,8 ; 3763, 4). Les deux inscriptions permettent de reconstituer le *stemma* de sa famille¹⁶⁵⁶.

¹⁶⁵³ M. Woloch, *op. cit.*, Mundicius n° 3 et 6 et p. 77 *stemma*. Pour lui, Secundilla fut nommée d'après sa grand-mère paternelle, Caninia Secundilla.

¹⁶⁵⁴ M. Woloch, *op. cit.*, Iunius n° 13.

¹⁶⁵⁵ J. Toepffer, *Attische Genealogie*, p. 64-65 et P. Foucart, *op. cit.*, p. 212-213 la reconnaissent comme *hiérophantide* ; K. Clinton, *op. cit.*, p. 88 ne se prononce pas.

¹⁶⁵⁶ J.H. Oliver, « Two Athenians poets », *Hesperia Supplement* 8 (1949), p. 243-258 et 249 *stemma* ; S.B. Aleschire, *Asklepios at Athens*, p. 69-74 prosopographie des Statii de Cholleidai.



[[Accès à la note 1669 : Dans le LGPN II, Κάλλαισχος, p. 244, 19 et 20 : Kallaischros II est répertorié sous Kallaischros I et Kallaischros III sous Kallaischros II.]

11- IG II² 3764, II/III^{ème} ap. J.C. *Hiérophantide* Poplia Aelia Herennia I (LGPN II, Ἡρεννία, p. 155, 2). Il s'agit d'une dédicace pour son fils Poplius Aelius Apollonios II, fils de Poplius Aelius Apollonios I, datée de 217/8 ap. J.C., membre du *génos* des Kérykes. Sur cette dédicace, il est indiqué qu'elle a révélé les mystères des dieux, auprès de *l'anactoron de Déo* (« ἱερῆς μητρός ... ἧ τελετὰς ἀνέφαινε θεοῖν παρ' ἀνάκτορα Δηοῦς »), ce qui, pour K. Clinton, l'identifie comme *hiérophantide* de Déméter¹⁶⁵⁷.

Poplius Aelius Dionysios, le père de son époux ou son oncle, fut *dadouque* entre 170 et 185 (K. Clinton, n° 22 *Dadouque*). Son mari, Poplius Aelius Apollonios I, fut archonte éponyme, *Basileus*, stratège des hoplites, *épimélète* de la *gymnasiarchie*, héraut de l'Aréopage (IG II² 3688, 4-12). Le fait qu'il fut archonte *Basileus* indique qu'elle assumait le rôle de *Basilinna* lors de la fête des *Anthestéries*. Sa fille, Poplia Aelia Herennia II, fut *pais aph'hestias* (n° 20, *Infra pais aph'Hestias*, Addenda ; LGPN II, 1). Ses fils, Poplius Aelius Apollonios II et Poplius Aelius Dionysios, furent éphèbes au début du III^{ème} ap. J.C. (IG II² 3764, 7 et 2193, 101).

Les inscriptions attestent que certaines d'entre elles faisaient partie de familles influentes, voire riches, qu'elles étaient apparentées, par le sang ou par alliance, à des personnes qui accomplirent des fonctions à Eleusis comme *hiérophante*, *dadouque*, prêtre de l'autel, *pais aph'hestias*, ou encore prêtresse de Déméter et Korè.... Nous ignorons si elles étaient issues

¹⁶⁵⁷ K. Clinton, *op. cit.*, p. 88.

d'un *génos* en particulier, mais certaines d'entre elles étaient apparentées au Kèrykes et Eumolpides. Cependant, comme les principaux officiants du sanctuaire dont elles faisaient partie étaient tous choisis dans un ou plusieurs *génè*, il est possible que ce fût aussi leur cas¹⁶⁵⁸.

B-1) La fonction de hiérophantide.

Les informations que les dédicaces donnent sur leur charge témoignent que les *hiérophantides* n'étaient ni des assistantes, ni des servantes de la prêtresse de Déméter et Korè. Elles possédaient, tout comme le *dadouque* et le *hiérophante*, une charge spécifique qui faisait d'elles des personnages importants du culte éleusinien. La nature exacte de leur service n'est pas connue, mais les données rapportent qu'elles participaient à l'initiation (n° 6, 10). A chaque fois, il est précisé qu'il s'agissait d'un empereur ce qui explique peut-être, au vu de l'importance de l'initié, que l'acte fut rapporté dans son épigramme de façon à la glorifier plus encore. Isidotè (n°10) signale qu'elle a couronné les deux empereurs, en posant les bandelettes sur leur tête. Le terme *hiérophantide* était le féminin de *hiérophante*, signifiant « révélateur du sacré ou porteur du sacré », celui qui révélait les *hiéra* sacré aux *mystes*. Photius nous dit qu'elles participaient à leur révélation et qu'elles couronnaient les *mystes* avant leur initiation¹⁶⁵⁹. Le décret IG I² 81, 9-11 (421 av. J.C.) signale qu'elles participaient à la procession avec la prêtresse, qui emportait les *hiéra* à l'*Eleusinion* de la cité, le jour avant l'ouverture officielle des mystères¹⁶⁶⁰.

Nous n'avons aucune donnée pour l'époque classique sur les *hiérophantides*, la première mention de leur existence date du milieu du III^{ème} av. J.C dans un fragment d'Istros¹⁶⁶¹ où ce dernier les nomme avec le *hiérophante*, le *dadouque* et la prêtresse de Déméter et Korè, ce qui indique que la charge n'était pas d'ordre mineur. Il précise qu'elles portaient comme eux une couronne de myrte, un attribut généralement conféré aux prêtres. De même, une inscription indique qu'elles avaient un siège au théâtre de Dionysos¹⁶⁶². La charge était donc d'un rang équivalent à celle des prêtresses mais la *hiérophantide* n'était pas une prêtresse, elle n'avait pas les mêmes devoirs.

¹⁶⁵⁸ P. Foucart, *op. cit.*, p. 212 et J. Topffer, *op. cit.*, p. 61-7 pensaient qu'elles venaient du *génos* des Eumolpides comme le *hiérophante*.

¹⁶⁵⁹ Photius, sv. Ἱεροφαντίδες : « αἱ τὰ ἱερὰ φαίνουσαι τοῖς μιοιμένοις » ; K. Clinton, *op. cit.*, p. 89.

¹⁶⁶⁰ K. Clinton, *op. cit.*, p. 89.

¹⁶⁶¹ Istros FGrHist 334 F29 : « καὶ τὸν ἱεροφάντην καὶ τὰς ἱεροφάντιδας καὶ τὸν δαδοῦχον καὶ τὰς ἄλλας ἱερείας μυρρίνης ἔχειν στέφανον. » ; K. Clinton, *op. cit.*, p. 88-89 pense que la fonction existait déjà mais qu'elle n'était pas aussi importante ; J.A. Turner, *op. cit.*, p. 304 pense que la fonction prit de l'ampleur à cette époque.

¹⁶⁶² IG III 331 (époque impériale) ; K. Clinton, *op. cit.*, p. 87 et 89.

2-2) L'archèis.

Les *archèides* pouvaient porter des noms différents, l'étendue de leurs attributions pouvait varier mais toujours elles géraient et dirigeaient matériellement et/ou religieusement, la fête. Franciszek Sokolowski définit ainsi celles qui accomplissaient cette fonction : «C'étaient des personnes choisies pour présider, organiser ou même célébrer certaines cérémonies. ¹⁶⁶³».

A-2) Delphes .

A Delphes, les *thyades* étaient dirigées par une *archèis*, qui assumait le rôle de *bacchéchoros*. Elle les guidait sur les chemins et les dirigeait dans les pratiques culturelles. Quatre inscriptions, datant du II^{ème} et III^{ème} ap. J.C., évoquent des *archèides* de Delphes :

1. Flavia Kléa (LGPN III B, Κλέα, p. 231, 7). Elle est identifiée comme celle dont parle Plutarque dite « la responsable (ἀρχιλλὰ/ ἀρχιλλάν) des *thyades* de Delphes ». Au II^{ème} ap. J.C., elle a fait une dédicace où l. 9 elle se dit elle-même « Φλαουία Κλέα, ἡ ἀρχής ». Elle a consacré une statue à sa mère, Memmia Eurydikè¹⁶⁶⁴.
2. Memmia Lupa, membre de la grande famille des Memmii, citée dans trois inscriptions : la première est une dédicace du *Dèmos* en son honneur l'identifiant comme la fille de P. Memmius Soter, prêtre d'Apollon, la désignant comme « ἀρχήδα (l. 4); la seconde est un décret en l'honneur de [Memmi]os Nicandros dit « ἔκγονος δὲ Μ[εμμίας Λούπα]ς τῆς ἀρχήδος (l. 3-4) » et la troisième se trouve sur un siège de théâtre portant l'inscription « ἀρχήδος Λούπης », signifiant qu'elle avait reçu l'honneur de la *proédrie*¹⁶⁶⁵.
3. Gellia Dionysia (LGPN II, Διονυσία, p. 122, 13), nièce du prêtre L. Gellius Dèmostratos, fille de L. Gellius Xénagoras II. Elle reçut l'honneur d'une dédicace de la part du *Dèmos* et est nommée « Γελλ. Διονυσίας τῆς κρατίστης ἀρχήδος ἑξαδελφιδοῦς (l. 10)¹⁶⁶⁶ ». Elle était la petite-fille de L. Gellius Xénagoras I, originaire de Delphes qui fut prêtre d'Apollon Pythien et épousa Claudia Praxagora (n° 19, *Infra pais aph'Hestias*,

¹⁶⁶³ LSCG 124. Il est fait mention d'archis (ἀρχίς) à Ténos, du II^{ème} av. J.C. à l'époque impériale (IG XII 5, 896-898 ; 900-903 ; 908-909 ; suppl. 315) ; d'ἀρχεῖνη à Syros au II^{ème} ap. J.C. (IG XII 5, 655 ; 659 ; 660 ; 662 ; 663 ; 664 ; 665 ; 667 ; 668 ; 692) ; d'une ἀρχεῖτις à Thasos (IG XII 8, 526 : Aelia Macedonia qui fut *anthophoros* et deux fois *archeitis*, *stéphanophore* à vie, II^{ème} ap. J.C.). Cependant, ces termes sont différents de celui d'*archèis*, il s'agit de charges non religieuses, et qui généralement forment un couple avec un archonte. Cf. A. Bielmann-Sanchez, « Egéries égéennes, les femmes dans les inscriptions hellénistiques et impériales dans les Cyclades », p. 208 et 210 ; R. van Bremen, *The Limits of Participation*, p. 64-65.

¹⁶⁶⁴ Plutarque, *Œuvres Morales*, 364 E (éd. Belles Lettres, 1988, C. Froidefrond) ; J. Jannoray, « Inscriptions delphiques d'époque tardive », *BCH* 70 (1946), p. 254-256 n° 8 ; SEG I, 159.

¹⁶⁶⁵ E. Bourguet, *De Rebus Delphicis*, p. 13-15 et 18 ; Fouilles de Delphes, III, 1, 466 et III, 6, 2.

¹⁶⁶⁶ Th. Homolle, « Institut de correspondance hellénique », *BCH* 20 (1896), p. 719 ; E. Bourguet, *De Rebus Delphicis*, p. 15-18 ; SEG XXII, 482.

Addenda + *stemma*). La dédicace « ἱερέων καὶ ἀρχηίδων πολλῶν ἀπογονή » indique que sa famille compta d'autres prêtres d'Apollon Pythien et d'autres *archéïdes*¹⁶⁶⁷.

4. Vettidia Eurydikè dont la dédicace, datée du début du III^{ème} ap. J.C., rapporte : « ΒΕΤΤΙΔΙΑ ΕΥΡΥ[ΔΙΚΗΝ] ΤΗΝ ΑΡΧΗ[ΙΔΑ] (l. 1-2)¹⁶⁶⁸ ». L'inscription fragmentaire indique un lien de parenté avec la famille des Memmii mais impossible à établir avec exactitude.

La fonction était détenue par les grandes familles de Delphes et suivait une transmission quasi-héréditaire entre les filles de ces familles. La charge est attestée à l'époque impériale mais il est difficile de dire si elle existait avant ou si, ancienne, elle était tombée en désuétude avant de connaître un renouveau à l'époque romaine comme le suggère Thomas Homolle¹⁶⁶⁹.

B-2) Archèis et thoinarmostria.

1) Archèis de Sparte.

A Sparte, deux inscriptions, datées du II^{ème} ap. J.C., mentionnent des *archèïdes* en rapport avec la fête des *Hyakinthies*, dans des décrets honorifiques¹⁶⁷⁰. L'*archèis* dirigeait l'organisation des *Hyakinthies*, et conduisait la procession. En tant que *théore*, elle assistait comme représentante de la cité aux jeux dans lesquels garçons et filles s'affrontaient dans leur classe d'âge respective. Elle devait même présider les jeux. Elle avait aussi le devoir de veiller sur le bon ordre de la *pannychis* féminine qui se déroulait à l'occasion du banquet masculin¹⁶⁷¹. L'importance du culte, la durée de la cérémonie et le fait que l'ensemble de la communauté s'y retrouvait nécessitaient la mise en place d'une organisation spécifique et des personnes dirigeant cet ensemble. Le fait que des femmes assumaient cette charge s'inscrivait dans ce mouvement d'ensemble qui voyait ces dernières participer de plus en plus à la vie sociale de leur cité, dans la sphère religieuse ou simplement financière en tant que bienfaitrices. Ainsi, notamment en Asie Mineure, certaines devinrent *prytanes*, *gymnasiarques*, *agonothètes*, *théores*, *stéphanéphores*¹⁶⁷²... Cependant, ces nouvelles positions étaient restreintes à un milieu élitiste, riche, comme pour les prêtrises, ces charges nécessitaient une contribution financière de la part de ceux et celles qui les assumaient, la cité leur octroyant en échange honneurs et privilèges. Les deux *archèïdes* spartiates appartenaient

¹⁶⁶⁷ J. Jannoray, *BCH* 70 (1946), p. 257.

¹⁶⁶⁸ P. De La Coste-Messelière, « Inscriptions de Delphes », *BCH* 49 (1925), p. 83-85 n° 11.

¹⁶⁶⁹ Th. Homolle, *BCH* 20 (1896), p. 719.

¹⁶⁷⁰ IG V 1, 586, 5-7 ; 587, 2-6 « ἀρχηίδα καὶ θεωρὸν διὰ βίου τοῦ σεμνοτάτου ἀγῶνος τῶν Ὑακινθίων ».

¹⁶⁷¹ J. Jannoray, *BCH* 70 (1946), p. 258 ; Cl. Calame, *Chœurs de jeunes filles en Grèce archaïque*, p. 308 ; G. Arrigoni *Le donne in Grecia* p. 94 ; S.B. Pomeroy, *Spartan Women*, p. 120-121.

¹⁶⁷² Cf. R. van Bremen, *The Limits of Participation*.

à ce milieu, et par des jeux d'alliances, elles étaient liées entre elles et aux autres grandes familles de la cité. Elles s'appelaient Pompeia Polla (IG V 1, 587) et Memmia Xénokratia (IG V 1, 586)¹⁶⁷³. Polla faisait partie de la famille des Pompeii, Xénokratia de celle des Memmii, elle assumait plusieurs services, entre autre celle de *thoinarmostria*.

2) *Thoinarmostria* de Laconie et Messénie.

Cette charge de *thoinarmostria* n'est attestée qu'en Laconie et Messénie¹⁶⁷⁴. Les *thoinarmostriai* (θοιναρμόστριαι) étaient des « ordonnatrices de banquets¹⁶⁷⁵ », qui organisaient et présidaient les repas sacrés se déroulant dans les sanctuaires et devaient s'assurer que les convives maintenaient une conduite décente dans l'enceinte sacrée : une inscription mutilée, mentionne son rôle de surveillante au sein d'un sanctuaire de la déesse à Sparte, avec peut-être des *hiérai*. Elle devait veiller à faire respecter l'ordre, ayant le pouvoir de sanctionner en cas d'outrage. Si elle venait à manquer à son rôle, des officiels masculins nommés les *bidaioi* pouvaient lui infliger une amende¹⁶⁷⁶. Dans les inscriptions de l'*Eleusinion* de la cité spartiate, il est suggéré « le financement du banquet par la titulaire de la charge » et indiquant que la charge revenait aux « femmes des grandes familles¹⁶⁷⁷ ». Dans le culte de Déméter à Andanie, une inscription datée du I^{er} av. J.C., la nomme plus précisément « la *thoinarmostria* du temple de Déméter¹⁶⁷⁸ ». Elle est citée comme participant à la procession avec les autres officiels du culte, notamment des *hypothoinarmostriai* qui l'assistaient, sur le même principe que les *hypozakores* qui entouraient la *zakore* en chef. Mais rien ne permet de dire si elles participaient à l'organisation du banquet. Des *hiéroï* et *hiérai* collaboraient à l'organisation matérielle de la fête mais leur statut n'est pas clairement défini¹⁶⁷⁹. Aucune autre inscription messénienne ne fait référence à une femme qui fut *thoinarmostria*, alors que nous avons mention de neuf femmes qui furent *thoinarmostriai* à Sparte :

¹⁶⁷³ A. Bradford, *A Prosopography of Lacedaemonians*, p. 319 ; A.J. S. Spawforth, « Families at Roman Sparta and Epidaurus, some Prosopographical Notes », *ABSA* 80 (1985), p. 244-245 et 206-208 ; S.B. Pomeroy, *op. cit.*, p. 120-121.

¹⁶⁷⁴ Messénie : IG V 1, 1498, 4, 6, 7, 11 (= LSCG 66 ; II^{ème} av. J.C. ; M. N. Tod, « Notes and Inscriptions from S.W. Messenia », *JHS* 105 (1905), n° 10 p. 49) ; 1447, 12 et 15 (= LSCG 64 ; 191 av. J.C.) ; 1390, 30-31 (= LSCG 65 ; I^{er} av. J.C.). Sparte : IG V 1, 583 (II^{ème} ap. J.C.) ; 584 (II^{ème} ap. J.C.) ; 592 (II^{ème} ap. J.C.) ; 229 (II^{ème} ap. J.C. ?) ; 589 (II/III^{ème} ap. J.C.) ; 596 (III^{ème} ap. J.C.) ; 606 (III^{ème} ap. J.C. ?) ; 1511add (=LSS 29, A, 2). M.N. Tod, « Thoinarmostria », *JHS* 32 (1912), p. 100-104 ; J.A. Turner, *Hiereiai*, p. 115-116 ; M. Dillon, *Girls and Women in Classical Greek Religion*, p. 127 ; N ; Deshours, *Les mystères d'Andania*, p. 123-124.

¹⁶⁷⁵ P. Chantraine, *Dictionnaire*, sv. Θοίνη.

¹⁶⁷⁶ IG V 1, 1498 = LSCG 66 ; M. N. Tod, *JHS* 105 (1905), n° 10 p. 49. Daté du II^{ème} ap. J.C., il devait s'agir d'une copie d'un règlement plus ancien.

¹⁶⁷⁷ IG V 1, 583 (II^{ème} ap. J.C.) ; 584 (II^{ème} ap. J.C.) ; 592 (II^{ème} ap. J.C.) ; 229 (II^{ème} ap. J.C. ?) ; 589 (II/III^{ème} ap. J.C.) ; 596 (III^{ème} ap. J.C.) ; 606 (III^{ème} ap. J.C. ?) ; N. Deshours, *op. cit.*, p. 123 pour les citations..

¹⁶⁷⁸ IG V 1, 1390 : « θοιναρμόστρια ἃ εἰς Δάματρος (l. 31) » ; N. Deshours, *op. cit.*, p. 123-124.

¹⁶⁷⁹ IG V 1, 1390 = LSCG 65. Cf. *Infra* Chapitre 5 (5-4 : Les *hiérai* laconiennes et messéniennes).

1. IG V 1, 584, 3 (= SEG XXXVI, 353): Memmia Xénokrateia au II^{ème} ap. J.C. (LGPN III A, Ξενοκράτεια, p. 335, 3.)
Memma Xénokrateia fut d'ailleurs à la fois *archèis*, *théore* des *Hyakinthies* (IG V 1, 586) et *thoinarmostria*. Elle fut « *hestia* de la cité », s'occupant du feu sacré, et assumant plusieurs prêtrises appartenant à sa famille. Cf. Supra Chapitre 4 (B-1, 5, a : les Memmii).
2. IG V 1, 592 : Claudia Longina au II^{ème} ap. J.C. Arrière-arrière-grand-mère paternelle de Pomponia Kallistonikè II, prêtresse d'Artémis Orthia, Claudia Longina se vit élever une statue publique après son service de *thoinarmostria*, située à l'*Eleusinion* et payée par son mari P. Memmius Pratolaos VII Aristoclès. Elle faisait partie de la famille des Claudii. Cf. Supra Chapitre 4 (B-1, 5, b : les Claudii)
3. IG V 1, 583 : Xénaria qui fut *hestia* de la cité et liturge au II^{ème} ap. J.C. (LGPN III A, Ξεναρία, p. 333, 2)
4. IG V 1, 229 : Kleinika et Obrimô, dite « σειναρμόστρια de Déméter et Korè » au II^{ème} ap. J.C. ? (LGPN III A, Κληνίκα, p. 251, 1 et Όβριμώ, p. 338, 1)
5. IG V 1, 589, 4 et 590, 5 : Claudia Damosthéneia I dans la 2^{ème} moitié du II^{ème} ap. J.C. (LGPN III A, Δαμοσθένεια, p. 113, 8).

Sa charge est également mentionnée dans IG V 1, 608 sur une statue publique offerte par un homme qui se présente comme son père de substitution, l'élevant après la mort de son père biologique. L'inscription est très fragmentaire. A. J. S. Spawforth, *ABSA* 80 (1985), p. 233-234 a restauré les premières lignes (l. 1-5) où elle est nommée comme *thoinarmostria* (l. 2).

Elle fut *thoinarmostria* pour Déméter et *agorachos* à l'*Eleusinion* de la cité, appartenant à la famille des Claudii, grand-mère de Pomponia Kallistonikè II, prêtresse d'Artémis Orthia. Elle fut *hestia* de la cité, et « Mère » du *Dèmos* et de la *Boulè*, et accomplit plusieurs prêtrises héréditaires. Cf. Supra Chapitre 4 (B-1, 5, b : les Claudii).

1. IG V 1, 596 : Antonia Eudamia, fille d'Artémas au III^{ème} ap. J.C. (vers 212) (LGPN III A, Εύδαμία, p. 161, 2)
2. IG V 1, 606 : Aurelia Teimokrateia, fille d'Asklépiadès au III^{ème} ap. J.C. (vers 212 ?) (LGPN III A, Τιμοκράτεια, p. 430, 3)

Nous avons déjà évoqué la *thoinarmostria* comme l'une des officiantes aux banquets des femmes *Thesmophores* à Sparte. Comme les *archousai* athéniennes, elle gérait matériellement le banquet mais aussi son déroulement. A ce titre, elle assumait une position responsable et décisionnaire. Or Fr. Sokolowski a établi un lien linguistique entre le terme ἀρχίς, ses

désinences et la fonction d'*archousai* à Athènes dans la fête des Thesmophories¹⁶⁸⁰. Les *archousai* étaient celles qui organisaient le banquet de la fête des Thesmophories, elles occupaient le rôle de la *kosmô* et *trapézô* du culte d'Athéna Polias. Cependant, à la différence de ces deux dernières, elles ne faisaient pas partie d'un personnel cultuel, et si la fête des Thesmophories était sous la présidence de la prêtresse, les *archousai* avaient organisé et préparé l'ensemble du volet matériel de la fête. De plus, H. W. Parke suggère qu'elles dirigeaient la procession des femmes qui rejoignaient le *Thesmophorion*¹⁶⁸¹, cette idée trouve une correspondance dans les rôles des *archèïdes* de Delphes et de Sparte, qui menaient leurs cortèges vers la divinité. Par analogie, les *thoinarmostriai* assumaient une fonction d'*archèïdes*. Mais leur rôle était plus complexe que celui des *archousai*. Leur contribution à l'élaboration du banquet sacré rappelait celle des *archousai* mais aussi celle de la *kosmô* et de la *trapézô* athéniennes, cependant la *thoinarmostria* possédait aussi un pouvoir religieux, matériel et juridique dans le sanctuaire qui n'est pas sans évoquer le rôle des *néocores* et *zakores*.

Ces inscriptions la connectent plus précisément avec le culte de Déméter, même s'il est possible qu'il existât des *thoinarmostriai* dans d'autres cultes¹⁶⁸². Si nous n'avons aucune indication personnelle sur les *thoinarmostriai* de Messénie, celles de Sparte devaient appartenir au même milieu social que les *archèïdes*, car certaines d'elles accomplirent les d'autres charges ou avaient des parentes ayant accomplis d'autres charges prestigieuses (cf. Memmia Xénokrateia, Claudia Damosthéneia I ou encore Claudia Longina). Comme nous l'avons observé avec les prêtrises héréditaires de Sparte, la réduction des grandes familles et les endogamies sociales ont entraîné une monopolisation, dans les mêmes lignées, des charges prestigieuses et onéreuses de la cité¹⁶⁸³.

Le fait que les fonctions de *thoinarmostria* et d'*archèïdes* existaient conjointement à Sparte, et que Memmia Xénokrateia accomplît les deux charges, permet d'observer comment chacune, dans un rôle d'ordonnatrice, répondait à un besoin différent. Si les deux charges étaient des liturgies, l'ensemble des prérogatives de la *thoinarmostria* semble surtout se restreindre aux différents domaines qui se rapportaient au repas sacré, alors que l'*archèïdes* jouissait d'un pouvoir décisionnaire sur l'ensemble des cérémonies d'Apollon Amycléen. Toutefois, leur

¹⁶⁸⁰ LSCG 124 (milieu IV^{ème}, règlement athénien pour la fête des Thesmophories). cf. Supra Chapitre 3 (1-1, e : La communauté des femmes).

¹⁶⁸¹ H.W. Parke, *Festivals of Athenians*, p. 86.

¹⁶⁸² M.N. Tod, « Thoinarmostria », *JHS* 32 (1912), p. 102 estime, sans expliciter, que la fonction n'était pas exclusivement attachée au culte de Déméter ou de Déméter et Korè.

¹⁶⁸³ Cf. Supra Chapitre 4 (1-1, B-1, 5 : Les prêtrises héréditaires à Sparte).

réalité ne semblait pas se joindre. Ainsi dans le culte d'Apollon Amycléen, la *thoinarmostria* ne participait pas à l'organisation du banquet, elle n'était donc pas une officielle pouvant évoluer d'un site à l'autre, mais semblait plutôt connectée à un sanctuaire particulier où elle possédait des attributions. Au contraire, l'*archèis* était aussi *thèore*, une officielle civique évoluant dans la sphère religieuse, mais non attachée à un site, même si il est possible qu'elle officiât exclusivement à l'occasion de la grande fête poliade de la cité laconienne. L'une n'était pas l'inférieure de l'autre, leurs services participaient d'un même principe qui ne s'exprimait ni dans le même contexte, ni de la même manière.

C-2) Une fonction de souveraineté.

Le terme *archèis* a été perçu comme l'équivalent de *hiéreia* (prêtresse) par Th. Homolle, faisant de l'*archèis* une prêtresse, mais J. Jannoray estime cette perception erronée¹⁶⁸⁴. Le terme *archèis* implique « une fonction d'autorité, de commandement » et J. Jannoray note qu'à Sparte la fonction « (...) bien qu'exercée dans le domaine religieux diffère de la fonction sacerdotale. » Par contre, il estime qu'à Delphes, elle comportait un volet sacerdotal¹⁶⁸⁵, concluant que la charge se présentait différemment selon les lieux.

En étudiant le terme linguistique, J. Jannoray s'accorde sur le parallèle ἀρχήϊς et ἀρχηγός (chef, roi) et donc par association avec βασιληϊς (roi, chef), le terme *archèis* étant l'équivalent masculin d'*archos* (ἀρχός) c'est à dire « celui qui conduit, le guide »¹⁶⁸⁶.

De ce fait, nous retrouvons ici une corrélation structurelle avec la charge de *Basilinna*, la reine d'Athènes qui épousait le dieu Dionysos lors de la fête des *Anthestéries*. Définie comme une *hiéreia* par certains auteurs, elle n'était pas une véritable prêtresse mais une *hiéreia* spécialisée¹⁶⁸⁷. Elle présidait la fête des *Anthestéries* avec son époux, l'archonte *Basileus*, le roi d'Athènes. Tous deux dirigeaient les cérémonies qui leur étaient imparties. Elle dirigeait les pratiques cultuelles au temple du dieu, la distribution de vin et les sacrifices. Et de même que Flavia Kléa conduisait le collège des *thyades*, la *Basilinna* présidait le collège des quatorze *géairai*. Cependant, les *archèides* n'étaient pas toutes des *hiéreiai* spécialisées. La *Basilinna* n'étaient pas seulement celle qui guidait et dirigeait la cérémonie mais c'était elle

¹⁶⁸⁴ Th. Homolle, « Institut de correspondance hellénique », *BCH* 20 (1896), p. 720 ; E. Bourguet, *op. cit.*, p. 18 n. 3. Contra : J. Jannoray, *BCH* 70 (1946), p. 257-259.

¹⁶⁸⁵ J. Jannoray, *BCH* 70 (1946), p. 258-259.

¹⁶⁸⁶ J. Jannoray, *BCH* 70 (1946), p. 259, n. 1, citant et reprenant les théories de M. A. D. Kéramopoulos, *Eph. Arch.* (1911), p. 168 et de Van Herwerden, *Lexicon Graecorum*.

¹⁶⁸⁷ Phanodemos, FGrHist 325 F 11.

aussi qui se tenait devant les autels du dieu, assumant ainsi le rôle de la prêtresse. C'est à ce titre qu'elle pouvait porter le qualificatif de *hiéreaia*.

La charge d'*archèis*, et des fonctions apparentées, était un sacerdoce de haut rang. Celles qui l'accomplissaient se voyaient octroyer des prérogatives et privilèges semblables aux prêtresses : consécration, pratiques cultuelles, *proédrie*. Le peu d'informations sur elles semblent indiquer qu'elles faisaient partie des familles importantes : l'*archèis* de Delphes Gellia Dionysia faisait partie d'une famille qui compta plusieurs prêtres d'Apollon Pythien, les *archousai* athéniennes étaient riches puisque c'étaient elles qui subvenaient financièrement aux besoins du culte¹⁶⁸⁸, de même les charges d'*archèis* et de *thoinarmostria* à Sparte étaient détenues par les femmes des élites de la cité laconienne.

III) Entre prêtresse et officiante spécialisée, la question des charges en *-phoros*.

Au cours de la première partie, nous avons observé quelques-unes de ces porteuses sacrées parmi celles qui officiaient lors des processions publiques, canéphores, *anthesphores*, *arrhéphores*.... Nous avons observé que, hormis la charge *arrhéphorique* spécifiquement athénienne, la porteuse sacrée était préférentiellement une *parthénos* en âge de se marier, que la *canéphorie* était la plus prestigieuse de ces charges et que ces jeunes filles officiaient généralement à l'occasion d'une fête unique, défilant en procession, dignes et belles, devant tous. La charge comportait un caractère matrimonial et parfois intégratif. Les filles transportaient des ustensiles rituels ou sacrés, dont le contenant ou le contenu qualifiait leur nomination : ainsi les canéphores étaient les porteuses du *kanoun*, les *arrhéphores* celles de l'*arrhichos*, les *liknophores* celles du *liknon*, les *anthesphores* portaient des fleurs... Parmi ces porteuses sacrées, nous avons signalé l'existence de fonctions en « *-phoros* », dont la charge ne se limitait pas à l'exercice d'un défilé public mais aussi à un service cultuel quotidien durant un temps limité, généralement un an. La nature de leur charge correspondait à celle d'une officiante spécialisée de rang supérieur, voire même de prêtresse. Cependant, même si leurs prérogatives étaient plus importantes que celles des autres porteuses sacrées, elles partageaient des éléments communs qui permettaient d'observer une certaine unicité

¹⁶⁸⁸ Isée, *Sur la succession de Pyrrhos*, III, 80 : « dans son dème (du citoyen Pyrrhos), un homme qui possédait trois talents de fortune aurait été tenu s'il avait été marié, d'offrir au nom de sa femme légitime le repas des *Thesmophories* aux femmes du dème et de satisfaire aux autres obligations qui lui incombaient dans son dème du fait de sa femme, du moment qu'il était si riche » (éd. Belles Lettres, 1960, P. Roussel).

des fonctions en « *-phoros* ». La fonction de porteuse sacrée conservait une cohésion dans sa structure.

3-1) La loutrophore d'Aphrodite à Sicyone.

Au II^{ème} ap. J.C., le culte d'Aphrodite à Sicyone était desservie par une *parthénos* vierge, nommée *loutrophore*, qui accomplissait sa charge pour une année. A ses côtés se trouvait une *gynè*, qui ne devait plus avoir de relation avec les hommes, et qui portait le titre de *néocore*¹⁶⁸⁹. Cette dernière était une femme âgée qui assistait la prêtresse *parthénos* dans sa tâche, gérant le culte au quotidien, en assumant peut-être certaines dépenses, et enseignant à la nouvelle prêtresse les devoirs de sa charge¹⁶⁹⁰. Aucune des deux n'est nommée spécifiquement *hiéreiá* par Pausanias, mais il indique, à propos de la loutrophore, « *καὶ παρθένος ἱερωσύνην* » signifiant ainsi qu'elle assumait le rôle sacerdotal principal, endossant le rôle de prêtresse. Seules la *loutrophore* et la *néocore* pouvaient entrer dans le temple, les fidèles devaient rester devant l'entrée et adresser leurs prières de loin à la statue chrysléphantine de la déesse, datée de la deuxième moitié du VI^{ème} av. J.C., œuvre de Canachos de Sicyone, la représentant assise, le *polos* sur la tête, tenant une pomme dans une main et un pavot dans l'autre¹⁶⁹¹.

La définition du terme *loutrophore* (Λουτροφόρος) n'est pas aisée. Il signifie à la fois une grande amphore de terre cuite servant à porter l'eau utilisée dans les rites funéraires et les rites nuptiaux, un cadeau offert à ces occasions, et désigne aussi la jeune fille qui portait le vase servant pour l'eau du bain de la fiancée. Ce vase était si caractéristique du statut de fiancé, de *nymphè*, qu'il se retrouvait sur les tombes des jeunes gens et *parthénoi* morts avant le mariage dans l'Athènes classique¹⁶⁹². La *loutrophorie* avait rapport avec un rite de bain pré-nuptial visant, par les vertus purificatrices et fécondantes de l'eau, à favoriser la fertilité humaine¹⁶⁹³. Pour avoir plus de force, l'eau devait venir d'un endroit particulier, fleuve ou

¹⁶⁸⁹ Pausanias II, 10, 4.

¹⁶⁹⁰ Cf. Supra Chapitre 5 (1-3 Epiè la *néocore* et 1-4 Metrodôra la *zakore*).

¹⁶⁹¹ Pausanias II, 10, 4-6.

¹⁶⁹² Photius, sv. λουτροφόρον : « *le vase servant à transporter l'eau du bain* » ; λουτροφόρος : « *celui ou celle qui remplit cet office* » ; λουτρά : « *pour le bain nuptial des fiancées* ». Harpocrate, sv. λουτροφόρος και λουτροφοροεῖν évoquant le bain nuptial des fiancées. H. Nachod, *RE Lutrophoros*, p. 2098-2101 ; Daremberg-Saglio, *DA*, sv. *Loutrophoros* ; R. Ginouvés, *Balaneutikè*, p. 257-261 ; V. Pirenne Delforge, *L'Aphrodite grecque*, p. 141-143 et « La loutrophorie et la prêtresse loutrophore de Sicyone », *BCH Supplément* 28 (1994), p. 148-150 : sur la définition de *loutrophore*.

¹⁶⁹³ R. Ginouvés, *op. cit.*, p. 282, 420-422 ; V. Pirenne Delforge, *L'Aphrodite grecque*, p. 141-144 et *BCH Supplément* 28 (1994), p. 151-152. Sur la nature de l'eau et rites du bain : Supra Chapitre 1 (3-6 : Les rituels du bain et les baigneuses sacrées)

fontaine¹⁶⁹⁴, dont la symbolisation avait rapport avec le culte concerné, comme la source Hippè où les *Hèrésides* argiennes allaient chercher l'eau pour le bain d'Héra¹⁶⁹⁵, ou la source Amymonè où les jeunes filles qui tissaient le *patos* d'Héra à Argos devaient préalablement se purifier¹⁶⁹⁶. R. Ginouvés voyait dans le culte d'Aphrodite Sicyonienne un rite de bain pour sa statue de culte, mais ainsi que V. Pirenne Delforge l'a noté la nature même de la statue chrysléphantine de la déesse ne se prêtait pas à semblable pratique¹⁶⁹⁷. La *loutrophore* étant celle qui apportait l'eau du bain, il est possible qu'un rituel d'entretien avait lieu au temple même. Cependant, la charge de *loutrophore* et le culte se situaient dans un contexte pré-matrimonial ou matrimonial, en atteste les liens *loutrophorie* et rite pré-nuptial¹⁶⁹⁸. Mais la présence d'Aphrodite renvoie plus précisément à la sexualité féminine, sexualité qui devait être encadrée dans l'union légitime. Au soir du mariage, c'est Aphrodite qui avec Eros et Peithô venait attiser la flamme du désir dans le cœur des mariés et inciter la jeune fille innocente à ne pas craindre l'union maritale. La pomme que tenait la statue de la déesse dans une main était un symbole « érotique et amoureux, (...) associée à Aphrodite, [qui] signale le premier rapprochement des époux » et se trouve « en relation avec fécondité et fertilité »¹⁶⁹⁹. Le culte de la déesse à Sicyone patronnait donc les unions de la cité, son culte s'adressant plus certainement à des jeunes filles en âge de se marier ou mariées depuis peu, peut-être aussi à leurs mères qui venaient prier la déesse pour le bonheur de leurs filles. De fait, la *parthénos loutrophore* devait être en âge de se marier, et lorsqu'elle quittait sa charge au bout d'un an, elle devait posséder un statut proche de celui d'une *nymphè*¹⁷⁰⁰. L'eau que la *loutrophore* allait chercher servait peut-être à une pratique de toilette de la déesse. La *loutrophore* recevait peut-être aussi l'eau qui était utilisée pour la toilette nuptiale des fiancées qu'elle consacrait alors par des rites appropriés au nom d'Aphrodite, octroyant une partie de la

¹⁶⁹⁴ Un point d'eau devait se trouver à proximité du sanctuaire, au vu des liens de la déesse avec l'élément aquatique, mais aussi du fait de la présence d'Asclépios dans le périmètre cultuel, dont le culte médicinal possédait aussi des connexions avec l'eau. V. Pirenne Delforge, *L'Aphrodite grecque*, p. 144 et *BCH Supplément 28* (1994), p. 154.

¹⁶⁹⁵ Supra Chapitre 1 (3-2 : Les *hèrésides* à Argos).

¹⁶⁹⁶ Supra Chapitre 1 (2-5 : Les jeunes filles d'Argos).

¹⁶⁹⁷ R. Ginouvés, *op. cit.*, p. 288 repris dans L. Kahil, « Bains de statues et de divinités », *BCH Supplément 28* (1994), p. 219 ; V. Pirenne Delforge, *L'Aphrodite grecque*, p. 143 et *BCH Supplément 28* (1994), p. 152 ; S. Bettinetti, *La statua di culto nella pratica rituale greca*, p. 154 qui suit V. Pirenne Delforge.

¹⁶⁹⁸ Sur les liens entre *loutrophorie* et mariage A.-M. Vérilhac et C. Vial, « Le mariage grec du VI^{ème} av. J.C. à l'époque d'Auguste », *BCH Supplément 32*, (1998), p. 293-295 ; V. Pirenne-Delforge, *BCH Supplément 28* (1994), p. 148-149.

¹⁶⁹⁹ Sur les attributs de la déesse et ses rapports avec le mariage et la sexualité : V. Pirenne Delforge, *L'Aphrodite grecque*, p. 138 pour la citation et *BCH Supplément 28* (1994), p. 153.

¹⁷⁰⁰ V. Pirenne Delforge, *L'Aphrodite grecque*, p. 143-144, p. 401 et *BCH Supplément 28* (1994), p. 152-153 ; S. Bettinetti, *op. cit.*, p. 154. Ce n'était pas le seul site où Aphrodite avait un rôle matrimonial : à Trézène, où associée à Hyppolite et Athéna Apatouria, la déesse sous le nom d'Aphrodite Nymphia protégeait les fiancées ou les nouvelles épousées (Pausanias, II, 37, 2).

puissance divine et sacrée à l'eau, dans l'idée de favoriser l'union et la fécondité de la *nymphè*.

Les deux femmes qui s'occupaient du service de la déesse se trouvaient à deux moments de leur vie de femme, et je citerais ici Vincianne Pirenne Delforge qui a parfaitement saisi la nature de leur statut : il s'agit « de deux femmes qui se situent respectivement en amont et en aval de la sexualité ; l'une n'a pas encore connu d'homme, l'autre ne le peut plus, du moins pendant la durée de son service¹⁷⁰¹ ». « Dés lors, l'abstention de relations sexuelles imposée à la *loutrophore* et à la *néocore* trouverait son fondement à la fois dans des impératifs de pureté rituelle et dans la spécificité du culte de la déesse qu'elles servent. Concernée par le mariage des jeunes filles, par leur première approche de la sexualité et la fécondité qui en est une conséquence fondamentale pour la société, Aphrodite n'est approchée que par des femmes qui encadrent la fonction matrimoniale et la mettent donc en évidence. Peut-être est-ce même la chasteté nécessaire au sein du mariage qui est de ce fait évoquée¹⁷⁰² ». Car « la chasteté imposée à la *gynè néocore* semble être l'exacte répondant, pour la femme mûre, de la virginité caractéristique de la *parthénos*¹⁷⁰³ », or nous avons vu, en étudiant les critères de sélection pour la prêtrise, que ces deux notions étaient liées et pouvaient se substituer l'une à l'autre.

La *parthénos loutrophore* assumait le rôle de prêtresse dans le culte mais la présence constante de la *néocore* à ses côtés n'était pas anodine. Le fait que Pausanias précise que seules la *loutrophore* et la *néocore* pouvaient entrer dans le temple traduit sa position privilégiée auprès de la *parthénos*. La *néocore* était plus qu'une assistante, elle était probablement comme une guide pour la jeune et inexpérimentée prêtresse. D'une certaine façon, toutes deux se complétaient, pourtant dans la hiérarchie du culte de la déesse, la *néocore* demeurait la subalterne. De fait, à Sicyone, la *loutrophore* endossait le statut de *hiéreia* dans le service cultuel¹⁷⁰⁴. Seul Pausanias, au II^{ème} ap. J.C. nous renseigne sur ce culte et sur celles qui accomplissaient le service, nous ignorons donc comment se présentait le culte d' Aphrodite aux époques antérieures.

¹⁷⁰¹ V. Pirenne Delforge, *L'Aphrodite grecque*, p. 140 et *BCH Supplément 28* (1994), p. 148.

¹⁷⁰² V. Pirenne Delforge, *BCH Supplément 28* (1994), p. 153.

¹⁷⁰³ V. Pirenne Delforge, *L'Aphrodite grecque*, p. 144-145 et *BCH Supplément 28* (1994), p. 148.

¹⁷⁰⁴ A l'époque impériale, des inscriptions d'Asie Mineure font connaître d'autres *loutrophores*, comme celle d'Artémis Kyndias à Bargylia qui, associée à un prêtre dans son service cultuel, reçut de grands honneurs de la part de sa cité (G. Cousin, C. Diels, « Inscriptions de Iasos et Bargylia », *BCH XIII* (1889), p 37-38) ; ou encore celle d'une divinité inconnue à Iasos, près de Bargylia où la *loutrophore* était une jeune fille non encore pubère, l'inscription qui se rapporte à l'une d'elles, nous apprend que celle-ci assumait à deux reprises la charge (L. Robert, *OMS I*, p. 381 et 391-392) A Milet, il existait une *loutrophore* des Grands Dieux Cabires, service qu'assuma Julia Artémô qui fut *hydrophore* d'Artémis Pythié (T. Wiegand, A. Rehm, R. Harder, *Didyma II*, n°330, datation incertaine). Le peu d'informations sur la *loutrophorie* à Milet et Iasos ne permet ni de dégager un acte rituel, ni d'effectuer un rapprochement avec Sicyone, ou encore de savoir si la charge était considérée comme une prêtrise ou une charge spécialisée.

3-2) Les hydrophores d'Artémis Pythié à Milet

A Milet, le service d'Artémis Pythié, du III^{ème} av. J.C. au III^{ème} ap. J.C., était accompli par des jeunes filles de bonnes familles, riches, portant le titre d'*hydrophore*, « porteuse d'*hydrie* »¹⁷⁰⁵. Les inscriptions ne mentionnent aucune prêtresse de la déesse, « c'est l'*hydrophore* qui est la prêtresse d'Artémis et accomplit, dans le cadre de cette fonction, les principaux rites, notamment les mystères¹⁷⁰⁶ ». A ses côtés se trouvait le prêtre d'Apollon qui portait le titre de prophète, *hydrophore* et prophète formant un binôme au service des divinités.

A-2) Les inscriptions

Liste A) Datation incertaine et *hydrophore* inconnue : Didyma 309 ; 338 ; 351 ; 362 ; 365 ; 366 ; 370 ; 371 ; 379 II 1. 3 ; 380 ; 385 I ; 386 ; 387.

Liste B) Datée mais *hydrophore* inconnue :

1. Didyma 307 A II (150/50 av. J.C.)
2. Didyma 377 (I^{er} av. J.C.)
3. Didyma 393 I. 5 (100/70 av. J.C. ?)
4. Didyma 367 (64/63 av. J.C.)
5. Didyma 307 B I (50/49 av. J.C.)
6. Didyma 308 I (36/35 av. J.C.)
7. Didyma 374 (3/2 av. J.C.)
8. Didyma 350 (I^{er} ap. J.C.)
9. Didyma 410 I. 7 (17/18 ap. J.C.)
10. Didyma 325 (I^{er}/II^{ème} ap. J.C. ?)
11. Didyma 381 (I^{er}/II^{ème} ap. J.C. ?)
12. Didyma 383 (I^{er}/II^{ème} ap. J.C.)
13. Milet I 7, 265 (80/211 ap. J.C.)
14. Didyma 369 (II^{ème} ap. J.C.)
15. Didyma 376 (II^{ème} ap. J.C.)

¹⁷⁰⁵ T. Wiegand, A. Rehm, R. Harder, *Didyma II, Die Inschriften* (répertorié sous le vocable Didyma n° 307-388 regroupées sous le titre « *hydrophoreninschriften* », regroupant 81 inscriptions) ; V. von Graeve, P. Herrmann, *Milet VI, 1, A. Inschriften n° 187-406* (répertorié sous le vocable Milet VI, 1 = Milet I 7, 265) ; SEG XXX, 1286 ; L. Robert, *Opera Minora Selecta*, 1969-1990 (répertorié sous le vocable OMS) ; A. Laumonier, *Les cultes indigènes en Carie*, p. 582-587 ; J. Fontenrose, *Didyma*, p. 125-129 ; R. van Bremen, *The Limits of Participation*, p. 91-95 ; M.-C. Marcellesi, « Les hydrophores d'Artémis Pythié à Milet », p. 85-112 qui donne une liste des *hydrophores* en annexe, dont j'ai suivi la datation.

¹⁷⁰⁶ M.-C. Marcellesi, *op. cit.*, p. 99 pour la citation.

16. Didyma 388 (II^{ème} ap. J.C.)
17. Didyma 361 (II^{ème} ap. J.C. ?)
18. Didyma 364 (II^{ème} ap. J.C. ?)
19. Didyma 360 (100/120 ap. J.C. ?)
20. Didyma 382 (100/150 ap. J.C. ?)
21. Didyma 368 (117/138 ap. J.C.)
22. Didyma 373 (138/200 ap. J.C. ?)
23. Didyma 323 (II/III^{ème} ap. J.C. ?)
24. Didyma 372 (III^{ème} ap. J.C.)
25. Didyma 363 A (250/300 ap. J.C.)
26. Didyma 344 (III/IV^{ème} ap. J.C. ?)
27. Didyma 384 (III/IV^{ème} ap. J.C. ?).

Liste C) Datation incertaine mais *hydrophore* connue :

1. Hié[ro-], fille d'Hègèsithéos (Didyma 328)
2. Julia Artémô, fille d'Antipatros (Didyma 330)
3. Flavia (Didyma 357)
4. Antigonía Matrôna (Didyma 370, l. 14 = 371, l. 5)
5. Flavia Kléo[stratè] (Didyma 278, l. 15)
6. Junia P..... (Didyma 417, l. 5).

Liste D) Datée et *hydrophore* connue :

- 7 Philouménè, fille de Dèmètrios (Didyma 307 B II), 275 av. J.C.
- 8 Chrysô, fille d'Automénès (Didyma 358), 200/150 av. J.C.
- 9 Néa[ira] (Didyma 307 A I), 200/50 av. J.C.
- 10 [...], fille de [...]kios, dite Batiô (Didyma 392, l. 3), 130/70 av. J.C.?
- 11 Batiô, fille de Cor[nelius] (Didyma 319), I^{er} av. J.C.
- 12 Chrysô (Didyma 218 III, l. 3), I^{er} av. J.C.
- 13 Eukleia, fille de Dracôn, dite Tatias (Didyma 320 = 516, l. 2), I^{er} av. J.C.
- 14 F. Kl[éopatra ?], fille de F. Hi[mèrios] (Didyma 227 c), I^{er} av. J.C.?
- 15 Hédèa dite Bérénikè, fille d'Euandridès (Didyma 322, l. 4 = 259, l. 3 = 227 a I), 90 av. J.C.
- 16 Ménèsthô, fille de Sôpolis (Didyma 394, l. 4), 80/51 av. J.C.
- 17 Méniskè, fille d'Epínikos (Didyma 345, l. 12), 75/25 av. J.C.?
- 18 Hédèa Bérénikè, fille d'Euandridès (Didyma 345, l. 14 = 322, l. 4 ?), 75/25 av. J.C.?

- 19 Kléa, fille de Pausanias (Didyma 340), 61/59 av. J.C.¹⁷⁰⁷
- 20 Hédèa, dite Bérérikè, fille Eudèmos (Didyma 345 l. 3 et 11 = 322 ?), 50/0 av. J.C.
- 21 Artémisia, fille de Dèmagoras (Didyma 408, l. 5), 50/0 av. J.C.
- 22 Ar[témô ?] (Didyma 308 II), 50/0 av. J.C.
- 23 Pythoneikè, fille de Jason (Didyma 308 III), 50/0 av. J.C.
- 24 Triphôsa, fille d'Apollônios (Didyma 395, l. 5), 41/40 av. J.C.
- 25 Lènis, fille de Phôntis (Didyma 342), 38/37 av. J.C.¹⁷⁰⁸
- 26 Basilis, fille d'Apatourios (Didyma 391 B I, l. 10), 25/24 av. J.C.
- 27 Artémô, fille de Diogènès (Didyma 378 et 234 B II), 17/16 av. J.C.
- 28 Nannion, fille de Jason (Didyma 346), 7/6 av. J.C.
- 29 Minnis dite Bérérikè, fille d'Héraklitos (Didyma 345), 2/1 av. J.C.
- 30 Hèrophila, fille de Dôrimachos (Didyma 324), I^{er} ap. J.C.
- 31 Popillia Dynamis (Didyma 237 I, l. 10), I^{er} ap. J.C.
- 32 Alinè, fille de Phôntis (Didyma 281, l. 22), I^{er} ap. J.C.
- 33 Platainis, dite Tryphôsa (SEG XXX, 1286), I^{er} ap. J.C.
- 34 Batiô, fille d'Artémôn (Didyma 235, A I, l. 15), 5/6 ap. J.C.
- 35 Théodôris, fille d'Artémôn (Didyma 235, A I, l. 10), 10/11 ap. J.C.
- 36 Kléô (Didyma 341), 28/29 ap. J.C.
- 37 Claudia, fille de Claudios Ménophilos (Didyma 339), 50/100 ap. J.C.?
- 38 Julia Bassa (Didyma 334, l. 5), I^{er}/II^{ème} ap. J.C. (50/100 ?)
- 39 Malia Rufina, fille de Lucius Malius Saturninos (Didyma 343), 50/100 ap. J.C.
- 40 Julia, fille de Gaius (Didyma 331), I^{er}/II^{ème} ap. J.C.
- 41 Pôllè, fille de Makareus (Didyma 258, l. 13-14 = 236 A l. 3), I^{er}/II^{ème} ap. J.C.
- 42 Cl. Méniskè, fille d'Alexiôn (Didyma 420), I^{er}/II^{ème} ap. J.C.
- 43 Satyra, fille d'Aristoboulos (Didyma 325, l. 3), I^{er}/II^{ème} ap. J.C. ?
- 44 Aphrodeisia Dio... (Didyma 317), I^{er}/II^{ème} ap. J.C.?
- 45 Cl[audia] Laodameia, fille de Dionysios (Didyma 334), I^{er}/II^{ème} ap. J.C. ?
- 46 Théogénis, fille de Jason (Didyma 326 = 327 = 264 l. 4), 69/96 ap. J.C.?
- 47 Symphérousa, fille d'Apellas (Didyma 352), 69/117 ap. J.C.?
- 48 Zoïs Aelianè (Didyma 368, l. 3), 90/120 ap. J.C.?

¹⁷⁰⁷ Cf. W. Peek, « Didyma II 340 », *ZPE* 11 (1973), p. 25-28. L'inscription se présente sous une forme originale avec une dédicace (l. 1-10) suivit d'une épigramme où est rappelée l'ascendance de l'*hydrophore*.

¹⁷⁰⁸ Indiquée par M.-C. Marcellesi, *op. cit.*, p. 111 : l'inscription fut relue par W. Gunther, « Didymea Reperta : Zu Zwei Wiedererfundenen Inschriften », *Istanbul Mitteilungen* 46 (1996), p. 246-248.

- 49 Vergilia Paulina, fille de Vergilus Bassos (Didyma 348), II^{ème} ap. J.C.
- 50 Ulpia Ladikè, fille d'Ulpius Gaius (Didyma 349), II^{ème} ap. J.C.
- 51 Flavia Nônianè Bougèneia Théodotè, fille de Flavius Titus Zôpyros (Didyma 353 = 354 = 355 (version abrégée)), II^{ème} ap. J.C.
- 52 Ulpia Thespias (Didyma 276, l. 4), II^{ème} ap. J.C.
- 53 Ael[ia] Aelianè, fille d'Ael[ius] Aelianos (Didyma 310), II^{ème} ap. J.C.
- 54 An[tônia] (Didyma 311, l. 4), II^{ème} ap. J.C. ?
- 55 Laelia Ancharènè (Didyma 269, l. 15 = 271, l. 5 = 403, l. 7), II^{ème} ap. J.C.?
- 56 Aurelia Lésè (Didyma 287, l. 21), II^{ème} ap. J.C.?
- 57 Claudia Ménéthô, fille de Ti[...] Claudius Sôpolis (Didyma 335 = 336 ; 337 ; 286, l. 10), II^{ème} ap. J.C.?
- 58 Julia [...ia], fille de Julius Kall[...] (Didyma 329), II^{ème} ap. J.C.?
- 59 [Babai]this (Didyma 318), 101/102 ap. J.C.?
- 60 Athènaïs, fille de Théôn (Didyma 293, l. 8), 115/116 ap. J.C.
- 61 Artémô, fille d'Antipatros (Didyma 314), 117/138 ap. J.C.
- 62 [...]èrata, fille de Gn. Vergilius (Didyma 359), 117/138 ap. J.C.
- 63 Aeliane Artémô (Didyma 245 I, l. 1), 117/138 ap. J.C.
- 64 Vergilia Aristoneikè (Didyma 280 A, l. 3-4 et B, l. 4), 117/138 ap. J.C.
- 65 Apollônia, fille d'Apollônidès (Didyma 312), 125/150 ap. J.C.
- 66 Flavia (Didyma 356), 129 ap. J.C.
- 67 Naïs, fille d'Agathopos (Didyma 254, l. 13-14), 130 ap. J.C.?
- 68 Hégè[...] (Didyma 321), II^{ème} ap. J.C.
- 69 [Val]éria (Didyma 347), 150/200 ap. J.C.
- 70 Ael[ia] Aur[élia] Hèraïs (Didyma 243, l. 10-11 = 182, l. 9), 180/220 ap. J.C.?
- 71 Statilia Julia La[...] (Didyma 333 = 332, l. 12), 180/250 ap. J.C.?
- 72 Fl. Antonia Pélagia Stratégianè (Didyma 311), II^{ème} ap. J.C.
- 73 Aurelia Dionysodôra Matrôna (Didyma 315), III^{ème} ap. J.C.
- 74 Julia Sellia [Stati]lia Pythodôris, fille de Sel. Andr. (Didyma 332), III^{ème} ap. J.C.
- 75 Ambibia Ulpiana (Didyma 243, l. 6 = 244 l. 6; 182 l. 5 et 12 = 100, l. 3), 200/250 ap. J.C.?
- 76 [...], fille de Cl[audius] Nikomèdès (Didyma 375), 225/275 ap. J.C. ?
- 77 Cl[audia] Piéris (Didyma 363 A l. 4), 225/275 ap. J.C.?
- 78 Ai[...] Au[...] (Didyma 316), III/IV^{ème} ap. J.C.?

La liste fait état de cent dix-neuf *hydrophores*, allant du III^{ème} av. J.C. au III^{ème} ap. J.C. Il faut aussi mentionner deux inscriptions fragmentaires qui pourraient en fait se référer à une *hydrophore* déjà connue (Didyma 363 B et 385 II). Certaines inscriptions ne sont pas datées, d'autres mentionnent une ou plusieurs *hydrophores* dont le nom n'est pas conservé, la plupart sont datées et les filles nommées. Il s'agit généralement de dédicaces faites par la famille pour commémorer la charge mais sur un emplacement public agréé par la cité : « le schéma général était le suivant : après avoir exercé l'*hydrophorie*, l'*hydrophore* était couramment honorée d'un décret par le peuple, surtout si elle avait assumé de nombreuses dépenses au cours de sa charge. Le décret pouvait prévoir la consécration d'un portrait ou d'une statue, ou simplement l'érection d'une stèle. Le soin en était laissé le plus souvent à la famille. Il s'agit donc en général de monuments privés, mais qui suivent une décision publique¹⁷⁰⁹ ».

Les *hydrophores* étaient louées pour leur piété, ainsi Liste B (n° 19, 20, 22) et Liste D : Artémô, fille de Diogénès (n° 21) ; Théogénis, fille de Jason (n° 40) ; Symphérousa, fille d'Apellas (n°41) ; Flavia Nônianè Bougèneia Théodotè, fille de Flavius Titus Zôpyros (n° 45) ; Artémô, fille d'Antipatros (n° 55) ; [...]èrata, fille de Gn. Vergilius (n° 56) ; Apollônia, fille d'Apollônidès (n° 59) ; Statilia Julia La [...] (n° 65). Certaines reçurent l'honneur d'avoir, dans le sanctuaire d'Artémis Pythié, un portrait peint comme Nannion, fille de Jason (Liste D, n° 22), et Apollônia, fille d'Apollônidès (Liste D, n° 59), ou un portrait doré comme Artémô, fille de Diogénès (Liste D, n° 21) et une *hydrophore* au nom inconnu (Liste B, n° 10). Hié[ro-], fille d'Hègèsithéos (Liste C, n° 1) eut le droit d'élever deux portraits et une autre *hydrophore* (Liste B : n° 11) eut le droit d'ériger plusieurs portraits et une statue d'elle. Généralement les inscriptions ne mentionnent qu'une seule fille mais certaines en nomment plusieurs :

- Didyma 307, quatre *hydrophores* : n° 1 et 5 (Liste B), Philouménè, fille de Dèmètrios (liste D, n° 1), et Néa[ira] (liste D, n° 3).
- Didyma 308, trois *hydrophores* : n° 6 (Liste B), Ar[témo ?] (Liste D, n° 16) et Pythoneikè, fille de Jason (Liste D, n° 17).
- Didyma 374, deux *hydrophores*, des sœurs dont les noms sont inconnus (Liste B, n° 7).

Plusieurs inscriptions se rapportent à une même *hydrophore*, ainsi :

¹⁷⁰⁹ M.-C. Marcellesi, *op. cit.*, p. 92.

- Liste D : Théogénis, fille de Jason (n° 40) ; Flavia Nônianè Bougèneia Théodotè, fille de Flavius Titus Zôpyros (n° 45) ; Claudia Ménésthô, fille de Ti[...] Claudius Sôpolis (n° 51).

De plus, certaines inscriptions mentionnent des parentes, sans toujours donner leurs noms, qui furent *hydrophores*, mais dont les inscriptions commémoratives n'ont pas encore été retrouvées ou sont perdues :

- Liste B : *hydrophores* n° 10 et 21.
- Liste C : Antionia Matrôna (n° 4).
- Liste D : Hédèa dite Bérénikè, fille d'Euandridès (n° 9) ; Méniskè, fille d'Epiniqos (n° 11) ; Hédèa Bérénikè, fille d'Euandridès (n° 12) ; Cl[audia] Laodameia, fille de Dionysios (n° 39) ; Fl[avia]. Antonia Pélagia Stratégianè (n° 66) ; Cl[audia] Piéris (n° 71).

Des *hydrophores* sont mentionnées sur dix-sept inscriptions honorant des prophètes :

- Liste C : Flavia Kléo[stratè] (n° 5)
- Liste D : Chrysô (n° 6) ; F. Kl[éopatra ?], fille de F. Hi[mèrios] (n° 8) ; Popillia Dynamis (n° 25) ; Alinè, fille de Phôntis (n° 26) ; Batiô et Théodôris, filles d'Artémôn (n° 28 et 29) ; Pôllè, fille de Makareus (n° 35) ; Ulpia Thespias (n° 46) ; Laelia Ancharènè (n° 49) ; Aurelia Lésè (n° 50) ; Athènaïs, fille de Théôn (n° 54) ; Aeliane Artémô (n° 57) ; Vergilia Aristoneikè (n° 58) ; Naïs, fille d'Agathopos (n° 61) ; Ael[ia]. Aur[élia] Hèraïs (n° 64) ; Ambibia Ulpiana (n° 69).

De même, neuf *hydrophores* sont nommées sur des inscriptions pour des trésoriers :

- Liste B : *hydrophores* n° 3 et 9.
- Liste C : Junia P[...] (n° 6)
- Liste D : [.....] fille de [...]kios, dite Batiô (n° 4) ; Ménésthô, fille de Sôpolis (n° 10) ; Artémisia, fille de Dèmagoras (n° 15) ; Triphôsa, fille d'Apollônios (n° 18) ; Basilis, fille d'Apatourios (n° 20) ; Cl[audia] Méniskè, fille d'Alexion (n° 36).

Diverses informations sur les dédicaces permettent de savoir que nombre d'entre elles venaient de familles dont les membres occupèrent des charges importantes dans la cité.

Liste B, n° 7 : Didyma 374

L'inscription nomme deux sœurs qui accomplirent leur charge en même temps, alors que leur père était *prophète* d'Apollon. Il fut aussi *stéphanéphore* (magistrature éponyme de la cité).

Liste B, n° 13 :

Cette inscription trouvée à Milet, près du *Bouleutérion* indique que l'*hydrophore* a assumé de nombreuses fonctions, non seulement religieuses mais aussi des magistratures civiques d'importance. Elle fut ainsi *archiéreia* des Augustes et des Ioniens, mais aussi *stéphanéphore*, *agonothète*, *gymnasiarque*, *paidonome*, *chorège* de toutes les *chorégies*, *agonothète* des *Didymeia* et *Commodeia*, décrite comme « liturge parfaite »¹⁷¹⁰.

Liste C, n° 4 : Antigonà Matrôna et **Liste A :** Didyma 370 et 371

Antigonà Matrôna (Liste C, n° 4) fut *hydrophore* à une époque incertaine. Elle exerça la *stéphanéphorie* et fut aussi *archiéreia* des Empereurs, prêtresse des Kourètes à vie (Didyma 370, l. 12-16 et Didyma 371, l. 4-7)¹⁷¹¹. Ses deux nièces (Liste A : Didyma 370 et 371) furent aussi *hydrophores* et *archiéreiai* des Augustes. Les deux jeunes filles, au nom inconnu, étaient cousines, leurs mères ne semblent pas avoir accompli l'*hydrophorie*. Par contre, la mère de l'*hydrophore* de Didyma 370 fut prêtresse à vie d'Athéna Polias (l. 16)¹⁷¹² et *archiéreia* des Augustes.

Liste B, n° 25 : Didyma 363 A et **D, n° 70 et 71 :** Cl[audia] Piéris et [...], filles de Cl[audius] Nikomèdès.

Cl[audia] Piéris et [...] étaient sœurs. Elles officièrent entre 225 et 275 après J.C. Leur père Cl[audius] Nikomèdès fut *gymnasiarque*, *agoranome*, *prostatès* d'Apollon Didyméen, *boularque*, commissaire au grain (*seitônos/sitônes*) et *agonothète* des *Didymeia* et *Commodeia*.

L'*hydrophore* [...] (Liste D, n° 71) était la mère de l'*hydrophore* nommée sur la dédicace Didyma 363 A (Liste B, n° 25). Cl[audia] Piéris (Liste D, n° 70) fit des distributions aux jeunes filles, aux femmes et au conseil.

Liste D, n° 7 : Eukleia dite Tatias, fille de Dracôn.

Son père fut *agonothète*, *panégyriarque*, *gymnasiarque* et *agoranome* (l. 9-12). Elle-même ne fut pas seulement *hydrophore* d'Artémis Pythié mais aussi de Dionysos Eligéos (l. 6-7).

Liste D, n° 9 ; 11 ; 12 ; 14 ; 23 : Hédèa I dite Bérérikè, fille d'Euandridès ; Méniskè, fille d'Epinikos ; Hédèa II Bérérikè fille d'Euandridès ; Hédèa III dite Bérérikè, fille d'Eudémos ; Minnis dite Bérérikè, fille d'Héraklitos

¹⁷¹⁰ R. van Bremen, *op. cit.*, p. 77 ; M.- C. Marcellesi, *op. cit.*, p. 99.

¹⁷¹¹ L. Robert, « Inscriptions de Didymes et de Milet », *Hellenica*, 11-12 (1960), p. 476-479 ; R. Van Bremen, *op. cit.*, p. 325 n° 4 Appendix 2.

¹⁷¹² M.- C. Marcellesi, *op. cit.*, p. 103 n. 129. Inscription relue et corrigée par P. Herrmann, « Athena Polias in Milet », *Chiron* 1 (1971), p. 296.

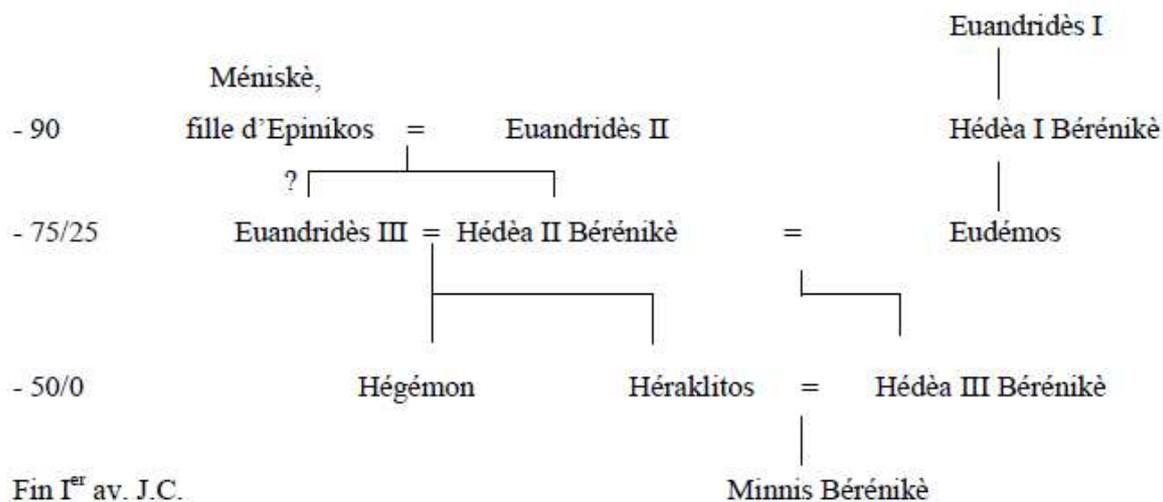
Le décret est en l'honneur de Minnis dite Bérénikè, fille d'Héraklitos (n° 23). Elle faisait partie d'une famille où il était courant que les femmes accomplissent la charge d'*hydrophore*. Sa mère était Hédèa III dite Bérénikè, fille d'Eudémos (n° 14¹⁷¹³), *hydrophore* entre -50/0. Sa grand-mère Hédèa II Béréniké, fille d'Euandridès (n° 12), *hydrophore* entre -75/25. Toutes deux reçurent le privilège d'ériger, dans le sanctuaire d'Artémis Pythié, un portrait doré à leurs effigies. L'une des ancêtres de Minnis, son arrière grand-mère paternelle, Hédèa I dite Béréniké, fille d'un autre Euandridès, fut *hydrophore* en -90 (n° 9). Epiniskè, fille d'Epínikos (n° 11), était son arrière-grand-mère paternelle, elle fut *hydrophore* au I^{er} av. J.C.

Le décret dit que toutes ses parentes furent *hydrophores* et que sa mère, comme ses ancêtres, reçut des funérailles publiques. Si le décret fut gravé peu après sa charge, Minnis a donc perdu sa mère lorsqu'elle était jeune. De plus, sa grand-mère, Hédèa II Bérénikè, fille d'Euandridès, était la mère non seulement d'Hédèa dite Bérénikè, fille d'Eudémos, mais aussi d'Héraklitos, le père de Minnis. Ses parents étaient donc demi-frère et demi-sœur. Le décret mentionne son ascendance noble et ancienne, elle a pour ancêtre Eudémos, bienfaiteur de la cité à la fin du III^{ème} av. J.C.¹⁷¹⁴, et de nombreux membres de sa famille ont occupé des charges importantes.

Euandridès, le père d'Hédèa dite Bérénikè (n° 9), fut prophète d'Apollon la même année où elle fut *hydrophore* en -90. Le père de sa grand-mère, Hédèa Bérénikè (n° 12), Euandridès, fut aussi prophète d'Apollon. Hédèa Bérénikè (n° 12) épousa Eudémos qui fut prophète d'Apollon. Son nom, Eudémos, indique qu'il faisait partie de la même famille. Minnis compte donc dans sa famille de nombreuses *hydrophores* et de nombreux prophètes. Minnis et sa mère, lorsqu'elles étaient *hydrophores*, ont donné des spectacles et des fêtes pour les Milésiens, avec des artistes et des chanteurs. Toutes deux furent *agonothètes* de la fête des *Anoigmoi* pour le concours des garçons.

¹⁷¹³ M.-C. Marcellesi, *op. cit.*, n. 16 p. 87 pense, probablement avec raison, que le décret Didyma 322 la concerne.

¹⁷¹⁴ F. Quass, *Die Honoratiorenschicht in denstädten des Grieschischen Ostens*, p. 59-60.



Le *stemma* établi par Albert Rehm¹⁷¹⁵ permet de noter que les alliances consanguines étaient courantes dans la famille de Minnis, probablement en vue de conserver le patrimoine.

Liste D, n° 28 et 29 : Batiô et Théodôris, filles d'Artémôn

Batiô, l'aînée, a accompli son service en 5/6 ap. J.C., cinq ans avant sa sœur Théodôris (10/11 ap. J.C.) Leur père fut prophète d'Apollon durant le service de Théodôris et exerça aussi la *stéphanéphorie*.

Liste D, n° 31 et 32, 39 : Claudia, fille de Claudius Ménophilos ; Julia Bassa et Claudia Laodameia, fille de Dionysios.

Claudia Laodameia (n° 39) était la fille de Julia Bassa (n° 32) et la nièce paternelle de Claudia (n° 31). Elles furent en service vers 50/100 après J.C.

Le père de Claudia, Claudius Ménophilos, assumait plusieurs charges : il fut prophète d'Apollon, *stéphanéphore*, *agonothète* des *Didymeia*, des *Césareia* et des *Romaia*, des *Néa Sebasta*, du *koinon* des Ioniens. Il est rappelé dans l'inscription qu'il fut aussi *gymnasiarque*, *archiéreus* et *Basileus* (Didyma 339, 4-15). Sa mère fut *stéphanéphore* à Samos (Didyma 339, l. 5-6). L'un de ses proches parents fut chorège et un autre *paidonome*.

Son frère, Dionysios, père de *Claudia Laodameia*, fut prophète d'Apollon (Didyma 334, 3). Il épousa Julia Bassa qui avait été *hydrophore*, dont l'inscription commémorative n'a pas été retrouvée et qui est mentionnée dans l'inscription pour sa fille¹⁷¹⁶.

Liste D, n° 33 : Malia Rufina, fille de Lucius Malius Saturninus.

¹⁷¹⁵ A. Rehm, *Didyma II*, p. 220 pour le *stemma*.

¹⁷¹⁶ A. Rehm, *op. cit.*, p. 217 *stemma*.

L'inscription rappelle que son père fut prophète et *stéphanéphore* (l. 3-8) ; son grand père, Lucius Malius Reginus, fut *chiliarque, stéphanéphore, paidonome, gymnasiarque* (l. 10-14). Certains de ses ancêtres furent *stéphanéphores* et *liturges* de la cité (l. 15-19).

Liste D, n° 34 : Julia, fille de Gaius.

L'inscription évoque à la ligne 11, une élection à main levée (χειροτονηθεῖσα) sans qu'il soit possible de déterminer, à cause du texte très fragmenté et des lacunes en résultant, si Julia fut ainsi élue *hydrophore* ou si le mot était en relation avec une autre charge¹⁷¹⁷. L'inscription indique aussi la mention de six années, « χειροτονηθεῖσα εἰς τὴν ἑτῶν ... Ἐπικοσμήσασα κτλ. (l. 11-12) ». L'état de l'inscription ne permet pas de juger s'il s'agit de l'âge ou de la durée du service de Julia, ni s'il se rattache en fait à sa charge¹⁷¹⁸. Il est dit que Julia a « *embelli le sanctuaire* (l. 12) », *participant donc aux dépenses du culte, notamment dans la conservation du temple. Elle a aussi constitué un fond d'une somme d'argent assez élevée (4000 deniers) pour la fête des Anoigmoi* (l. 5-11)¹⁷¹⁹.

Liste D, n° 40 : Théogénis, fille de Jason.

Elle était la fille de Mnémôsynè et de Jason, prophète d'Apollon, *panégyriarque* et *prostatès* d'Apollon Didyméen. A. Rehm pense que les parents de Théogénis faisaient peut-être partie de la même famille car tous deux sont enfants de Jason. Il les identifie comme frère et sœur mais sans certitude¹⁷²⁰. Théogénis fit des offrandes au culte avec sa famille et a contribué financièrement à construire « *de [nouvelles canalisations], puits et citernes [dans le bois sacré ainsi que] des fontaines, l'eau sur ses propres fonds, aux dieux du sanctuaire* (l. 10-14)¹⁷²¹». Comme Julia, elle participa activement à la vie du sanctuaire.

Liste D, n° 59 : Apollônia, fille d'Apollônides.

Sa mère fut *hydrophore* d'Artémis à Samos. C'est la seule mention d'une *hydrophore* de la déesse dans l'île de Samos. L'inscription rappelle qu'elle eut dans sa famille des chorèges et liturges. Elle-même fit des distributions aux jeunes filles et aux femmes (l. 19-20).

Liste D, n° 60 : Flavia

¹⁷¹⁷ M.-C. Marcellesi, *op. cit.*, p. 98.

¹⁷¹⁸ J. Fontenrose, *op. cit.*, p. 125 : la mention de six ans se rapporte à la durée de la charge et non à l'âge de l'*hydrophore*.

¹⁷¹⁹ J. Fontenrose, *op. cit.*, p. 126-127. L'inscription a été corrigée par L. Robert, *Hellenica* 11-12 (1960) p. 467-469.

¹⁷²⁰ A. Rehm, *op. cit.*, p. 187.

¹⁷²¹ Restitution L. Robert, *OMS* III, p. 1632 (restitution différente de A. Rehm l. 12) et M.-C. Marcellesi, *op. cit.*, p. 94 pour la traduction. Sur les relations de l'eau et des sanctuaires d'Artémis : Y. Morizot, « Artémis, l'eau et la vie humaine », *BCH Supplément* 28 (1994), p. 201-216.

Sa mère Babaithis fut *archiéreia* de la Tridécapole des Ioniens et assumait la *stéphanéporie* alors qu'elle était encore *parthénos* (l. 5-6), l'inscription précisant qu'elle « fut la première jeune fille » ajoutant qu'elle faisait partie d'une famille ancienne et honorable : « ἥς τὸ γέ[νος] δηλοῦται διὰ τῶν ὑπογεγραμ[μ]ένων προγόνων - l'*hydrophore* dont la famille se distingue par les ancêtres nommés ci-dessous (l. 8-10) », le reste est malheureusement perdu.

Liste D, n° 64 : Aelia Aurelia Hèraïs

Elle devint la grand-mère d'un prophète. Elle exerça aussi la prêtrise des Kourètes et fut prêtresse à vie des Korybantes.

Liste D, n° 65 et 68 : Statilia Julia La[...] et Julia Sellia [Stati]lia Pythodôris.

Statilia Julia La[...] fut honorée pour sa piété envers la déesse dans la dédicace qui lui fut consacrée. Elle était la mère de l'*hydrophore* Julia Sellia [Stati]lia Pythodôris. Cette dernière fut *Matrona Stolata*¹⁷²². Les parents de Statilia Julia furent *stéphanéphores* (Didyma 332, l. 12-15). Son père fut *panégyriarque*, *prostatès* d'Apollon Didyméen, archonte, commissaire au grain (*seitônos/ sitônes*), *eirénarque*, *archiprytane* (Didyma 333, l. 10-14). Son mari fut prophète d'Apollon, archonte et ambassadeur (Didyma 332, l. 4-7). Leur famille occupait une position influente dans la cité.

Liste D, n° 67 : Aurelia Dionysodôra Matrôna

Le père d'Aurelia Dionysodôra Matrôna fut *agonothète*, *panégyriarque* et archonte (l. 3), l'un de ses parents assumait la charge d'*asiarque* des temples d'Ephèse (l. 5). L'inscription mentionne tout ce que ses ancêtres ont apporté à la cité, les bienfaits qu'ils ont accomplis et les charges importantes comme *stéphanéphores*, *agonothètes*, *bourlarques* qu'ils ont assumées (l. 5-10). Aurelia Dionysodôra Matrôna a été *hydrophore* d'Artémis Patmia, d'Artémis Epigyrdia, d'Artémis Chitonè et d'une autre divinité inconnue. Elle fut grande prêtresse des Augustes (l. 1-2).

Liste D, n° 69 : Ambibia Ulpiana

Elle assumait aussi la *stéphanéporie* et épousa P. Aelius Granianus Diodoros Phanios qui fut prophète, fils d'un prophète et d'une *hydrophore* et prêtresse. Son père, Ambibius Macer, fut prophète d'Apollon et *stéphanéphore* et sa mère, Aelia Aurelia Ulpiana, devint prêtresse à vie d'Athéna Polias. L'inscription mentionne qu'elle faisait partie d'une famille ancienne,

¹⁷²² B. Holtheide, « Matrona Stolata, Femina Stolata », *ZPE* 38 (1980), p. 134 n° 28.

honorable. Son fils P. Aelius Granianus Ambibius Macer fut *prokythariste* et *chorège* d'Apollon¹⁷²³.

Ainsi, de nombreuses *hydrophores* eurent un parent prophète : cf. l' *hydrophore* n° 7 (Liste B) ; Hédèa I dite Bérérikè (Liste D, n° 9) ; Hédèa II Bérérikè (Liste D, n° 12) ; Hédèa III dite Bérérikè (Liste D, n° 14) ; Batiô et Théodôris (Liste D, n° 28 et 29) ; Claudia (Liste D, n° 31) et Cl[audia] Laodameia (Liste D, n° 39) ; Malia Rufina (Liste D, n° 33) ; Théogénis (Liste D, n° 40) ; Ael[ia] Aur[elia] Hèraïs (Liste D, n° 64) ; Ambibia Ulpiana (Liste D, n° 69). Mais aussi les *hydrophores* n° 18 et 24 (Liste B) ; Nannion (Liste D, n° 22) ; Ulpia Ladikè (Liste D, n° 44) ; Aurélia Lésè (Liste D, n° 50) ; Julia Sellia [Stati]lia Pythodôris (Liste D, n° 68). De plus, le père de l' *hydrophore* n° 7 (Liste B) ; celui de Chrysô (Liste D, n° 6) ; Fl. Hi[mérios], père de Fl. Kl[éopatra] (Liste D, n° 8) ; Artémôn, père de Théodoris (Liste D, n° 29) et Ael[ius] Aelianus, père de Ael[ia] Aeliane (Liste D, n° 47) furent prophètes d'Apollon alors qu'elles exerçaient l' *hydrophorie*.

Certaines *hydrophores* étaient apparentées : cf. Didyma 370 et 371 (Liste A) et Antigona Matrôna (Liste C, n° 4) ; les sœurs *hydrophores* de Didyma 374 (Liste B, n° 7) ; Didyma 363 A (Liste B, n° 25) et Cl[audia] Piéris et [...] (Liste D, n° 70 et 71) ; Hédèa I dite Bérérikè, Méniskè, Hédèa II Bérérikè, Hédèa III dite Bérérikè et Minnis (Liste D, n° 9 ; 11 ; 12 ; 14 ; 23) ; Batiô et Théodôris (Liste D, n° 28 et 29) ; Claudia, Julia Bassa et Cl[audia] Laodameia (Liste D, n° 31, 32 et 39) ; Statilia Julia La[...] et Julia Sellia [Stati]lia Pythodôris (Liste D, n° 65 et 68). Mais aussi, l' *hydrophore* n° 21 (Liste B) était la fille de Zoïs Aelianè (Liste D, n° 42) ; An[tônia] (Liste D, n° 48) était la mère de Fl. Antonia Pelagia Stratégianè (Liste D, n° 66) ; Satyra, fille d'Aristoboulos (Liste D, n° 37) était la mère d'une *hydrophore*, dont le nom est inconnu (Liste B, n° 10) ; Artémô (Liste D, n° 16) eut une parente *hydrophore*.

Nombres d'entre elles avaient des parents qui assumèrent de nombreuses charges civiques et religieuses dans la cité comme nous l'avons observé auparavant (cf.). Mais aussi l' *hydrophore* n° 12 (Liste B) qui eut des membres de sa famille *paidonomes*, *gymnasiarques* et *stratèges* ; le père de l' *hydrophore* n° 17 (Liste B) fut *agoranome*, *gynéconome* et *kotarque* ; la mère de l' *hydrophore* n° 22 (Liste B) fut prophétesse, une charge qui fut créée à l'époque hellénistique. De même, la grand-mère de Platinis, dite Tryphosa (Liste D, n° 27) fut aussi prophétesse. L' *hydrophore* n° 24 (Liste B) eut un père *archiéreus*, et des membres de sa famille furent *pyrphoros*, *boularques*, *agoranomes*, *archiprytanes*, *prostatès*, *agonothètes*. Le

¹⁷²³ Didyma 182 et 244 + *stemma* ; L. Robert, « Inscriptions de Didymes et de Milet », *Hellenica*, 11-12 (1960), p. 446-449 ; R. Van Bremen, *op. cit.*, p. 325 n° 3 Appendix 2.

père de Julia (Liste D, n° 34.) fut *gymnasiarque* et *agoranome*, celui de Vergilia Paulina fut *tamias* et *agonothète* (Liste D, n° 43). Ulpia Ladikè, fille d'Ulpius Gaius (Liste D, n° 44) eut dans sa famille des prophètes, *stéphanéphores*, *gymnasiarques*, *archiprytanes*, *panégyriarques*. Aurelia Lésè, dont le père fut prophète, eut dans sa famille des hommes qui furent *chorèges* et *stratèges* (Liste D, n° 50). Le père de l'*hydrophore* Artémô (Liste D, n° 55.) fut trésorier et *agonothète*. Certaines avaient des parents *stéphanéphores* comme Artémôn, père de Batiô (Liste D, n° 28).

Quelques unes ont assumé d'autres fonctions religieuses et civiques, même si leur nombre reste limité¹⁷²⁴. Ainsi, cf. l'*hydrophore* n° 13 (Liste B) ; Antigona Matrôna (Liste C, n° 4) ; Eukleia dite Tatias (Liste D, n° 7) ; Flavia (Liste D, n° 60) ; Ael[ia] Aur[elia] Hèraïs (Liste D, n° 64) ; Julia Sellia [Stati]lia Pythodôris (Liste D, n° 68) ; Aurelia Dionysodôra Matrôna (Liste D, n° 67) ; Ambibia Ulpiana (Liste D, n° 69). De même, l'*hydrophore* n° 16 (Liste B) a exercé la prêtrise à vie des Kourètes ; l'*hydrophore* n° 20 (Liste B) fut *agonothète*. Julia Artémo, fille d'Antipatros (Liste C, n° 2), fut *loutrophore* des grands dieux Kabires et devint prêtresse à vie d'Artémis Boulaia. Satyra, fille d'Aristoboulos, fut *phylarque* (Liste D, n° 37).

Certaines ont eu une parente ou ont été *hydrophore* d'autres divinités : ainsi Eukleia dite Tatias, fille de Dracôn, (Liste D, n° 7) fut aussi *hydrophore* de Dionysos Eligéos ; la mère d'Apollônia, fille d'Apollônidès, (Liste D, n° 59) fut *hydrophore* d'Artémis à Samos et Aurelia Dionysodôra Matrôna a été *hydrophore* d'Artémis Patmia, d'Artémis Epigyrdia, d'Artémis Chitonè et d'une autre divinité inconnue (Liste D, n° 67). En dehors de Milet, ce titre est peu attesté. Il est difficile de dire quelle était la nature du culte dans ces lieux, les *hydrophores* des autres divinités n'étant connues que par les inscriptions de Didyme. Du moins, pour Artémis Patmia à Patmos, possession Milésienne, nous pouvons supposer une connexion culturelle.

B-2) Identité des hydrophores

Les *hydrophores* appartenaient à des familles influentes, dont les membres occupaient des charges importantes. Les données permettent d'établir des liens de parentés entre certaines, mais les recouvrements sont rares, attestant que les candidates étaient nombreuses. L'*hydrophorie* était l'une des charges les plus importantes de Milet. Les rares recouvrements

¹⁷²⁴ R. van Bremen, *op. cit.*, p. 92-93 sur les autres fonctions assumées par les *hydrophores*, il note que la charge de *stéphanéphore* était la plus courante, peu furent *agonothètes*, et peu devinrent prêtresses du fait que la plupart des prêtrises féminines étaient à vie. Elle juge que la norme pour les femmes à Milet était l'*hydrophorie*, puis occasionnellement être *stéphanéphore* ou prêtresse ; M.-C. Marcellesi, *op. cit.*, p. 99 estime que la documentation ne permet pas de statuer de manière aussi formelle.

d'une *hydrophore* à l'autre attestent que la charge n'était pas propre à un *génos* mais ouverte à toutes les filles des familles de l'élite de la cité, lesquelles accaparaient les diverses magistratures. Comme pour les canéphores, nous retrouvons un milieu non fermé, mais délimité par des critères sociaux et financiers, attentif à préserver ses prérogatives ce qui explique les possibles cas d'endogamie familiale, ainsi des parents de Minnis Bérénikè (Liste D, n° 23) mais aussi de ceux de Hié[ro-], fille d'Hègèsithéos (Liste C, n° 1). Son père et sa mère étaient probablement de la même famille : son père Hègèsithéos était le fils de Philippos, lui-même fils d'Hègèsithéos, et sa mère était la fille de Philippos et Hègèsithéa. « La répétition des noms invite à penser que le père et la mère sont proches parents, peut-être frère et sœur ¹⁷²⁵ ». Plus incertaine est la situation de Théogénis (Liste D, n° 40).

Les *hydrophores* étaient des jeunes filles¹⁷²⁶, elles étaient généralement définies sur les dédicaces comme « fille de... » mais cette désignation n'était pas déterminante au sens où se référant à leurs ancêtres, les *hydrophores* s'inscrivaient dans leur lignée tout comme le faisaient ceux et celles originaires d'un *génos*, de façon à exalter leur origine. Cependant, l'une d'entre elle, Julia Bassa (Liste D, n° 32, l. 6) est dite *amphitalès* (qui a son père et sa mère), et Apollonia est qualifiée de *parthénos* (Liste D, n° 59, l. 21) et l'inscription précise qu'elle fut aidée par son père dans sa fonction (l. 18). Les fils de Julia Artémô (Liste C, n° 2) lui ont consacré la dédicace et les autres charges qu'elle a accomplies sont mentionnées à la suite de la charge d'*hydrophore*. Aucune inscription ne se réfère à un mari, même lorsque sont mentionnés leurs descendants. En fait, ces dédicaces se rapportent vraisemblablement à une époque ultérieure à l'année où elles accomplirent leur service. De fait, le statut du desservant était généralement précisé et déterminé. S'il était modifié, ce changement se faisait en corrélation avec un événement, et non sans précaution, parfois il était nécessaire de faire appel à un oracle pour savoir si cela convenait à la divinité. Nulle part il n'est fait mention d'une charge, hors les sacerdoce patrimoniaux ce qui n'était pas le cas de l'*hydrophorie*, où le statut de la desservante varierait d'un âge à l'autre, de *parthénos* à *gynè*.

¹⁷²⁵ M.-C. Marcellesi, *op. cit.*, p. 105

¹⁷²⁶ R. van Bremen, *op. cit.*, p. 91-95. Contra : J. Fontenrose, *op. cit.*, p. 125 ; M.-C. Marcellesi, *op. cit.*, p. 95 : des *parthénoi* mais aussi des *gynaikes* pouvaient parfois accomplir la charge. Elle s'appuie sur le fait que certaines font des dépenses dites personnelles (Didyma 385 I, l. 2-4 (Liste A) et Didyma 381, l. 7-8 (Liste B, n° 1)), mais cet argent appartenait plus vraisemblablement en propre à sa famille non à elle. A. Bielman, *Femmes en public dans le monde hellénistique*, p. 36-39, p. 55 et p. 287 : a observé que « les femmes hellénistiques n'étaient jamais pleinement indépendantes ni autonomes en ce sens qu'elles étaient engagées vis-à-vis de leur *oikos* et vis-à-vis du patrimoine familial » et « Egéries égéennes, les femmes dans les inscriptions hellénistiques et impériales dans les Cyclades », p. 211-212 où elle étudie plus spécifiquement les femmes dans les Cyclades aux époques hellénistiques et impériales et leur rapport à l'argent, notant que si ces femmes pouvaient bénéficier d'une certaine autonomie financière, en utilisant de l'argent par elles-mêmes, elles demeuraient sous le contrôle masculin, l'argent étant utilisé pour valoriser la famille en faisant des offrandes aux dieux et à la cité. De fait, ce devait être avec l'accord de leur famille que les *hydrophores* utilisaient cet argent personnel compris comme un bien familial.

Nous ignorons de quelle façon se faisait le mode de désignation, une liste de candidates devait être présentée et l'*hydrophore* était désignée soit par tirage au sort, soit par élection à main levée. L'inscription se rapportant à Julia (cf. Liste D, n° 34) évoque une élection à main levée (χειροτονηθεῖσα, l. 11) mais le texte étant fragmentaire, il est difficile de savoir si le passage se réfère à l'*hydrophorie*. La charge était annuelle mais la durée pouvait être allongée, peut-être par manque de candidates ou parce que l'*hydrophore* en service remplissait consciencieusement et avec satisfaction son office. Ainsi, Kléa, fille de Pausanias, a accompli son service pendant deux ans (Liste D, n° 13, l. 11) et Nannion, fille de Jason, (Liste D, n° 22), pendant seize mois.

Certaines inscriptions nous informent que les *hydrophores* accomplissaient les sacrifices cultuels : *hydrophores* n° 20 (l. 4) et 22 (l. 6) (Liste B) ; de Théogénis, fille de Jason (Liste D, n° 40, l. 5) ; de Symphérousa, fille d'Apellas (Liste D, n° 41, l. 7) ; de Flavia Nônianè Bougèneia Théodotè, fille de Flavius Titus Zôpyros (Liste D, n° 45, l. 13-14) et d'Apollônia, fille d'Apollônidès (Liste D, n° 59, l. 24). Une inscription évoque un sacrifice d'entrée de charge (ἰσπῆριον) accompli par Artémô, fille d'Antipatros (Liste D, n° 55, l. 10). Elles faisaient aussi des libations, ainsi des *hydrophores* n° 20 (Liste B, l. 5) ; de Symphérousa (Liste D, n° 41, l. 8) ; de Flavia Nônianè Bougèneia Théodotè (Liste D, n° 45, l. 15) ou encore de [...], fille de Cl[adius] Nikomèdès (Liste D, n° 70, l. 7). Elles participaient aux mystères de la déesse comme les *hydrophores* n° 11 (l. 5), 19 (l. 5), 20 (l. 5), 22 (l. 7) ou encore Théogénis (Liste D, n° 40, l. 6) ; Symphérousa fille d'Apellas (Liste D, n° 41, l. 9-10) évoquant une *téléte* ; Julia (Liste D, n° 52, l. 6) ; Apollônia (Liste D, n° 59, l. 24) ; Statilia Julia La[...] (Liste D, n° 65, l. 5).¹⁷²⁷.

Le terme d'*hydrophore* traduit un rapport avec l'eau, laquelle devait être utilisée lors des mystères. L'inscription se rapportant à Théogénis atteste de ce rapport du sanctuaire avec l'élément aqueux (cf. Liste D, n° 40). L'eau devait probablement être placée en relation avec la pureté et le bain rituel des initiés, avec l'idée de mort et de renaissance de ce dernier. La charge d'*hydrophore* pour la déesse Artémis présentait un parallèle avec celle de *loutrophore* de Sicyone. L'absence de la mention d'une prêtresse d'Artémis, la présence d'un prêtre prophète pour Apollon, indique que comme la *loutrophore* de Sicyone, l'*hydrophore* endossait le rôle de prêtresse de la déesse. Elle devait apporter l'eau du culte, probablement

¹⁷²⁷ M.-C. Marcellesi, *op. cit.*, p. 93-94 sur leurs actions dans la sphère religieuse.

dans une *hydrie*¹⁷²⁸ et l'utilisait lors des différentes cérémonies, l'eau acquérant comme dans le cas de Sicyone une forme de sacralité octroyée en sa qualité de prêtresse de la déesse.

Les *hydrophores* assumaient des obligations sacerdotales mais aussi financières, en rapport avec le culte et le sanctuaire. Elles offraient des repas comme Hédèa dite Bérénikè, fille d'Euandrès (Liste D, n° 9, l. 6) ; Méniskè, fille d'Epiniqos (Liste D, n° 11, l. 23) et Julia (Liste D, n° 52, l. 10). Elles contribuaient financièrement à l'aménagement du sanctuaire comme Théogénis (Liste D, n° 40, l. 10-14) mais aussi Julia (Liste D, n° 34, l. 12). Certaines faisaient des offrandes au sanctuaire (Didyma 370, l. 19-20 (Liste A) (des statues et des objets précieux); Liste B, n° 11, l. 7-10 (portes en bronze du temple d'Artémis) et 19 (un voile) ou assumant matériellement le coût de certaines fêtes, comme Julia (Liste D, n° 34, l. 5-11) qui a financé la fête des *Anoigmoi*.

Elles faisaient des distributions lors des fêtes religieuses, qui s'adressaient généralement aux femmes, aux jeunes filles et au conseil : ainsi, les *hydrophores* n° 11, 19 (Liste B) ; Flavia Nônianè Bougèneia Théodotè (Liste D, n° 45) et [...] fille de Cl[adius] Nikomèdès (Liste D, n° 70). Julia Artémô (Liste C, n° 2) et Apollônia (Liste D, n° 59) firent des distributions aux femmes et jeunes filles uniquement. Lorsqu'Artémô (Liste D, n° 55) fit sa distribution aux femmes et aux jeunes filles, ces dernières furent convoquées à l'assemblée (l. 14-15). Julia, fille de Julius Kall[...] (Liste D, n° 52) fit des distributions aux citoyens et organisa aussi des spectacles. L'*hydrophore* n° 20 (Liste B) fit des distributions aux femmes, aux jeunes filles, aux citoyens et au conseil. Statilia Julia La[...] (Liste D, n° 65) fit des distributions aux hommes libres de Milet¹⁷²⁹.

Ainsi, à côté de leurs charges religieuses, les *hydrophores* assumaient un rôle liturgique et de bienfaitrices¹⁷³⁰. De fait, la charge nécessitait une certaine aisance financière qui réduisait le nombre des candidates aux jeunes filles des familles riches. Les œuvres liturgiques qu'elles faisaient, les offrandes, les contributions financières faites en leur nom avec généralement la mention « sur ses propres biens » n'indiquent pas nécessairement qu'elles possédaient une autonomie financière. En effet, la dédicace précise que Théogénis (Liste D, n° 40) fit des offrandes avec ses frères et sa mère (l. 4), et Apollônia (Liste D, n° 59), qualifiée de

¹⁷²⁸ E. Diehl, *Die Hydria*, p. 171-209 de l'usage de l'*hydrie* dans différents cultes (p. 199-201 : les *hydries* dans les cultes d'Artémis) ; A. Laumonier, *op. cit.*, p. 584-587 fait un parallèle entre *hydrophorie* et *loutrophorie* ; J. Fontenrose, *op. cit.*, p. 126-128 : sur le rôle des *hydrophores* en relation avec l'eau dans les cultes d'Artémis en Asie Mineure.

¹⁷²⁹ L. Robert, *OMS III*, p. 1633.

¹⁷³⁰ A. Laumonier, *op. cit.*, p. 584-585 ; J. Fontenrose, *op. cit.*, p. 126 ; R. van Bremen, *op. cit.*, p. 90-95 qui fait un parallèle avec la *prytanie* d'Ephèse et la *kleidophorie* de Lagina, et considère que parents et familles supportaient le coût de la charge.

parthénos, a été aidée par son père pour remplir ses charges liturgiques (l. 18-19). La « fortune personnelle » évoquée pour l'*hydrophore* de Didyma 385 I, l. 2-4 (Liste A) et celle n° 11 (Liste B, l. 7-8) faisait plus vraisemblablement référence à celle de sa famille¹⁷³¹. En effet, la charge et sa réalisation et les honneurs qui en découlait ne retombaient pas seulement sur l'*hydrophore* mais sur sa famille. Cette famille qui n'oubliait pas, dans les dédicaces, de rappeler les offices accomplis par ses ancêtres et ses différents membres, précisant parfois son ancienneté, son honorabilité, son prestige. Les élites exaltaient leur naissance, se réclamant « d'une lignée de bienfaiteurs¹⁷³² », les *hydrophores* en accomplissant leur office pouvaient perpétuer cette lignée.

3-3) Les *hersèphores* athéniennes.

Deux inscriptions datées du II^{ème} ap. J.C. évoque la réservation de sièges au théâtre de Dionysos pour les deux *hersèphores* (ἑρσηφόροι) de Chloè Thémis (IG II² 5098) et pour les deux *hersèphores* d'Eileithyia à Agrai (IG II² 5099). Les inscriptions ne mentionnent aucun nom, spécifiant simplement la place des desservantes. La charge était probablement une création d'époque romaine¹⁷³³. L'étymologie du terme, ἑρσηφόροι, évoque celui des *arrhéphores* et surtout de ces variantes en « ἑρση-»¹⁷³⁴. Le fait qu'elles soient deux dans chacun des cultes indique une corrélation avec la charge *arrhéphorique* d'Athéna Polias, la fonction d'*hersèphore* devait avoir été créée sur ce modèle prestigieux et devait comporter un lien avec la tâche de porter quelque chose pour les divinités, possiblement l'*arrichos*. Cependant si, étymologiquement, une relation peut-être faite avec l'*arrhéphorie*, le peu d'informations que nous avons sur les *hersèphores* ne permet pas de pousser plus avant l'analogie. De fait, il est peu vraisemblable que la charge comportât un aspect initiatique comme c'était le cas de l'*arrhéphorie*, réalisée par des fillettes non encore pubères.

La porteuse sacrée avait pour devoir d'apporter à quelqu'un l'objet ou l'élément sacré. Ce dernier, utilisé dans le rite, servait de moyen de communication, voire de purification (cf. les *hydrophores* et *loutrophores*) entre la divinité et l'être humain qui venait bénéficier de ces rites. Cependant, alors que les porteuses sacrées qui officiaient à l'occasion d'une procession remettaient l'objet sacré à une tierce personne qui procédait aux rites, les porteuses sacrées comme les *hydrophores* et les *loutrophores* accomplissaient elles-mêmes ces rites sacrés. Or,

¹⁷³¹ Cf. Supra note 1739.

¹⁷³² M.-C. Marcellesi, *op. cit.*, p. 108.

¹⁷³³ G. Donnay, « L'arrhéphorie : initiation ou rite civique? Un cas d'école », *Kernos* 10 (1997), p. 184.

¹⁷³⁴ Cf. Supra Chapitre 2 (1-1, B-1 : Les *arrhéphores* d'Athéna Polias)

les *hersèphores* n'étaient pas de simples porteuses sacrées ainsi que l'indique le privilège de la *proédrie*, honneur réservé aux charges les plus prestigieuses. Leur office devait être annuel et elles devaient accomplir des actes cultuels d'importance. Les *hersèphores* devaient transmettre le sacré aux fidèles par l'intermédiaire de l'objet dont elles étaient les dépositaires en pratiquant les rites secrets. Et si l'on considère les charges de porteuses sacrées de la *loutrophore* de Sicyone et des *hydrophores* de Milet, nous constatons que celles-ci officiaient en tant que prêtresses dans le culte mais n'étaient pas nommées comme *hiérei* de la déesse. L. Deubner¹⁷³⁵ considérait les *hersèphores* comme un groupe de prêtresses et il est vraisemblable que ce fût le cas : en procédant aux célébrations rituelles, elles devaient assumer un rôle et un statut de prêtresse. Des mystères avaient peut-être lieu comme c'était le cas à Lesbos, à Mytilène, pour la déesse Ethephila, dont Aurelia Artemisia, fille d'Eutychès, fut *ersophore* (έρσοφόρος) au II^{ème} ap. J.C¹⁷³⁶.

Le fait qu'Eileithyia et Chloè Thémis étaient des déesses concernées par la fertilité et la nature féminine et que le terme *hersèphore* dérive spécifiquement d'Hersè signifiant « rosée », donc un principe fécondant humide, suggère que les cultes étaient connectés à la sphère « fertilité féminine », les cérémonies devant s'adresser plus précisément aux femmes, mais sans plus d'information, nous ne pouvons que conjecturer.

3-4) Les anthophores de Thasos.

Des épitaphes, datant du II^{ème} ap. J.C., mentionnent des *anthophores* d'un culte non identifié¹⁷³⁷.

N° 1 : IG XII 8, 526

¹⁷³⁵ L. Deubner, *Attische feste*, p. 11-16.

¹⁷³⁶ L. Robert, *OMS II*, p. 740-745 « Α βόλλα και ὁ δᾶμος <τᾶν> Αὐρ. Ἀρτεμισίαν τῷ δίκῳ τῷ Εὐτύχῳ θύγατρα, τὰν (λ)όγιον πρ(ύ)ταν(ί)ν και εὐέργετιν, ἰέρα(ν) τᾶν θέαν Ἐτ(η)φίλαν και Καρίσσαν και ἐρ(σ)όφορον τ(ῶ)ν ἀγιωτάτων μυ(στ)αρίων, τὰν ἀπύγονον Ποτάμωνος τῷ νομοθέτα και Λεσβώνακτος τῷ φιλοσόφῳ τοῖ(ν) εὐεργέται(ν) ἀρέτας ἔνεκα παῖσα(ς) ὄνσταθείσας τείμας ὑπὸ τᾶς ἱρας βόλλας, ἐπιμελήθεντο(ς) τῷ γραμματέος αὐτας Αὐρ. Πρόκλῳ τῷ Ἰούστῳ. » ; R. van Bremen, *The Limits of Participation*, p. 307 , Appendix 2, n°2 Lesbos.

¹⁷³⁷ G. Daux, « Inscriptions de Thasos », *BCH* 52 (1928), p. 63 ; J. Pouilloux, *Recherches sur les cultes de Thasos*, I, p. 164.

Αιλία Μακεδονία Ἀριστοδήμου, γυνὴ δὲ Παιστράτου χαῖρε
Παιστράτος Διονυσίου ὁ μέγας εὐποσιάρχης ἐκ τῶν ἰδίων χαῖρε
Αἴλιος Διογένης Δημοσθένους
υἱὸς τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα Αἰλίαν
Μακεδονίαν τὴν ἀνθοφόρον καὶ δις
ἀρχεῖτιν καὶ τειμοῦχον καὶ διὰ βίου
στεφανηφόρον

Ν°2 : IG XII 8, 553

Θεοδώρα Φλάκκου ἀνθοφορ[ή]σασα
ἐτῶν π' προσφιλῆς. μηδενὶ [ἐξ]όν
εἶναι εἰς τοῦτο τὸ σορεῖον ἀποθέσθαι ἕτε-
ρον] πτῶμα ἢ δοῦναι προστείμου
τῷ ἱερῷ ταμείῳ * βφ καὶ τῇ
πόλει * βφ

Ν°3 : : IG XII 8, 609

Σῶμα κόρης ἀρπαχθὲν ἀ[μει]λικ[τ]ων ὑ[π]ὸ [Μ]οι[ρ]ῶν
παρθένου ἀνθοφόρου τύμβος ὃδ' ἐ[γ]κατέχει
ψυχὴ δ' ἀθανάτω[ν] βουλαῖς [ἐπ]ι[δ]ή<ο>μιός ἐστιν
ἄστροις καὶ ἱερὸν χῶρον ἔχει μακά[ρ]ων
οὐδὲ πικρὸν Μοιρῶμ μί[τ]ον ἔκ[φυγεν], οὐδ' [ἐ]δυ[ν]ήθη
ἀνθού[σ]η[ς] ὥρ[ης κ]αρ[π]ῶ[ν] ἀποδρέπεμεν ?
ἀλλὰ τρισκαιδεκάτου περ[ι]τελλο[μέν]ου [ἐν]ιαυ[τ]οῦ
γειναμένο[ι]ς [μ]έ[γα] π[ένθ]ος ἐο[ῖ]ς [κατέ]λειψε τοκεῦσιν
Αὐρηλία Θεανὼ Ἡροδότου προσφιλῆς χαῖρε

Ν° 4 : IG XII suppl. 411

Ἡ πόλις
- - - μὴ Ἀρχ- - -
- - - ἀνθοφό[ρον] - - -
- - - εὐσεβ]είας καὶ εἰ[ύ- - -

N°5 : IG XII suppl. 410

Περιγενίς
- - - Ἡρώδου - - -
ἀνθοφόρος

L'inscription n° 3 se rapportant à une jeune fille morte à 13 ans suggère que la charge était accomplie par des *parthénoi*. C'était une charge importante pour que Théodora, morte à 80 ans, et Aelia Macedonia la mentionne sur leur épitaphe. Aelia Macedonia¹⁷³⁸ la mentionne en premier parmi les charges qu'elle a accomplies au cours de sa vie : *anthophore*, deux fois *archeitis* et *stéphanéphore* à vie. Si les inscriptions attestent que les *anthophores* devaient faire partie des familles les plus en vue de la cité, rien ne permet de savoir quel était leur rôle, ni quelle divinité elles servaient.

Le terme ἀνθοφόρος se rapproche étymologiquement de celui d'*anthesphores/anthéphores* (ἀνθεφόροι) pour Héra Antheia à Argos et des *anthestrides* (ἀνθεστρίδες) de Korè officiant lors des *Hérosantheia* ou *Anthesphoria* dans le Péloponnèse¹⁷³⁹. En Carie, à Aphrodisias, nous avons mention de six *anthéphores* (ἀνθεφόροι)¹⁷⁴⁰ officiant aux côtés d'un prêtre désigné à vie dans le culte d'Aphrodite¹⁷⁴¹. Parmi elles, Aurelia Messuleia Saturneila Chrysaoris et sa fille, Aurelia Flavia Messuleia Diogeneia, qui furent *anthéphores* au II/III^{ème} ap. J.C., et accomplirent plusieurs autres charges dont celle d'*archiéreia*, une fonction des

¹⁷³⁸ R. van Bremen, *op. cit.*, p. 310 Appendix 2, n°1 Thasos.

¹⁷³⁹ cf. Supra Chapitre 2 (1-2, B-2, 3 : Des jeunes filles en fleur).

¹⁷⁴⁰ Aurelia Messuleia Saturneila Chrysaoris (CIG 2821) et sa fille Aurelia Flavia Messuleia Diogeneia (MAMA VIII, 516 ; CIG 2822) ; Aurelia Celesteina (MAMA VIII, 515) III^{ème} ap. J.C. ; Julia Polla, fille de Gaius Julius Apollodotos (CIG 2845 = Th. Reinach, « Inscriptions d'Aphrodisias », *REG* 19 (1918), n° 69) ; deux femmes anonymes (MAMA VII, 514 = Th. Reinach, *REG* 19 (1918), n° 80 ; et un texte non publié) cf. R. van Bremen, *op. cit.*, n. 65 p. 100 ; L. R. Brody, « The Cult of Aphrodite at Aphrodisias in Caria », *Kernos* 14 (2001), p. 103-104.

¹⁷⁴¹ Une seule prêtresse est connue : au I^{er} ap. J.C., Attalis Apphion assumait la charge de prêtresse d'Aphrodite avec son mari, probablement Attalos fils de Ménandros. (MAMA VIII, 450, 413d, 554, 556a, 556b, 553, 555) R. van Bremen, *op. cit.*, p. 310-311 n°2 et p. 90 notant que ce fait était inhabituel, la prêtrise d'Aphrodite étant ordinairement desservie par un prêtre avec une *anthéphore*. L. R. Brody, *Kernos* 14 (2001), p. 93-109.

plus importante¹⁷⁴². Aurelia Flavia Messouleia Diogeneia, fille de Flavius Hephaestion qui fut *archiéreus*, épousa Aemilius Hypsiklès, membre de l'ordre équestre, *archiéreus* et prêtre d'Hélios à vie¹⁷⁴³. Les *anthéphores* d'Aphrodisias devaient ainsi faire partie des meilleures familles de la cité. L'*anthéphore* d'Aphrodisias était peut-être une *parthénos* comme les *hydrophores* de Didyme et une parente du prêtre, comme les jeunes filles qui faisaient la *kleidophorie* pour Hécate¹⁷⁴⁴.

En effet, la position de l'*anthéphore* d'Aphrodisias rappelle celle de la *kleidophore* d'Hécate à Lagina en Carie, laquelle occupait le deuxième rang sacerdotal après le prêtre¹⁷⁴⁵. La *kleidophore* portait la clé du temple lors de la fête de la *kleidagogie* durant laquelle une procession de la clé (κλειδός πομπή) avait lieu en l'honneur de la déesse¹⁷⁴⁶. Il s'agissait d'une *parthénos*¹⁷⁴⁷, généralement fille ou parente du prêtre. Elle était désignée pour un an. L'*anthéphore* d'Aphrodisias devait assumer un rôle semblable, participant probablement aussi

¹⁷⁴² C. Hayward, « Les grandes prêtresses du culte impérial provincial en Asie Mineure, état de la question », p. 119 : « La grande prêtrise du culte impérial provincial était la fonction la plus illustre et la plus prestigieuse qu'une personne pouvait exercer au sein d'une cité »

¹⁷⁴³ CIG 2821 et 2822 ; MAMA VIII, 516 ; R. van Bremen, *op. cit.*, p. 351 n° 16.

¹⁷⁴⁴ R. van Bremen, *op. cit.*, p. 89-90.

¹⁷⁴⁵ A Lagina, le culte d'Hécate, le plus important de la région, voyait plusieurs personnes effectuer le service divin : un prêtre et une prêtresse, souvent mari et femme ; une *kleidophore* ; une parthenos *kosmophore* qui portait les ornements, bijoux ou étoffes de la déesse et un *parapompos*, souvent le fils du prêtre, assistant de la *kleidophore*. Le culte d'Hécate resta florissant jusqu'au milieu du III^{ème} ap. J.C. A. Laumonier, *Les cultes indigènes en Carie*, p. 366-391 sur le clergé à Lagina, prêtres et *kleidophores* ; R. van Bremen, *op. cit.*, p. 133-134.

¹⁷⁴⁶ Symbole d'Hécate, qui ouvrait ou fermait les portes de son domaine, cette clé était emportée de Lagina à Stratonicee, peut-être au *Bouleutérion*, centre religieux de la cité, puis ramenée au sanctuaire en grande pompe. La fête durait plusieurs jours, des jeux, des concours gymniques, orchestiques, musicaux, des sacrifices avaient lieu. Cf. A. Laumonier, *op. cit.*, p. 398-399 ; M. Dillon, *Girls and Women in Classical Greek Religion*, p. 170

¹⁷⁴⁷ A. Laumonier, *op. cit.*, p. 368 ; R. van Bremen, *op. cit.*, p. 146-147 : comme les *hydrophores*, elles étaient choisies dans le groupe des « older *parthenoi* », en âge de se marier. Les inscriptions des *kleidophores*, datées du II^{ème} et III^{ème} ap. J.C., sont regroupées dans les trois recueils de IStratonikeia (M. Setin Sahin (éd.), *Die Inschriften von Stratonikeia*, Teil I-II, Bonn, 1981-1990) : Démostratè Apphion, fille de Mélantos, et sa fille [...] Tatia (IStratonikeia 17, 22-25) ; Apphia Ada, fille de Hiéroklès et sa nièce Ammia Apphia, fille de Léon Thrason (IStratonikeia 227, 6-7 ; 667, 10-11 ; 1028, 4-5) ; Drakontis Ammia, fille de Diomèdes, et sa fille, Aelia Tryphaina Drakontis, fille d'Aelius Léon (IStratonikeia 235 ; 237, 6-7 ; 707, 1-3 et 8-10) ; Tryphaina Drakontis, fille de Dèmètrios Damylas, et sa mère au nom inconnue (IStratonikeia 253 ; 254, 2-3 ; 255, 6-7 ; 256, 1-2 ; 257 ; 528 ; 541) ; Ulpia Léontis et sa fille, Ulpia (IStratonikeia 306 ; 487 ; 702, 1-4) ; Tatias (IStratonikeia 327, 4) ; Flavia Vettia Eucharinè, fille de Flavius Vettius Dionysios (IStratonikeia 532, 4-7) ; Aggrippianè (IStratonikeia 538) ; Zènonis Ammia, fille de Ménippos, et sa nièce Julia, fille de Nikandros (IStratonikeia 539, 6-7 et 10-11 ; 540) ; Tatia (IStratonikeia 542, 3) ; Klôdianè (IStratonikeia 543, 10-11) ; Flavia Léontis, fille de Tib[érius] Flavius Sabeinanius Diomèdes Ménippos (IStratonikeia 663, 5-6 et 17 ; 664, 6) ; Hyp]ation (ou [T]ation et Hédéa (IStratonikeia 666, 3-4) ; Claudia Léontis, fille de Claudius Aristéas (IStratonikeia 674, 19-21) ; Sempronia Aristonikè, fille de Sempronius Clémens (IStratonikeia 676, 6-7 ; 289-296 *stemma* famille) ; Apphion, fille d'Aristéas (IStratonikeia 678, 9) ; Théogéné, fille d'Andron Léon (IStratonikeia 680, 4) ; Epainétis, fille de Dionysios (IStratonikeia 683, 4) ; Apphion Lobion et sa fille Mélitinè (IStratonikeia 690, 7-8 et 10) ; la fille de Julius (IStratonikeia 693, 3-6) ; Myrtalè (IStratonikeia 693, 8-10 ; 712) ; Aurelia Mélitinè, fille de Ménippos (IStratonikeia 695, 10-11) ; Flavia Julia Apphion, fille de Phaidros (IStratonikeia 704, 11) ; Aelia Aurélia Horaia, fille de P. Aelius Aurélius Néon (IStratonikeia 705, 15) ; Khôtariôn, fille d'Argyros (IStratonikeia 708, 1-3) et [Hékat]aia Ammias, fille d'Hékatôn (IStratonikeia 708, 4-5) ; Kallineikè, fille de Léontianos (IStratonikeia 709) ; Stratonikè Tatias, fille d'Artémidoros (IStratonikeia 710) ; Khôtariôn, fille de Jason (IStratonikeia 711) ; Claudia Nymphidia (IStratonikeia 713). Trois inscriptions mentionnent des *kleidophores* inconnues : IStratonikeia 326, 3 ; 329, 7-8 ; 1048, 3-4.

à une procession en l'honneur de la déesse, durant laquelle, mise en avant, elle portait des fleurs¹⁷⁴⁸.

Par corrélation, il est vraisemblable que les *anthophores* de Thasos participaient aussi à une procession en tant que porteuses de fleurs. A la différence des *hydrophores*, *loutrophores* et *herséphores*, et comme les *anthéphores*, les *anthophores* de Thasos ne devaient pas assumer la prêtrise et devaient officier aux côtés d'un prêtre ou d'une prêtresse. Le peu d'information que nous avons ne permet pas de savoir si elles participaient à des actes cultuels. De même, il est impossible de dire pour quelle divinité elles officiaient à Thasos¹⁷⁴⁹.

3-5) Xoanophore et phosphoros d'Artémis Ortheia.

A Messène, à partir du III^{ème} av. J.C., le sanctuaire d'Artémis Ortheia se trouvait dans l'*Asclépeion*, au Nord Ouest, dans la salle K du bâtiment (Plans 9,1-9,3)¹⁷⁵⁰. Il y fut retrouvé onze bases en pierre, dont cinq inscrites, placées en cercle dans la *cella*, entourant la table d'offrande mais laissant dégagé l'espace direct devant la table (Plans 9,2 b et 9, 3). Trois de ces bases, datant du II/III^{ème} ap. J.C., honoraient des prêtresses de la déesse ; les deux autres, datées du I^{er} av. / I^{er} ap. J.C., commémoraient le service de jeunes filles, consacrées à la déesse par leurs parents. Huit statues de femmes et jeunes filles furent aussi retrouvées dans

¹⁷⁴⁸ A. Laumonier, *op. cit.*, p. 484 pensait que leur appellation venait d'une tenue particulière, portant des fleurs ou des vêtements présentant des motifs floraux.

¹⁷⁴⁹ G. Daux, « Inscriptions de Thasos », *BCH* 52 (1928), p. 63 considérant aussi l'existence de porteuses de fleurs dans les cultes d'Héra, d'Aphrodite, de Déméter et Korè estime qu'on « ne peut que se poser la question, non la résoudre ».

¹⁷⁵⁰ Sur le culte d'Artemis Ortheia à Messène : A. K. Orlandos, « Ανασκαφή Μεσσήνη », *Ergon* (1962 a), p. 119-132 et (1962 b), p. 99-112 ; P. G. Themelis, « Artemis Ortheia at Messene, the Epigraphical and Archaeological Evidence », p. 101-122 ; S. Bettinetti, *La statua di culto nella pratica rituale greca*, p. 233-237 ; M. L. Zunino, *Hiera Messeniaka*, p. 48-61 ; N. Deshours, « Cultes de Déméter, d'Artémis Ortheia et culte impérial à Messène », *ZPE* 146 (2004), p. 115-127 ; L. Piolot, « Nom d'une Artémis, A Propos de l'Artémis Phosphoros de Messène », *Kernos* 18 (2005), p. 113-140 ; J.B. Connelly, *Portrait of a Priestess*, p. 147-157. C'est à la fin du III^{ème} av. J.C. que le culte d'Artémis, situé au lieu dit Σ 7 dans l'*Asclépeion*, fut transféré dans un nouvel édifice appelé maison d'Artémis Phosphoros, Salle K, à proximité. L'ancien sanctuaire ne fut pas détruit mais enserré dans une terrasse entre le nord/ouest de l'*Asclépeion* et le nouveau *Artémision*, situé un peu plus au sud. On pouvait encore accéder à l'ancien lieu de culte par des escaliers. Le site de la salle K fut fouillé en 1962-1963 (A. K. Orlandos, *Ergon* (1962 a), p. 119-132 ; *Ergon* (1962 b), p. 99-112 et *Praktika*, (1962), p. 102-112.) Il se composait de trois ailes, séparées par des colonnes ioniques, la plus grande salle comprenant l'autel et les bases inscrites. (Plans 9,1-9,3) Il y avait deux statues de la déesse : le *xoanon* archaïque et une autre réalisée par Damophon, sculpteur messénien, au II^{ème} av. J.C., représentant la déesse comme une Artémis Phosphoros (Pausanias, IV, 31, 10). Les inscriptions ne mentionnent qu' Artémis Ortheia, cependant la plupart des chercheurs estiment qu' Artémis portait différents noms, entre autres qu'elle était aussi dénommée *Phosphoros*, du fait de la statue de Damophon, et Oupésia, en relation avec un collègue sacré d'homme dénommé la *gérosia* d'Oupésia, terme dérivé d'Oupis, mentionné dans les inscriptions honorant les prêtresses de la déesse, au II/III^{ème} ap. J.C. (P.G. Themelis, *op. cit.*, p. 106-115 ; M. L. Zunino, *op. cit.*, p. 58-59 ; N. Deshours, *ZPE* 146 (2004), p. 120). Contra : L. Piolot, *Kernos* 18 (2005), p. 113-140 qui étudient les différents termes utilisés pour nommer Artémis, considère que seul Ortheia est véritablement assuré par les inscriptions. Elle estime que le terme Oupésia ne s'adressait pas directement à Artémis, et que le collègue ne s'occupait pas exclusivement du culte de la déesse, il est ainsi mentionné en relation avec celui des *Sébastoi* (SEG XXXIII, 208 ; III^{ème} ap. J.C.). Elle estime que le terme de *Phosphoros* s'adresse à un type iconographique et non pas à une épithète réelle.

la salle K : cinq de taille humaine, datées du I^{er} av. J.C. représentant des jeunes filles et trois de taille plus petite, représentant les prêtresses de la déesse¹⁷⁵¹.

A-5) Bases inscrites et statues de parthénoi
xoanophores et phosphoroi.

N°1 : Base Inscrite n° 1032.

A - « [Δαμόνικος]ς Τιμαρχίς Δαμαρχίδα ιερατεύσαντες [Μεγὼ] τὰν θυγατέρα. »

B- « Τῷ Παρθένῳ τὰν παῖδά σοί με, πότνια Ὀρθεία, Δαμόνικος ἠδ' ὀμευνέτις Τιμαρχίς, ἐσθλοῦ πατρός, ἄνθεσαν Μεγὼ τεὸν χερὶ κρατεύσασαν, Ἄρτεμι, βρέτας ἄν τε πρὸ βωμῶν σῶν ἔτεινα λαμπάδα· εἶν δὲ κάμει τὰν ἐπιπρεπέα χάριν τεῖσαι γονεῦσιν· ἔνδικον γὰρ ἔπλετο καὶ παισὶ τιμᾶν ἐμ μέρει φυτοσπόρους. »

A- « Damonikos, fils de [...] et Timarchis fille de Damarchidas qui ont été prêtres dédient Mégô leur fille ».

B- « A toi, la Parthénos, Potnia Ortheia, Damonikos et sa femme Timarchis, de noble ascendance, me dédie, moi Mégô leur enfant, qui a porté ton image, Artémis, dans mes mains et la torche que j'ai tenue au dessus de ton autel. Je me permets de remercier mes parents car il est juste que les enfants honorent leurs géniteurs à leur tour ¹⁷⁵²»

N°2 : Base Inscrite n°1034

« Θιώτας καὶ Σοφαρχίς Τιμαρέταν τὰν θυγατέρα. Ἀρτέμιδι »

« Thiotas et Sopharchis dédient Timaréta leur fille à Artémis ¹⁷⁵³».

N°3 : Base Inscrite n° 194

« Φλ[αβίαν - - - Φλαβίου - - -] θυ[γατέρα - - - Ἀρτέμιδι] ¹⁷⁵⁴»

L'inscription de Mégô (n° 1) fut mise en relation avec une statue datée de la même époque, représentant une jeune fille, dont il manque la tête et les bras, vêtue d'un *péplos* long, ceinturé haut sous la poitrine. Les plis sont travaillés de manière à dessiner les contours des jambes, visant à accentuer le mouvement : la jambe gauche avançant, la droite légèrement en retrait (Fig. 234) Un fragment de bras gauche fut retrouvé et attribué à la statue de Mégô¹⁷⁵⁵. Il est

¹⁷⁵¹ Eirana, fille de Nymphodotos (SEG XXIII, 215 ; Fig. 227) ; Claudia Sitèris (SEG XXIII, 217 ; Fig. 228) et Callis, fille d'Aristoklès (SEG XIII, 216 ; Fig. 229) (cf. P.G. Themelis, *op. cit.*, p. 115-119 et Supra Chapitre 4 (3-2, C-2 : L'érection de statues).

¹⁷⁵² A. K. Orlandos, *Praktika* (1962), p. 110-111 ; SEGXXIII, 220 ; LGPN III A, Μεγὼ, 1.

¹⁷⁵³ A. K. Orlandos, *Praktika* (1962), p. 112, 3 ; SEG XXIII, 221 ; LGPN III A, Τιμαρέτα, 8.

¹⁷⁵⁴ A. K. Orlandos, *Praktika* (1962), 112 γ n° 9 ; SEG XXIII, 222.

¹⁷⁵⁵ A. K. Orlandos, « Ανασκαφή Μεσσήνη », *Ergon* (1962 a), p. 129 ; P.G. Themelis, *op. cit.*, p. 116.

plié au niveau du coude, la main ouverte et retournée, tenant ce qui semble être le *xoanon* de la déesse sur lequel est disposé un voile (Fig. 235). Comme le signale l'inscription, Mégô a été *phosphoros*, et il est possible que sa statue tenait dans l'autre main une torche, arborant ainsi les attributs de sa charge. De plus, P. G. Themelis a assigné à la base inscrite de Timaréta (n° 2), la statue d'une autre jeune fille : vêtue de façon semblable, les plis cependant moins marqués, ses proportions sont plus appuyées avec des épaules étroites, une taille allongée, une petite poitrine, des hanches larges (Fig. 236)¹⁷⁵⁶. Les autres statues retrouvées dans la *cella* présentent de semblables costumes, caractéristiques de la vêtue adolescente¹⁷⁵⁷ (Fig. 237-238).

La présence de Timaréta et Flavia auprès de Mégô ne se comprend que si elles aussi avaient accompli le service cultuel auprès de la déesse. Même si l'inscription de Timaréta se présente de façon plus sommaire, les termes étaient les mêmes : la consécration par les parents de leurs filles à la déesse. L'inscription de Mégô se construit en deux temps : la première semblable à celle de Timaréta avec la consécration de ses parents rappelant qu'ils ont assumé chacun un sacerdoce, la deuxième où Mégô s'exprime en signalant sa noble origine et les devoirs cultuels qu'elle a exercés. Cette différence exprime peut-être une distinction d'ordre social, Mégô devait faire partie d'une famille de l'élite, influente de la société messénienne, noble, probablement riche. Cette consécration par des parents de leurs filles pour avoir effectué un service religieux rappelle l'inscription faite par Timanthos pour sa fille Timanthis qui fut *amphipolos* de la déesse Aphrodite à Argos¹⁷⁵⁸.

B-5) Le service religieux.

La disposition singulière indiquait une relation privilégiée entre celles qui étaient ainsi honorées et la déesse. De fait, la présence dans la *cella* des bases honorant les jeunes filles près de celles des prêtresses de la déesse, signifie qu'elles avaient effectué un service d'importance. Mégô indique qu'elle a porté le *xoanon* de la déesse, prérogative d'un membre du personnel cultuel de haut rang. Un tel attribut rappelle le relief funéraire de la prêtresse Polyxèna (Fig. 218) représentée avec, dans une main, le *xoanon* de la divinité mais non dissimulé. Nous avons déjà noté que ce type de représentation était rare. Le rôle de la *xoanophore* était en général tenu par la prêtresse dans les cultes, ainsi de la prêtresse

¹⁷⁵⁶ P.G. Themelis, *op. cit.*, p. 115-116 ; J.B. Connelly, *op. cit.*, p. 151.

¹⁷⁵⁷ J.B. Connelly, *op. cit.*, p. 151-152.

¹⁷⁵⁸ Cf. Supra Chapitre 5 (1-2 : Timanthis, l'*amphipolos*).

d'Artémis Orthia à Sparte lors du rituel initiatique des garçons¹⁷⁵⁹. Cependant, il est peu probable que Mégô et les autres jeunes filles assumèrent la prêtrise sinon les dédicaces l'auraient signifié, notamment par le terme *hiérea*¹⁷⁶⁰. Les *parthénoi* devaient assumer une charge religieuse spécifique, comme des *amphipoloi*, dans le sanctuaire et plus probablement à l'occasion d'une cérémonie où le *xoanon* sacré de la déesse était porté solennellement devant la communauté. Le voile qui recouvrait le *xoanon* (Fig. 235) pourrait signifier que la déesse ne devait pas être vue mais qu'elle assistait, via sa représentation sacrée, à la cérémonie. Il était peut-être emporté hors du temple pour être amené à l'espace ouvert situé non loin et placé sur une base devant l'autel comme le suggère P.G. Themelis¹⁷⁶¹. De plus, Mégô précise qu'elle a tenu la torche au dessus de son autel, suggérant qu'elle a pu allumer le feu sacré sur l'autel de la déesse¹⁷⁶².

Le service en tant que *xoanophore* et *phosphoros* s'inscrivait dans le cercle des porteuses sacrées, analogue à celui des *anthophores* en ce qui concerne le statut : charge prestigieuse et importante mais sans relation avec un statut de prêtresse comme pour les *hydrophores* et les *loutrophores*.

Un rituel initiatique où les fillettes couraient et dansaient la nuit, à la lueur des torches, a été suggéré¹⁷⁶³. Rien ne l'indique avec certitudes et rien ne permet de l'infirmier. Le nom d'Ortheia établit plus particulièrement un lien avec le culte de la déesse Orthia que nous avons abordé au cours du chapitre 2¹⁷⁶⁴. Il est donc plausible de considérer qu'en Messénie,

¹⁷⁵⁹ Lors d'une cérémonie, les éphèbes des quatre dernières classes d'âge étaient fouettés devant l'autel de la déesse. Pausanias, III, 16, 9 raconte que le rituel aurait été créé à la suite de la lutte qui aurait opposé, autour de l'autel, les habitants des quatre villages qui formèrent Sparte. Les guerriers qui survécurent tombèrent malades. Interrogée, la Pythie ordonna que l'autel soit régulièrement aspergé de sang humain. La prêtresse assistait à la cérémonie, tenant l'image de la déesse dans ses mains. Cette dernière devenait de plus en plus lourde lorsque les coups donnés n'étaient pas suffisamment forts.

¹⁷⁶⁰ A. K. Orlandos, *Praktika* (1962), p. 112 n°4 pensait que Mégô était une prêtresse en se basant sur la prêtresse de Sparte qui portait le *xoanon* d'Artémis Orthia.

¹⁷⁶¹ P.G. Themelis, *op. cit.*, p.116.

¹⁷⁶² S. Bettinetti, *op. cit.*, p. 236.

¹⁷⁶³ P.G. Themelis, *op. cit.*, p. 115-119 qui établit un parallèle entre les différentes données retrouvées avec le *Parthénée* 1 d'Alcman où pour la déesse Orthia, des jeunes filles dansent, courent et offrent un *pharos* à la déesse. Il identifie ce *pharos* au voile qui recouvrait le *xoanon* de la statue retrouvée, (n. 42 p. 122, il reconstitue ainsi la cérémonie : cérémonie mystique dans la *cella* ; transport du *xoanon* et procession ; exposition du *xoanon* devant l'autel ; danses autour du *xoanon* ; courses avec des torches ; celle qui a gagné la course allumant l'autel ; sacrifice ; banquet) ; S. Bettinetti, *op. cit.*, p. 236 avec réserve ; M. L. Zunino, *op. cit.*, p. 58-59 ; N. Deshours, *ZPE* 146 (2004), p. 122-123 ; J.B. Connelly, *op. cit.*, p. 152-155 qui estime que le positionnement en semi-cercle indiquait peut-être qu'une danse avait lieu et que différentes classes d'âge participaient, les plus âgées supervisant les rites. Contra : L. Piolot, *Kernos* 18 (2005), p. 126 n. 49 qui se montre perplexe sur la reconstitution du rituel initiatique par P. G. Themelis.

¹⁷⁶⁴ Rien n'indique toutefois une influence laconienne pour ce culte, même si jusqu'au IV^{ème} av. J.C. (-370/369 et la fondation de la cité de Messène), le territoire de la Messénie était sous domination de Sparte. Mais des cultes propres aux Messéniens existaient déjà même s'il existe peu d'information à leur sujet. P. G. Themelis, *op. cit.*, p. 115 considère que le culte d'Artémis Ortheia avait une origine dorienne ; N. Deshours, *ZPE* 146 (2004), p. 115-127 et *Les mystères d'Andania*, p. 151-167 sur les cultes messéniens avant la fondation de la Messénie, observant qu'Artémis et Déméter étaient les divinités principales qui influencèrent l'histoire de la Messénie, en

comme dans le sanctuaire laconien où des *parthénoi* accomplissaient un service religieux, se déroulait un rite à caractère initiatique. Si un rituel initiatique avait lieu dans lequel était impliqué les *xoanophores*, ces jeunes filles devaient y assumer un rôle particulier. Nous avons mentionné, ci avant, que les jeunes filles assumaient une charge comme des *amphipoloi*, or dans l' « Hymne à Artémis » de Callimaque, les *amphipoloi* étaient celles qui servaient la déesse. De la même façon, lorsque nous avons évoqué les jeunes filles déjà initiées qui encadraient les ourses de Brauron sur le *cratérisque* à figures rouges n° 1, certains auteurs avaient émis l'hypothèse que ces *parthénoi* plus âgées étaient comme les *amphipoloi* de l'hymne de Callimaque et des guides pour les ourses¹⁷⁶⁵. De fait, Mégô et les autres filles endossaient peut-être le rôle d'initiées à l'occasion d'une cérémonie impliquant des jeunes filles plus jeunes. Le choix de celle qui assumait la charge de *xoanophore* et *phosphoros* durant la fête se reportait peut-être simplement sur la jeune fille qui s'était distinguée durant la cérémonie précédente, de la même façon que la chorège d'un chœur était mis en exergue et servait d'exemple aux autres jeunes filles et de modèles à suivre ; ou comme les *archinéai* qui, ayant accompli leur initiation, supervisaient les *néai*, jeunes filles qui couraient pour Déméter et Korè à Létè en Macédoine¹⁷⁶⁶.

Aucune base datée après le I^{er} ap. J.C. ne fait référence aux *xoanophores*, celles datées du II/III^{ème} ap. J.C. mentionnent des prêtresses. Rien ne permet de dire si la charge de *phosphoroi* existait encore à cette époque.

3-6) Une Klakaphore à Apollonia.

Une inscription d'Apollonia datée du III/II^{ème} av. J.C., sur une base de statue représentant une jeune fille sans tête et vêtue d'un *péplos* ceinturé, mentionne Myrtô, fille de Kirôn, qui fut *klakaphore* de la déesse Artémis Limnatis : « [Α]ρτέμιτι Λιμνάτιδι Μυρτώ Κίρωνος κλακαφορήσασα ¹⁷⁶⁷ » (Fig. 239).

Il est difficile de dire si Myrtô fut prêtresse ou officiante spécialisée, cependant plusieurs éléments tendent à suggérer qu'elle ne détenait pas le sacerdoce principal. Le terme de

bien ou en mal. Sur la Messénie, cf. C. Grandjean, « Les Messéniens, de la fondation de l'état messénien à l'époque impériale », *BCH Supplément* 44 (2003).

¹⁷⁶⁵ Chr. Sourvinou-Inwood, *Studies in Girl's Transition.*, p. 103 ; K. Dowden, *Death and The Maiden*, p. 31 ; R. Hamilton, « Alkman and the Athenian Arkteia », *Hesperia* 58 (1989), p. 464-465 ; cf. Supra Chapitre 2 (1-1, A-1, b : Images des ourses).

¹⁷⁶⁶ SEG XLIV, 535 (IV^{ème} av. J.C.) ; cf. Supra Chapitre 2 (1-1, D-1, 4, b : Les *néai* à Létè en Macédoine.)

¹⁷⁶⁷ P. Cabanes, « Nouvelles inscriptions d'Albanie méridionale » *ZPE* 63 (1986), p. 152 ; P. Cabanes, N. Ceka, *Corpus des Inscriptions grecques d'Illyrie méridionale et d'Épire*, I, 2, n°16, Musée de Fieri n° 149 ; Fr. Quantin, *La vie religieuse en Épire*, I, p. 555-559 et « Artémis à Apollonia aux époques hellénistique et romaine », p. 596-600.

klakaphore se retrouve dans une inscription messénienne du II^{ème} av. J.C. pour évoquer un homme qui assiste le prêtre dans le service cultuel (IG V 1, 1447, 11 : κλαικάφορος). De plus, P. Cabanes a établi un parallèle avec la fonction de *kleidophore* à Lagina¹⁷⁶⁸, tenue par des jeunes filles qui portaient la clé de la déesse lors d'une procession, et que nous avons mis en corrélation avec la charge d'*anthophore* à Thasos et d'*anthéphore* à Aphrodisias¹⁷⁶⁹. Ces jeunes filles n'assumaient pas de prêtrise ou de fonction de rang équivalent, mais un rôle de porteuses sacrées, officiant aux côtés d'un prêtre ou d'une prêtresse. De fait, au vu des services que nous avons observés préalablement dans ce paragraphe, consacré aux fonctions en « *-phoros* », nous pouvons penser que la *klakaphore* d'Apollonia devait assumer un rôle semblable lors d'une cérémonie en portant la clé sacrée, le terme de *klakaphore* dérivant de « κλάξ, clé ». Ce rôle n'est pas sans évoquer la charge de *xoanophore* tenue par Mégô à Messène pour Artémis Ortheia que nous avons observée précédemment, et par analogie, il est possible que la charge de *klakaphore* présentait un aspect initiatique, mais rien ne permet de l'affirmer du fait du manque de données¹⁷⁷⁰.

IV) Les Prophétesses.

Il existait des sanctuaires oraculaires un peu partout en Grèce¹⁷⁷¹, les cités et les particuliers pouvaient les interroger en temps de crise, de doutes, pour prendre une décision. La majorité d'entre eux possédait une renommée locale mais certains voyaient leur notoriété dépasser ces frontières, voire même celle du monde grec comme c'était le cas du sanctuaire de Delphes. L'art de prédire l'avenir était celui de la *mantique*¹⁷⁷² ou *manikè* comme le précise Platon en

¹⁷⁶⁸ P. Cabanes, ZPE 63 (1986), p. 152.

¹⁷⁶⁹ Cf. Supra Chapitre 5 (3-4 : Les *anthophores* de Thasos).

¹⁷⁷⁰ Fr. Quantin, *La vie religieuse en Epire*, Tome 1, p. 555-559 et « Artémis à Apollonia aux époques hellénistique et romaine », p. 599-600 pense que Myrtô n'était pas une prêtresse mais qu'elle assumait une fonction sacrée honorifique consistant à porter la clé de la prêtresse à l'occasion d'une cérémonie. Il estime que le service devait comporter un aspect initiatique du fait qu'Artémis Limnatis était une déesse présentant des aspects *kourotrophiques* en relation avec des initiations pour les jeunes gens dans le Péloponnèse, d'où était issue l'Artémis Limnatis d'Apollonia (cf. aussi P. Cabanes, ZPE 63 (1986), p. 152-153 sur ce point). Plus précisément, il pense que la clé même marquait le passage de la jeune fille et de son futur statut de *gynè*, celle qui détient les clés de la maison. Cf. Supra Chapitre 5 (3-5 : *Xoanophore* et *phosphoros* d'Artémis Ortheia.)

¹⁷⁷¹ A. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'antiquité*, Tome 2 et 3, Livre 2 ; Daremberg –Saglio, DA, sv. Oracle, p. 215-216. Les sanctuaires oraculaires étaient désignés par le terme μαντεῖον / μαντηῖον (qui désigne aussi l'oracle lui-même) ou χρηστήριον. Ces derniers étaient situés dans des cadres naturels spécifiques, la *mantique* est liée à la nature. Ce pouvait être une simple grotte, une fontaine, un arbre, un grand ensemble composé de divers bâtiments et temples, souvent à l'origine un modeste site qui ayant acquis une certaine renommée s'était développé au fil du temps. Ces grands centres étaient desservis par un personnel important, entre autres prêtres, prophètes et/ou prophétesses. Certains cultes n'avaient pas besoin d'intermédiaires, de prophètes et prophétesses, les fidèles sollicitant le dieu par différents moyens, l'interrogeant par eux-mêmes et recevant la réponse du dieu.

¹⁷⁷² J. Champeaux, « De la parole à l'écriture, essai sur le langage des oracles », p. 402-422. Le terme *mantique* est apparu vers le milieu du V^{ème} avant J.C. avec la naissance de la pensée technique. Les termes de la famille « μαντις » ont peu à peu remplacé ceux de la famille « χρῶν », plus anciens et utilisés par Homère pour désigner

évoquant comment cette dernière prenait naissance dans la *mania* qui « *enlaçant ce nom là au plus beau des arts, à celui qui permet de discerner l'avenir, appelle celui-ci manikè, l'art délirant.* ¹⁷⁷³ ». Celui ou celle qui « pratique la *mantique*, qui l'a transmet » était généralement appelé *promantis* (πρόμαντις), mais il existait aussi le terme prophétesse (προφήτις)¹⁷⁷⁴. A côté de ces termes généraux, nous trouvons des appellations plus spécifiques qui traduisaient une activité particulière de la prophétesse tel celui d' Ὑδρομαντις (*Hydromantis*) « celle qui prédit l'avenir au moyen de l'eau ». Il existait des termes qui n'appartenaient pas au domaine du vocabulaire oraculaire comme celui de Pythie (Πυθία), désignant la prophétesse d'Apollon à Delphes, ou encore ceux portés par les prophétesses de Zeus au sanctuaire de Dodone, en Epire : *dodonides* (δωδωνίδες) et surtout *péleïades* (πελειάδες). Le monde de la *mantique* n'était pas uniforme, il existait des prophètes et des prophétesses qui auguraient au nom d'une divinité ou d'un héros, par le biais de différentes méthodes. Les procédures étaient réglées, la *mantique* s'effectuait à travers des pratiques et rituels codifiés par des règles précises établies par la tradition ou les lois. Cependant certains éléments généraux peuvent être observés dans cet univers où se décidait l'avenir des hommes, de leurs familles, des cités et des peuples.

4-1) De différentes méthodes pour prédire l'avenir¹⁷⁷⁵.

« Les uns boivent de l'eau, comme le prêtre du Clarion à Colophon, les autres sont installés sur des failles, comme celles qui prophétisent à Delphes, d'autres hument des vapeurs d'eau comme les prophétesses des Branchides¹⁷⁷⁶. »

Chaque *manteion* possédait une façon de procéder qui lui était propre, avec des signes distinctifs, un décorum spécifique qui constituait sa personnalité. Toutefois, les méthodes se classaient en deux principales formes : la divination intuitive et la divination inductive. Avec la première, le dieu communiquait directement par souffle divin son message (incubation, songe, inspiration). Lorsque le souffle divin passait par émanation directe, la prophétesse dite inspirée entrait en transe via des stimulants. Son délire ne se traduisait pas forcément par un comportement hystérique. Le signe le plus révélateur était les paroles insaisissables qu'elle prononçait, et que les autorités compétentes devaient interpréter pour les fidèles. La

spécifiquement le domaine oraculaire par opposition à μαντις, le devin, personnage itinérant qui prédisait l'avenir. Aux époques classique et hellénistique, les mots de la famille *mantis* sont utilisés pour nommer les prophétesses, mais à l'époque romaine les termes homériques réapparaissent.

¹⁷⁷³ Platon, *Phèdre*, 244 C (éd. Belles Lettres, 1961, L. Robin)

¹⁷⁷⁴ J. Jouanna, *Oracles et devins chez Sophocle*, p. 361.

¹⁷⁷⁵ A. Bouché-Leclercq, *op. cit.*, Tome 1.

¹⁷⁷⁶ Iamblique, *De Mysteriis*, III, 11.

prophétesse inspirée était l'interprète directe de la divinité. Elle se trouvait sous son emprise, elle devenait *enthéos* « habitée, possédée par le dieu » comme l'était les bacchantes ou la prophétesse de Dionysos en Thrace qui délivrait des oracles, inspirée par le souffle du dieu¹⁷⁷⁷. Dans la seconde méthode, la divination inductive (cléromancie, haruspicine, art augural), la prophétesse suivant des règles et préceptes divinatoires prédisait en interprétant les signes¹⁷⁷⁸. Certains sanctuaires privilégiaient l'une ou l'autre des méthodes, d'autres mêlaient les procédés. Ainsi à Patara, la prophétesse d'Apollon rejoignait le sanctuaire, de nuit, où elle y demeurait enfermée, laissant le dieu venir à elle dans ses rêves. Ce procédé était perçu comme une union sexuelle symbolique entre elle et lui. Au matin, elle venait rapporter les réponses aux questions posées¹⁷⁷⁹. A Argos, au sanctuaire d'Apollon, une femme qui devait être chaste, prophétisait une fois par mois, la nuit. Après avoir bu du sang d'une agnelle sacrifiée pour l'occasion, elle devenait possédée par le dieu et prédisait l'avenir¹⁷⁸⁰. Nous ne savons rien sur cette dernière, elle était peut-être une *parthénos* choisie par tirage au sort pour une durée d'un an comme à Didyme. Dans ce sanctuaire d'Apollon, la prophétesse était une jeune fille issue des meilleures familles de la cité. L'une d'entre elles, Kléopatra, fut la mère d'une *hydrophore*¹⁷⁸¹. Il est possible qu'elle fût choisie par tirage au sort. Tryphôsa, grand-mère de l'*hydrophore* Platinois dite Tryphôsa, signalait qu'elle avait été élue par le dieu même¹⁷⁸². Après les préparatifs et les sacrifices d'usage, le prophète - personnage principal du sanctuaire - rejoignait l'*adyton* où demeurait la prophétesse pendant que les consultants attendaient dans le *pronaos*. Une branche de laurier dans la main, à jeun depuis trois jours, elle respirait les vapeurs d'eau chaude et entraînait en transe prononçant les paroles célestes. Le prophète récoltait ses dires et allait les proclamer à voix haute dans une mise en scène saisissante, puis la réponse était rédigée dans le *chresmographion*. La charge de prophétesse était une création de l'époque hellénistique sous l'influence de Delphes¹⁷⁸³. A Didyme, la

¹⁷⁷⁷ Hérodote, VII, 111.

¹⁷⁷⁸ J.B. Connelly, *Portrait of a Priestess*, p. 238-239 reconnaît une prophétesse sur un relief de Mantinée où l'on voit une femme se tenir debout, un foie dans la main signifiant qu'elle était engagée dans un acte d'haruspicine, mais sans qu'il soit possible de la rattacher à un sanctuaire précis. *fig. 8, 13* : Athènes, Musée Archéologique Nationale, n° 226.

¹⁷⁷⁹ Hérodote, I, 182 ; L.R. Farnell, *Cults IV*, p. 228 ; J.A. Turner, *Hiereiai*, p. 179.

¹⁷⁸⁰ Pausanias II, 24, 1-2. Cf. A. Bouché-Leclercq, *op. cit.*, p. 225-228 ; M. Piérart, « Un oracle d'Apollon à Argos », *Kernos* 3 (1990), p. 319-335 : qui note le caractère chthonien du site et réfute une quelconque influence delphique.

¹⁷⁸¹ Cf. Supra Chapitre 5 (3-2 : Les *hydrophores* d'Artémis Pythié. Liste B, n° 23 : Didyma 373 (II^{ème} ap. J.C.).

¹⁷⁸² SEG XXX, 1286, 5 (1^{er} ap. J.C.) Supra Chapitre 5 (3-2 : Les *hydrophores* d'Artémis Pythié, Liste D, n° 27).

¹⁷⁸³ Iamblique, *De Mysteriis*, III, 11 ; A. Bouché-Leclercq, *op. cit.*, Tome 3, p. 230-248 ; R. L. Farnell, *Cults IV*, p. 227-228 ; A. Laumonier, *Les cultes indigènes en Carie*, p. 572-573 ; W. Gunther, *Das Orakel von Didyma im Hellenistischen Zeit*, p. 110-127 sur la mantique à Didyme et le personnel cultuel ; R. Martin et Metzger, *La religion grecque*, p. 43-53 ; W. Burkert, *Greek Religion*, p. 115 ; H.W. Parke, *The Oracles of Apollo in Asia Minor*, p. 1-110 et Appendix II ; J. Fontenrose, *Didyma*, p. 55-56 sur la prophétesse. C'était un oracle ancien, peut-être d'origine carienne (A. Rehm, *Didyma, II*, p. 323 B).

mantique se faisait par *hydromancie*, de même qu'à Claros, un autre grand sanctuaire oraculaire d'Apollon où un prophète buvait l'eau de la source souterraine puis se retirait pour prophétiser¹⁷⁸⁴. Parfois un présage pouvait être prononcé par les prêtresses même de la divinité comme nous l'avons vu avec la prêtresse d'Athéna Polias et le serpent sacré¹⁷⁸⁵. En Epire, la prêtresse vierge d'Apollon allait nourrir à la main, lors d'une cérémonie prophétique annuelle, les serpents sacrés du sanctuaire, considérés comme les descendants du serpent de Delphes. Si les serpents étaient agressifs, l'année serait troublée ; si au contraire, ils étaient amicaux et favorables, c'était un signe positif¹⁷⁸⁶. En Achaïe, la prêtresse prophétesse de la Terre buvait du sang de taureau avant de descendre dans la grotte où elle devait rendre ses prédictions¹⁷⁸⁷.

Les méthodes étaient diverses. A l'intérieur même d'un sanctuaire, différentes pratiques ont pu se succéder ou être utilisées simultanément : ainsi, lorsque la réponse donnée ne satisfaisait pas, il était possible de recommencer la consultation par une autre méthode. Les fidèles pouvaient questionner soit directement ou par correspondance, de façon officielle ou à titre privé¹⁷⁸⁸. Avant de commencer, la prophétesse devait se purifier et des sacrifices préliminaires avaient lieu pour vérifier que le dieu agréait la consultation. Cette dernière se déroulait selon un ordre donné, les fidèles - qui avaient effectué des sacrifices préliminaires et payé des droits de consultation - attendaient dans une salle proche de l'*adyton*, spécialement affectée à cet usage. S'il s'agissait d'une méthode intuitive, la prophétesse en extase prononçait les paroles que lui soufflait le dieu. Avec une méthode inductive, elle regardait les signes, les interprétait selon un savoir ancestral et donnait la réponse, généralement oui ou non.

« Sans demande il n'y a pas d'oracle ¹⁷⁸⁹ », et comme les Grecs aimaient à consulter les divinités dans un monde où sacré et profane n'étaient pas dissociés, les demandes étaient nombreuses et diverses, de la plus simple à la plus sérieuse. Ces cultes survécurent assez longtemps, jusqu'aux derniers temps du monde païen, vilipendés par les auteurs chrétiens, périssant petit à petit.

¹⁷⁸⁴ Pline l'Ancien, *Histoires Naturelles*, II, 232 ; Tacites, *Annales*, II, 54 ; A. Bouché-Leclercq, *op. cit.*, Tome 3 p. 248-254 ; R. Ginouvés, *Balaneutikè*, p. 331 ; R. Martin et Metzger, *La religion grecque*, p. 53-60 ; H.W. Parke, *The Oracles of Apollo in Asia Minor*, p. 112-169 et Appendix II.

¹⁷⁸⁵ Hérodote, VIII, 41.

¹⁷⁸⁶ Elien, *La personnalité des Animaux*, XI, 2 ; L.R. Farnell, *Cults IV*, p. 222-223 pensait que les serpents prouvaient qu'un ancien culte chtonien, lié à la *mantique* de Gaea ou Déméter, avait été absorbé par Apollon.

¹⁷⁸⁷ Pline l'Ancien, *Histoires Naturelles*, XXVIII, 41, 147 ; Pausanias VII, 25, 13. Cette pratique servait à prouver sa chasteté lors du rituel de sélection.

¹⁷⁸⁸ J. Champeau, *op. cit.*, p. 408-421 ; *ThesCRA Vol. III, Chapitre 6 : Divination* : p. 1-51 (p. 4-14 sur les différentes méthodes).

¹⁷⁸⁹ J. Champeau, *op. cit.*, p. 407.

4-2) Colombes et Serpents.

Parmi tous les sanctuaires, Dodone et Delphes ont marqué les esprits avec leurs prophétesses si originales, les unes se confondant avec l'image d'un oiseau noir dont l'étrangeté les plaçait entre ciel et terre ; l'autre dont la voix résonnait plus haut que toutes les autres prophétesses inspirées du monde grec, cristalline à travers les époques et qui suscita plus de passion aussi.

A-2) Les péleiades de Zeus à Dodone.

Le sanctuaire de Dodone, en Epire, possédait la particularité de présenter un large éventail de procédés, où se mêlaient divination intuitive et inductive, ayant coexisté ou qui se sont succédés. Ainsi, selon les différents auteurs, on y prophétisait en interprétant le vol des oiseaux¹⁷⁹⁰ ; le mouvement de l'eau dans la source ou le bruissement du vent dans les feuilles du chêne sacré qui se trouvait au centre du sanctuaire¹⁷⁹¹ ; le cri des bisets¹⁷⁹² ; le son des chaudrons de bronze frappés avec un fouet à chaînette en métal¹⁷⁹³ ; par incubation ou tirage au sort¹⁷⁹⁴. Certains auteurs parlent de prophétesses inspirées¹⁷⁹⁵. Dodone était considéré comme le plus ancien sanctuaire oraculaire de Grèce¹⁷⁹⁶. On y vénérât Zeus Naios et Dionè Naia. Les prophétesses¹⁷⁹⁷ au nombre de deux ou de trois selon les auteurs¹⁷⁹⁸, étaient

¹⁷⁹⁰ Sophocle, *Les Trachiniennes*, 172.

¹⁷⁹¹ Homère, *Odyssée*, XIV, 327-330

¹⁷⁹² Eschyle, *Prométhée*, 832-835.

¹⁷⁹³ Callimaque, *Hymne à Délos*, 286 ; Clément d'Alexandrie, *Protreptique*, II, 1, 1 : les chaudrons sont les symboles oraculaires de Dodone ; Souda, sv. Δωδωναῖον χαλκεῖον.

¹⁷⁹⁴ Callisthénès, FGrHist 124 F 22.

¹⁷⁹⁵ Platon, *Phèdre*, 244 b ; Pausanias, X, 12, 10.

¹⁷⁹⁶ Hérodote II, 52, 1 ; Pausanias, X, 12, 10 « *Les péleiades (prophétesses de Dodone) sont plus anciennes encore que Phémoè la première Pythie* ». Il est fait référence à Dodone dans Homère (*Odyssée*, XIV, 327-328 ; XIX, 296-298 ; *Iliade*, XVI, 233). Zeus règne alors sur le site, en compagnie de Dionè qui aurait assumé l'héritage de Gé, la déesse mère, puissance primordiale. L'occupation remonte au deuxième millénaire sans qu'il soit possible de dire si un *manteion* s'y trouvait déjà, mais une centaine de lamelles de plombs avec les questions et les réponses, le plus souvent mutilées, datant de l'époque archaïque (VII/VI^{ème}), furent retrouvées. Le sanctuaire de Dodone vit son audience augmenter au fil du temps, dépassant les frontières de la Grèce du Nord mais il resta principalement fréquenté par les Epirotes, les Etoliens, les Thessaliens.... De dimensions modestes dans les premiers temps, ne comprenant qu'un *téménos* entourant le chêne sacré et l'autel, il se développa au fil du temps. Le sanctuaire vit son activité décliner suite à l'invasion de l'Epire en -167 par les Romains. Cf. A. Bouché-Leclercq, *op. cit.*, Tome 2 p. 277-331 ; H.W. Parke, *The Oracles of Zeus*, p. 1-163 (spéc. p. 20-45 sur les prophétesses) ; R. Martin et H. Metzger, *La religion grecque*, p. 16-24 ; A. Gartzou-Tatti, « L'oracle de Dodone, Mythe et rituel », *Kernos* 3 (1990), p. 175-184 ; A.K. Karademetrios, *To Manteio tes Dodones*. cf. *New Pauly*, sv. *Dodona, Dodone*, p. 605-607 ; Fr. Quantin, *La vie religieuse en Epire*, Tome 1, p. 244-303 sur le sanctuaire de Dodone.

¹⁷⁹⁷ Avant les prophétesses, le sanctuaire avait des interprètes masculins, les *sélloi* ou *hélloi*, qui ne se lavaient jamais les pieds et dormaient à même le sol pour conserver le lien avec la terre et rester au contact des divinités chtoniennes (Homère, *Iliade*, XVI, 233-235 ; Callimaque, *Hymne à Délos*, 286 ; A. Gartzou-Tatti, *Kernos* 3 (1990), p. 180). C'est vers la fin de l'époque archaïque qu'elles remplacèrent les *sélloi*. Chez Sophocle (*Les Trachiniennes*), déjà, *sélloi* et prophétesses officiaient côte à côte. L. Bodson, *Hiera Zoia*, p. 108 voit dans la tragédie de Sophocle, le reflet d'un état intermédiaire de l'organisation de l'oracle ; J. Jouanna, *op. cit.*, p. 300-301 estime qu'il s'agit surtout d'un choix littéraire où l'on voit les personnages s'adresser à celui ou celle qui lui ressemblent, le choix se faisant sur la distinction sexuelle : Déjanire parle aux femmes, Héraklès aux hommes. Cf. A. K. Karademetrios, *op. cit.*, p. 67-75 : *sélloi* et *pelléiades* ; Fr. Quantin, *op. cit.*, I, p. 292-298.

nommées les *péleïades* (πελείαδες), terme qui fut transcrit imparfaitement par colombes¹⁷⁹⁹, et qui faisait référence aux mythes étiologiques. Nous trouvons aussi l'appellation de *hiéreiαι*¹⁸⁰⁰. Sur elles nous savons peu de choses, leur âge est incertain, vierge ou femmes âgées¹⁸⁰¹, indiquant cependant un état de chasteté inhérent à la charge de prophétesse. Constituant un groupe, elles ne devaient pas prophétiser ensemble mais plutôt officier séparément. Il ne semble pas qu'elles assumaient d'autres fonctions au sein du sanctuaire. La réalité des prophétesse se confond avec les mythes des oiseaux. Plusieurs légendes racontent que des oiseaux du chêne sacré se mirent à parler et ordonnèrent la création de l'oracle¹⁸⁰². Hérodote rapporte que deux oiseaux noirs, des bisets/colombes, s'envolèrent d'Égypte pour rejoindre l'une la Libye, l'autre Dodone. Là, se perchent sur un chêne et parlant la langue des hommes, elle ordonna l'établissement d'un oracle de Zeus. L'auteur rapporte aussi une autre histoire où des femmes égyptiennes furent enlevées par des Phéniciens, l'une vendue en Libye, l'autre en Grèce où elles fondèrent des oracles. La prophétesse à Dodone reçut le nom de *péleïade* car son langage rappelait le chant des oiseaux¹⁸⁰³. Mythe à ancrage symbolique, l'oiseau était un élément important du culte de Dodone et formait avec le chêne sacré un binôme contraire et complémentaire, symbolisant la terre et le ciel, immobilité et pérennité, face à la mobilité et les mouvements incessants et donc le rythme de la vie. Le chêne et l'oiseau étaient les éléments symboles de Dodone. L'oiseau était le lien entre le monde des hommes et des dieux, la *péleïade* était « la porteuse du savoir et de la volonté de Zeus et

¹⁷⁹⁸ Deux : Sophocle, *Les Trachiniennes*, 172 ; Trois : Hérodote, II, 55 nommant celles qu'il a rencontré : Proméneia, Timarète et Nicandra ; et II, 56, 1 : il n'en nomme plus qu'une, signifiant qu'elles n'officiaient pas ensemble.

¹⁷⁹⁹ La colombe (pigeon blanc) n'est pas connue en Grèce avant les guerres médiques (Charon de Lamprosaque, FGrHist 262 F 3 = Athénée IX, 394 e) et le terme περιστερά qui la désigne spécifiquement n'est pas attesté avant le milieu du V^{ème} ap. J.C. mais il s'est substitué au mot πέλεια pour désigner l'ensemble des colombidés : H.W. Parke, *op. cit.*, p. 43 : un pigeon ramier (*Colomba Palumbus Palumbus*) ; L. Bodson, *op. cit.*, p. 101-106 : la forme *péleia* ou *péleias* (πέλεια ; πέλειας) dérive de la racine indo-européenne *pel-* qui exprime l'effacement de la couleur. Il appartient à une famille de mots complexes, dont l'idée fondamentale est celle du ternissement, palissement. L. Bodson (p. 102) associe la *péleïade* avec le pigeon biset (*Colomba Livia Livia*) gris cendré, aux pattes rouges, aux barres sombres caractéristiques sur les ailes. cf. A.K. Karademetrios, *op. cit.*, p. 69-70.

¹⁸⁰⁰ Platon, *Phèdre*, 244 B.

¹⁸⁰¹ Strabon parle de trois femmes âgées (τρῆϊς γράϊαι) : VII, fr. 1 a « dans le dialecte des Molosses et des Thesprotés, on appelle les femmes âgées péliai et les vieillards pélioi, les bisets roucouleurs n'étaient peut-être pas des oiseaux mais trois femmes âgées qui consacraient leur temps au sanctuaire » et VII, 2, 12 : « Aux origines de l'oracle des hommes exerçaient la fonction prophétique (...) par la suite ce sont trois vieilles femmes qui furent chargées de cette fonction » (Traduction L. Bodson, *op. cit.*, p. 109) ; Hérodote évoque trois femmes d'âge différent : II, 55, 3 : « Δωδωναίων δὲ αἱ ἱέρειαι τῶν τῆ ἡρεσβυτάτη οὐνομα ἦν Προμένεια, τῆ δὲ μετὰ ταύτην Τιμαρέτη, τῆ δὲ νεωτάτη Νικάνδρη » ; A.K. Karademetrios, *op. cit.*, p. 70-71.

¹⁸⁰² Sophocle, *Les Trachiniennes*, 171-172 ; Proxenos, FGrHist 703 F7.

¹⁸⁰³ Hérodote, II, 54-57. Il termine en rationalisant les données : « quant à moi, voici mon opinion. Si véritablement les Phéniciens enlevèrent les femmes sacrées et allèrent les vendre, l'une d'elles en Libye, l'autre en Grèce, (...) esclave dans ce pays, elle fonda sous un chêne qui avait poussé là un sanctuaire de Zeus. Après quoi, lorsqu'elle comprit la langue grecque, elle fonda un oracle..... la femme fut appelée péleïade par les Dodonéens pour la raison qu'elle était barbare et qu'elle paraissait gazouiller comme les oiseaux. S'ils disent qu'après un temps la péleïade parla avec une voix humaine, c'est que la femme s'exprimait d'une façon intelligible pour eux (...). Quant à dire que la péleïade était noire, c'était leur façon de signifier que la femme était égyptienne. »

assur(ait) la communication entre les hommes et les dieux¹⁸⁰⁴ ». De plus, les *péleïades* (oiseaux) étaient noires, les *péleïades* (prophétesses) étaient pareillement obscures, celles qui étaient dans l'ombre. Or, généralement, celui ou celle qui prophétisait n'était pas visible, caché aux yeux des fidèles pour recevoir le mystère divin. C'était aussi un aspect qui renvoyait aux forces obscures et puissantes qu'elles côtoyaient. Il y avait ainsi dans la symbolique dodonéenne tout un jeu de miroir entre l'oiseau et la prophétesse, la *péleïade* était autant l'oiseau noir venu un jour pour créer l'oracle que celle qui recevait l'oracle¹⁸⁰⁵.

B-2) La Pythie d'Apollon.

La Pythie était la messagère d'Apollon à Delphes¹⁸⁰⁶, l'un des principaux sanctuaires oraculaires du dieu dans le monde grec, dont la renommée était telle qu'elle dépassait ces frontières. Elle était choisie parmi toutes les Delphiennes, d'un certain âge, épouses ou veuves, mères aussi¹⁸⁰⁷. Elle ne possédait pas de qualifications particulières, mais devait être de naissance libre, avoir une conduite irréprochable, une pureté de mœurs et ne pas avoir de défaut physique. Le fait qu'elle était choisie parmi toutes les Delphiennes sous-tend qu'elle pouvait être issue de n'importe quelle classe sociale, être aussi bien paysanne que noble, et bénéficier alors d'un certain niveau d'éducation. Une fois désignée - peut-être par le sort ou par les prêtres - elle ne devait plus avoir commerce avec son époux s'il était encore un vie. Elle devait vivre dans la chasteté jusqu'à la fin de sa vie, au sanctuaire, dans une communion exclusive avec le dieu¹⁸⁰⁸. En souvenir de la jeune fille qui occupait auparavant le rôle, elle portait la tenue caractéristique des *parthénoi* en âge de se marier¹⁸⁰⁹. Lorsque le culte était à son apogée, il y avait jusqu'à trois Pythies, deux en service et la troisième suppléante, mais à

¹⁸⁰⁴ A. Gartzou-Tatti, *Kernos* 3 (1990), p. 181.

¹⁸⁰⁵ L. Bodson, *op. cit.*, p. 101-117 ; H.W. Parke, *op. cit.*, p. 34-35.

¹⁸⁰⁶ Le sanctuaire était situé en Phocide, sur le versant méridionale du Parnasse. Le site fut exploré à la fin du XIX^{ème} siècle par l'école française d'Athènes. (A. Jacquemin, « Delphes, cent ans après la grande fouille, essai de bilan », *BCH Supplément* 34 (2000)). Il était construit en terrasse et, le long de la voie sacrée qui y menait, se trouvaient différentes constructions élevées par des particuliers ou des cités pour remercier le dieu, ainsi que des temples d'autres divinités. Le site fut occupé dès l'époque mycénienne, sans qu'il soit certain qu'on y prédisait déjà l'avenir. Il n'y a pas de culte d'Apollon avant le VIII/VII^{ème} av. J.C., plusieurs temples se sont succédés mais la structure générale resta la même. On entrait dans le temple par le *pronaos*, puis dans la *cella*. L'*adyton* se trouvait en contrebas de la *cella*, c'était la pièce la plus profonde du sanctuaire. S'y trouvait l'*omphalos* qui marquait le centre de la terre, la statue d'Apollon, la tombe de Dionysos, le trépied.

¹⁸⁰⁷ Euripide, *Ion*, 1323 : « πασῶν Δελφίδων ἑξίρητος » ; Eschyle, *Les Euménides* 38 : la Pythie est une « γράυς » (femme âgée) ; H.W. Parke, D.E.W. Wormell, *The Delphic Oracle*, p. 35-36 : elle était choisie parmi les femmes qui s'occupaient du feu sacré.

¹⁸⁰⁸ Plutarque, *Œuvres Morales*, 438 C : la Pythie doit demeurer « pure de toute union charnelle et complètement isolée pendant toute sa vie de tout contact et de toute relation avec des étrangers » (éd. Belles Lettres, 1974, R. Flacelière)

¹⁸⁰⁹ Diodore de Sicile, XVI, 26 : la Pythie qui était encore une *parthénos* fut un jour enlevée par le Thessalien Echekratès qui la violenta. Les Delphiens décidèrent qu'une femme d'âge mûre, portant les vêtements d'une *parthénos*, assumerait dorénavant le rôle ; Plutarque, *Œuvres Morales*, 405 C, 435 D, 437 D.

l'époque de Plutarque, une seule suffisait pour le sanctuaire qui, déjà, était en train de s'essouffler et sur lequel tomba définitivement le silence au IV^{ème} ap. J.C.¹⁸¹⁰.

Nous n'avons pratiquement aucune donnée relative à l'identité de ces femmes. Certaines sources littéraires nomment Phémonoè, première Pythie d'Apollon, qui chanta en hexamètre¹⁸¹¹ ; Périalia qui fut corrompue et démise de ses fonctions¹⁸¹² ; Aristonikè¹⁸¹³ ; Thémistokleia¹⁸¹⁴ ; Xénokleia¹⁸¹⁵. Une base de statue, retrouvée à Ostie, évoque Charitè, prophétesse de Delphes au IV^{ème} av. J.C.¹⁸¹⁶. Et une inscription du III^{ème} ap. J.C. mentionne Théoneikè, petite fille d'Hippokratès, prêtre d'Apollon, et de Théoneikè, prophétesse, femme du précédent¹⁸¹⁷. Cette situation familiale, qui n'est pas sans rappeler ce qui se passait au sanctuaire de Didyme, montre que, durant l'époque romaine, les familles notables de la cité avaient accaparé les offices¹⁸¹⁸. Autour de la prophétesse, évoluaient plusieurs autres officiels du culte : un prêtre, un prophète, les *hosioi* (cinq hommes de familles nobles, descendants de Deucalion) et un garçon du temple qui s'occupaient des solliciteurs et de l'organisation du sanctuaire¹⁸¹⁹. La Pythie était une prophétesse inspirée, mais la pratique du tirage au sort était peut-être utilisée à Delphes¹⁸²⁰.

1) *La procédure mantique.*

A l'origine, la consultation n'avait lieu que le septième jour de *Byzios*, une fois par an puis elle devint mensuelle¹⁸²¹, hormis les trois mois hivernaux où Apollon rejoignait le pays des Hyperboréens, laissant son frère Dionysos et les *thyades* prendre possession de l'espace. Le fonctionnement du sanctuaire n'est pas connu de façon certaine et le rituel *mantique* était

¹⁸¹⁰ Plutarque, *Œuvres Morales*, 414 B-C.

¹⁸¹¹ Pausanias, X, 5, 5-8.

¹⁸¹² Hérodote, VI, 66.

¹⁸¹³ Hérodote, VII, 140, 2-3

¹⁸¹⁴ Diogènes Laerte, VIII, 8.

¹⁸¹⁵ Pausanias, X, 13, 7-8

¹⁸¹⁶ Zevi, « Tre iscrizioni conferme di artisti Greci », *Rend. Pont. Acc.* 42 (1969-1970), p. 95-116 (p. 110) ; J.B. Connelly, *Portrait of a Priestess*, p. 133-134.

¹⁸¹⁷ FD, III, 2, 118 (Delphi, Inv. n° 5564).

¹⁸¹⁸ J.B. Connelly, *op. cit.*, p. 75.

¹⁸¹⁹ Plutarque, *Œuvres Morales*, 292 D, 365 A, 437 A et 438 B sur les *hosioi*. Plutarque, *Œuvres Morales*, 437 A sur le prêtre. Hérodote, VIII, 36 ; Elien, *La personnalité des Animaux*, X, 26 ; Plutarque, *Œuvres Morales*, 292 D, 438 B, sur le prophète. Cf. J. Fontenrose, *The Delphic Oracle*, p. 216-218 et J.B. Connelly, *op. cit.*, p. 73 : prêtre et prophète étaient peut-être deux titres différents pour un même office. Plutarque se réfère à son ami Nicandros une fois comme *hiéus* (*Œuvres Morales*, 386 B) et une autre comme prophète (*Œuvres Morales*, 438 B) lorsque précisément il se rapporte à la consultation.

¹⁸²⁰ A. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination*, Tome 3, p. 75-102 sur les sacerdoces et les différentes méthodes de la *mantique* (39-207 sur l'oracle de Delphes) ; P. Amandry, *La mantique Apollinienne à Delphes*, p. 33 ; H.W. Parke, D.E.W. Wormell, *op. cit.*, p. 18-19. Contra : J. Fontenrose, *op. cit.*, p. 219-223.

¹⁸²¹ Plutarque, *Œuvres Morales*, 398 A : une fois par mois et 292 E-F : selon les historiens Anaxandridès et Callisthène, la séance avait lieu auparavant une fois par an, le sept du mois de *Byzios*. Sur la procédure *mantique* : A. Bouché-Leclercq, *op. cit.*, Tome 3, p. 98-102 ; H.W. Parke and D.E.W. Wormell, *op. cit.*, p. 17-41 ; P. Amandry, *op.cit.* ; M. Delcourt, *L'oracle de Delphes*, p. 44-108.

complexe. Avant le début d'une session, la Pythie et les solliciteurs devaient se préparer. La Pythie devait d'abord se purifier en se baignant dans la source Castalie, puis elle rejoignait l'*adyton* où, revêtue d'une robe de *parthénos* et d'une couronne, elle buvait l'eau de la source Cassotis¹⁸²², faisait brûler du laurier et de la farine d'orge¹⁸²³. Une branche de laurier dans la main et assise sur le trépied¹⁸²⁴, elle attendait le consultant. Ces rites avaient pour but de stimuler l'inspiration divine¹⁸²⁵, incarnée dans un pneuma divin dont la nature immatérielle était avérée, mais dont la réalité matérielle est plus incertaine¹⁸²⁶. Les solliciteurs devaient

¹⁸²² Pausanias, X, 24, 7 : la Pythie boit l'eau de la la source Cassotis et entre en transe ; Lucien, *Bis Accusatis*, 1 évoquant la Pythie qui, au moment de prophétiser, buvait l'eau de la source sacrée, mâchait du laurier et secouait le trépied ; Cf. A. Bouché-Leclercq, *op. cit.*, p. 100-101 : la Pythie était purifiée dans la source Castalie et buvait l'eau de la source Cassotis ; P. Amandry, *op. cit.*, p. 137 : « l'absorption de l'eau de la source sacrée devait (...) comporter une double signification, purificatrice et inspiratrice » ; R. Ginouvès, *Balaneutikè*, p. 327-336 sur les relations d'Apollon et de l'eau dans la *mantique*, l'eau étant à la fois une puissance purificatrice et inspiratrice ; H.W. Parke, D.E.W. Wormell, *op. cit.*, p. 27 : seule la source Castalie était adéquate pour les purifications, Cassotis était utilisée pour l'inspiration ; R. Martin et H. Metzger, *La religion grecque*, p. 30-4 3 : sur les sources qui se trouvaient sur le site et leur rôle dans la *mantique*, dans les rites de purifications et de divinations. E. Sinclair Holderman, *A Study of the Greek Priestess*, p. 20 pensait qu'elle buvait une préparation aux herbes qui devait agir sur son cerveau.

¹⁸²³ Plutarque, *Œuvres Morales*, 397 A. Sur le Laurier : Aristophane, *Ploutos*, 213 : le dieu secoue le laurier au moment de prophétiser ; Scholie à Aristophane, *Ploutos*, 213 : il y avait un laurier près du trépied que secouait la Pythie au moment de prophétiser ; P. Amandry, *op. cit.*, p. 129-130 : la Pythie secoue le laurier dans un geste de purification. Lucien, *Bis Accusatis*, 1 : la Pythie mâchait du laurier. A. Bouché-Leclercq, *op. cit.*, p. 100-101 ; R. L. Farnell, *Cults IV*, p. 188 : le fait de mâcher du laurier établit le contact avec le sacré ; J.E. Harrison, *Prolegomena*, p. 39 : elle mâchait du laurier pour chasser les mauvais esprits, se purifier et avoir l'inspiration ; P. Amandry, *op. cit.*, p. 137 : un rite de purification ; H.W. Parke, D.E.W. Wormell, *op. cit.*, p. 28 et J. Fontenrose, *op. cit.*, p. 224-225 : il est douteux qu'elle mâchait les feuilles de laurier ; B.C. Dietrich, « Oracles and Divine Inspiration », *Kernos* 3 (1990), p. 365 : le laurier n'a pas d'effet physiologique, toxicologique ou hallucinogène.

¹⁸²⁴ Euripide, *Ion*, 91-93 ; Plutarque, *Œuvres Morales*, 759 B ; Hygin, *Fables*, 140 : le trépied contenait les os de Python. P. Amandry, *op. cit.*, p. 143 : « l'image du dieu assis sur son trépied est peut-être à interpréter, à l'origine, comme celle d'une apparition divine, à laquelle il était naturel qu'on substituât la personne mortelle de son interprète » ; R. Ginouvès, *op. cit.*, p. 332 : le trépied contenait peut-être l'eau sacrée et oraculaire. Sur le trépied comme élément déclencheur de la transe : Lucien, *Bis Accusatis*, 1 ; Plutarque, *Œuvres Morales*, 763 b : agitation de la Pythie au moment de toucher le trépied ; H.W. Parke, D.E.W. Wormell, *op. cit.*, p. 24-26.

¹⁸²⁵ H.W. Parke, D.E.W. Wormell, *op. cit.*, p. 39 : de l'auto hypnose ; J. Fontenrose, *op. cit.*, p. 207 rejette la théorie de l'auto hypnose ; B.C. Dietrich, *Kernos* 3 (1990), p. 365 : importance psychologique de ces rites qui provoquaient l'autosuggestion.

¹⁸²⁶ Aucune donnée archéologique ou géologique ne permet d'affirmer son existence (P. Amandry, *op. cit.*, p. 215-230 ; M. Delcourt, *op. cit.* ; R. Martin et H. Metzger, *op. cit.*, p. 34-38 ; G. Roux, *Delphes, son oracle et ses dieux* ; J. Fontenrose, *op. cit.*, p. 196-203 ; A. Jacquemin, *BCH Supplément* 34 (2000) même si la découverte récente de deux failles se dirigeant vers le temple et qui pourraient être la voie par laquelle le gaz venait (J.Z. De Boer, J.R. Hale, J. Chanton, « New Evidence of the Geological Origins of the Ancient Delphic Oracle », *Geology* 29 (2001) p. 707-710 ; W.J. Broad, *The Oracle, the Lost Secrets and Hidden Message of Ancient Delphi* (New York, 2006) résumés dans J.B. Connelly, *op. cit.*, p. 72). D'après les auteurs anciens, il provenait de l'intérieur de la terre et s'échappait par une faille sur laquelle reposait le trépied. L'origine de ce pneuma divin est intimement liée avec le mythe étiologique de la découverte de l'oracle : un jour le berger Coréas, qui gardait ses chèvres sur le Parnasse, vit l'une d'entre elle agir de façon étrange. Il s'approcha. Respirant les vapeurs qui sortaient d'une faille, il entra en transe et commença à prédire l'avenir. De nombreuses personnes vinrent pour consulter leur avenir mais en état de transe, beaucoup se jetaient dans la faille. Les Delphiens décidèrent de fermer le site, d'établir un oracle et d'y placer une prophétesse (Diodore, XVI, 25-26). Strabon (IX, 3-5) mentionne une grotte creusée en profondeur d'où s'échappent les vapeurs prophétiques ; Pline l'Ancien (*Histoires Naturelles*, II, 95, 208) dénonce une exhalaison toxique venant de la terre et qui cause la transe. Plutarque (*Œuvres Morales*, 437 C) évoque la fragrance agréable et le souffle léger qui s'échappent de l'*adyton*, emplissant la salle des consultants d'une odeur agréable. Il devait s'agir des exhalaisons d'herbes que l'on faisait brûler pour établir une atmosphère et dont certaines effluves parvenaient jusqu'à la salle des consultants ; Pausanias (X, 5, 7) parle d'un *athmos* non d'une faille ; [Longinus] (13, 2) évoque un *atmos enthéos* qui l'affecte ; Iamblique (*De Mysteriis*, III, 11) allègue un pneuma qui vient de la terre pour envelopper la Pythie ; Doute sur la présence des vapeurs : H.W. Parke, D.E.W. Wormell, *op. cit.*, p. 19-26 et 30 ; G. Sissa, *Greek Virginity*, p. 13 ; M. Dillon, *Girls and Women in Classical Greek Religion* p. 99. Une réalité immatérielle : M.

suivre un protocole et des règles stricts¹⁸²⁷, un ordre de passage était établi : en premier les Delphiens, les membres de l'*amphictionie* delphique gérante du sanctuaire, les Grecs selon un ordre déterminé en fonction de leur origine et les non Grecs. La cité pouvait octroyer le droit de *promanteia* (droit de préséance pour une consultation) à une cité ou un particulier comme pour Chrysis, prêtresse d'Athéna Polias à Athènes¹⁸²⁸. Si plusieurs personnes ou groupes, représentants de cités avaient des droits égaux, un tirage au sort déterminait l'ordre de passage. Avant de pouvoir accéder à la salle intérieure, ils devaient accomplir plusieurs démarches : se purifier¹⁸²⁹, payer le *pélanos*¹⁸³⁰, procéder au sacrifice préliminaire. Les prêtres l'accomplissaient en leur nom. Une chèvre était amenée, si elle se mettait à trembler sous l'eau froide qu'on lui versait dessus, il s'agissait d'un signe favorable signifiant qu'Apollon agréait la consultation¹⁸³¹. Ensuite, les solliciteurs entraient dans le temple, payaient de nouveau puis offraient un sacrifice. S'ils étaient étrangers à Delphes, un *proxène* les représentait. Enfin, ils atteignaient la salle intérieure qui donnait sur l'*adyton* où se trouvait la prophétesse qui attendait que la question lui fût posée. Ils ne la voyaient pas, mais l'entendaient¹⁸³². Prêtres, prophètes et *hosioi* géraient l'organisation, recevaient les solliciteurs, pratiquaient les sacrifices préliminaires, assistaient et accompagnaient les requérants. La charge de prophète était intimement liée à celle de la Pythie. Il n'était pas celui qui mettait en phrase intelligible les mots psalmodiés par la Pythie mais un interprète de la prophétie¹⁸³³. Dans les sources anciennes, la Pythie s'adressait directement et distinctement aux solliciteurs, jamais elle ne prononçait de discours incohérent, à quelques exceptions près

Jost, *Aspects de la vie religieuse en Grèce ancienne*, p. 222 ; B.C. Dietrich, *Kernos* 3 (1990), p. 365. Une réalité aménagée : A. Bouché-Leclercq, *op. cit.*, p. 100-101 : elle respirait des fumigations de laurier et farine d'orge ; W. Burkert, *Homo Necans*, p. 122 (éd. Angl) : les vapeurs venaient des lauriers brûlés avec de la farine de grains d'orge et peut-être d'autres sortes d'encens ; E. Will, « Sur la nature du Pneuma delphique », *BCH* 66-67 (1942-1943), p. 161-175 suivi R. Martin et H. Metzger, *op. cit.*, p. 35 : « ce souffle prophétique dont la réalité religieuse et philosophique n'est pas douteuse mais dont la matérialité s'évanouit devant toutes les constatations géologiques et archéologiques, n'a pas eu d'influence sur le dispositif même de l'*adyton*. Toute faille, toute crevasse entre deux rochers, architecturalement aménagée pour recevoir le trépied, était susceptible de servir de cadre au pneuma ».

¹⁸²⁷ H.W. Parke, D.E.W. Wormell, *op. cit.*, p. 30-34.

¹⁸²⁸ IG II² 1136, 16 (l. 15-19 sur les différents honneurs qui lui sont accordés par la cité de Delphes) (Fin II^{ème} av. J.C.) ; S.V. Tracy, « The Lettering of an Athenian Mason », *Hesperia Supplement* 15 (1975), p. 20-22.

¹⁸²⁹ Hérodote, II, 26 ; H.W. Parke and D.E.W. Wormell, *op. cit.*, p. 31

¹⁸³⁰ P. Amandry, *op. cit.*, p. 99 : la *pélanos* était une taxe, à l'origine un gâteau, elle devint une somme d'argent.

¹⁸³¹ Euripide, *Ion*, 419 ; Plutarque, *Œuvres Morales*, 292 D et 437 A-B être « en état de pureté pour l'âme et le corps » tant le solliciteur que la Pythie.

¹⁸³² H.W. Parke, D.E.W. Wormell, *op. cit.*, p. 29 : un voile séparait la Pythie des solliciteurs ; J. Fontenrose, *op. cit.*, p. 226-228 : la Pythie était visible.

¹⁸³³ Le prophète récrivait les paroles de la Pythie : A. Bouché-Leclercq, *op. cit.*, p. 93-96 ; R. L. Farnell, *Cults IV*, p. 189 ; P. Amandry, *op. cit.*, p. 119-121 ; H. W. Parke and D.E.W. Wormell, *op. cit.*, p. 33 et 39-40 ; W. Burkert, *Greek Religion*, p. 115-116. Contra, la Pythie parlait directement et de façon cohérente aux solliciteurs : J. Fontenrose, *op. cit.*, p. 197 et 228 ; L. Maurizio, « Anthropology and Spirit Possession: a Reconsideration of the Pythia's Role at Delphi », *JHS* 115 (1995), p. 69-72 ; J.B. Connelly, *op. cit.*, p. 72-74.

qui étaient justement le fait de situations anormales¹⁸³⁴. Généralement, on distingue le terme *mantis* « celui qui voit » de prophète « celui qui dit, qui annonce »¹⁸³⁵. Cependant, la Pythie elle-même était indifféremment nommée *mantis*, *promantis* ou prophétesse¹⁸³⁶. Et si à Didyme, le prophète était véritablement celui qui proclamait la prophétie, à Delphes ce n'était pas le cas. Par contre, comme toute prophétie, son sens était parfois ambigu, difficilement appréhendable, voire même incompréhensible (mais non pas incohérent), du fait de la formulation métaphorique utilisée. Une prophétie dévoile l'avenir mais elle se présente généralement aussi comme un mystère à déchiffrer, et c'est là que le prophète devait officier, dans l'exégèse du mot divin¹⁸³⁷.

2) Attitudes de la Pythie.

La Pythie faisait l'expérience d'une transe de possession divinatoire au cours de laquelle la société la reconnaissait comme capable de prédire l'avenir car animée par le dieu. Les rites préliminaires la mettaient en condition pour expérimenter une transe à caractère religieux, dans laquelle la société reconnaît dans les comportements qu'elle génère des éléments de son contexte culturel¹⁸³⁸, semblable à celle que nous avons observée avec les bacchantes de Dionysos mais de nature différente. Comme les bacchantes, la Pythie faisait l'expérience d'un état modifié de conscience (EMC) par opposition à son état de conscience ordinaire (ECO). Son EMC restait conditionné, comme l'ECO, par des normes sociales culturelles et s'exprimait en fonction des repères identitaires communs. La Pythie, même si elle agissait différemment de d'habitude et différemment des normes sociales habituelles, obéissait à un modèle culturel propre à sa société.

¹⁸³⁴ Hérodote, V, 63-66 ; VI, 123 ; Strabon, IX, 3, 5 ; Plutarque, *Œuvres Morales*, 407 B évoquent la Pythie en train de parler directement au consultant. J. F. Fontenrose, *op. cit.*, p. 210 ; L. Maurizio, *JHS* 115 (1995), p. 70-71 ; J.B. Connelly, *op. cit.*, p. 72 et 78.

¹⁸³⁵ M. Casewitz, « Mantis le vrai sens », *REG* 105 (1992), p. 1-18 ; L. Maurizio, *JHS* 115 (1995), p. 71 ; J.B. Connelly, *op. cit.*, p. 73. Le terme *mantis* vient de la racine indo-européenne *men/ma* « révéler, dévoiler » et signifie « celui qui parle dans un état spécial, sous l'inspiration ». Le terme prophète est basé sur la racine *dire* ou *parler*, « celui qui proclame publiquement ».

¹⁸³⁶ *Mantis* : Eschyle, *Les Euménides*, 29 et 33. *Prophétis* : Euripide, *Ion*, 42 et 321 ; Platon, *Phèdre*, 244 B ; Strabon, IX, 3, 5 ; Plutarque, *Œuvres Morales*, 414 B ; Pollux, X, 81 ; Lucien, *Bis Accusatis*, 1 ; Iamblique, *De Mysteriis*, III, 11. *Promantis* : Hérodote, VI, 66 ; VII, 111 et 141 ; Thucydide, V, 16, 2 ; Plutarque, *Alexandre*, 14. L. Maurizio, *JHS* 115 (1995), p. 70 n. 14 note qu'Apollon lui-même est dit *mantis* ou *prophétis* indifféremment, et considère les termes comme synonymes, le terme *mantis* amplifie le contact avec la divinité et le terme *prophétis*, le moment de l'annonce. Son prophète au Ptoion était appelé *promantis* et *prophétis* (Hérodote, VIII, 135).

¹⁸³⁷ L. Maurizio, *JHS* 115 (1995), p. 86. cf. M. Detienne, *Les maîtres de Vérité* : sur *alètheia*, la vérité dans la *mantique*, et son lien avec l'art poétique et la justice (p. 89 : *Alètheia*, la vérité, le non-oubli est une des vertus consacrées d'Apollon, elle appartient au domaine de la *mantique* mais elle se révèle souvent difficilement appréhendable car cachée).

¹⁸³⁸ G. Lapassade, *La transe*, p. 28. Il y a une interaction entre la possession et la société. Les croyances permettent d'interpréter ce comportement qui sans elles n'est pas viable ; L. Maurizio, *JHS* 115 (1995), p. 74 : « Les comportements associés avec les états altérés de la conscience sont culturellement déterminés », et p. 73-86 elle étudie la nature de la possession de la Pythie au niveau anthropologique en établissant des comparatifs avec d'autres sociétés où la transe ritualisée est pratiquée.

Trois moments vont donc se succéder durant cette transe¹⁸³⁹. En premier, le moment de la rupture d'avec l'état antérieur, stimulé par des déclencheurs de transe qui dans le cas de la Pythie demeurent assez obscurs : boire à la source Cassotis, brûler du laurier et de la farine d'orge et en respirer les vapeurs, s'asseoir sur le trépied, agiter les branches du laurier qu'elle tenait en main, pouvaient la mettre en condition psychologique pour produire cette rupture dans l'ECO. Elle entrait alors dans la seconde phase, la transe proprement dite, moment où elle était considérée comme *enthéos* (ἔνθεος), possédée par le dieu et où, pénétrée de l'importance de sa position, elle devenait l'instrument d'Apollon. A ce titre, elle arborait les insignes du dieu et établissait un rapport géographique étroit avec les éléments qui constituaient la *mantique* apollinienne : l'eau, le laurier, le trépied, l'*omphalos*. Tous ces éléments la situaient dans sa relation à la divinité¹⁸⁴⁰. Le troisième état est le retour à l'ECO par une nouvelle déstabilisation, soit une re-stabilisation qui va réinstaller le sujet dans l'état dit normal. Et lorsque Plutarque¹⁸⁴¹ nous informe qu'une fois descendue du trépied, la Pythie se sent calme et apaisée, nous pouvons y voir les signes de ce retour à l'ECO. Le fait de descendre du trépied provoque une rupture dans l'entendement de sa position, la séparation d'avec l'élément sacré provoque dans l'esprit la séparation d'avec la divinité et donc la fin de l'état de transe. La production d'une transe suppose donc une double modification : la première qui produit un EMC est psychologique ; la seconde qui la complète ou la transforme est une activité de la société¹⁸⁴².

La Pythie n'était pas une folle hystérique, gesticulant nerveusement et balbutiant des mots incohérents¹⁸⁴³ mais une femme ordinaire pénétrée de l'importance de son rôle. C'est cette

¹⁸³⁹ G. Lapassade, *op. cit.*, p. 14

¹⁸⁴⁰ G. Lapassade, *op. cit.*, p. 40-41 : la transe de possession comprend 1) un EMC fondé sur le changement de personnalité. Les sujets s'identifient à l'esprit possesseur, ils reproduisent des attitudes, des comportements caractéristiques de cet esprit permettant de l'identifier ; 2) la croyance en l'existence d'entités surnaturelles qui peuvent s'incarner volontairement ou non ; 3) des ethno-méthodes susceptibles de produire une dissociation en favorisant le changement de personnalité pour y inscrire le comportement de l'esprit possesseur ; 4) des rituels qui sont des dispositifs inducteurs dans lesquels ces ethno-méthodes sont mises à contribution, en même temps que la croyance en la possession, pour produire la transe de possession.

¹⁸⁴¹ Plutarque, *Œuvres Morales*, 759 B.

¹⁸⁴² G. Lapassade, *op. cit.*, p. 27 ; J.P. Vernant, *Divination et rationalité*, p. 57 : « la divination apparaît comme un phénomène commun à un certain nombre de sociétés antiques, qui est une institution sociale et suppose une attitude mentale » ; Y. Vernière, « La théorie de l'inspiration prophétique dans les dialogues pythiques de Plutarque », *Kernos* 3 (1990), p. 361 observe que « la transe ne la saisit qu'à des moments déterminés et dans l'espace strictement limité de l'*adyton* », ce qui dénote un comportement social et non hystérique.

¹⁸⁴³ Pythie folle en délire : R. L. Farnell, *Cults IV*, p. 189-191 ; H. W. Parke and D.E.W. Wormell, *op. cit.*, p. 33 ; W. Burkert, *Greek Religion*, p. 115-116. Contra : P. Amandry, *op. cit.*, p. 41-56 ; J. Fontenrose, *op. cit.*, p. 204-212 qui estime que l'idée d'une Pythie hystérique viendrait du terme *mania* traduit en latin par *insania* témoignant d'un désordre mental. Cette image aurait été créée et diffusée par les auteurs chrétiens qui l'utilisèrent pour montrer la nature démoniaque des dieux grecs : la Pythie était possédée par un esprit malin, qu'elle recevait par le sexe et dont elle en subissait les assauts charnels dans un plaisir abject (Origène, *Contre Celsus*, VII, 3 ; Jean Chrysostome, *Epîtres aux Corinthiens*, 61, 242, 5-6). L. Maurizio, *JHS* 115 (1995), p. 69-86 ; J.B. McMin, « Plato's Mantic Myths in the Service of Socrates's Maieutic Art », *Kernos* 3 (1990), p. 224 ; B. C. Dietrich, *Kernos* 3 (1990), p. 157-174 ; Y. Vernière, *Kernos* 3 (1990), p. 365 ; J.B. Connelly, *op. cit.*, p. 78

affirmation d'elle-même en tant que prophétesse qui contribuait à créer un personnage charismatique socialement intelligible pour ceux qui venaient à elle, car participant des mêmes références culturelles. Une scène sur une coupe à figure rouge du peintre de Codrus montre une femme assise sur un trépied, les pieds nus, vêtue de l'*himation*, un voile sur ses cheveux. Elle tient une branche de laurier dans la main droite, une coupe à libation dans l'autre où elle semble regarder. En face d'elle se trouve un homme, couronné, qui attend. Une colonne indique un sanctuaire. Si les noms des protagonistes n'étaient inscrits, Thémis et Egée, nous pourrions y reconnaître la Pythie en train de prophétiser, image d'une femme concentrée, calme, solennelle dans son action¹⁸⁴⁴ (Fig. 197). La Pythie, en assumant ce rôle de prophétesse, occupait véritablement une position dominante dans la hiérarchie du sanctuaire delphique¹⁸⁴⁵. C'est ce que traduisent les récits se rapportant aux Pythies corrompues qui n'exprimaient plus alors la vérité mais arrangeaient les réponses pour leurs complices. Lorsque la duplicité fut avérée, la Pythie fut démise de ses fonctions, alors que les autres officiels, notamment les prophètes, ne furent pas concernés¹⁸⁴⁶. Or si les prophètes avaient le rôle de traduire les discours incohérents de la Pythie, ce serait eux qui auraient été accusés de félonie et non elle. Elle était donc celle dont la parole était incontestable, légitime et dominante. Les prophètes ne réécrivaient pas cette parole, ils aidaient à la comprendre.

Toutefois, son autorité, comme celle des prêtresses, se limitait aux cadres du domaine religieux et dans son cas, au cadre plus restreint de sa possession. C'était parce qu'elle était *enthéos*, qu'elle parlait en lieu et place du dieu qu'elle pouvait exercer ce pouvoir¹⁸⁴⁷. Mais une fois redevenue normale et du fait qu'elle n'assumait aucune autre fonction sacerdotale au sanctuaire, ce pouvoir lui échappait. Ainsi s'explique le fait que contrairement aux prêtresses, la Pythie était parfois traitée avec dureté et obligée de prophétiser quand bien même elle ne le souhaitait pas : c'est Alexandre qui arrivant un jour néfaste et devant son refus, la traîne jusqu'au trépied pour qu'elle accomplisse sa volonté¹⁸⁴⁸ ; c'est Appius Claudius qui oblige

: la Pythie était inspirée mais non folle. Pour A.B. Cook, *Zeus II*, p. 207 : la pythie était la fiancée du dieu ; E. Ferhle, *Die Kultische Keuscheit im Altertum*, p. 7-8 et 75-76 : elle était la fiancée du dieu, l'inspiration étant un *hiéros gamos* ; M. Delcourt, *Les grands sanctuaires de Grèce*, p. 79 : elle était enceinte du dieu lorsqu'elle parlait. G. Sissa, *Greek Virginity*, p. 37 considère qu'elle connaissait avec le dieu une union sexuelle légitimée et décente, et fait un parallèle entre la posture de la Pythie et la femme qui subit un traitement contre l'hystérie, cette posture représentant la nature sexuelle de la possession d'Apollon (p. 49 -70), considérant que lorsqu'elle parle, elle donne naissance (p. 51). Contra : H. W. Parke and D.E.W. Wormell, *op. cit.*, p. 35 qui observent avec justesse que la Pythie n'était pas la fiancée du dieu, sa virginité ou sa chasteté était en rapport avec la pureté nécessaire pour la charge. W. Burkert, *Homo Necans*, p. 126 (éd. Angl.) voyait la Pythie comme une victime sacrificielle qui s'offrait en expiation du meurtre de Pythô.

¹⁸⁴⁴ J.B. Connelly, *op. cit.*, p. 82.

¹⁸⁴⁵ L. Maurizio, *JHS* 115 (1995), p. 72 et 85 ; J.B. Connelly, *op. cit.*, 78.

¹⁸⁴⁶ Hérodote, V, 16 ; VI, 63-66 et 123.

¹⁸⁴⁷ L. Maurizio, *JHS* 115 (1995), p. 75.

¹⁸⁴⁸ Plutarque, *Alexandre*, 14, 6-7.

Phémoneoë à lui faire une prophétie et qui, prise de folie, meurt quelques jours plus tard¹⁸⁴⁹. C'est encore cette histoire où - alors que le sacrifice préliminaire a échoué, que la chèvre n'a pas cillée sous les gouttelettes froides - la Pythie refuse de prophétiser mais qu'on oblige et qui sous les yeux médusés et terrifiés des officiels et des solliciteurs se met à agir frénétiquement, incapable de se contrôler physiquement, poussant des cris. Folle, elle se rue vers la sortie, précédée déjà par le reste de l'assemblée, mais elle ne peut atteindre son but et meurt comme foudroyée¹⁸⁵⁰. Ces histoires présentent aussi l'intérêt de montrer que si les codes ne sont pas respectés, un drame survient car l'état psychologique de la Pythie n'est pas capable d'atteindre l'entendement nécessaire de la stabilisation de la transe. La rupture qui se produit hors des codes structurels déterminés, même plutôt contre ces derniers, entraîne une cassure dans l'EMC incapable de revenir à l'ECO.

La Pythie apparaît comme un instrument, un vecteur par lequel s'exprimait le dieu. Lorsqu'elle parlait ce n'était pas elle que l'on entendait mais le dieu, d'où son pouvoir et son autorité à ce moment-là. Elle était son instrument et à ce titre elle devait être pure pour éviter toute souillure qui aurait perturbé le contact avec le divin, comme toute personne établissant un lien avec le sacré. Mais la Pythie n'était pas un objet passif, le fait qu'elle fut capable de répondre, en prose ou en vers, démontre que sa personnalité interagissait dans le processus divinatoire et qu'elle prenait une part active dans le culte. Plutarque décrit l'enthousiasme comme une harmonie entre l'âme humaine et le dieu, l'inspiration se réalisant en fonction de la nature de chaque prophétesse¹⁸⁵¹. Pour que cette résonance existe, il était nécessaire que la Pythie se présente comme un réceptacle où le dieu pouvait s'incarner sans que son ego ne puisse faire obstacle. Les rites préliminaires servaient à créer cette dissociation dans sa personnalité sans pour autant l'effacer, elle devenait la Pythie, porte parole du dieu. Et si il était préférable qu'elle fût discrète et simple, dans l'idée que la résonance avec le divin fût plus forte, cela ne signifie pas qu'elle devait être obligatoirement niaise, inculte ou médiocre¹⁸⁵².

¹⁸⁴⁹ Lucien, *La guerre civile*, 165-174.

¹⁸⁵⁰ Plutarque, *Œuvres Morales*, 438 A-B.

¹⁸⁵¹ Plutarque, *Sur les oracles de la Pythie*, s'interrogeant sur les raisons pour laquelle la Pythie ne parle plus en vers. Cf. *Sur les oracles de la Pythie*, 7 (= *Œuvres Morales* 397 C) : « ne croyons pas que c'est le dieu qui les a fait (les vers) mais qu'il a donné l'impulsion du mouvement, que chacune des prophétesse a reçue suivant sa nature (...) ce n'est pas au dieu qu'appartiennent la voie, les sons, les expressions et les vers, c'est à la femme qu'il inspire » (éd. Belles Lettres, 1974, R. Flacelière) ; *Œuvres Morales*, 473 A - 438 D qui détaille comment la Pythie devient inspirée comme un instrument. B.C. Dietrich, *Kernos* 3 (1990), p. 167 : le dieu n'est pas responsable de la formulation de l'oracle, c'est la Pythie qui parle.

¹⁸⁵² J. Jouanna, *Oracles et devins chez Hérodote*, p. 350-361. Cf. G. Sissa, *Greek Virginity*, p. 26-33 qui voit la Pythie comme un instrument docile qui doit se montrer vierge, comme une tablette sur laquelle rien n'est inscrit pour que rien ne vienne entraver le contact avec le dieu. Elle juge qu'il est nécessaire qu'elle ne soit pas encombrée par un caractère et une culture qui empêcherait la résonance et considère qu'elle doit être simple,

3) *Le serpent et la Pythie.*

Selon l'une des légendes, Apollon, pour prendre la place de Gè, tua le serpent Pythô qui en gardait l'accès. Après avoir accompli les purifications d'usage, le dieu installa sa prophétesse qui prit le nom de Pythie¹⁸⁵³. Il est difficile de ne pas évoquer l'analogie linguistique entre Pythô et Pythie¹⁸⁵⁴, et sans aller trop loin dans le parallélisme, il existe un rapport entre le serpent du monde chthonien et la prophétesse inspirée. La rationalisation n'a pas effacé les éléments naturalistes qui conservèrent, dans la *mantique* apollinienne, un rôle dans la transe et imprégnaient le décorum non seulement delphien mais aussi Apollinien : l'eau, le laurier, le trépied étaient des concepts que l'on retrouve dans les autres sanctuaires oraculaires du dieu, notamment Didyme. Le serpent, élément chthonien, était aussi un animal caractéristique du monde prophétique¹⁸⁵⁵ : ainsi sur l'Acropole athénienne, selon la légende, c'était le serpent gardien qui informa la cité par l'intermédiaire de la prêtresse qu'il était nécessaire de quitter le territoire¹⁸⁵⁶ ; en Epire, l'attitude des serpents - réputés descendre du serpent de Delphes - envers la prêtresse d'Apollon permettait de savoir ce que l'on pouvait espérer de l'année à venir. Le serpent n'assumait pas ou plus ce rôle au sanctuaire phocidien¹⁸⁵⁷, mais ces deux exemples permettent de mieux saisir le lien entre la Pythie et le serpent : le serpent informe, il permet de savoir, de faire comprendre. Le serpent était un messager au même titre que l'était la Pythie de Delphes. De plus, à chaque fois, l'animal communique par l'intermédiaire de la représentante principale du sacerdoce, la prêtresse, celle avec laquelle la divinité était la plus proche. Or, lorsque la Pythie apparaît pour la première fois chez Théognis, ce dernier la dit « *hiereia* de Pythô¹⁸⁵⁸ », ce qui la positionne comme l'interlocutrice première du serpent. Cette relation se retrouve avec Apollon : le dieu et la prophétesse établissait un rapport indivis qui assurait la position privilégiée de la Pythie auprès de lui. C'était elle qui recevait la

transparente, issue d'une famille de mœurs pures, mais ignorante et inexpérimentée, sans éducation. Elle en conclut que sa personnalité doit être insignifiante pour que l'instrument soit malléable et utilisable par le dieu.

¹⁸⁵³ *Hymne Homérique à Apollon*, 300-304. L'existence de l'oracle de Gé n'est pas certaine (aucunes données archéologiques n'ont permis de corroborer son existence) mais le lien symbolique existe tant dans la littérature que dans les éléments animistes présents dans la *mantique* Apollinienne. Cf. R. Martin et H. Metzger, *op. cit.*, p. 25-43.

¹⁸⁵⁴ W. Fauth, *RE : Pythia*, p. 516-518. A. Bouché-Leclercq, *op. cit.*, Tome 3, p. 42-59 et 76-80 et L. Bodson, *op. cit.*, p. 90 sur les éléments naturalistes conservés dans le sanctuaire de Delphes, notamment à travers l'appellation de la prophétesse et du rapport que celle-ci a conservé avec la terre. De la même façon, la Pythie est nommée *mélissa* par Pindare (*Pythique*, IV, 61 : « χρησμὸς ὄρθωσεν μελίσσης Δελφίδος αὐτομάτῳ κελάδῳ - l'oracle de l'abeille delphique par l'inspiration apporta le salut ») car « l'insecte est lié aux puissances chthoniennes dont Apollon et sa prêtresse sont héritiers ». Cf. P. Amandry, *op. cit.*, p. 201-203 ; M. Delcourt, *op. cit.*, p. 28-30 ; G. Roux, *op. cit.*, p. 64-69.

¹⁸⁵⁵ L. Bodson, *op. cit.*, p. 89-91 sur la présence du serpent dans la *mantique*. cf. R. Ginouvés, *op. cit.*, p. 336 : lien entre le serpent et l'eau, éléments déterminants de la *mantique* apollinienne.

¹⁸⁵⁶ Hérodote, VIII, 41, 3-4 ; Plutarque, *Thémistocle*, 10, 1-2.

¹⁸⁵⁷ M. Delcourt, *op. cit.*, p. 139 souligne que si les rites en Epire se plaçaient en relation avec Delphes, le serpent ne jouait aucun rôle dans la *mantique* delphique, tout du moins telle que nous la connaissons.

¹⁸⁵⁸ Theognis, I, 807-808.

première le message divin et le communiquait ensuite en parlant aux autres. De fait, la Pythie se distinguait au sens où elle était à la fois âme et corps, recevant et délivrant le message sacré, elle assumait à la fois les rôles du serpent et de la prêtresse, tels qu'ils étaient conçus à Argos, mais combinant en elle les deux facettes. Ainsi, la Pythie était la messagère d'Apollon, mais aussi la gardienne de ce message. Lorsque Plutarque affirmait que « *ce n'est pas au dieu qu'appartiennent la voix, les sons les expressions et les vers, c'est à la femme qu'il inspire*¹⁸⁵⁹ » cela signifie clairement que la Pythie recevait le message mais le transmettait avec ses propres mots et sa sensibilité. Elle parlait à la place du dieu. Nous devons considérer la Pythie non pas seulement comme un simple instrument passif et amorphe que le dieu viendrait visiter une fois par mois, mais comme une gardienne du culte d'Apollon. La pureté que l'on exigeait d'elle, la chasteté plus que la virginité en réalité, s'associaient à une certaine moralité, ainsi lorsque dans l'histoire des Pythies furent accusées d'avoir pactiser avec des nations ou des cités, elles furent conspuées et récusées en tant que Pythie pour avoir failli à transmettre le message divin. Parce qu'elles étaient les dépositaires de ce message, les prophétesses détenaient un rôle important qui les plaçait au premier rang du personnel cultuel delphien.

La prophétesse inspirée était un instrument, le dieu se servant de son corps pour s'exprimer. Pour cela, la chasteté à vie était requise, un fait assez exceptionnel en Grèce ancienne pour une fonction tout aussi spéciale. Elle possédait une grande autorité, un pouvoir que lui octroyait cette communion avec la divinité mais cependant ce pouvoir était borné au domaine de la *mantique*. Elle faisait l'expérience d'une relation plus intime avec la divinité que la prêtresse et cependant cette dernière possédait plus de droits et d'autorité qu'elle sur le culte. Lorsque Platon déclare, de façon assez schématique, que « *la prophétesse de Delphes (Δελφοῖς προφήτις), les femmes sacrées de Dodone (Δωδώνη ἱέρειαι), c'est dans leur délire qu'elles ont été pour la Grèce les ouvrières de nombre de bienfaits évidents, tant d'ordre privé que d'ordre public, tandis que quand elles étaient dans leur bon sens, leur action se réduisait à peu de chose, ou même à rien.*¹⁸⁶⁰ », il exprime un état de fait. De façon général, celui ou celle qui prophétisait n'était pas visible, c'était un personnage de l'ombre dont seules les paroles parvenaient aux hommes. Cette parole était estimée parce qu'elle était celle du dieu, mais hors de la possession son avis semblait ne pas compter au contraire de celle de la

¹⁸⁵⁹ Plutarque, *Œuvres morales*, 397 C (éd. Belles Lettres, 1974, R. Flacelière).

¹⁸⁶⁰ Platon, *Phèdre*, 244 B (éd. Belles Lettres, 1961, L. Robin).

prêtresse qui était la représentante de la divinité, ce que n'était pas la prophétesse. Cependant, cette vision des prophétesses par Platon est réduite, et ne transcrit pas toutes les subtilités de la charge. Notamment, il omet singulièrement les prophétesses non inspirées, et si à Dodone un rituel d'inspiration était pratiqué, les sources évoquent plus particulièrement les rites à méthode inductive ce qui sous-tend un savoir des prophétesses qu'elles auraient appris. De plus, le fait qu'à Dodone et Delphes, les prophétesses étaient des femmes âgées témoigne d'une certaine expérience si ce n'est d'une éducation. Avec les prophétesses, nous voyons une autre façon d'incarner la divinité, plus forte et par corrélation limitée, d'où une autorité certaine mais diminuée par rapport aux représentants du culte de la divinité.

V - Les collèges féminins.

Un collège était un collectif constitué de personnes possédant la même dignité ou accomplissant une même fonction. Au cours de la première partie nous avons rencontré plusieurs de ces ensembles féminins, notamment avec le dieu Dionysos mais aussi à l'occasion des rituels du bain et du tissage du vêtement sacré. Ces groupes - composés de femmes ou de filles de citoyens de bonnes familles, choisies pour leur piété, leur honorabilité, parfois aussi leur sagesse - accomplissaient pour une ou plusieurs divinités des cérémonies cultuelles. La plupart de ces groupes exécutait un rituel religieux, quelquefois sous l'autorité de la prêtresse. Ce n'étaient pas des assistantes au sens propres mais des femmes chargées par la cité d'accomplir un office, souvent un acte unique à l'occasion d'un rituel spécifique, telle les *lotrochooi*, les *ergastines*, les tisseuses *parthénoi* d'Argos et celles de Sparte, les *plyntrides* de Tégée, les ensembles choraux, les femmes qui célébraient Déméter, celles qui honoraient Dionysos telles les *thyades* de Delphes ou encore les *deipnophores*, A ces groupements, nous pouvons ajouter les ensembles restreints que formaient les *loutrides/plyntrides* et les *arrhéphores* athéniennes. La particularité de ces groupes était qu'ils ne pouvaient être compris que dans leur ensemble. Si les *zakores* pouvaient former un groupe, constitué de plusieurs *zakores* ou d'*hypozaiores*, de même que les *thoinarmostriai*, la fonction existait individuellement et demeurait pertinente dans son rôle et sa raison d'être. Ce n'était pas le cas des groupements féminins, une *ergastine* existait par elle-même certes mais elle ne pouvait accomplir la fonction seule.

Par contre, les cadres dans lesquelles ces collèges accomplissaient leur service pouvaient varier. Aucun n'était semblable à un autre même si des rapprochements s'effectuaient. Le plus souvent, ils étaient constitués pour accomplir une tâche ou participer à une cérémonie

particulière, et même si la durée de l'activité durait plusieurs mois elles ne faisaient pas partie du personnel du temple. Mais ce n'était pas toujours le cas, ainsi des *hestiades* de Delphes qui veillaient sur le feu sacré d'Apollon ; des *gérarades* argiennes qui servaient peut-être aussi Athéna au quotidien dans son temple, au côté de la prêtresse, affectées aux soins esthétiques de la statue de culte de la déesse ; mais aussi peut-être des *hèresides* argiennes qui apportaient l'eau lustrale du bain de la déesse Héra. A Argos, encore, il existait un collège féminin affilié à l'*Héraion* d'Argos, qui utilisait l'eau de la source dite l'eau de la liberté (*eleuthérion hydôr*), non loin du sanctuaire, pour accomplir les purifications et faire des sacrifices secrets¹⁸⁶¹. Certains de ces collèges servaient plusieurs divinités, d'autres ne semblaient affiliés à aucun dieu en particulier. La plupart était assigné à un rôle précis dans le culte de la divinité, leurs prérogatives généralement restreintes à cet aspect, mais certaines assemblées dépassaient ce cadre.

Ainsi, tous les collèges ne possédaient pas le même statut : leurs pouvoirs, leurs compétences différaient, pouvant aller de la simple participation à l'ordonnancement du rituel collectif. Subordonnées ou supérieures, exécutrices ou décisionnaires, ces femmes jouissaient parfois d'une autorité quasi-sacerdotale, ainsi des *gérairai* athénienne officiant aux côtés de la *Basilinna*. Elles participaient au rituel secret, manipulant les objets sacrés, sacrifiant et faisant actes de libations. Ce sont préférentiellement ces ensembles que l'on nomme collège féminin, le terme collège renvoyant dans l'inconscient à une idée d'autorité, de savoir et de pouvoir qui exprime la supériorité. Mais ce terme s'appliquait aussi à toutes ces femmes qui se constituaient en assemblée féminine, qu'elles fussent subalternes ou de rang quasi-égal à la prêtresse. Ces ensembles formaient les cadres initiatiques du « *gender* » où évoluaient les filles de citoyens, soutenant cette diversité car ces *parthénoi*, revêtues d'un statut d'initié, ne pouvaient prétendre jouir d'une autorité sacerdotale de haut rang. Ainsi, il existait autant de situations que de collèges féminins mais leur particularisme demeurait : leur force venait de leur collectif.

¹⁸⁶¹ Pausanias II, 17, 1 « ῥεῖ δὲ κατὰ τὴν ὁδὸν ὕδωρ Ἐλευθέριν καλούμενον· χρώνται δὲ αὐτῷ πρὸς καθάρσια αἱ περὶ τὸ ἱερόν καὶ τῶν θυσιῶν ἐς τὰς ἀπορρήτους. » De ce collège, nous ignorons tout. A. Avagianou, *Sacred Mariage*, p. 36-39 pense que le collège féminin serait celui des *hèresides* ; M.F. Billot, « Recherches archéologiques récentes à l'Héraion d'Argos », p. 47-48. Nous savons qu'à Olympie, le collège des seize femmes servait Héra et Dionysos, était-il possible qu'à Argos le collège de Dionysos servait aussi la déesse Héra ? Mais sans plus de données, il ne nous est permis que de faire des conjectures.

5-1) Les abeilles.

Certains de ces ensembles ne sont pas attestés avec certitudes, notamment ceux se rapportant aux *mélissai*, composant un collège sacré de femmes vivant dans la chasteté et la pureté, entre elles.

Ainsi, l'existence des *hiéreiαι panageis* d'Eleusis n'est pas avérée. Elles sont nommées dans un passage de Pollux, au sens équivoque selon que l'on restitue « *ἱέρειαι παναγεῖς* » ou « *ἱέρειαι, παναγεῖς* »¹⁸⁶². P. Foucart avait établi un lien entre celles-ci et les *mélissai* évoquées comme prêtresses de la déesse dans plusieurs sources¹⁸⁶³ et voyait dans les *hiéreiαι panageis* un collège de femmes qui seraient astreintes au célibat, vivant ensemble, et qui seraient les seules à pouvoir toucher les *hiéra*¹⁸⁶⁴. Observant la nature de l'abeille et son lien avec le culte de Déméter, L. Bodson constate que le terme *mélissa* ne se réfère pas à un titre spécifique dans le culte de la déesse mais à l'analogie faite entre les qualités de l'abeille - travailleuse, consciencieuse, pure, vertueuse - transposées à la femme honorable que le culte de la déesse affirmait. Ainsi, sur le même principe, les femmes aux Thesmophories étaient des abeilles du fait de leurs qualités domestiques¹⁸⁶⁵. Il n'est donc pas certain que les *hiéreiαι panageis* composaient un ensemble sacré, et le terme devait nommer les prêtresses éleusiniennes qui devaient être chastes avant de procéder aux rites¹⁸⁶⁶

De même, la présence d'un collège de *mélissai* à Ephèse pour Artémis composé de femmes consacrées n'est nullement assurée¹⁸⁶⁷. R. Fleischer et L. Bodson considèrent qu'il s'agit d'une « *moderne spekulation* »¹⁸⁶⁸ : des *essènes* sont connus comme officiels religieux dans le

¹⁸⁶² Pollux, I, 35 ; K. Clinton, *Sacred Officials*, p. 98 ; R. Garland, « Religious Authority in Archaic and Classical Athens », *ABSA* 79 (1984), p. 103-104.

¹⁸⁶³ Hésychius, sv. μέλισσαι, « αἱ τῆς Δήμητρος μύστιδες » ; Porphyre, *Antre des Nymphes*, 18 : « τὰς Δήμητρος ἱερείας ὡς τῆς χθοσίας θεᾶς μύστιδας μελίσσας » ; Scholie à Pindare : *Pythique*, 4, 106 : « Abeilles : les prêtresses principalement celles de Déméter par extension abusive toutes les prêtresses à cause de la pureté de l'insecte » (Traduction L. Bodson, *Hiera Zoia*, p. 26) ; P. Oxy. fr. 3 : « Abeilles : les prêtresses de Déméter. Le même ouvrage d'Apollodore, au livre I, indique que « amenant aux nymphes la corbeille avec le métier à tisser et les travaux de Perséphone, elle fut d'abord à Paros et ayant été accueillie chez le roi Mélissos, elle accorda en faveur à ses filles, qui étaient soixante, le tissage de Perséphone, et c'est à elles les premières qu'elle confia ses malheurs au sujet de sa fille et ses mystères. D'où on appela désormais « abeilles » les femmes qui célèbrent les Thesmophories » (Traduction, L. Bodson, *op. cit.*, p. 29).

¹⁸⁶⁴ P. Foucart, *Les mystères d'Eleusis*, p. 214-215 ; G. Mylonas, *Eleusis*, p. 231 ne remettant pas en cause leur existence mais doutant cependant qu'elles aient eu un rôle cultuel .

¹⁸⁶⁵ L. Bodson, *op. cit.*, p. 20-36.

¹⁸⁶⁶ K. Clinton, *op. cit.*, p. 98 ; R. Garland, *ABSA* 79 (1984), p. 103-104.

¹⁸⁶⁷ Ch. Picard, *Ephèse et Claros*, p. 183-184 estimait que le terme de *mélissai* était peu employé, que leur existence n'était que conjecture et qu'il convenait d'utiliser le terme de façon hypothétique, et *l'Ephésia, les amazones et les abeilles*, p. 280-283 où il pense que l'existence d'un collège féminin est certaine mais qu'elles ne portaient pas forcément le nom de *mélissai* ; R. Fleischer, *Artemis von Ephesos und Verwandte Kultstatuen aus Anatolien und Syrien*, p. 99 et L. Bodson, *Hiera Zoia*, p. 39-43 remettent en doute leur existence ; H. Engelman, « Inschriften und Heiligtum », p. 37 reconnaît leur existence en tant que servantes de la déesse Artémis, maîtresse de la nature, sans pour autant les spécifier comme un collège.

¹⁸⁶⁸ R. Fleischer, *op. cit.*, p. 99 ; L. Bodson, *Hiera Zoia*, p. 39-43 .

culte d'Artémis Ephésia, notamment par des décrets dont le plus ancien date du IV^{ème} av. J.C., assistant le prêtre puis la prêtresse pour le sacrifice, organisant les banquets sacrés. Le terme signifie « rois des abeilles, *bienenkönige* »¹⁸⁶⁹. Ce terme fut mis en relation avec un passage de la tragédie d'Eschyle, « *Les prêtresses* »- pièce aujourd'hui perdue et dont il ne reste que des fragments épars - repris par Aristophane dans sa pièce « *Les grenouilles* » (1274) évoquant les *mélissonomoi* (terme créé par Eschyle) au service d'Artémis qui s'apprêtent à ouvrir le sanctuaire (que rien n'indique être celui d'Ephèse)¹⁸⁷⁰. Ces *mélissonomoi* ont été assimilés aux *essènes* d'autant plus facilement que, outre leur dénomination de « *bienenkönige* », les *essènes* étaient soumis à des exigences de pureté, ainsi que l'indique Pausanias en les comparant au prêtre et à la prêtresse d'Artémis Hymnia à Orchomène qui devaient rester chastes à vie¹⁸⁷¹. Toutefois, une inscription mentionne bien « les abeilles de la déesse¹⁸⁷² ». Mais l'abeille était un des éléments qui symbolisait la déesse Artémis à Ephèse, et il n'est donc pas surprenant que ceux et celles qui officiaient dans le culte d'Artémis à Ephèse étaient qualifiées d'*essènes* ou de *mélissai*, ces dernières pouvant non pas se référer à la désignation officielle d'un office mais aux femmes (prêtresses, *kosmèteirai*, *kosmophores*, *seleinophores*, *speiophores*,...¹⁸⁷³) qui officiaient au sanctuaire, telles des abeilles consciencieuses et qui devaient, durant le temps de leur office, adopter un comportement vertueux sans pour autant vivre recluses.

5-2) Les Déliades.

L'île de Délos occupait une place particulière dans le paysage choral. Elle était située au cœur des Cyclades, les autres îles l'entouraient dans un cercle qui n'était pas sans rappeler une chorège dans son chœur. Délos était considérée comme « l'île où les chants des chœurs ne se terminent jamais¹⁸⁷⁴ ». Elle fut le berceau d'Apollon, c'était là que venaient les *théories* de tout le monde ionien amenant les chœurs, chantant et dansant pour célébrer les divinités¹⁸⁷⁵.

¹⁸⁶⁹ IEphesos, 956-958, 963, 969, 1448, 1578b, 2926, 3263, 3513, 4330. cf. H. Engelman, *op. cit.*, p. 37.

¹⁸⁷⁰ Ch. Picard, *op. cit.*, p. 182 ; L. Bodson, *op. cit.*, p. 41.

¹⁸⁷¹ Pausanias, VIII, 13, 1.

¹⁸⁷² IEphesos 2109, 6-7 : « αἱ μέλισσαι τῆς θεοῦ » ; H. Engelman, *op. cit.*, p. 37.

¹⁸⁷³ L'abeille était représentée sur la parure de la déesse, figurant sur la robe d'Artémis et des bijoux représentant des êtres mi-abeilles, mi-femmes ont été retrouvés. (E. Jensen, *RE*, sv. *Ephesia* ; Ch. Picard, *op. cit.*, p. 535-537 ; L. Bodson, *op. cit.*, p. 42 ; H. Engelman, *op. cit.*, p. 37 ; U. Muss, *Der kosmos der Artemis von Ephesos*). Il serait donc possible que le terme *mélissai* fut aussi utilisé pour désigner celles qui s'occupaient de la parure divine comme les *kosmèteirai*. Cf. Supra chapitre 5 (1-5, B-5 : *Les kosmèteirai d'Artémis à Ephèse*)

¹⁸⁷⁴ Callimaque, *Hymne à Délos*, 300 (éd. Belles Lettres, 1948, E. Cahen)

¹⁸⁷⁵ Thucydide, III, 104, 4-5.

Sur l'île évoluait un chœur composé de *gynaikes* déliennes¹⁸⁷⁶, constituant un ensemble permanent, les femmes assumant un rôle de femmes sacrées spécialisées¹⁸⁷⁷ au service de l'administration cultuelle de l'île plus qu'à celle d'une divinité particulière. Et précisément, ce chœur portait le nom de *Déliades* signifiant son appartenance géographique, se définissant comme le chœur de Délos. Le chœur des *Déliades* se distinguait des autres formations chorales : alors que celles-ci étaient formées pour danser à l'occasion d'une fête particulière pour une divinité, les *Déliades* célébraient aussi les autres divinités. Ainsi, durant l'époque de l'indépendance de l'île, elles officièrent aux *Apollonia*, aux *Artémisia*, aux *Aphrodisia*, aux *Ptolémaia*, aux *Délia*, aux *Britomartia*, aux *Létoia*, aux *Antigoneia* ... Cette spécificité tient au fait que les *Déliades* formaient un chœur permanent, les danseuses demeurant un certain temps membres du groupe. Elles étaient véritablement considérées comme un personnel cultuel non pas seulement d'Apollon mais de l'île de Délos, leurs dépenses étaient ainsi réglées par les *hiéropes*, les officiels religieux déliens. Ces derniers leur fournissaient les accessoires nécessaires à leurs prestations, notamment lampes et torches suggérant qu'elles se produisaient parfois la nuit et dansaient peut-être en brandissant des torches ou des flambeaux¹⁸⁷⁸. Outre leur talent de danseuses, elles avaient la réputation de savoir « imiter toutes les langues de tous les hommes et leur parler confus¹⁸⁷⁹ ».

Elles étaient accompagnées d'une joueuse de flûte, payée par les autorités civiques¹⁸⁸⁰. Nous connaissons trois d'entre elles : Bromias, Kalliopè, Philouménè¹⁸⁸¹. La joueuse d'*aulos*

¹⁸⁷⁶ Certaines sources les désignent comme des *parthénoi* (*Hymne Homérique à Apollon*, 158 « les filles de Délos, servantes de l'archer - *κοῦραι δηλιάδες ἑκατη βελέταο θεράπυια* » et 169 « Jeunes filles, quel est pour vous, parmi les poètes d'ici, l'auteur des chants les plus doux et qui vous plaît davantage » (éd. Belles Lettres, 1959, J. Humbert) ; Euripide, *Hécube*, 462-463 « Me joindrais-je aux filles de Délos, pour célébrer le bandeau d'or et l'arc de la déesse Artémis » (éd. Belles Lettres, 1960, L. Méridier) ; suivies par P. Stengel, *RE*, sv. *Déliades*, 1, p. 2435 ; Cl. Calame, *Choeurs de jeunes filles en Grèce archaïque*, I, p. 194, 201, 203 ; J.A. Turner, *Hiereiai*, p. 193) ; d'autres les nomment *gynaikes* (Thucydide, III, 104, 5 ; Ph. Bruneau, *Recherches sur les cultes de Délos*, p. 34-35 : dans les comptes déliens du III^{ème} av. J.C. elles sont nommées *gynaikes* : ID 146 A 57, (-301) et 159 A 32 (-281) : le chœur est désigné par le terme *γυναικῶν*)

¹⁸⁷⁷ Cl. Calame, *op. cit.*, I, p. 194, 201, 203 : un chœur de professionnelles ; M.-H. Delavaud Roux, *Danses pacifiques en Grèce antique*, p. 21 : des prêtresses.

¹⁸⁷⁸ M.P. Nilsson, *Griechische Feste*, p. 209-210 évoquant la présence d'un chœur féminin aux *Artémisia* sans faire le lien avec les *Déliades* ; Cl. Calame, *op. cit.*, I, p. 202 ; Ph. Bruneau, *op. cit.*, p. 36-37 ; C. Durvy, « Aphrodite à Délos : Culte privé et public à l'époque hellénistique », *REG* 119 (2006), p. 88. Les *hiéropes* fournissaient des lampes (*λυχνεία*) des torches pour le chœur (*χορῶι λαμπάδες*), du bois (*ῥύμιοι*), des branchages (*κληματίδες*), du charbon (*ἄνθρακες*). (Cf. Ph. Bruneau sur les comptes des *hiéropes* déliens (IG XI 2, 144, A, 31 et 37 (année 304 av. J.C.) et ID 456, B, 10 (173 av. J.C.), pour les *Apollonia* (p. 68-69), les *Artémisia* et *Britomartia* (p. 198-20 : IG XI 2, 145, 34 à ID 456, B, 13 et 15-16). Il considère que les *klématides* et *rhymoi* servaient à allumer les *lampades* pour la prestation des *Déliades*. Cf. IG XI 2, 158, A 174-175 (282 av. J.C.) dépenses pour le chœur qui va se produire pour l'arrivée des théories.

¹⁸⁷⁹ *Hymne Homérique à Apollon*, 154-155 (éd. Belles Lettres, 1959, J. Humbert)

¹⁸⁸⁰ Ph. Bruneau, *op. cit.*, p. 37 : IG XI 2, 158 A 51 ; 159, A 62 « αὐλητρίς τοῦ ἱεροῦ χοροῦ » ; IG XI 2, 161, A 85 ; 162, A 47 ; 199, C, 56-57 « αὐλητρίς ἢ αὐλοῦσα τῶι χορῶι τῶν γυναικῶν » ; IG XI 2, 203, A 61 « αὐλητρίς τοῦ χοροῦ » ; IG XI 2, 287, A 85 ; ID 290, 1. 107 ; 316.1. 116 ; 372 A 98 ; 442, A 197 ; 444 A 28 « αὐλητρίς ». Son salaire pouvait fluctuer, ainsi entre -281 et -277, il est de 120 à 130 drachmes. En -269, il passe à 180 drachmes. En -231, on note la somme de 195 drachmes, puis à partir de -200, il revient à 120 ou 130 drachmes.

pouvait rester assez longtemps en fonction, Bromias que nous retrouvons lors des comptes des années -250, -246 et -231 resta au minimum une vingtaine d'années comme *aulète* du chœur. Pour Philippe Bruneau, cette permanence de l'*aulète* prouve la permanence de la composition du chœur¹⁸⁸². Le chœur était renommé dans tout le monde grec, elles ne semblaient pas pratiquer une danse distinctive mais évoluer selon les divinités honorées. Elles participaient aussi peut-être à des actions cultuelles autres que la danse. Nous ignorons la durée de leur service. Nous ignorons aussi comment elles étaient choisies, peut-être tirées au sort sur une liste ou désignées par les *hiéropes*. Il est difficile de dire si, dès l'origine, le chœur fut constitué sur ce modèle. La mention de certaines sources sur la composition du chœur - essentiellement des sources littéraires faisant référence à une époque légendaire et notamment l'« *Hymne homérique à Apollon* »¹⁸⁸³ - pourrait indiquer qu'à une époque le chœur était composé de *parthénoi* qui, comme sur l'île de Céos, dansaient pour différentes divinités dans un contexte pré-nuptial. Elles ne formaient pas alors nécessairement un ensemble officiellement structuré, avec des membres choisis pour constituer un groupe. Puis ultérieurement, il est possible que leur statut ait évolué et que l'ensemble soit devenu un chœur de *gynaikes*, et qu'en parallèle il se soit changé en un ensemble collégial permanent.

5-3) La question du collège des seize femmes de l'Elide.

A Olympie, il existait un collège féminin composé de seize femmes, appelées *ekkaideka gynaikes* « ἑκκαίδεκα γυναῖκες¹⁸⁸⁴ ». Ce collège, ainsi que nous l'avons déjà observé, officiait pour la déesse Héra et pour le dieu Dionysos, assumant diverses fonctions au nom des tribus de l'Elide. Selon la légende, il aurait été créé par Hippodamie pour remercier la déesse d'avoir permis son union avec Pélops¹⁸⁸⁵. Selon le récit historique, après la mort du tyran de Pisa, Damophon (vers 580 av. J.C.), qui avait maltraité les Eléens, les deux communautés décidèrent de se réconcilier : « *comme il y avait alors seize cités en Elide, ils choisirent une femme en chacune pour résoudre leurs différends, prenant la plus âgée, et celle qui dépassait toutes les autres femmes par le prestige et la gloire. (...) [Elles] établirent des accords entre les gens de Pisa et les Eléens.* » Après avoir rétabli la paix au sein de

¹⁸⁸¹ IG XI 2, 287 A 85 (- 250) ; ID 290, 107 (-246) ; 316, 116 (-231) : βρομίας ; ID 372, A 98 (- 200) : Καλλιόπη ; ID 442, A 197 (-279) ; 444 A 28 (-177) : Φιλουμένη.

¹⁸⁸² Ph. Bruneau, *op. cit.*, p. 37.

¹⁸⁸³ *Hymne Homérique à Apollon*, 178 « *Les filles de Délos, servantes de l'archer (κοῦραι Δηλιάδες, ἑκατηβελέταο θεράπυαι* » (éd. Belles Lettres, 1959, J. Humbert)

¹⁸⁸⁴ Pausanias, V, 16, 3.

¹⁸⁸⁵ Pausanias, V, 16, 4.

l'Elide, « *on les chargea d'organiser le concours des Héraia et de tisser le vêtement pour Héra. En outre, les seize femmes organisent deux chœurs de danse (...) le chœur de Physcoa, l'autre celui d'Hippodamie* ». Lorsque le pays fut réorganisé sur le modèle de huit tribus, avec le synoecisme de -471, leur nombre ne changea pas : chaque tribu envoyant désormais deux femmes, toujours choisies selon les mêmes critères, pour former l'assemblée¹⁸⁸⁶. Cependant, un point demeure obscur en ce qui concerne le culte d'Héra à Olympie, si le collège est mentionné, aucune source, littéraire ou épigraphique, n'évoque jamais la prêtresse de la déesse. Par contre, trois bases inscrites, datant du I^{er} ap. J.C., furent retrouvées dans le *pronaos* évoquant des femmes éléennes, honorées pour leurs vertus et qui peut-être avaient appartenu à ce collège :

- Ol. n° 429 : « Ἡ πόλις Ἡλείων καὶ ἡ Ὀλυμπικὴ βουλὴ Ἀντωνίαν Κλεοδίκην, Μ. Ἀντωνίου Ἀλεξίου καὶ Κλαυδίας Κλεοδίκης θυγατέρα, μητέρα Τιβ. Κλαυδίου Πέλοπος καὶ Κλαυδίας Δαμοξένας καὶ Τιβ. Κλαυδίου Ἀριστομένους, πάσης ἔνεκεν ἀρετῆς καὶ εὐσεβείας Δί Ὀλυμπίῳ. »

« *La cité d'Elis et le conseil Olympique honore Antonia Kléodikè, fille de M. Antonius Alexion et de Claudia Kléodikè, mère de Tib. Claudius Pélops, Claudia Damoxéna et Tib. Claudius Aristoménès, pour ses vertus et sa piété à Zeus Olympios* »

Son père et son neveu, Claudius Antonius Alexicos, furent grands prêtres de Zeus (Ol, n° 426, 30/50 et Ol, n°84, 69-73 ap. J.C.). Son frère, Callipos Pisanos, remporta la victoire équestre à Olympie au milieu du I^{er} siècle de notre ère (Ol, n° 223 : 41/54 ap. J.C.). Un de ses descendants, Tib. Claudius Pélops, fut élu général de la ligue Eléenne et secrétaire de cette ligue (Ol., n° 430 : 150 ap. J.C.). Son mari était Tib. Claudius Aristéas.

- Ol. n° 435 : « Ἡ πόλις Ἡλείων Κλαυδίαν Ἀλκινόαν Κλαυδίου Θεογένους καὶ Ἰουλίας Χρυσαρέτας θυγατέρα καὶ Λουκίου Βετληνοῦ Φλώρου γυναῖκα, πάσης ἔνεκεν ἀρετῆς »

« *La cité d'Elis honore Claudia Alkinoia, fille de Cl. Théogénès et Julia Chrysaréta, femme de Lucius Vetlenus Phloros, pour toutes ses vertus.* »

Son mari venait d'une famille éminente, son fils L. Vetlenus Laetus fut archonte, *archiéreus* de l'empereur Nerva, *chiliarque* de la légion, *alytarque*, *epimélète*, prêtre de Zeus Olympien, *agoranome* et *gymnasiarque* (Ol. n° 437). Il fut honoré d'une statue par tous les athlètes ayant participé aux jeux lorsqu'il fut *agoranome* (Ol. n° 436, 85 ap. J.C.)

¹⁸⁸⁶ Pausanias, V, 16, 5-7

- Ol. n° 438 : « Ἡ πόλις Ἡλείων Νομισίαν Τεισίδα, Λ. Βετληνοῦ Λαίτου καὶ Φλαουίας Γοργῶς θυγατέρα, πάσης ἔνεκεν ἀρετῆς καὶ σωφροσύνης »

« *La cité d'Elis honore Numisia Teisis, fille de L. Vetlenus Laetus et de Flavia Gorgô, pour toutes ses vertus et sa sagesse* ». Elle était la petite fille de la précédente.

Ces femmes venaient de familles jouant un rôle certain dans la vie éléenne. Rien n'indique qu'elles aient assumé une charge sacerdotale mais la présence des inscriptions dans le *pronaos*, ajouté à un honneur publique, pourrait le signifier¹⁸⁸⁷. La mention de leurs vertus et pour Numisia Teisis, de sa sagesse, n'est pas sans rappeler les qualités des femmes qui composaient le collège. De plus, le collège n'ayant pas de nom particulier, il ne serait pas surprenant que les inscriptions se rapportant aux seize femmes ne mentionnent pas un titre précis. Il est tentant de penser que ces inscriptions pouvaient les évoquer, la formule utilisée « πάσης ἔνεκεν ἀρετῆς » - pouvant signifier vertus, services, mérites ou nobles actions – se retrouve sur plusieurs inscriptions honorant des femmes par la cité. Ainsi à Sparte, Claudia Damosthéneia II, de la famille des Claudii, fut honorée par la cité avec une statue rappelant ses qualités et ses actions dans la sphère féminine : « πάσης ἀρετῆς ἐν ταῖς γυναῖξιν εἴνεκεν (l. 6-7) »¹⁸⁸⁸, une formule qui se retrouve dans les inscriptions pour Memmia Xénokrateia où elle est honorée comme *archèis* et *théore* à Sparte, vantant sa sagesse et ses mérites : « [σωφ]ροσύ [ν]ης τῆ καὶ σεμνό[τητος καὶ τ]ῆς ἄλλ[η]ς πάσης ἀρετῆς¹⁸⁸⁹ », suggérant que Damosthéneia ait pu jouer un rôle dans la sphère publique, notamment religieuse¹⁸⁹⁰. S'il n'est pas possible d'affirmer que ces femmes faisaient partie du collège éléen, il est par contre certain qu'elles n'étaient pas des prêtresses. Les inscriptions qui mentionnent des prêtresses à Olympie concernent la prêtresse de Déméter Chamyné. De fait l'existence même de la prêtresse est incertaine¹⁸⁹¹. Dans le culte de la déesse, c'était le collège d'Olympie qui organisait et présidait la fête des *Héraia*, qui organisait le chœur d'Hippodamie et les

¹⁸⁸⁷ Th. F. Scanlon, « The Foottrace of the Heraia at Olympia », *AW* 9 (1984), p. 86-87 pense qu'il pourrait s'agir des seize femmes.

¹⁸⁸⁸ IG V 1, 590 (début III^{ème} ap. J.C.)

¹⁸⁸⁹ IG V 1, 586, 8-9. Sur l'inscription de Pompeia Polla, *archèis* (IGV 1, 587, 6-8). (II^{ème} ap. J.C.)

¹⁸⁹⁰ A. J. S. Spawforth, « Families at Roman Sparta and Epidaurus, some Prosopographical Notes », *ABSA* 80 (1985), p. 238-239. Vanter les qualités morales et féminines de la personne à qui était conférée des honneurs publics était devenu courant à l'époque romaine. Nous retrouvons aussi ces énumérations vertueuses sur les épigrammes funéraires pour celles qui n'accomplirent pas de sacerdoces et celles qui en effectuèrent (A-M. Verilhac, « L'image de la femme dans les épigrammes funéraires grecques », *TMO* 10 (1985), p. 85-112 ; A. Bielman et R. Frei Stolba, « Femmes et funérailles publiques dans l'antiquité Gréco-Romaine », p. 5-31 ; C. Breuer, *Reliefs und Epigramme griechischer Privatgrabmäler. Zeugnisse bürgerlichen Selbstverständnisses vom 4 bis 2 Jahrhundert v. Chr.*, Wien (1995) : annexes où sont répertoriés tous les termes qualifiant les défunt(e)s)

¹⁸⁹¹ A. Moustaka, « On the Cult of Hera at Olympia », p. 199-205 qui remet en cause l'ancienneté et l'importance du culte d'Héra à Olympie. Cf. Supra Chapitre 1 (2-3 : Les *ekkeideka gynaikeis* d'Elis et d'Olympie).

concours, tissait le *péplos*. Les seize femmes accomplissaient les purifications d'usages pour ceux et celles qui allaient pratiquer un acte cultuel « avec un porc et de l'eau convenable à la purification. Ces cérémonies avaient lieu à la fontaine Piéra » qui se trouvait sur la route menant d'Olympie à Elis¹⁸⁹². A Olympie, le collège des seize femmes se trouvait peut-être dans la même position que la *Basilinna* et les *gérairai* athéniennes, dans le culte de Dionysos, assumant la charge sacerdotale lors de certaines cérémonies.

5-4) Les hiérai laconiennes et messéniennes¹⁸⁹³.

A-4) Hiérai de Laconie.

Un texte de Plutarque faisait référence à des *hiérai* (ἱεραί), mais la référence fut modifiée pour donner un sens au passage que le terme *hiérai*, inconnu, ne permettait pas de comprendre¹⁸⁹⁴. Ce passage, tirée d'un manuscrit, se lisait «ἐπιράσαι δὲ τούνομα θάψαντας οὐκ ἐξῆν τοῦ νεκροῦ, πλὴν ἄδρὸς ἐν πολέμῳ καὶ γυναικὸς τῶν ἱερῶν ἀποθανόντων» (codex Seitenstettensis) signifiant qu'à Sparte, « seules les tombes des hommes morts à la guerre et celles des hiérai étaient gravées de leur noms ». C'était un privilège extrêmement important qui indique que la fonction ne l'était pas moins et qu'elle était prestigieuse.

Cinq inscriptions lacédémoniennes se rapportant à des *hiérai*, dénommées par un terme proche (*hiéra* / *hiara* (ἱερά / ἱαρά)), furent retrouvées mais leurs datations sont incertaines¹⁸⁹⁵. L'inscription est à chaque fois succincte, seul le nom est donné sans possibilité de retracer une quelconque ascendance qui nous donnerait des informations sur elles.

¹⁸⁹² Pausanias, V, 16, 8 (éd. Belles Lettres, 1999, J. Pouilloux, A. Jacquemin, M. Casewitz). cf. K. Clinton, « Pigs in Greek Rituals », p. 167-179 sur l'utilisation des porcs dans les rituels de purification, qu'il observe être plus courant que dans les rituels de sacrifices.

¹⁸⁹³ Sur les *hiérai* de Laconie et Messénie : Chr. Le Roy, « Lakonika », *BCH* 85 (1961), p. 228-234 ; H.C. Link, *RE*, sv. ἱεραί, p. 1471-1476 ; P. Brulé et L. Piolot, « La mémoire des pierres à Sparte, Mourir au féminin : couches tragiques ou femmes Hierai ? », *REG* 115 (2002), p. 485-517. Il existait des *hiérai* et *hiéroï* ailleurs dans le monde grec où « le mot désigne, d'une région à l'autre et à l'intérieur d'une même ville, des conditions tout à fait différentes » (Chr. Le Roy, *BCH* 85 (1961), p. 229) ainsi à Ephèse, les *hiéroï* occupaient une position élevée dans le sanctuaire d'Artémis (Ch. Picard, *Ephèse et Claros*, p. 132-135) alors qu'en certains lieux, il s'agissait d'esclaves consacrés à une divinité en signe d'affranchissement (Cf. L. Darmezil, *Les affranchissements par consécration en Béotie et dans le monde grec hellénistique*, p. 207-209 et 223-224 ; P. Brulé et L. Piolot, *REG* 115 (2002), p. 504-510)

¹⁸⁹⁴ Plutarque, *Lycurgue*, 27, 3. cf. P. Brulé et L. Piolot, *REG* 115 (2002), p. 485-517 ; p. 487 version du codex Seitenstettensis et p. 489 restauration de Kurt Latte : « « πλὴν ἄδρὸς ἐν πολέμῳ καὶ γυναικὸς τῶν λεχοῦς ἀποθανόντων » remplaçant *hiéron* par *léchous*, modifiant le sens de la phrase puisque les *hiérai* devinrent des épouses mortes en couches. Cette restauration (correction qui apparaît pour la première fois dans l'édition de K. Ziegler, Teubner, Leipzig, 1926) fut acceptée par presque tous, (entre autres Chr. Le Roy, *BCH* 85 (1961), p. 231 n. 4) étayée par l'existence de quatre inscriptions de femmes spartiates mortes en couches (IG V 1, 713 ; 714 ; 1128 ; 1277). Pierre Brulé et Laurence Piolot reprennent le débat, en résumant les différents points de vues, et choisissent d'étudier le texte original avant la restauration de Kurt Latte, considérant la restauration arbitraire, sans raison philologique, et cherchant à comprendre qui sont ces *hiérai* en établissant un parallèle avec les *hiérai* messéniennes que nous connaissons le mieux, tout en considérant notre ignorance du sujet et sans trancher de façon définitive sur le statut de ces *hiérai*.

¹⁸⁹⁵ Chr. Le Roy, *BCH* 85 (1961), p. 228-231.

1. IGV¹ 1221, trouvée sur un fragment de corniche à Teuthrôné : « Ἀριστονίκα ἱερά χαῖρε. Φιλάρ[iv...] ».
2. IGV¹ 1283, sur une stèle à fronton à Pyrrichos : « Σοφιδῶι ἱερά χαῖρε] »
3. SEG XXII, 306, à Kotronas : « Πολυκράτια ἱερά χαῖρε »
4. IGV¹ 1119, à Kotronas : « Σαλίσκα ἱερά. χαῖρε »
5. - IGV¹ 1127, à Géronthrai :
«ης χαῖρέτω. Ἄγεια χαῖρε ἱα[ρά].....
..... [χαῖ]ρε. Ἄγεια χαῖρε. Νικοδαμία ἱα[ρά χαῖρε].
.....[Καλλ]ισθένης ἱερός χαῖρε. Α.....
.....Βιόδαμος χαῖρε »

Cette dernière inscription présente plusieurs noms sur l'épithaphe, à la suite les uns des autres, avec la formule d'usage de l'adieu, retranscrivant l'aspect collectif de la charge.

Nous retrouvons les *hiérai* avec la *thoinarmostria* sur un fragment spartiate très lacunaire, daté du II^{ème} ap. J.C., où se lit « A, l. 1: [ἡ θοίναρ]μόστρια et B, l. 5-6: ταῖς] ἱεραῖς », attribué au culte de Déméter¹⁸⁹⁶.

Et sur une loi sacrée de Gythéion, datée du I^{er} ap. J.C., des *hiérai korai* et *hiérai gynaiques* participaient à la procession des *Eurykleia*, fête instituée au début du I^{er} ap. J.C.¹⁸⁹⁷.

B-4) Hiérai de Messénie.

Un fragment de loi, datée du II^{ème} av. J.C., indique que les *hiérai* devaient faire respecter l'ordre dans le sanctuaire de Déméter¹⁸⁹⁸ avec la *thoinarmostria*. Mais les *hiérai* messéniennes sont surtout connues par une inscription datant du début du I^{er} av. J.C. (-91/0), portant sur la réforme des mystères pour Déméter, Hermès, les Grands Dieux, Apollon Carneios et Hagna (l. 68-69)¹⁸⁹⁹. Les mystères avaient lieu au *Carneiasion*, chaque année, l'initiation était une décision individuelle comme à Eleusis mais l'importance des cérémonies impliquait la cité. Une procession devait partir du sanctuaire de Déméter et Korè, situé dans

¹⁸⁹⁶ IG V 1, 1511 add = LSS 29.

¹⁸⁹⁷ SEG XIII, 257 (15-19 ap. J.C.).

¹⁸⁹⁸ IG V 1, 1498 = LSCG 66 = M. N. Tod, « Notes and Inscriptions from S.W. Messenia », *JHS* 105 (1905), n° 10 p. 49.

¹⁸⁹⁹ IG V 1, 1390 = LSCG 65 ; M. L. Zunino, *Hiera Messeniaka*, p. 301-335 ; N. Deshours, « Cultes de Déméter, d'Artémis Ortheia et culte impérial à Messène », *ZPE* 146 (2004), p. 115-127 (p. 116 : « Les mystères symbolisaient l'état messénien depuis sa création jusqu'à la fondation de Messène par Epaminondas, comme durant la domination spartiate ») et *Les mystères d'Andania* : où elle analyse et étudie l'inscription et observe les relations entre les mystères et l'état messénien, leur importance et leur signification, constatant que les mystères d'Andania et le culte de Déméter servaient de fil conducteur à l'identité messénienne. Hagna, la pure, est identifiée à Korè (Pausanias, IV, 33, 4), et Nadine Deshours reconnaît les Dioscures dans les Grands Dieux, devenus à l'époque de Pausanias, sous l'influence d'Eleusis, les Grandes Déeses (p. 207-210).

le bâtiment Ω – Ω de l'Asclépeion (Plan 9, 1), pour rejoindre le *Carneiasion* afin de transporter les *hiéra mystika*, les objets sacrés nécessaires pour les rituels qui devaient être probablement conservés durant l'année dans le sanctuaire des deux déesses¹⁹⁰⁰. L'ordre des cérémonies n'est pas bien connu : se succédaient des sacrifices cathartiques, rituels, le banquet, l'initiation, des danses et des représentations de la geste divine¹⁹⁰¹. A partir de l'année -91/0, l'Etat messénien prit en charge l'organisation des mystères qui dépendait auparavant d'une famille. Mnasistratos¹⁹⁰², qui assumait le sacerdoce héréditaire de *hiérophante*, et qui possédait les *hiéra mystika* (livres sacrés, coffret...), les remit à un collègue nouvellement créé et dépendant de l'état : celui des *hiéroi* (ἱεροί) et avec lui, celui des *hiérai*. Il s'agissait par conséquent d'une association de collèges masculins et féminins. Toutefois, leur dénomination selon leur sexe indiquait qu'ils ne formaient pas un collège mixte mais des ensembles distincts qui étaient associés. De plus, il est fait mention de *hiérai gynaiques*, de *hiérai parthénoi* et *hiérai paides*, signifiant que la distinction concernait non seulement le sexe mais aussi l'âge. Toutefois, il s'agit de distinguer seulement deux groupes d'âge, « les deux termes (*parthénoi* et *paides*) devaient s'appliquer au même groupe de jeunes filles non mariées ¹⁹⁰³ ». Elles étaient femmes et filles de citoyens, de même que les *hiéroi* étaient des citoyens (l. 126-131), placées sous l'autorité d'un *gynéconome*. Nous ignorons comment elles étaient choisies, probablement par tirage au sort comme les *hiéroi*, qui étaient cinquante : dix par tribus (l. 116-117).

Avant d'entrer en fonction, ceux qui assumaient un rôle dans l'organisation et la célébration des mystères devaient prêter serment (l. 1-11), entre autres les *hiéroi* et les *hiérai*. Leur serment était presque le même « *Je jure par les dieux en l'honneur de qui sont accomplis les mystères de veiller à ce que les rites de l'initiation se passent comme il plaît aux dieux et en toute justice ; de ne rien faire moi-même d'irrespectueux ou d'injuste qui puisse ruiner les mystères, ni de permettre à quelqu'un d'autres de le faire ; mais au contraire de me conformer au règlement* », Par la suite, les *hiéroi* devaient jurer de faire prêter serment aux *hiérai* et au prêtre ; alors que les *hiérai* devaient ajouter après ce serment « *Je me suis comportée à l'égard de mon époux dans la vie conjugale conformément aux lois divines et*

¹⁹⁰⁰ P. G. Themelis, « The Sanctuary of Demeter and the Dioscouri at Messene », p. 157-228 ; M. L. Zunino, *op. cit.*, p. 127-131 sur Déméter et Korè à Messène ; N. Deshours, *Les mystères d'Andania* p. 119-128 et p. 229-230 sur la procession, le lien entre le sanctuaire Déméter, le *Carneiasion*, et les *hiéra mystika*.

¹⁹⁰¹ N. Deshours, *op. cit.*, p. 115-139 sur le déroulement de la fête.

¹⁹⁰² N. Deshours, *op. cit.*, p. 65-77 sur le rôle de Mnasistratos.

¹⁹⁰³ N. Deshours, *op. cit.*, p. 81-82 : ainsi dans un passage, seules sont nommées les *paides* (l. 17-21) et dans un autre seulement les *parthénoi* (l. 29-32) alors que les deux auraient dû être nommées, signifiant que les deux termes désignaient indistinctement le même groupe. cf. p. 77-83 sur les *hiéroi* et *hiérai*.

*humaines*¹⁹⁰⁴». En d'autres termes, qu'elles étaient pures de la même façon que l'était la prêtresse de la Terre en Achaïe qui ne devait avoir eu commerce qu'avec un seul homme¹⁹⁰⁵ ou comme les *gérairai* athéniennes qui juraient devant la *Basilinna* de la pureté de leurs cœurs et de leurs corps¹⁹⁰⁶. Les *hiéroi* devaient infliger une amende à la femme qui refusait de se plier à cette épreuve.

De plus, elles devaient suivre des règles vestimentaires strictes et précises. Ces prescriptions s'adressaient à tous ceux et celles qui accomplissaient les mystères. Pour les *hiérai*, les *gynaïkes* devaient porter une robe longue (*kalaséris*) ou une tunique sans bordure et un manteau, ne valant pas plus de deux mines ; et les jeunes filles devaient porter une robe longue (*kalaséris*) et un manteau ne valant pas plus de cent drachmes (l. 19-20). Dans la procession, leur tenue étaient encore différente : les *hiérai gynaïkes* devaient porter une tunique et un manteau épais avec des bordures larges comme un demi doigt et les filles *hiérai* portaient une robe longue (*kalaséris*) et un manteau non transparent. Toutes les femmes, y compris les *hiérai*, ne devaient pas porter de bijoux en or, de maquillage (fard rouge, blanc de Céruse), avoir les cheveux noués ou porter un bandeau. Elles ne devaient porter que des sandales en feutre ou faites du cuir des victimes (l. 20-23)¹⁹⁰⁷. Il s'agissait pour les femmes d'être vêtues le plus simplement possible.

A ces prescriptions vestimentaires s'ajoutaient des dispositions concernant leur place dans la procession (l. 28-33). En premier, Mnasistratos qui a permis la réforme des mystères et qui était donc honoré en conséquence, occupant une place d'honneur, sa femme, le prêtre des dieux et la prêtresse, l'*agonothète*, les *hiérothytes*, les *aulètes*, les *hiérai parthénoi*, la *thoinarmostria* du temple de Déméter et les *hypothoinarmostriai*, la prêtresse de Déméter du temple proche de l'Hippodrome et celle d'Aigilaï, les *hiérai gynaïkes* et les *hiéroi*. Les *hiérai* allaient selon un ordre établi par tirage au sort par le *gynéconome*, les *hiéroi* eux étaient placés par les Dix. Les *hiérai parthénoi* se trouvaient sur des chars avec des coussins pour qu'elles puissent s'asseoir dessus (l. 23-24), transportant les corbeilles contenant les *hiéra mystika*. Le tirage au sort indique qu'elles étaient toutes considérées de la même façon, qu'aucune n'était supérieure aux autres, mais leur position signifie aussi leur différence de statut. Le fait que les

¹⁹⁰⁴ N. Deshours, *op. cit.*, p. 28 pour la traduction et p. 115-119 sur le serment.

¹⁹⁰⁵ Pausanias, VII, 25, 12

¹⁹⁰⁶ [Démosthène], *Contre Néera*, 78.

¹⁹⁰⁷ P. Brulé et L. Piolot, *REG* 115 (2002), p. 509-510, cf. l. 20 : IG V 1, 1390 (Kolbe) a restauré la phrase « καλάσηριν ἢ εἰμάτιον » ; cf. p. 508 n. 88 où ils expliquent leur choix de suivre la restauration de G. Daux, « Notes sur le règlement des mystères d'Andanie », *RPh* 16 (1942), p. 59 après vérification sur la pierre : « καλάσηριν καὶ εἰμάτιον » ; N. Deshours, *op. cit.*, p. 31 restaure aussi « καλάσηριν καὶ εἰμάτιον » et p. 99-108 sur les vêtements.

hiérai parthénoi se trouvaient sur des chars transportant les corbeilles évoque les *parthénoi* spartiates à la fête des *Hyakinthies* et les canéphores des Panathénées, cependant il s'agit plus probablement d'une imitation de ces usages où la fille se faisait remarquer, un moyen d'attirer le regard sur la procession que le signe d'une pratique initiatique ou d'intégration du même ordre.

Les *hiéroi* et les *hiérai* étaient responsables de l'organisation des mystères et du bon déroulement de la fête. Le rôle même des *hiérai* n'est pas explicité. En effet, à part le passage du serment et celui concernant le banquet sacré (l. 96-99), elles ne sont jamais nommées avec les *hiéroi* lorsqu'il s'agit de préciser leurs devoirs. Ceux-ci devaient s'occuper de l'organisation matérielle de la fête en prenant part à l'organisation du banquet sacré (l. 96-99), en distinguant les victimes sacrificielles (l. 64), les musiciens (l. 73-74) et les offrandes faites par la cité (l. 65-73), en fournissant des *thesauros* pour les offrandes durant la fête et en veillant sur la clef du *thesauros* du temple des grands Dieux (l. 90-95). Ils devaient aussi délimiter les espaces dans le *Carneiaseion*, celui du marché (l. 100-103) et celui réservé aux initiés (l. 35-37). Ils avaient aussi la charge de veiller sur les *hiéra mystika* qu'ils avaient reçus de Mnasiistratos, *hiérophante* des mystères, qui avait abandonné ses prérogatives et sa charge héréditaire. A leur tour, les *hiéroi* les transmettront à leurs successeurs (l. 11-12). En quelque sorte, ils assumaient un rôle de gardien et d'intendant de la fête et des biens des divinités. Les *hiérai* devaient participer à cette organisation mais il est difficile de dire dans quelle mesure. Il est précisé que les *hiéroi* devaient faire un rapport au *prytanée* de toutes les infractions commises durant la cérémonie, le nom des coupables et les mesures prises (l. 112). Le fait que les *hiérai* ne sont jamais mentionnées n'indique pas nécessairement qu'elles ne jouaient pas de rôle dans ces actions, ainsi il est possible qu'elles participaient, entre autre, à ce que l'ordre régnât dans le sanctuaire et devaient signaler tout contrevenant.

Outre l'organisation matérielle, *hiéroi* et *hiérai* assumaient un rôle dans les cérémonies. Un passage démontre que les *hiérai* accomplissaient des pratiques cultuelles puisque celle qui avait refusé de prêter serment n'avait pas le droit « *d'accomplir les rites des sacrifices et de participer aux mystères* » et « *au contraire, celles qui ont juré les accomplissent*¹⁹⁰⁸ » (l. 9-10). Un autre passage nous apprend que les *hiéroi* effectuaient le partage du sacrifice, prélevant la part des dieux puis préparant le repas sacré avec les *hiérai gynaiques* et *parthénoi*, et accueillant les principaux dignitaires au banquet (l. 96-99).

¹⁹⁰⁸ N. Deshours, *op. cit.*, p. 28.

Les *hiérai* participaient aux mystères. N. Deshours établit un rapprochement entre les termes « ὄσιος » et « ἱερός », faisant un parallèle entre les *hosioi* d'Eleusis et les *hiéroi*, définissant ces derniers comme des citoyens initiés chargés d'un office religieux par la cité¹⁹⁰⁹. Elle se base sur le serment et le passage où ils jurent « *de veiller à ce que les rites d'initiation se passent comme il plaît aux dieux* », signifiant logiquement que les *hiéroi* assistaient à l'initiation, et donc qu'ils étaient déjà initiés. Les *hiérai* était donc par analogie des femmes et des filles de citoyens, déjà initiées aux mystères. Le fait qu'elles fussent déjà initiées était une condition de leur désignation mais ce n'était pas une définition de leur charge. Elles participaient à l'initiation et devaient elles aussi jouer un rôle dans les cérémonies comme les *hiéroi* qui avaient la garde des *hiéra mystika*. N. Deshours pense que, lors des représentations de la geste divine au théâtre, les *hiérai* jouaient le rôle des dieux devant les *mystes* mais rien ne permet de l'attester¹⁹¹⁰. En tant qu'initiés, les *hiéroi* et *hiérai* assuraient la continuité des mystères, ils assumaient en quelque sorte le rôle de guide pour les nouveaux initiés, dont certains parmi eux deviendront *hiéroi* et *hiérai* à leur tour.

La charge de *hiérai* était complexe, elles assumaient un service religieux d'importance, aux côtés des *hiéroi*, englobant des devoirs administratifs et religieux, mais par rapport aux *hiéroi*, leurs actes ne sont pas clairement définis dans la gestion de l'organisation de la fête. La fonction de *hiéroi* et *hiérai* se rapprochait de celle de la *thoinarmostria*, qui organisait le banquet et devait veiller à ce que les cérémonies se déroulassent correctement et pouvaient infliger des amendes. Comme elle, leur charge était limitée à la préparation et/ou au déroulement d'une fête. De fait, les *hiérai* étaient semblables à des *archèides*¹⁹¹¹.

C-4) Thoinarmostria et hiérai.

Dans trois inscriptions citées précédemment¹⁹¹², les *hiérai* étaient connectées avec la *thoinarmostria*. Si toutes deux assumaient une charge d'*archèis*, il s'agit de considérer qu'elles s'assistaient mutuellement ou qu'un élément permettait de les différencier.

De fait, alors que les inscriptions se rapportant à la *thoinarmostria* la situent dans le culte de Déméter, rien n'indique, pour les *hiérai*, un rapport exclusif à Déméter. Elles officiaient en Messénie lors de mystères pour plusieurs divinités, en Laconie aux *Eurykléia*¹⁹¹³ ... et rien ne

¹⁹⁰⁹ N. Deshours, *op. cit.*, p. 78.

¹⁹¹⁰ N. Deshours, *op. cit.*, p. 136.

¹⁹¹¹ N. Deshours, *op. cit.*, p. 81 compare plus spécifiquement les *hiérai gynaiques* aux *archousai* athéniennes.

¹⁹¹² IG V 1, 1390 (= LSCG 65) (I^{er} av. J.C.) ; 1511 add = LSS 29 A (II^{ème} ap. J.C.) ; 1498 = LSCG 66 = M. N. Tod, *JHS* 105 (1905), n° 10 p. 49 (Copie de l'époque d'Hadrien d'un règlement original plus ancien).

¹⁹¹³ SEG XIII, 257 : Loi sacrée de Gythéion (Laconie) datée du I^{er} ap. J.C.

permet d'affirmer une association quotidienne avec la maîtresse du banquet. En fait, « chaque fois que l'on rencontre une *hiéra* dans un texte lacédémonien ou messénien, la personne n'est jamais qualifiée de *hiéra* de telle ou telle divinité, mais de *hiéra* tout court, revêtant ainsi un caractère institutionnalisé ¹⁹¹⁴».

Cette distinction culturelle pourrait expliquer qu'en ce qui concerne les mystères d'Andanie, la *thoinarmostria* du temple de Déméter prenait place dans la procession avec les *hypothoinarmostriai* (l. 30), mais rien n'indique qu'elles participaient à l'organisation du banquet. Elles ne sont pas nommées ailleurs dans l'inscription, même si le passage évoquant « parmi le personnel de service (*τάν ὑπηρησιάν*), ceux qui les auront assistés dans l'exercice du culte » pourrait les inclure. Il est possible que la *thoinarmostria* assistaient les *hiérai* dans l'élaboration du banquet, mais il serait aussi logique de considérer le contraire puisque les *hiérai* assumaient, en cette circonstance, le rôle qui était celui de la *thoinarmostria* dans le temple de Déméter.

En ce qui concerne les inscriptions se rapportant à des sanctuaires de Déméter, il s'agit de considérer qu'elles effectuaient ensemble les devoirs se rapportant à la charge d'*archèis*, comme les *hiéroi* et les *hiérai* étaient associées dans l'inscription des mystères. D'ailleurs, il est à noter qu'il n'est fait mention des *hiéroi* avec la *thoinarmostria* que dans l'inscription des mystères d'Andania et que dans cette circonstance, la *thoinarmostria* ne semble jouer aucun rôle. Les *hiéroi* assumaient peut-être le rôle de la *thoinarmostria* aux côtés des *hiérai* en cette occasion.

Même s'il n'est pas certain que les *hiérai* laconiennes et les *hiérai* messéniennes étaient des homologues, ni qu'elles fussent de rang semblable en ces deux endroits, le fait que dans trois inscriptions¹⁹¹⁵ elles soient connectées avec la *thoinarmostria*, exclusivement connue en ces régions, suggère un lien fonctionnelle entre les *hiérai* laconiennes et messéniennes : leur rôle devait être assez proche¹⁹¹⁶. Toutefois, le fait qu'en Laconie, les *hiérai* et non la *thoinarmostria* pouvaient prétendre à avoir leur nom gravé sur leur tombe souligne que la fonction de *hiérai* était plus prestigieuse que celle de *thoinarmostria*, et possiblement que peu de femmes devenait *hiérai*. Le terme désignant les initiées dans les mystères d'Andania, il témoignait peut-être aussi de cette particularité pour les *hiérai* laconiennes. Tout du moins, le

¹⁹¹⁴ P. Brulé et L. Piolot, *REG* 115 (2002), p. 506.

¹⁹¹⁵ IG V 1, 1390 = LSCG 65 (I^{er} av. J.C.) ; 1511 add = LSS 29 A (II^{ème} ap. J.C.) ; 1498 = LSCG 66 = M. N. Tod, *JHS* 105 (1905), n° 10 p. 49 (Copie de l'époque d'Hadrien d'un règlement original plus ancien).

¹⁹¹⁶ Chr. Le Roy, *BCH* 85 (1961), p. 230 réfute un possible rapprochement et estime que les *hiérai* et *hiéroi* de Teuthrôné et de Pyrrhichos subissent l'influence d'Artémis à Ephèse ; P. Brulé et L. Piolot, *REG* 115 (2002), p. 501-502 font ce rapprochement et critiquent la position de Le Roy, lequel admet toutefois que les textes présentent une organisation identique du culte des « grandes déesses », p. 501 n. 51.

titre signifiait qu'elles étaient sacrées, consacrées. Ce que faisaient les *hiérai* laconiennes pour mériter un tel honneur et prestige est malheureusement difficile à dire et ne serait que pure conjoncture. Du moins pouvons-nous affirmer que les *hiérai* n'étaient pas des prêtresses¹⁹¹⁷, mais qu'elles pouvaient en assumer certaines attributions, comme la *Basilinna* athénienne dont le rôle était si important qu'aucune inscription ne commémorait celle qui l'avait été alors que les noms des femmes athéniennes étaient gravées sur leur tombes, une situation contraire à celle que nous rencontrons à Sparte, et qui par cette extrémité démontre, à chaque fois, la dignité souveraine de la fonction.

Conclusion chapitre 5 :

Les services religieux accomplis par des « femmes sacrées spécialisées » constituaient un ensemble complexe car sous cette dénomination générale se trouvaient plusieurs groupes et notions du sacré féminin. Le terme désignait aussi bien celles qui accomplissaient un service spécifique à la divinité et/ou assumaient des charges prestigieuses, que celles qui faisaient partie du personnel du temple et s'occupaient au quotidien de gérer l'ensemble des tâches journalières au service de la divinité. Certaines de ces femmes participaient activement à la vie sociale et économique de la cité et étaient honorées en conséquence comme l'étaient les *hiérei*. Comme ces dernières, lorsqu'il était possible de connaître leur famille, il était rare qu'elles n'aient pas un ou plusieurs membres occupant ou ayant accompli une fonction civique, parfois riches, parfois nobles..., même s'il est difficile d'affirmer que toutes celles qui avaient accompli la charge venaient de ce milieu social élitiste puisque seules les familles riches pouvaient se permettre le coût de ces commémorations. Néanmoins, le fait que leur origine sociale fut élevée montre que tous ces services étaient perçus comme des fonctions importantes, même si elles présentaient des degrés différents dans la responsabilité et l'autorité religieuse.

Ainsi, si prendre soin de la divinité était l'un des devoirs de la prêtrise, la participation réelle des prêtres et des prêtresses dépendait surtout de la taille du sanctuaire. Le personnel, qui dans les grands sanctuaires suppléait celle ou celui qui assumait le sacerdoce principal, était composite (*gynaiques* ou *parthénoi*) mais toujours d'un rang élevé bien qu'il ne soit pas facile

¹⁹¹⁷ E. Sinclair Holderman, *A Study of the Greek Priestess*, p. 27 définissait les *hiérai* comme des sous prêtresses ; les éditions du texte de Plutarque avant la restauration de Kurt Latte les considéraient comme des prêtresses (cf. P. Brulé et L. Piolot, *REG* 115 (2002), p. 488 n. 8) ; Chr. Le Roy, *BCH* 85 (1961), p. 234 : possiblement des initiées ; J.A. Turner, *op. cit.*, p. 115-119 les définit comme « Holy Women » ; P. Brulé et L. Piolot, *REG* 115 (2002), p. 513 : semblable à un corps de sacristains ; S. Georgoudi, *TheCRA V, Le personnel cultuel*, p. 48 : ni prêtresses, ni sacristains, elle les identifie comme une catégorie particulière d'agents du culte.

de les hiérarchiser, d'autant moins que leur statut différait d'un lieu à l'autre et que parfois leur rôle se croisait, notamment celui de *zakore* et *néocore*. Parmi ces femmes sacrées, il y avait aussi celles qui, dans l'exercice du culte, possédaient un rang supérieur et se trouvaient investies d'une autorité religieuse semblable à celle de la prêtresse dans le rituel, mais qui ne l'assumaient pas au quotidien. Elles étaient sacrées au même titre que les prêtresses dont elles partageaient certaines de leurs compétences, mais leur fonction ne permettait pas d'englober l'ensemble du domaine cultuel (administratif, rituel, liturgique) comme c'était le cas pour les prêtresses. D'autres, au contraire, endossaient le statut et le rôle de prêtresse, comme la *Basilinna* d'Athènes, la *loutrophore* de Sicyone, les *hydrophores* de Milet... Ces femmes pouvaient être qualifiées de *hiéreiiai* spécialisées au sens où même en assumant le sacerdoce principal du culte, elles n'étaient pourtant pas qualifiées de *hiéreiiai* mais nommées en fonction de l'acte le plus important que leur service requérait.

Certaines de ces fonctions s'inscrivaient dans le religieux féminin, servant de cadres initiatiques où se révélaient les jeunes filles mais aussi de décors où s'exprimaient les femmes des citoyens. Toutes cependant étaient essentielles à la pérennité du culte. Avec ces femmes sacrées spécialisées, nombreuses, variées, constituant un panel hétéroclite, nous clôturons l'étude de ces services religieux féminins, en retrouvant nombre de celles que nous avons déjà observées dans la première partie, démontrant que le religieux féminin formait un ensemble composite mais structuré, pouvant se réaliser sur plusieurs niveaux de compréhension. Le service accompli était toujours un office religieux mais il pouvait revêtir différentes significations selon que la femme participait à l'expression d'un univers féminin idéal ou qu'elle agissait dans un cadre cultuel, non pas asexuel, mais détaché de considérations sexuées.

Addenda à l'étude des services religieux féminins : la spécificité des paides aph'hestias d'eleusis.

A Eleusis, il existait une fonction religieuse qui concernait des enfants, indifféremment de sexe masculin et féminin. L'âge primait sur le sexe. C'est un fait que nous ne retrouvons nulle part en Grèce où le service était soumis à des critères sélectifs et distinctifs stricts, notamment sexuels. Cependant, en observant plus attentivement cette fonction, ces contradictions se révèlent de peu d'importance, car le « gender » de l'enfant disparaissait derrière le rôle qu'il assumait alors.

Le mythe étiologique se trouve dans l'« *Hymne Homérique à Déméter* » lorsque la déesse est accueillie par le roi d'Eleusis, sous l'identité d'une mortelle, et qu'elle devient la nourrice du prince. Toutes les nuits, alors que le palais dort, Déméter plaçait l'enfant dans le feu du foyer pour le rendre immortel. Un jour que la reine se réveilla, elle découvrit la scène et folle de terreur, arracha l'enfant à la déesse et la houspilla. Ce faisant, elle priva définitivement son fils de l'immortalité. Déméter se révéla alors, et avant de quitter la terre d'Eleusis, commanda aux hommes de lui bâtir un temple et leur enseigna ses mystères (v. 200-265) Dans la pratique rituelle, il ne s'agit pas d'obtenir l'immortalité ou l'idée d'immortalité pour l'enfant élu, mais se retrouve une certaine conception de pérennité qui se rapporte à la communauté.

La première mention d'un *paides aph'hestias* date de 460 av. J.C. (IG I² 6, 25) mais la charge était plus ancienne, datant d'avant l'époque classique. Les *paides aph'hestias* étaient des initiés (« μῆθεις ou μῆθεισα ») d'Hestia. La terminologie de la charge évolua¹⁹¹⁸ : avant 130/140 ap. J.C., la désignation μῆθεις ou μῆθεισα ἀφ' ἑστίας était utilisée, mais durant le reste du second siècle les termes « ὁ (ou ἡ) ἀφ' ἑστίας μύστης (ou μύστις) », ou plus fréquemment juste « ὁ (ou ἡ) ἀφ' ἑστίας », apparaissent et sont utilisés avec la première désignation. Au cours du III^{ème} siècle, ils le remplacèrent.

¹⁹¹⁸ K. Clinton, *op. cit.* p. 113-114.

Le *pais aph'hestias* était ainsi l'initié du foyer, du cœur, Hestia (Ἥστια) étant identifiée avec le *Prytanée*. L'enfant devenait le représentant de la cité dans les mystères (celle-ci étant symbolisée par ce foyer public¹⁹¹⁹), ainsi que le démontre le fait que les dépenses de la charge étaient prises en compte par la cité¹⁹²⁰. Le *pais aph'hestias* présentait des prières et des sacrifices au nom des initiés. Ses prérogatives sacerdotales étaient élevées, proches de la prêtrise¹⁹²¹. Il offrait un porcelet en sacrifice propitiatoire avant les cérémonies¹⁹²², qu'il consacrait peut-être, et marchait devant lors de la procession, à la tête des initiés. Son rôle en tant que représentant de la cité n'est pas sans rappeler celui de la *Basilinna*, et sa position qui le situe devant les initiés évoque la charge d'*archèis*.

Le *pais aph'hestias* était désigné chaque année parmi les enfants athéniens et tiré au sort par le *Basileus* sur une liste théoriquement ouverte à tous¹⁹²³. Toutefois, il semble que progressivement, elle fut restreinte aux enfants des élites, ce qui expliquerait que plusieurs enfants d'une même famille, filles et garçons, accomplirent la charge à partir du I^{er} ap. J.C. Cette famille, celle de Léonidès de Mélitè, appartenait au *génos* des *Kèrykes* dont la plupart des membres masculins étaient *dadouques*. Certains des *paides aph'hestias* venaient aussi de différents *génè* éleusiens, celui des Eumolpides notamment. Ces *génè*, qui contrôlaient le sanctuaire d'Eleusis, s'ils ne fermèrent pas la charge aux autres enfants, en contrôlèrent peut-être l'accès en favorisant leurs propres descendants¹⁹²⁴.

Son âge primait sur son sexe car c'était sa jeunesse, en tant que force et pureté, qui s'inscrivait comme un symbole de renouvellement des forces de ce foyer qu'il représentait, et donc un renouvellement de la communauté. Il incarnait la promesse de l'avenir. L'initiation que les *paides aph'hestias* connaissaient était d'ordre civique mais se différenciail de celles

¹⁹¹⁹ P. Foucart, *Les mystères d'Eleusis*, p. 272-281 suivi par L. Deubner, *Attische Feste*, p. 74 ; K. Clinton, *Sacred Officials.*, p. 99-100 ; W. Burkert, *Homo Necans*, p. 280-281 (éd. Angl.).

¹⁹²⁰ *Anecdota Graeca*, I, p. 204 (Bekker) : ἀφ' ἑστίας μνηθῆναι ὁ ἐκ τῶν προκρίτων Ἀθηναίων κλήρω λαχὼν παῖς δημοσίᾳ μνηθεῖς. P. Foucart, *op. cit.*, p. 278 ; G. Mylonas, *Eleusis*, p. 237 ; K. Clinton, *op. cit.*, p. 99-100 ; J.A. Turner, *Hiereiai*, p. 316.

¹⁹²¹ Porphyre, *De l'abstinence*, IV, 5, 4 : « Le pouvoir qu'a l'enfant du foyer d'apaiser la divinité à la place de tous les initiés par l'accomplissement exact des rites prescrits » (éd. Belles Lettres, 1995, M. Patillon, A. P. Segonds et L. Brisson).

¹⁹²² Aristophane, *Les Acharniens*, 747 et *Les Grenouilles*, 338 ; P. Foucart, *op. cit.*, p. 294 ; G. Mylonas, *op. cit.*, p. 249-250 ; K. Clinton, *op. cit.*, p. 113 ; J.A. Turner, *op. cit.*, p. 314-318 ; J. D. Mikalson, *Religion in Hellenistic Athens*, p. 260.

¹⁹²³ Harpocrate, ἀφ' ἑστίας μνηθῆναι citant Isée « ὁ ἀφ' ἑστίας μουόμενος Ἀθηναῖος ἦν πάντως. κλήρω δὲ λαχὼν ἐμνεῖτο » ; K. Clinton, *op. cit.*, p. 99-100 note que seules les familles ayant les moyens pouvaient conserver le souvenir du service d'un des leurs par une statue ou une dédicace. Il est donc difficile de savoir dans quelle mesure la charge était élitiste.

¹⁹²⁴ P. Foucart, *op. cit.*, p. 278 estime qu'il existait une sélection pré-sélective, suivi par J.A. Turner, *op. cit.*, p. 316 ; J.B. Connelly, *Portrait of a Priestess*, p. 33 pense qu'il est possible que seuls les enfants issus des *génè* éleusiens pouvaient devenir *paides aph'hestias*. Contra : K. Clinton, *op. cit.*, p. 100 et 113 : ouverte à tous. J. D. Mikalson, *op. cit.*, p. 260 : si durant la période classique, les enfants étaient tirés au sort par le *Basileus* après avoir été proposés par leur père, à l'époque hellénistique, la majorité venaient des familles parmi les plus riches et les plus en vues de la cité.

que les filles athéniennes connaissaient comme les *arrhéphores*, car leur sexe ne constituait pas un élément déterminant. L'initiation pour les *paides aph'hestias* filles ne faisait pas partie des épreuves qui allaient faire d'elles des *gynaikes*. K. Clinton, à propos de l'inscription de Claudia Praxagora, restitue le passage « ἀλλάμε καὶ παίδων κοσμεῖ χορός, οἱ τὸ προμυστῶν (IG II² 4077, 7-10 ; J. Kirchner) / πρὸ μυστῶν (K. Clinton, p. 111) ἄλλων ἐν τελεταῖς στέμμα κόμαισι θέσαν », suggérant qu'un chœur d'enfants, composé des anciens *paides aph'hestias*, se produisait avant les cérémonies et couronnait le *pais aph'hestias* de l'année, ce qui pouvait alors être une façon de le reconnaître comme membre et une passation de pouvoirs. Mais ceci tendrait aussi à démontrer que ceux et celles qui avaient accompli cette charge formaient un groupe à part, avisés de leur importance.

Il est à noter que la fonction semble avoir été préférentiellement masculine à l'époque classique pour devenir plus féminine durant la période hellénistique¹⁹²⁵. La cause pourrait être de même nature que pour la création de la charge des *ergastines* avec la volonté des élites de voir leurs filles accéder à un plus grand nombre de fonctions religieuses ; et ceci expliquerait que cette charge ne s'inscrivaient pas pleinement dans les services religieux féminins. Toutefois, si les filles devinrent plus nombreuses à partir de cette période, des garçons continuaient à assumer la charge.

Inscriptions des *paides aph'hestias* filles.

Nous avons cinquante neuf dédicaces, dont une trentaine concernant des filles. Certaines ont été faites par la *Boulè* et le *Dèmos* (IG II² 3477, 3518, 3554, 3569, 3647), la plupart par la famille (IG II² 3475, 3480, 3491, 3492, 3499, 3519, 4069 et 4070). Cinq inscriptions mutilées ne permettent pas de retrouver l'identité de la fille (IG II² 3492, deuxième quart du I^{er} av. J.C. ; IG II² 3569, I^{er} ou II^{ème} ap. J.C. ; IG II² 3477, 2^{ème} moitié du II^{ème} av. J.C. ; IG II² 3498. II^{ème}/I^{er} av. J.C. ; IG II² 3727, datation incertaine). Il n'y a aucune inscription datée avant la fin du II^{ème} av. J.C.

¹⁹²⁵ G. Mylonas, *op. cit.*, p. 236 pense qu'à l'origine la fonction était peut-être même exclusivement masculine.

N°	Nom	Père	Dème	Date	Références
1	Philistion	Dionysios	Halai	Fin II ^{ème} / I ^{er} av. J.C.	IG II ² 3475, 3476 PA 14454 K. Clinton, n° 4 ¹⁹³⁹ . LGPN II, Φιλίστιον, p. 452, 3
2	Epiphaneia II	Athênagoras IV	Mélitè	I ^{ère} moitié I ^{er} av. J.C.	IG II ² 3480 K. Clinton, n° 5. LGPN II, Ἐπιφάνεια, p. 152, 3.
3	Timothéa	Médeios	Pirée	Milieu I ^{er} av. J.C.	IG II ² 3491 LGPN II, Τιμοθέα, p. 430, 8
4	[Diot]ima	[...]kleidès Mère : Phainarété		I ^{er} av. J.C.	IG II ² 3499 LGPN II, Διοτίμα, p. 131, 1.
5	Lamidion	Apolèxis	Oion	I ^{er} av. J.C. / I ^{er} ap. J.C.	IG II ² 3519. LGPN, Λαμιδίων, p. 279, 4
6	[...]knia	Polycharmos	Azènia	Début I ^{er} ap. J.C.	IG II ² 3518 K. Clinton, n° 11
7	Philètò	Kléoménès	Marathon	Début I ^{er} ap. J.C.	IG II ² 3529 LGPN II, Φιλιητώ, p. 448, 1
8	Claudia Alcia	Tib. Claudius Hipparchos	Marathon	I ^{er} / II ^{ème} ap. J.C.	IG II ² 3604 LGPN II, Ἀλκία, p. 22, 1
9	Athènaïs			I ^{er} ap. J.C.?	IG II ² 3553 LGPN II, Ἀθηναίς, p. 11, 3
10	Tertia	Lucius		I ^{er} ap. J.C.	IG II ² 3554 LGPN II, Τερτία, p. 426, 1
11	Claudia			I ^{er} / II ^{ème} ap. J.C.	IG II ² 3568 (prêtrise de Diônè)
12	Junia Mélitinè	Junius Patrôn II	Bérénikidai	I ^{er} / II ^{ème} ap. J.C.	IG II ² 3557 LGPN II, Μελτινή, p. 303, 1
13	Nummia Kléô	Lucius Nummius Andréas	Phalère	Milieu II ^{ème} ap. J.C.	IG II ² 4069, 4070 LGPN II, Κλεώ, p. 267, 10

N°	Nom	Père	Dème	Date	Références
14	Claudia Elpinikè	Claudius Hérodès	Marathon	Milieu II ^{ème} ap. J.C.	<i>Arch. Eph.</i> (1971), p. 132, n° 28 K. Clinton, n° 35 LGPN II, Έλπινίκη, p. 142, 5.
15	Aurelia Paramona	Aurelius Paramonos	Lamptrai	2 ^{ème} moitié II ^{ème} ap. J.C	IG II ² 3638 LGPN II, Παραμόνα, p. 360, 5
16	Aurelia Magna Hermionè	Aurelius Epaphrodeitès	Pithos	2 ^{ème} moitié II ^{ème} ap. J.C.	IG II ² 3637
17	Junia Neikostratè	Junius Ménneàs	Bérénikidai	2 ^{ème} moitié II ^{ème} ap. J.C.	IG II ² 3647 LGPN II, Νικοστράτη, p. 338, 13
18	-----	T. Flavius Léosthénès	Paiania	vers 175 ap. J.C	IG II ² 3648 ¹⁹⁴⁰
19	Claudia Praxagora	Tib. Claudius Dèmostratos	Mélitè	3 ^{ème} quart II ^{ème} ap. J.C	IG II ² 4077 LGPN II, Πραξαγόρα, p. 378, 4.
20	Poplia Aelia Herennia	Poplius Aelius Apollonios		II/ III ^{ème} ap. J.C	IG II ² 3688 LGPN II, Έρεννία, p. 155, 1
21	Claudia Thémistokleia	Claudius Philippos	Mélitè	Début III ^{ème} ap. J.C	IG II ² 3693, 1 et 3710, 6 LGPN II, Θεμιστόκλεια, p. 212, 2
22	Claudia Ménandra	Claudius Philippos	Mélitè	Début III ^{ème} ap. J.C	IG II ² 3693, 2 ; 4088 IG II ² 4089 LGPN II, Μενάνδρα, p. 304, 1
23	Honoratianè Polycharmis / Phainarètè	Honoratianos Polycharmis	Mélitè	255 ap. J.C.	IG II ² 3679, 7 ; IG II ² 3710, 1-4 LGPN II, Φαιναρέτη, p. 439, 9.
24	Junia Thémistokleia		Mélitè	Milieu III ^{ème} ap. J.C.	IG II ² 3679, 9 LGPN II, Θεμιστόκλεια, p. 212, 1

[Accès à la note 1939 : K. Clinton, *op. cit.*, p. 98-114.]

[Accès à la note 1940 : Elle faisait partie d'une grande famille, du *génos* des Eumolpides. Son père ne peut être identifié avec certitude parmi les membres de la famille. E. Kapetanopoulos, « Flavius Hierophantes Paianicus and Lucius Verus », *REG* 83 (1970), p. 63-69 + *stemma*. Il suggère qu'elle était la fille de T. Fl. Léosthènes, III fils de T. Fl. Léosthènes II, et qu'elle s'appellait « [φλαβία εισιδώ]ρα » (p. 64 n. 4).]

N° 2 - Epiphaneia II, fille d'Athènegoras du dème de Mélitè (EK 16)

Sa statue fut dédiée par ses grands-parents maternels. Elle appartenait au *génos* des Kèrykes et à une grande famille, de nombreux membres occupèrent des charges politiques ou sacerdotales notamment la prêtrise de Sarapis à Délos, sur plusieurs générations. Elle était la fille d'Athènegoras IV (PA 218 ; EK 4¹⁹²⁶) qui fut éphèbe en 106/5 av. J.C. (FD III, 2, 25, I, 6). Elle était la nièce de Mèniàs, sœur de son père, canéphore lors de la *pythaidè* d'Agathoclès en -106/5 (FD III, 2, 30, 4), et sous-prêtresse d'Artémis à Délos. Elle était apparentée à Soteira II, cousine de Mèniàs, qui fut canéphore d'Asclépios à Délos (n° 21 Tableau Canéphores). (Cf. informations sur sa famille et *stemma* dans Canéphores : FD III, 30, 4 : Mèniàs). Sa mère était peut-être Nymphô de Sphettos (ID 2237, 5 et 2238, 3 ; PA 11149 ; LGPN II, Νυμφώ, p. 343, 1 fille de Dionysos de Sphettos et d'Epiphaneia de Marathon).

N° 3 et 5 – Timothéa, fille de Mèdeios III du Pirée et Lamidion, fille d'Apolèxis d'Oion.

Timothéa fut honorée d'une statue par ses parents. Elle appartenait à une grande famille, importante au cours du II^{ème} et I^{er} av. J.C. Elle faisait partie du *génos* des Eumolpides et des Etéoboutades. Elle était la fille de Mèdeios III (PA 10099 ; S.P. 127), fils de Mèdeios II, archonte éponyme en -75/4 et *exégète* des Eumolpides, qui épousa sa cousine Diphila.

Sa grand-mère, Philippè II, fut canéphore lors des *Délia*, sous-prêtresse d'Artémis à Délos, et prêtresse d'Athéna Polias. La sœur de Philippè, Laodameia, fut canéphore aux *Délia* et *Apollonia* de Délos (n° 11 et 25 Tableau Canéphores ; n° 10 Prêtresse d'Athéna Polias). Lamidion était la fille de Laodameia II, fille de Lysandros IV du Pirée, petit-cousin de Mèdeios III et d'Apolèxis III (LGPN II, Ἀπολλῆξις, p. 42, 18), fils de Philokratès I d'Oion. (Cf. informations sur leur famille et *stemma* dans Canéphores : n° 11 et 25.)

N° 6 - [...]knia, fille de Polycharmos du dème d'Azénia.

Elle fut honorée par la *Boulè*. Son père fut archonte, fils lui-même d'un *exégète* *pythocreste*, et petit-fils d'un stratège des hoplites, archonte et *épimélète* à Délos.

¹⁹²⁶ PA = J. Kirchner, *Prosopographia Attica* ; SP = J. Sundwall, *Supplement to J. Kirchner's Prosopographia Attica, Nachträge zur P.A.* ; EK = E. Kapetanopoulos, « Leonides VII of Melite and his Family », *BCH* 92 (1968), p. 493-518.

N° 7 – Philètô, fille de Kléoménès du dème de Marathon

Son père était Kléoménès II, fils de Mantias II, *thesmothète* au début du I^{er} ap. J.C. (IG II² 1730, 13). Son arrière grand-père, Kléoménès I, était le frère de Panarista qui fut *ergastine* en -103/2 (IG II² 1034, Tableau B, n° 8 Tribu Eantide, cf. *stemma* sous Panarista).

N° 8 – Claudia Alcia, fille de Tib. Claudius Hipparchos du dème de Marathon

Elle était la tante du célèbre Hérode Atticus, orateur et exégète des mystères d'Eleusis. Son épouse, Régilla, fille d'un *pontifex maximus* et petite-fille d'un *pontifex maximus* fut prêtresse de Déméter Chamynè à Olympie où le couple dédia des statues à leurs effigies et à celles de leurs enfants et où ils participèrent aux réfections du sanctuaire¹⁹²⁷.

N° 12 et 17 - Junia Mélinè, fille de Junius Patrôn du dème de Bérénikidai et Junia Neikostratè fille de Junius Ménnèas du dème de Bérénikidai.

Junia Mélinè fut *hiérophantide* (Supra *Hiérophantide* n° 9). Elle était la tante de Junia Neikostratè, laquelle fut honorée d'une statue par l'Aréopage et le *Démos*, avec son tuteur Gaius Cassius qui assumait les dépenses. Son père Junius Ménnèas, frère de Mélinè, fut *pais aph'hestias* (K. Clinton, *pais aph'hestias* n° 31) et mourut probablement lorsque sa fille était enfant¹⁹²⁸. La grand-mère de Junia Mélinè et de Ménnèas était Flavia Laodameia, prêtresse de Déméter et Korè (*prêtresse* n°14, cf. Informations sur la famille et *stemma*. Chapitre 4, B-1, 3 : Prêtresses de Déméter et Korè à Eleusis.).

N° 13, 19, 21, 22, 23 et 24 - Nummia Kléô, fille de L. Nummius Andréas de Phalère ; Claudia Praxagora, fille de Claudius Démostratos de Mélitè ; Claudia Thémistokleia et Claudia Ménandra, filles de Claudius Philippos de Mélitè ; Honoratianè Polycharmis / Phainarètè, fille d'Honorius Polycharmis ; Junia Thémistokleia.

Elles faisaient parties d'une famille importante, ancienne, influente dont les membres occupèrent de nombreuses charges, politiques et religieuses. Epiphaneia II qui fut *pais aph'hestias* (n°2) au début du I^{er} av. J.C. était une de leurs ancêtres, de même que la canéphore et sous-prêtresse Mènia (FD III, 2, 30, 4) et la canéphore Soteira (n° 21 Tableau Canéphores). Elles étaient issues du *génos* des Kèrykes où les hommes étaient *dadouques* de père en fils depuis que Tib. Claudius Léonidès I de Mélitè (connu aussi comme Léonidès VII de Mélitè) avait épousé une fille de Thémistoclès IV d'Hagnonte. Il devint le premier *dadouque* de la famille de Léonidès de Mélitè. Il était le petit-fils de Léonidès V, lui-même

¹⁹²⁷ M. Woloch, *op. cit.*, Claudius n° 31, *Stemma* sous Claudius I ; Ol. 288, 610, 612, 619, 620. Sur Hérode Atticus, cf. W. Ameling, « Herodes Atticus », *Subsidia Epigraphica* n°11 (1983), 2 Volumes, Hildesheim.

¹⁹²⁸ K. Clinton, *op. cit.*, n° 38 p. 111.

petit-fils de Léonidès III, frère de Mènia. Ainsi, sur plusieurs générations les filles de cette famille accomplirent le service de *pais aph'hestias*.

Nummia Kléo appartient par alliance à cette famille. Sa mère, Nummia Bassa de Gargettos (EK 76), fille du héraut sacré Nigrinus (EK 91 ; K. Clinton, n°5 Héraut), épousa L. Nummius Andréas du Phalère (EK 104) ; puis en deuxième noce Aelius Praxagoras de Mélitè, qui fut *dadouque* (EK 96 ; K. Clinton, n°23 *Dadouque*).

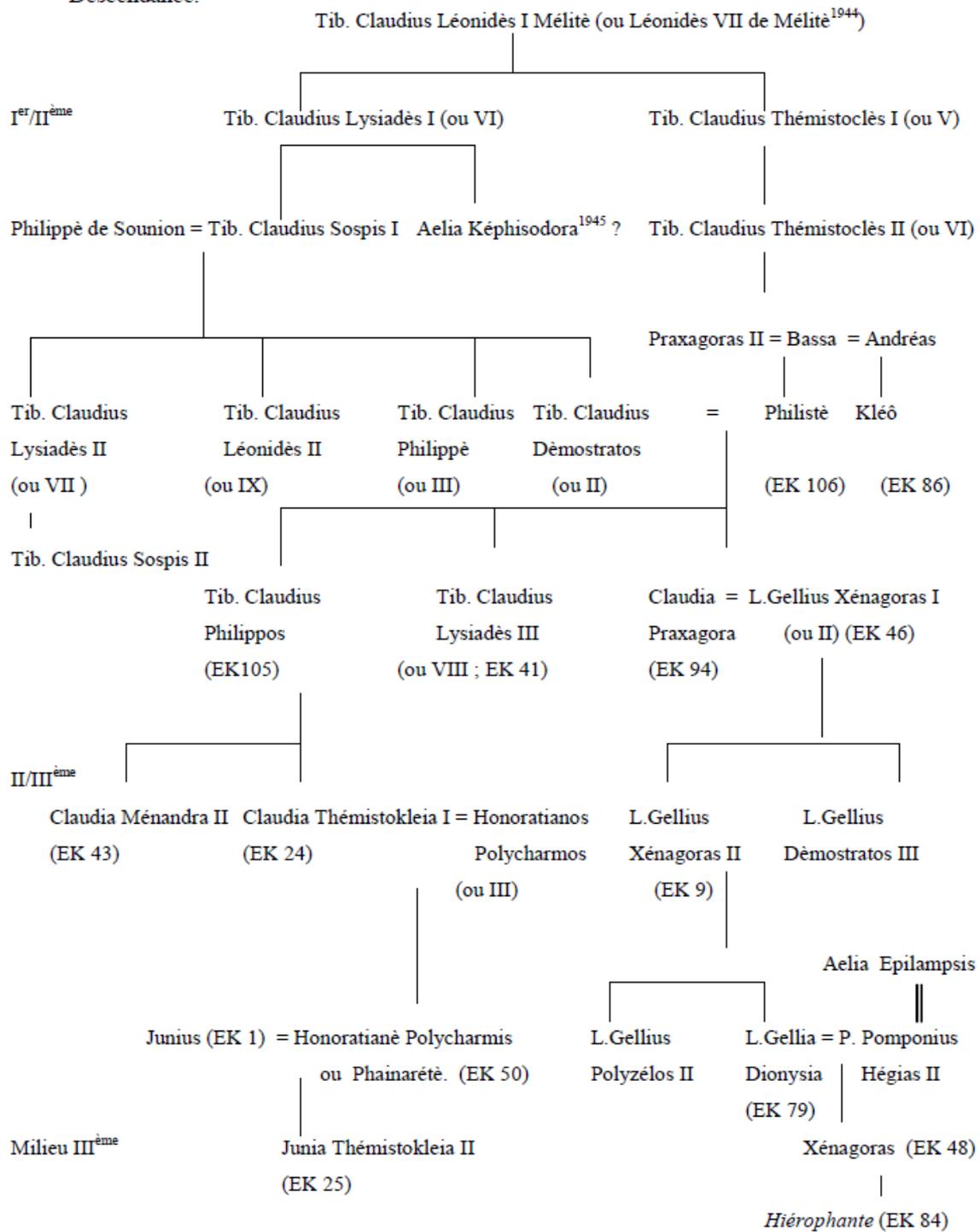
Du deuxième mariage de sa mère Bassa, naquit Phillistè (EK 106) qui épousa Tib. Claudius Dèmostratos de Mélitè (EK 8), fils du *dadouque* Sospis I (K. Clinton, n°20 *Dadouque*). Dèmostratos fut archonte en 170/1 ou 172/3 ap. J.C.

De leur union naquit Claudia Praxagora (EK 94). Elle épousa Lucius Gellius Xénagoras I (de Delphes) qui fut prêtre d'Apollon Pythien et archonte à Athènes en 183/4 ap. J.C. (EK 46). Il était le fils de Lucius Gellius Xénagoras de Delphes, prêtre d'Apollon Pythien (EK 45). Claudia Praxagora et Lucius Gellius Xénagoras eurent deux fils, dont Lucius Gellius Xénagoras II (EK 47) qui fut *pais aph'hestias* (K. Clinton, *pais aph'hestias* n° 44), stratège des hoplites et archonte en 213/4 -219/20 av. J.C. Son fils, Polyzélos II fut *pais aph'hestias* au début du III^{ème} ap. J.C. (K. Clinton, *pais aph'hestias* n° 49) et sa fille, Dionysia, épousa P. Pomponius Hégias II, petit fils d'Aelia Epilampsis, prêtresse de Déméter et Korè à Eleusis. Elle devint la grand-mère d'un *hiérophante* (EK84 et IG II² 2342 où est retracée sa généalogie). Dionysia fut *archèis* à Delphes lorsque son oncle, Lucius Gellius Dèmostratos, était prêtre d'Apollon Pythien (SEG XXIII, 482).

Le frère de Claudia Praxagora, Tib. Claudius Philippos (EK 105) eut deux filles : Claudia Thémistokleia et Claudia Ménandra (n° 21 et 22), toutes deux furent *hiérophantides*. Les deux sœurs partagent une même dédicace et les bases de leurs statues furent retrouvées à proximité l'une de l'autre. Philippos fut *dadouque* (K. Clinton, n°24 *Dadouque*) et archonte en 193/4 (IG II² 2125).

Honoratianè Polycharmis, dite aussi Phainarète (n°23), était la fille d'Honoratianus Polycharmis et de Claudia Thémistokleia (n° 21). Sa fille Junia Thémistokleia (n°24) fut la dernière *pais aph'hestias* connue de la famille, au milieu du III^{ème} ap. J.C.

— Filiation directe
 === Descendance.



[Accès à la note 1944 : *Stemma* simplifié. J'ai favorisé l'identité sous laquelle ils sont enregistrés dans le LGPN, mais pour plus de compréhension en ce qui concerne la filiation généalogique, les liens de parentés et les alliances avec les autres jeunes filles ayant accompli des charges à Athènes, est mis entre parenthèse leur n° dans la filiation grecque, sous laquelle ils sont répertoriés dans le *stemma* de E. Kapetanopoulos, *BCH* 92 (1968), *Stemma* B et C.]

[Accès à la note 1945 : E. Kapetanopoulos, *BCH* 92 (1968), p. 501-504 émet des doutes sur sa filiation.]

Ces jeunes filles, lorsque nous connaissons leur parenté, appartenaient au même cercle social que celles que nous avons rencontrées et qui jouaient un rôle dans la sphère religieuse athénienne. D'ailleurs, parmi les *paides aph'hestias* ou dans leur parenté, certaines d'entre elles furent *arrhéphores*, canéphores ou *ergastines* (n° 2, 3, 5, 7). Parmi les cinq inscriptions mutilées, trois mentionnent des jeunes filles qui furent aussi canéphores¹⁹²⁹ :

1. IG II² 3477 : honorée par la *Boulè* et le *Dèmos* comme *pais aph'hestias*, canéphore pour les Panathénées et lors d'une *pythaïde* (n°31 Tableau Canéphores). La prêtresse de Déméter et Korè était Habryllis, fille de Mikion de Kèphisia ;
2. IG II² 3498 : Canéphore pour Sarapis (n° 33 Tableau Canéphores). Dédicace faite lorsque Charion était prêtresse de Déméter et Korè ;
3. IG II² 3727 : Canéphore pour Isis (n° 34 Tableau Canéphores).

De plus, Tertia fille de Lucius (n° 10), fut *érrhèphore* d'Athéna Polias sous la prêtresse Stratokleia (n° 16) et Canéphore aux *Eleusinia* et *Epidauria* (n° 46 Tableau Canéphores).

Certaines de ces filles étaient apparentées à des prêtresses de Déméter (n° 12, 17), d'autres à des *hiérophantides* comme Athènaïs (n° 9) petite fille d'une *hiérophantide* qui lui dédia sa statue. Elle officia pendant que sa grand-mère était en charge ou encore Poplia Aelia Herennia II (n°20) fille de Poplius Aelius Apollonios du dème d'Antinois était la fille de la *hiérophantide* Poplia Aelia Herennia I. Plusieurs membres de sa famille occupèrent des postes religieux et politiques importants (n° 11 Supra *Hiérophantide*). Les mêmes situations (familles riches, influentes, jeu d'alliance et stratégies familiales) se retrouvent.

Conclusion générale

Les services religieux féminins constituaient un ensemble complexe, diversifié et pourtant homogène. L'étude a été divisée en deux principaux thèmes, l'un abordant plus particulièrement la sphère féminine et les nombreux services accomplis par les femmes et les filles de citoyens, le second se concentrant sur la nature de ces services en dehors de cette

¹⁹²⁹ D. J. Geagan, « Children in Athenian Dedicatory Monuments », p. 170-172 pense que la charge de *pais aph'hestias* était plus honorifique que la canéphorie.

sphère féminine, tentant de les comprendre en les classifiant par l'aspect le plus significatif de leur rôle. Cette distinction et les sous distinctions qui s'ensuivirent, au sein de chaque partie, permettent d'observer plusieurs points et notamment la profonde cohérence de ces services. Aucune fonction n'était réellement indépendante des autres car toutes participaient d'une même volonté d'être à la fois un moyen de célébrer la divinité et de perpétuer la communauté, tout en constituant une manière de valorisation personnelle mais surtout familiale.

Deux espaces, deux figures dominantes et l'état absolu de la hiérea.

Tous les services religieux féminins ne s'inscrivaient pas dans la sphère féminine, mais tous se retrouvent dans l'une ou l'autre des distinctions établies dans la seconde partie. Les services inclus dans la sphère féminine s'exprimaient à la fois dans les sphères féminines et civiques, il ne s'agit pas de les considérer selon un angle unique. Cependant, tous les services, inclus ou non dans la sphère féminine, sont compréhensibles par rapport aux autres, chacun se lit en fonction de l'action de l'autre. C'est sa position dans l'ensemble structuré constitué des différents services qui permet, plus ou moins, de comprendre la charge. Dans cet ensemble, la prêtrise féminine est le point de référence.

La charge de prêtresse se présentait selon un certain type commun à travers le monde grec que des différences - régionales ou propres au culte même - individualisaient cependant de façon subtile. Dépositaire de la puissance sacrée, la prêtresse détenait l'autorité sacerdotale la plus éminente parmi les fonctions féminines. Elle était la *hiérea*, une désignation particulière qu'en dehors de l'étude de la prêtrise féminine, nous n'avons retrouvé qu'à quelques reprises. Hésychius l'utilise pour nommer la *trapézô* mais nous avons noté qu'elle assumait plus exactement un rôle d'officiante de rang élevé¹⁹³⁰. Le terme est surtout utilisé pour évoquer la *Basilinna*, laquelle assumait justement le rôle de prêtresse à l'occasion des rites auxquels elle prenait part au *Limnaion*¹⁹³¹. De plus, certaines femmes assumaient une fonction équivalente à

¹⁹³⁰ Hésychius, sv. Τραπεζών ; Supra Chapitre 5 (1-5, A-5).

¹⁹³¹ Supra Chapitre 5 (2-2, C-3). De même, les *gérairai*, qui assistaient la *Basilinna*, sont qualifiées d'« assemblée de prêtresses » (Ἱέρειαι κοινῶς) (Hésychius, sv. Γεραῖραι ; Anecdota Greca (Bekker), sv. Γεραῖραι , I, 231, 32) mais comme pour la *trapézô*, elles étaient des officiantes spécialisées d'un rang élevé. C'est leur présence auprès de la *Basilinna*, qui assumait le rôle de *hiérea*, qui confère au groupe qu'elles formaient avec celle-ci ce statut particulier.

celle de la prêtresse, comme les *hydrophores* de Milet ou la *loutrophore* de Sicyone. Pourtant, elles n'étaient pas nommées *hiérei* dans les sources mais désignées par un terme qui correspondait à leur principale activité au sein du sanctuaire. Ces distinctions nominatives démontraient l'importance du mot *hiérei*. Il comporte de nombreuses significations, traduisant l'autorité de la prêtresse, tant dans la sphère religieuse qu'administrative, alors que les officiantes sacrées spécialisées évoluaient plus généralement dans l'une ou l'autre, effectuant une tâche spécifique. Mais surtout, ce terme traduisait un certain état de sacré, ainsi que nous l'avons noté en début de la Partie 2¹⁹³², que les signes visuels – définissant son service - permettent de mieux percevoir. Représentée comme une femme honorable, la prêtresse était soit figurée devant l'autel, priant ou consacrant, symbolisant l'un des principaux aspects de sa charge avec l'action sacrificielle ; soit figurée avec les attributs propres à la divinité qu'elle servait et qui l'identifiaient aux yeux de tous. Notamment, elle arborait la clé, l'élément iconographique définissant le mieux cette prêtrise féminine, qui exprimait son statut de gardienne du culte, des rites et des biens de la divinité ; et qui témoignait surtout qu'elle était la dépositaire de la volonté divine. Or nous avons pu observer que les éléments qui permettaient son identification tendaient à créer une confusion entre elle et la divinité¹⁹³³. Cette confusion était l'une des raisons qui faisait que préférentiellement les prêtresses servaient des déesses. Peu d'entre elles servaient des dieux comme l'appendice 2 ci-après le montre. Cette confusion n'existe pas avec les officiantes spécialisées. Le terme de *hiérei* impliquait une communion avec la divinité. Les attributs divins, les gestes de la prière et les représentations de la prêtresse près de l'autel sont autant de manifestations iconographiques qui traduisent et transmettent cette union. En ce sens, son utilisation pour nommer la *Basilinna* est fondée puisque celle-ci oeuvrait à l'autel, priait, consacrait et connaissait une communion intime avec le dieu.

Dans le cadre de la sphère civique, la prêtresse constituait donc la figure dominante à laquelle les autres étaient plus ou moins subordonnées ; et même si certaines officiantes possédaient un pouvoir décisionnel et une autorité lui permettant d'agir sans elle, la prêtresse était celle qui possédait les plus grands pouvoirs, la plus grande autorité, celle dont le statut sacerdotal lui octroyait des prérogatives à caractère masculin. Or, cette disposition l'empêchait d'assumer ce rôle de référence dans la sphère féminine, et c'est la *gynè*, celle qui possédait les savoirs et les pouvoirs, qui endossait la responsabilité de gardienne et de guide de ces secrets. Mais dans ce monde féminin, la *gynè* constituait aussi l'exemple de ce à quoi les filles

¹⁹³² Supra Partie 2 (Introduction à la partie 2).

¹⁹³³ Supra Chapitre 4 (IV, 4-1 et 4-2).

aspiraient à devenir dans leur futur¹⁹³⁴. Elle assumait ainsi un rôle de modèle que la prêtresse ne revêtait jamais. S'exprimait ainsi, entre ces deux figures dominantes, la nature profonde de leur rôle et déterminait leur position réciproque. La prêtresse était ainsi à la fois la représentante de la cité et celle de la divinité, une guide et une gardienne, alors que les officiantes spécialisées n'étaient que les représentantes de la cité. Ces dernières ne parlaient pas au nom de la divinité. Le pouvoir de la prêtresse dépassait celui des simples mortels et plus important celui de certains hommes.

Mais la prêtresse n'était pas absente du monde féminin, sa féminité - comme d'ailleurs pour les autres femmes accomplissant un service religieux - n'était jamais désavouée même si le service était détaché de considérations sexuées. La prêtresse restait femme et sa présence, à la fois en tant que femme et en tant que détentrice du pouvoir civique, lui permettait de faire le lien entre ces deux espaces. Lorsqu'elle était présente, la prêtresse complétait généralement la fonction de la *gynè*, toutes deux officiant ensemble : la première encadrant et supervisant la deuxième, laquelle occupait le devant de la scène en dirigeant et pratiquant les cérémonies. Ces officiantes spécialisées de la sphère féminine, qui incarnaient l'idée de la femme positive ou négative, effectuaient généralement les actes culturels, en dehors de l'espace sacrificiel sauf à de rares exceptions et alors en compagnie de celle qui assumait le rôle de prêtresse comme les *gerairai* athéniennes avec la *Basilinna*. La prêtresse gérait et encadrait l'organisation, assurant sa charge en procédant à l'acte sacrificiel - prière, libation, mise à mort parfois - lorsqu'il était nécessaire. Elle représentait le pouvoir civique, le monde féminin demeurant ainsi par son intermédiaire circonscrit à la sphère civique. En certaines occasions, cette position était assumée par des officiantes spécialisées, non incluses dans la sphère féminine, généralement des responsables, comme l'*archèis* ou la *thoinarmostria* laconienne ; ou bien investie d'une autorité de prêtresse comme la *Basilinna* athénienne. Cette distinction subsistait même lorsque les rôles nous sont plus difficilement perceptibles et que la fonction se lisait dans les deux espaces comme pour le collège des seize femmes de l'Elide qui assumait à la fois le rôle de guide pour la communauté, de modèles pour les plus jeunes, de gardienne des rites sacrés et possiblement de prêtresses pour la déesse Héra à Olympie.

Entre ces deux figures principales - incarnée par la *hiéreaia* et la *gynè* - et dans ces deux espaces, évoluaient les autres femmes et filles qui accomplissaient un service et notamment dans la sphère féminine, les *parthénoi*.

¹⁹³⁴ Même si, ainsi que nous l'avons vu plus particulièrement dans le chapitre 2, dans les nombreux rites initiatiques accomplis par les filles, le modèle était plus spécifiquement incarné par la *nymphè/gynè*, la meilleure des *parthénoi*, l'état de *nymphè* n'était qu'une étape, un passage transitionnel pour atteindre le statut de *gynè*.

Les femmes, une composante essentielle, à dompter dès le plus jeune âge.

Les femmes constituaient une composante essentielle de la religion grecque, détentrices d'un savoir inné hérité de leur biologie, mais placé sous contrôle de la communauté civique pour que cette force soit utilisée à bon escient. La communauté féminine, c'était les *gynaiques* qui accomplissaient ces pratiques secrètes, mais aussi les *parthénoi*, des *gynaiques* en devenir, que les services auxquels elles participaient allaient intégrer à la fois à la cité et à la communauté féminine. Dans une société où la religion servait de base pour instruire les valeurs de la cité et agréger les plus jeunes à sa communauté, les filles évoluaient et apprenaient comment se comporter, ce qu'elles étaient, ce qu'il leur fallait devenir, le but final étant le mariage et la procréation. Il est d'ailleurs à noter que parmi les charges les plus anciennes accomplies par les femmes, nombreuses étaient celles qui se réalisaient dans cette sphère féminine, ceci pouvant signifier que les services religieux féminins furent structurés par la cité pour répondre à la nécessité de socialiser les *parthénoi* et de canaliser la communauté féminine afin que leurs forces puissent être profitables à la communauté.

Par contre, il ne s'agit pas de confondre ces services religieux à caractère initiatique avec un véritable cursus éducatif. Les filles apprenaient leur futur rôle auprès de leurs mères et des esclaves dans l'*oikos* familial. Ces services religieux à caractère initiatiques étaient surtout un enseignement de valeurs, pour que la fille devienne telle que la cité le désirait. C'était un domptage plus qu'une éducation¹⁹³⁵. D'ailleurs, ces charges, orientées sur les deux aspects principaux de la femme abeille (domesticité et fertilité/sexualité), ne correspondaient pas nécessairement à un cycle initiatique élaboré. Toutefois, elles s'inscrivaient dans une sorte de progression, composée d'étapes successives qui marquaient et témoignaient de la maturité physique et mentale acquise par la fille. Des parcours sont plus apparents dans certaines cités, lorsque plusieurs de ces pratiques nous sont contées, alors qu'ils sont à peine perceptibles dans d'autres où seul un rituel nous est connu. Ainsi, à Athènes et Sparte, ou encore Argos, se

¹⁹³⁵ L. Bruit Zaidman, « Le temps des jeunes filles dans la cité grecque », *Clio* 4 (1996), p. 33-50 : « Tout ce qui définit le temps des jeunes filles : l'attente du mariage ; l'accomplissement nécessaire souhaité, qui donnera tout son sens à la vie de femme et mère » (...) « conception sociale de leur place et de leur rôle » (...) renvoyant à « des images codifiées qui ne prennent leur sens que par rapport à la place que la cité réserve à ces jeunes filles et au destin qu'elle prépare et auquel elles s'identifient » avec « l'étroite relation entre la survie de la cité et ce groupe d'âge qui doit assurer l'avenir »

dessinent des ensembles structurés différents les uns des autres, chacun correspondant à la sensibilité culturelle de la cité dans laquelle ils se déroulaient¹⁹³⁶.

A Athènes, citons Aristophane : « A sept ans, je fus arrhéphore. Alétride dans ma dixième année pour la protectrice et portant la crocote, ourse aux Brauronies. Une fois belle et grande, je devins canéphore et portais un collier de figue¹⁹³⁷ ». A ces services, il nous faut aussi nommer ceux des alétides, loutrides et ergastines. Dans les sources, seul l'âge des fillettes pré-pubères est mentionné, les autres jeunes filles étaient nubiles, prêtes à se marier, leur âge ne comptait pas. Ainsi, elles pouvaient être ergastines avant d'être canéphores ou vice versa¹⁹³⁸. La fille suivait un cycle évolutif, d'abord physiologique avec la rupture biologique et la participation à l'arkteia, puis sociologique avec l'arrhéphorie. Ces fonctions se complétaient, l'une constituant une initiation biologique et l'autre civique, ayant pour but de provoquer la rupture avec le monde de l'enfance. Les alétrides étaient comme l'aliment qu'elles manipulaient : non encore civilisées, elles étaient modelées pour le devenir. A la limite de la nubilité, l'alétride se positionnait dans un dernier moment entre l'enfance et l'état de parthénos, moment fragile et dangereux où la biologie de la fille pouvait l'entraîner vers la mort. Une fois nubiles, les parthénoi ne participaient plus à des services initiatiques mais intégratifs, qui démontraient leur capacité à faire partie de la communauté civique, notamment la canéphorie qui marquait la présentation de la fille aux citoyens, témoignant de sa socialisation et de son intégration dans les cadres sociaux et civiques.

A Sparte, les fillettes connaissaient un rite biologique au sanctuaire d'Artémis Orthia, qui comme pour l'arkteia, par des danses et possiblement des courses, les coupait du monde de l'enfance. Mais comme pour les alétrides athéniennes, à l'approche de la nubilité, le danger qui sommeillait en elles devenait plus fort et il fallait alors l'étouffer, tout comme le sang risquait de les étrangler. Au sanctuaire de Caryatis et Limnatis, elles conjuraient par des danses et des pratiques rituelles le destin tragique de leurs homologues mythiques. Ensuite la fille allait définitivement rompre avec ce statut ambivalent et revendiquer sa féminité,

¹⁹³⁶ Supra Chapitre 1 et 2 pour les services évoqués. Sur les pratiques initiatiques féminines : H. Jeanmaire, *Couroi et Courètes* ; A. Brelich, *Paidés e Parthenoi* ; Cl. Calame, *Chœurs de jeunes filles en Grèce archaïque, I et II*, distinguant notamment un cycle spartiate ; B. Sergent, *L'homosexualité initiatique* ; I. Savalli, *La donna nella società della grecia antica*, p. 71-78 ; P. Brulé, *La fille d'Athènes* et « Des osselets et des tambourins pour Artémis », *Clio* 4 (1996), p. 11-32 ; K. Dowden, *Death and the Maiden* ; Chr. Sourvinou-Inwood, *Studies in Girl's Transition* ; M. Golden, *Children and Childhood in Classical Athens* ; L. Bruit-Zaidman, « Les filles de Pandore, femmes et rituels dans les cités », p. 364-403 et « Le temps des jeunes filles dans la cité grecque », *Clio* 4 (1996), p. 33-50 p. 33-50 ; S. H. Lonsdale, *Dance and Ritual Play in Greek Religion* ; S. Cole, « Domesticating Artemis », p. 27-43 analysant les initiations féminines et comment les rites et les actes influent sur la cité, notamment dans les cultes d'Artémis ; J. Ducat, *Spartan Education*, p. 223-245. Déniant les initiations féminines : P. Vidal-Naquet, *Le cru, l'enfant grec et le cuit*, p. 177-199.

¹⁹³⁷ Aristophane, *Lysistrata*, 641-647 (éd. Belles Lettres, 1958, V. Coulon)

¹⁹³⁸ Supra Chapitre 2 (1-2, D-2 où sont nommées les filles qui accomplirent les deux services).

témoignant qu'elle était prête à devenir femme, lorsqu'elle courait pour Hélène, et mère, pour Dionysos et les Leucippides. Comme pour les canéphores athéniennes, son cycle se terminait par la présentation à toute la communauté à la fête des *Hyakinthies* et le défilé sur les chars colorés¹⁹³⁹.

A Olympie, tous les quatre ans lors des *Héraia*, les fillettes et les jeunes filles, dans différentes classes d'âge, s'affrontaient dans des courses. La fillette progressait ainsi toutes les quatre années, changeant à chaque fois de statut, acquérant la nubilité. Puis, après avoir concouru dans sa dernière course, la fille pouvait participer à un chœur de danse, celui d'Hippodamie, lequel marquait le dernier stade de leur maturation et témoignait, par le contrôle que demande la réalisation chorale, de sa socialisation. La représentation publique marquait son intégration.

A Argos, comme à Athènes et Sparte, la fille participait à différentes activités mais il n'est pas toujours évident de distinguer une progression : tous les services dont nous avons connaissance étaient accomplis par des *parthénoi* nubiles. Toutefois, le fait que les *parthénoi* argiennes, nommées *lotrochooi*, participaient à des courses et au bain de la statue d'Athéna, pour une divinité athlétique, aux caractères masculinisés, pourrait indiquer qu'elles délaissaient, ce faisant, la part ambiguë qui était en elles pour accepter leur féminité. Cette féminité connaissait alors son épanouissement avec les courses qui se déroulaient sur le *dromos* pour Chloris et Antheia, entérinée par la procession et les danses des *anthesphores* lors de la fête d'Héra Antheia. Les *parthénoi* argiennes étaient devenues des jeunes filles en fleurs, prêtes à se marier. Cet état était démontré par leur capacité à tisser le *potos* pour Héra Argienne et leur rôle en tant qu'*Hèrésides* auprès d'Héra Akraia, dans des contextes nuptiaux avérés. Leur intégration définitive avait lieu lors de la grande fête des *Héraia* argiennes, doublée d'une présentation à la communauté¹⁹⁴⁰.

Ainsi, les modèles pouvaient ne pas être les mêmes - accentués sur la biologie féminine, la sexualité et la féminité comme à Sparte, à laquelle se mêlait des fonctions de la sphère domestique comme à Athènes et Argos - mais les processus tendaient tous à socialiser et intégrer la fille, en fonction de la place que leur accordait la cité au sein de la société. Et en participant, les *parthénoi* elles-mêmes reconnaissaient et acceptaient cette place. La majorité des filles qui accomplissaient ces services étaient issues des meilleures familles mais la

¹⁹³⁹ Cl. Calame, *op. cit.*, I, p. 355-356 reconstruisant un cycle situe les rites se déroulant à Orthia en premier, puis Caryatis et Limnatis dans une période assez proche. Ensuite, il situe la présentation des *Hyakinthies* avant les courses, celles-ci venant compléter, pour lui, la maturité féminine de l'acquisition des traits beautés.

¹⁹⁴⁰ P. Marchetti, *Le nymphée de l'agora d'Argos*, p. 247 estime que le tissage du *potos* pour Héra précédait les courses pour Chloris et Antheia.

représentation était symbolique, c'était l'idée de la *parthénos*, celle de la communauté féminine qui était mise en valeur. Cette volonté de distinguer les filles des élites, appelées à devenir les premières des *gynaikes*, n'était pas négligeable : la cité était directement concernée par la réalisation de ces services religieux féminins qui nourrissaient l'idée que la communauté entière se faisait d'elle-même. C'était cette dernière qui, en fonction du rôle qu'elle reconnaissait à ces services, avalisait le statut de ces femmes. A travers ces services, les filles et les femmes se positionnaient dans leur cité, confortées dans l'idée qu'elles étaient les meilleures dès leur plus jeune âge, accomplissant les fonctions les plus prestigieuses qui cautionnaient cette perception d'elles-mêmes.

La présence des élites, des centaines de fils composant un canevas pour une renommée de plusieurs siècles.

Issues des élites de leur cité, parfois nobles, souvent riches, ces femmes se révélaient à nous à travers ces services auxquels elles pouvaient de plein droit accéder de par leur naissance. Jugées estimables et respectables, il fallait taire leur nom car, par décence et discrétion, une femme honorable ne devait pas faire parler d'elle et on ne devait pas parler sur elle¹⁹⁴¹. Pourtant la religion leur permettait de sortir de l'ombre et nous permettait ainsi de les connaître. Pour l'époque classique, hormis pour les prêtrises ou certaines charges, principalement de la cité athénienne, peu de femmes nous sont connues. L'espace religieux était un milieu élitiste axé surtout sur la notion d'*eugénia*, c'est-à-dire « bien née » descendante d'une ancienne famille, honorable, non nécessairement riche, mais sous-tendant une idée de noblesse. Une évolution se fit à partir de l'époque hellénistique, et se développa aux époques suivantes. Les fonctions s'ouvrirent à une nouvelle élite, basée sur la fortune. La monopolisation par certaines familles des richesses entraîna celles des principales charges religieuses et civiques, dont ils assurèrent alors le financement. Certes, seules les plus riches pouvaient ainsi laisser un témoignage de leur existence et de leur rôle, mais même lorsque la

¹⁹⁴¹ D. Schaps, « The Woman least Mentioned Etiquette and Women's Name », *CQ* 27 (1977), p. 323-330 ; Cl. Vial, « La femme athénienne vue par les orateurs », *TMO* 10 (1985), p. 47-60.

cité prenait en charge le c t financier du service, filles et femmes des meilleures familles étaient privilégiées par les instances civiques, cela se voit notamment avec la charge de *paides aphestias*   Ath nes¹⁹⁴².

De plus, ces familles formaient, dans leur cité et plus généralement dans le monde grec, un microcosme désireux de protéger leur acquis, où des stratégies matrimoniales établissaient des alliances entre grandes familles. Il n'est pas rare que nous retrouvions des sœurs, des mères et des filles accomplissant une même charge ou plusieurs fonctions, des filles de la même famille se retrouvant parfois sur plusieurs générations. La cité athénienne, gr ce à l'abondance des sources, offre la vision unique d'un tableau où au fil de l'étude, se dessine un canevas composé de nombreux fils représentant les femmes et jeunes filles qui accomplirent un service, et entre lesquelles des liens de parentés s'établirent sur plusieurs familles et générations. Ainsi, au cours du II^{ me}/I^{er} av. J.C. se mirent en place des stratégies unissant les grandes familles de Léonidès de Mélitè, Sarapion de Mélitè, M deios de Mélitè et Thémistoklès d'Hagnonte, et qui se poursuivirent aux époques ultérieures. Ces liens sont résumés dans l'Appendice n 1¹⁹⁴³. De semblables situations se retrouvaient ailleurs, parfois dans une moindre mesure comme à Sparte où quelques familles, alliées par mariage, contrôlaient l'essentiel des cultes de la cité ; à Ephèse pour les prêtresses et les *kosmèteirai* d'Artémis ou à Didyme pour les *hydrophores* où mères, filles, sœurs se succédaient pour effectuer ces services¹⁹⁴⁴.

De ces situations, il s'en dégage l'impression d'un milieu clos sur lui-même accentué par le fait que certaines de ces femmes et filles effectuèrent plusieurs charges comme à Ath nes¹⁹⁴⁵, Sparte¹⁹⁴⁶ ou Eph se¹⁹⁴⁷. Mais ce n'était pas le cas dans chaque cité, et peu d'*hydrophores*   Milet¹⁹⁴⁸ effectuèrent d'autres fonctions. En effet, lorsque nous abordons les rivages d'Asie Mineure et des îles de mer  g e, certaines de ces femmes assumèrent, vers la fin de l'époque hellénistique et à la période romaine, des offices civiques comme *prytanes*, *agonothètes*, *gymnasiarques*, * verg te* ou encore la charge importante d'*archiéreia*¹⁹⁴⁹. C'est un fait qui ne

¹⁹⁴² Supra ADDENDA A L'ETUDE DES SERVICES RELIGIEUX FEMININS : LA SPECIFICITE DES PAIDES APHESTIAS D'ELEUSIS.

¹⁹⁴³ Infra Appendice 1 : LES RELATIONS FAMILIALES A TRAVERS LES EPOQUES ENTRE LES FILLES ET LES FEMMES QUI EXERCERENT DES FONCTIONS RELIGIEUSES A ATHENES.

¹⁹⁴⁴ Supra Chapitre 4 (1-1, B-1, 5) ; Chapitre 5 (1-5, B-5 et 3-2).

¹⁹⁴⁵ Chapitre 1 (2-3) ; Chapitre 2 (1-1, B-1 et 1-2, D-2, 2) ; Chapitre 4 (1-1, B-1, 1, 2 et 3) ; Chapitre 5 (2-1) et ADDENDA A L'ETUDE DES SERVICES RELIGIEUX FEMININS : LA SPECIFICITE DES PAIDES APHESTIAS D'ELEUSIS.

¹⁹⁴⁶ Chapitre 4 (1-1, B-1, 5) et Chapitre 5 (2-2).

¹⁹⁴⁷ Chapitre 5 (1-5, B-5).

¹⁹⁴⁸ Chapitre 5 (3-2).

¹⁹⁴⁹ Cf. R. van Bremen, *The Limits of Participation* ; A. Bielman et R. Frei-Stolba (eds.), *Femmes et vie publique dans l'antiquité Gréco-romaine* ; A. Bielman, *Femmes en public dans le monde hellénistique*.

se retrouve pas en Grèce propre, plus conservatrice dans sa manière d'aborder la participation féminine à la sphère publique, sans signifier pour autant une moindre importance de ses actes. En effet, ce ne fut pas que les femmes envahirent le champ public masculin et donc bénéficièrent de plus grands pouvoirs ou privilèges, mais vient en fait de ce que le sens du terme « politique » lui-même évolua, permettant voire sollicitant la présence des élites féminines afin qu'elles puissent agir en faveur de leur cité. Cette participation, qu'elle fût plus effective dans la sphère religieuse ou dans la sphère civique, contribuait à asseoir la renommée et les lignées des élites dans l'histoire de leur cité. A travers ces charges religieuses, les familles les plus aisées perpétuaient leur mémoire, les femmes n'étaient plus alors seulement un moyen de contracter une belle alliance pour ces familles mais une possibilité de valorisation directe¹⁹⁵⁰.

Ressemblances et dissemblances, une création étudiée.

De fait, il n'est pas anodin que de nombreux services religieux féminins apparaissent dans les sources à l'époque hellénistique et surtout à l'époque impériale : ainsi des *hydrophores* de Milet et des *hiérai* laconiennes et messéniennes (*début II^{ème} av. J.C.*) ; des *xoanophores* de Messène (*I^{er} av./I^{er} ap. J.C.*) ; des *archèides* de Delphes et de Sparte, *thoinarmostriai* laconiennes, *kosmèteirai* d'Ephèse, *herséphores* athéniennes ou *anthophores* de Thasos (*II^{ème} ap. J.C.*), sans qu'il soit permis de cerner leur origine ou de savoir s'ils existaient auparavant. L'instauration de certaines charges correspondait à un besoin cultuel mais il est possible que d'autres furent créées pour répondre à un besoin social, comme ce fut le cas pour la charge d'*ergastine* à la fin du II^{ème} av. J.C., la cité agréant aux demandes des élites de voir leurs filles et femmes accéder en plus grand nombre aux charges religieuses en vue d'une valorisation personnelle. D'une certaine façon, la cité nourrissait ce désir de valorisation, dons et obligeances rejaillissaient sur elle et sa communauté ; de même que les élites elles-mêmes en venaient à valoriser ces charges religieuses par la présence de leurs femmes ou filles. Faites par et pour les élites, ces fonctions se voulaient honorifiques et illustres, et étaient ainsi considérées.

¹⁹⁵⁰ A. Bielman, *Femmes en public dans le monde hellénistique*, p. 282-285 où elle montre que c'est l'évolution de la signification du domaine public et du politique qui explique ce changement profond voyant les femmes participer plus activement à la sphère publique, dans des domaines antérieurement masculins et p. 293-295.

Cette participation élitiste a toujours plus ou moins fortement dominée, selon les époques, les services religieux féminins. Déjà aux époques archaïque et classique, dans la sphère féminine, ces services étaient principalement accordés aux meilleures, aux femmes et filles des premiers citoyens, comme à Argos ou Sparte. Même à Athènes, où la démocratie permettait une plus grande participation, la sélection tendait à privilégier celles qui faisaient parties des familles considérées comme les meilleures. La notion d'*eugénès* étant alors privilégiée, basée sur l'autochtonie plus que la richesse, dans une conception mélangeant noblesse de sang et d'âme, qui ne pouvait que rejaillir sur le service lui-même, satisfaire la divinité, et donc apporter bénéfices à la communauté. « Beau et bien née » étaient des marques de respect pour la divinité. Par conséquent, les services religieux féminins les plus anciens jouissaient d'une aura et d'un prestige que l'on pourrait qualifier d'aristocratique, ce qui pourrait expliquer les nombreuses analogies que nous retrouvons entre les fonctions à travers les époques. Car, ces services n'étaient pas figés et pouvaient évoluer en fonction des besoins et de l'évolution du religieux inscrit dans celle de la société. Néanmoins, ces charges demeuraient profondément grecques, et si les élites se romanisèrent, les charges religieuses conservèrent leur caractère hellénique. Si comme nous pouvons le supposer, beaucoup de ces services furent créés ou recréés à l'époque impériale, ils présentaient des analogies avec des charges plus anciennes se réalisant généralement dans la sphère féminine. Cette dernière a engendré de nombreuses fonctions, mais les nouvelles charges, si elles se constituèrent sur le même mode que les anciennes, s'inspirant de ces dernières, n'avaient pas nécessairement la même signification, ni ne se réalisaient dans le monde féminin, même si elles pouvaient y participaient. Toutefois, en situant ces nouvelles fonctions dans un ensemble déjà établi, considérée comme prestigieuse, cela leur donnait une valeur incontestable et garantissait leur qualité.

De fait, si les femmes pouvaient accomplir de nombreuses fonctions religieuses, ces dernières ne présentaient cependant pas une diversité trop conséquente. Chacune de ces fonctions correspond ou peut être assimilée à une autre fonction. Ainsi les *hersèphores*, *xoanophores* de Messène, *anthophore* de Thasos faisaient partie du concept plus général des « porteuses sacrées », avec les analogies qui en résultent et les différences qui spécifient chacune de l'autre. Plus complexe, les *archèides*, *thoinarmostriai*, *hiérai* se définissent comme des « responsables », vaste ensemble où les frontières entre leurs prérogatives respectives sont difficiles à cerner, fonctions créées sur le modèle de ces femmes qui agissaient dans le culte de Déméter. Tous les services constituaient ainsi un ensemble homogène présentant des analogies qui permettaient leur compréhension. En conséquence, les fonctions se répondaient les unes aux autres, elles se comprenaient en fonction des autres

et cela les rendait complémentaires. Ceci est particulièrement visible dans les domaines de la sphère initiatique où les différents rôles que les filles accomplissaient se lisent suivant une progression de leur état physiologique et mental. Certaines fonctions possédaient plusieurs niveaux de compréhension, leur interprétation se comprend en fonction du contexte dans lequel elles se produisent et en fonction des niveaux de lecture des autres charges. Ainsi, des *archèides* et des *thoinarmostriai*, des *hiérai* ou de la *Basilinna* qui participaient toutes d'une fonction de souveraineté, dans des actes et cadres différents, avec plus ou moins d'autorité, religieuse ou administrative, voire équivalent pour la *Basilinna* à la charge de prêtresse. Aucune fonction n'était complètement semblable à une autre, des différences les spécifiaient les unes par rapport aux autres ce qui établissait leur individualité qu'il ne s'agit pas de nier en les classifiant dans des sous-distinctions. Ce fait témoigne de la formidable vivacité d'une religion capable de réinventer de nouveaux services et cadres dans lesquels les femmes pouvaient évoluer.

Si nous avons ainsi divisé en deux principales catégories les services religieux féminins, prêtrise et fonctions d'officiantes spécialisées, c'est pour plus de clarté, cette distinction ne correspond pas à la vision qu'en avaient les Grecs anciens. Car s'il est assuré que la prêtrise constituait le principal sacerdoce, les autres services religieux féminins n'étaient pas simplement « un groupe d'auxiliaires sacerdotales » ainsi que le souligne Stella Georgoudi¹⁹⁵¹. Notre entendement demeure encore limité. Ainsi, si la *hiérophantide* n'est nullement subalterne de la prêtresse de Déméter et Korè, elle n'est pas pour autant une prêtresse. Les informations dont nous disposons ne permettent pas de saisir toute la dimension de cette charge pour elle-même et par rapport à celle de la prêtresse, d'où le qualificatif inachevé de « charge supérieure » qui lui fut attribué. De fait, les services religieux féminins se composaient de nombreuses distinctions et autorités pour constituer un ensemble cohérent, où les hiérarchies étaient subtiles et où les valeurs qui en marquaient les statuts nous demeurent encore, pour beaucoup, inconnues. Toutefois, l'observation de ces différents services permet de mieux les cerner, et s'il ne s'agit pas de généraliser une définition à un ensemble, du moins nous percevons la complexité, leur forme de complémentarité et le principe de ces fonctions.

¹⁹⁵¹ S. Georgoudi, « Athanatous Therapeuein. Réflexions sur des femmes au service des Dieux », *Kernos Supplément* 15 (2005), p. 75.

Appendice 1

Les relations familiales à travers les époques entre les filles et les femmes qui exercèrent des fonctions religieuses à Athènes

Liens familiaux simples

- L'*ergastine* Xénostratè, fille d'Agias du dème d'Euonymon, était apparentée à l'*arrhéphore* Xénostratè, fille d'Agias II d'Euonymon¹⁹⁵².
- Gorgô, fille de Philanthès de Phylè, canéphore lors de la *Pythaïde* de Timarchos, était la sœur de la prêtresse de Déméter et Korè à Eleusis, Ameinokleia¹⁹⁵³.
- L'*ergastine* [Thém]istodikè, fille de Mikion V du dème de Kèphisia, était la petite nièce de la prêtresse de Déméter et Korè à Eleusis, Habryllis, fille de Mikion V de Kèphisia¹⁹⁵⁴.
- Les canéphores Philia et Protogénia, filles d'Aristéas II de Marathon, étaient sœurs¹⁹⁵⁵.
- L'*arrhéphore* et *ergastine* Panarista, fille de Mantias de Marathon, était une ancêtre de la *pais aph'hestias* Philètô, fille de Kléoménès de Marathon¹⁹⁵⁶.
- La *pais aph'hestias* Athénaïs était la petite fille d'une *hiérophantide*¹⁹⁵⁷.

¹⁹⁵² Supra *Ergastines* (Chapitre 1, 2-4, B-4 : n°10, Tableau A, tribu Erechthéide), fin II^{ème} av. J.C. ; *Arrhéphore* (Chapitre 2, B-1, 3 : n° 6), III^{ème} av. J.C.

¹⁹⁵³ Supra Canéphore (Chapitre 2, D-2, 2 : n°1, a-1), II^{ème} av. J.C. ; Prêtresse (Chapitre 4, 1-1, B-1, 3), III^{ème} av. J.C.

¹⁹⁵⁴ Supra *Ergastine* (Chapitre 1, 2-4, B-4 : n°7, Tableau A, Tribu Erechthéide), fin II^{ème} av. J.C. ; Prêtresse (Chapitre 4 : 1-1, B-1, 3), milieu II^{ème} av. J.C.

¹⁹⁵⁵ Supra Canéphores (Chapitre 2, D-2, 2 : n°17 et 24 Tableau Canéphores), I^{er} av. J.C.

¹⁹⁵⁶ Infra *Ergastine* (Chapitre 1, 2-4, B-4 : n° 7, Tableau B, Tribu Eantide), fin II^{ème} av. J.C. ; *Arrhéphore* (Chapitre 2, B-1, 3 : n°10) et *Pais aph'hestias* (ADDENDA A L'ETUDE DES SERVICES RELIGIEUX FEMININS : LA SPECIFICITE DES PAIDES APH'HESTIAS D'ELEUSIS : n°7), II^{ème} ap. J.C.

- La prêtresse de Déméter et Korè à Eleusis, Flavia Laodameia, fille de Kleitos de Phlya, était l'arrière grand-mère maternelle de Junia Mélinè, fille de Junius Patrôn II de Bérénikidai, qui fut *pais aph'hestias* et *hiérophantide* à Eleusis. La *pais aph'hestias*, Junia Neicostratè, fille de Junius Ménneàs du dème de Bérénikidai, était la nièce de Junia Mélinè¹⁹⁵⁸.
- Poplia Aelia Herrenia II qui fut *pais aph'hestias* était la fille de la *hiérophantide* et *Basilinna* Poplia Aelia Herennia I¹⁹⁵⁹.
- La prêtresse de Déméter et Korè à Eleusis, Kléokrateia, fille d'Oinophilos d'Aphidna, était la fille d'une *Basilinna*¹⁹⁶⁰.

Liens familiaux développés par les alliances matrimoniales

Famille de Thémistoklès d'Hagnonte :

- Les *ergastines* Akestion, fille de Xénoklès d'Acharnai, membre de la famille de Thémistoklès d'Hagnonte, et Ktésiclèa, fille d'Apollonios d'Acharnai, devinrent belles-sœurs¹⁹⁶¹.

Famille de Sarapion de Mélitè :

- Sosandra, Théodora et Apollodora, filles de Sarapion de Mélitè, étaient sœurs. Elles furent *ergastines* et canéphores, Sosandra fut aussi sous-prêtresse d'Artémis à Délos¹⁹⁶².

Famille de Mèdeios de Mélitè :

¹⁹⁵⁷ Supra *Pais aph'hestias* (ADDENDA A L'ETUDE DES SERVICES RELIGIEUX FEMININS : LA SPECIFICITE DES PAIDES APH'HESTIAS D'ELEUSIS : n°9) ; *Hiérophantide* (Chapitre 5, 2-1 : n°5), I^{er} ap. J.C.

¹⁹⁵⁸ Supra Prêtresse (Chapitre 4, 1-1, B-1, 3), I^{er}/II^{ème} ap. J.C. ; *Pais aph'hestias* (ADDENDA A L'ETUDE DES SERVICES RELIGIEUX FEMININS : LA SPECIFICITE DES PAIDES APH'HESTIAS D'ELEUSIS : n° 12) et *Hiérophantide* (Chapitre 5, 2-1 : n° 9), I^{er} / II^{ème} ap. J.C. ; *Pais aph'hestias* (ADDENDA A L'ETUDE DES SERVICES RELIGIEUX FEMININS : LA SPECIFICITE DES PAIDES APH'HESTIAS D'ELEUSIS : n° 17), II^{ème} ap. J.C.).

¹⁹⁵⁹ Supra *Pais aph'hestias* (ADDENDA A L'ETUDE DES SERVICES RELIGIEUX FEMININS : LA SPECIFICITE DES PAIDES APH'HESTIAS D'ELEUSIS : n° 20) ; *Hiérophantide* (Chapitre 5, 2-1 : n°11), II/III^{ème} ap. J.C.

¹⁹⁶⁰ Supra Chapitre 4 (1-1, B-1, 3), milieu du I^{er} av. J.C.

¹⁹⁶¹ Supra *Ergastines* (Chapitre 1, 2-4, B-4 : n° 2 et 4 Tableau B, Tribu Oinéide), II^{ème} /I^{er} av. J.C.

¹⁹⁶² Supra *ergastines* (Chapitre 1, 2-4, B-4 : n°3, Tableau B', Tribu Cécropide) et Canéphores (Chapitre 2, D-2, 2 : n°1 et 2, a-3) sous-prêtresse d'Artémis à Délos (Chapitre 5, 1-6), II^{ème} /I^{er} av. J.C.

- Les deux filles de Médeios du Pirée, Laodameia et Philippè, accomplirent plusieurs fonctions : Laodameia fut canéphore, Philippè devint canéphore, sous prêtresse d'Artémis à Délos et prêtresse d'Athéna Polias¹⁹⁶³.
- Philippè épousa Dioclès I, frère de Sosandra, Théodora et Apollodora.
- La *pais aph'hestias* Timothéa, fille de Mèdeios III du Pirée, était la petite-fille de Philippè.
- La *pais aph'hestias* Lamidion, fille d'Apolèxis d'Oion, était une de leur parente éloignée¹⁹⁶⁴.
- Au I^{er} av. J.C., Neicostratè, petite-fille de Philippè, cousine de Timothéa, épousa Thémistoclès II d'Hagnonte, liant ainsi sa famille à celle d'Akestion et de Ktésiclèa.

Famille de Léonidès de Mélitè :

- Mènas, fille de Zènon de Mélitè, canéphore et sous-prêtresse d'Artémis à Délos¹⁹⁶⁵, était la cousine de la canéphore Soteira, fille d'Athènagoras de Mélitè¹⁹⁶⁶.
- La nièce de Mènas, Epiphaneia, fille d'Athènagoras de Mélitè, fut *pais aph'hestias*.¹⁹⁶⁷
- Un ancêtre de Mènas et d'Epiphaneia, T. Claudius Léonidès I, avait épousé, au I^{er} ap. J.C., une fille de la famille de Thémistoklès d'Hagnonte. Ce mariage avait uni leur famille à celles d'Akestion, de Ktésiclèa, de Philippé et Laodameia, de Timothéa, de Lamidion, de Théodora, Apollodora et Sosandra.
- Parmi les membres féminins de la famille d'Epiphaneia, plusieurs furent *paides aph'hestias*, au II^{ème} et III^{ème} ap J.C. : Nummia Kléô, fille de L. Nummius Andréas de Phalère ; Claudia Praxagora, fille de Claudius Démostratos de Mélitè, sa nièce par alliance ; les deux soeurs Claudia Ménandra et Claudia Thémistokleia, filles de Claudius Philippos de Mélitè ; la fille de Claudia Thémistokleia, Honoratianè

¹⁹⁶³ Supra Laodameia (Chapitre 2, D-2, 2 : n° 11 Tableau Canéphore) ; Philippè (Chapitre 2, D-2, 2 : n°25 Tableau Canéphore ; Chapitre 5, 1-6 et Chapitre 4, 1-1, B-1, 1), I^{er} av. J.C.

¹⁹⁶⁴ Supra *Pais aph'hestias* (ADDENDA A L'ETUDE DES SERVICES RELIGIEUX FEMININS : LA SPECIFICITE DES PAIDES APH'HESTIAS D'ELEUSIS : n°3, I^{er} av. J.C. et n°5, I^{er} av./ I^{er} ap. J.C.).

¹⁹⁶⁵ Supra Canéphore (Chapitre 2, D-2, 2 : n°4, a-2) et sous prêtresse d'Artémis à Délos (Chapitre 5, 1-6), II^{ème} /I^{er} av. J.C.

¹⁹⁶⁶ Supra Canéphore (Chapitre 2, D-2, 2 : n° 21 Tableau Canéphores), II^{ème} /I^{er} av. J.C.

¹⁹⁶⁷ Supra *Pais aph'hestias* (ADDENDA A L'ETUDE DES SERVICES RELIGIEUX FEMININS : LA SPECIFICITE DES PAIDES APH'HESTIAS D'ELEUSIS : n°2), I^{er} av. J.C.

Polycharmis / Phainarète et la fille de cette dernière, Junia Thémistokleia¹⁹⁶⁸. Toutes étaient donc liées aux jeunes filles précédemment citées.

- Au II^{ème} ap. J.C., la *pais aph'hestias* Claudia Praxagora épousa Lucius Gellius Xénagoras I, appartenant à une grande famille delphienne, dont les membres masculins étaient prêtres d'Apollon et les filles *archèides* pour Dionysos¹⁹⁶⁹.
- Dionysia Gellia, petite-fille de Claudia Praxagora et fille de Lucius Gellius Xenagoras II, du dème de Mélitè, fut *archèis* à Delphes¹⁹⁷⁰. Elle était une parente éloignée d'Honoratianè Polycharmis / Phainarète. Toutes deux avaient pour arrière arrière grand-mère, Phillistè, demi-sœur de Nummia Kléô.
- Dionysia Gellia épousa Pomponius Hégias II, au III^{ème} ap. J.C. Ce dernier était le fils de la prêtresse de Déméter et Korè à Eleusis, Aelia Epilampsis¹⁹⁷¹.

Furent ainsi liées les familles de Léonidès de Mélitè, Sarapion de Mélitè, Mèdeios de Mélitè, Thémistoklès d'Hagnonte. Par le mariage de Dionysia Gellia, la famille de Léonidès de Mélitè s'allia à celle de Dioclès de Phalère du *génos* des Kèrykes, grande famille éleusinienne. Par ces stratégies, les grandes familles athéniennes tentaient de conserver leurs prérogatives, de renforcer leur influence et prestige ; stratégies qui n'étaient plus à l'époque romaine, athéno-centriste. Des unions avec des grandes familles d'autres cités pouvaient avoir lieu, ainsi le mariage de Claudia Praxagora, au II^{ème} ap. J.C., qui avait uni la lignée à une grande famille delphienne.

Les *stemmata* retraçant ces divers liens sont données sous :

- Akestion, fille de Xénoclès d'Acharnai (Chapitre 1, 2-4, B-4 : *Ergastine*, Tableau B, Tribu Oinéide, n° 2)
- Apollodora/ Théodora/ Sosandra, filles de Sarapion II de Mélitè (Chapitre 1, 2-4, B-4 : *Ergastine*, Tableau B, Tribu Cécropide, n° 3)
- Mèniàs, fille de Zènon de Mélitè (Chapitre 2, D-2, 2 : Canéphore, *a-2*) *Pythaiide* d'Agathoclès, n°4)
- Laodameia et Philippè, filles de Mèdeios I du Pirée (Chapitre 2, D-2, 2 : Canéphore, n° 11 et 25 Tableau Canéphores)

¹⁹⁶⁸ Supra *Paidès aph'hestias* (ADDENDA A L'ETUDE DES SERVICES RELIGIEUX FEMININS : LA SPECIFICITE DES PAIDES APH'HESTIAS D'ELEUSIS : respectivement n°13 ; n°19 ; n°21 ; n°22 ; n°23 ; n°24), II^{ème} et III^{ème} ap J.C.

¹⁹⁶⁹ Supra *Pais aph'hestias* (ADDENDA A L'ETUDE DES SERVICES RELIGIEUX FEMININS : LA SPECIFICITE DES PAIDES APH'HESTIAS D'ELEUSIS : n°19), II^{ème} ap. J.C.

¹⁹⁷⁰ Supra *Archèis* (Chapitre 5, 2-2, A-3), III^{ème} ap J.C.

¹⁹⁷¹ Supra Prêtresse (Chapitre 4, 1-1, B-1, 3), III^{ème} ap J.C.

- Aelia Epilampsis, fille d'Aelius Gélos de Phalère (Prêtresse, Chapitre 4 (1-1, B-3)).
- Nummia Kléô, fille de L. Nummius Andréas de Phalère ; Claudia Praxagora, fille de Claudius Démocratos de Mélitè ; Claudia Thémistokleia et Claudia Ménandra, filles de Claudius Philippos de Mélitè ; Honoratianè Polycharmis / Phainarète, fille d'Honorationus Polycharmis, et Junia Thémistokleia (ADDENDA A L'ETUDE DES SERVICES RELIGIEUX FEMININS : LA SPECIFICITE DES PAIDES APH'HESTIAS D'ELEUSIS : n°13, 19, 21, 22, 23 et 34).

Appendice 2

Liste de prêtresses dans le cadre de l'étude

[denis_p_appendice_2.pdf](#)

Bibliographie

Recueils épigraphiques :

Bérard Fr., Feissel D., Petitmengin P., Sève M., *Guide de l'épigraphiste*, Paris, 2000 (3^{ème} éd.)

Cabanes P., Ceka N., *Corpus des inscriptions grecques d'Illyrie méridionale et d'Épire, I, 1 – Inscriptions d'Épidamne-Dyrrachion*, Athènes, 1995

Cabanes P., Ceka N., *Corpus des inscriptions grecques d'Illyrie méridionale et d'Épire, I, 2 – Inscriptions d'Apollonia d'Illyrie*, Athènes, 1997.

Cabanes P., *Corpus des inscriptions grecques d'Illyrie méridionale et d'Épire, 2 – Inscriptions de Bouthrôtos*, Paris, 2007.

Colin G., *Fouilles de Delphes, Fascicule III, 2 Inscriptions du trésor des Athéniens*, Paris, 1909-1913.

Colin G., *Fouilles de Delphes, Fascicule III, 4 Inscriptions du trésor des Athéniens*, Paris, 1930-1954.

Corpus des Inscriptions de Delphes, Rougemont G., Paris, 1977.

Corpus Inscriptions de Délos, Roussel P., Dürbach F. (eds.), Paris, 1935-1992.

Corpus Inscriptionum Graecarum I-IV, Boeckh A., Roehl H. (eds.), 1828-1877.

Didyma, Zweiter Teil : Die Inschriften von Albert Rehm, Wiegand T. (ed.), Berlin, 1958.

Die Inschriften von Iasos, W. Blümel (ed.), Bonn, 1985.

Die Inschriften von Knidos, W. Blümel (ed.), Bonn, 1992.

Die Inschriften von Olympia, W. Dittenberger, K. Purgold (eds.), 2^{ème} éd, Amsterdam, 1966.

Die Inschriften von Priene, Hiller von Gaertringen F., Berlin, 1968 (1906).

Die Inschriften von Smyrna, G. Petzl (ed.), Herzog R., Cos, Leipzig, 1899.

Inschriften von Ephesos, Nollé J., Engelman H. (ed.), Teil I-VIII, Bonn, 1979-1984.

Inschriften von Milet, Teil I-VII, Hermann P., Wolfgang G., Ehrhardt N. (eds.), Berlin/New-York, 1906-2006.

Inscriptiones Graecae, Willamowitz A., von Mollendorf U. (dir.), I-XIV depuis 1893.

Monumenta Asiae Minoris Antiqua, I-VIII, W. M. Calder (ed.), 1928-1962.

Patton W.R., Hicks E. L., *The Inscriptions of Cos*, Oxford, 1891.

Pouilloux J., *Choix d'inscriptions grecques*, Lyon, 1960.

Pouilloux J., *Nouveaux choix d'inscriptions grecques*, Paris, 1970.

Segre M. (ed.), *Iscrizioni di Cos*, Rome, 1993.

Sokolowski Fr., *Lois sacrées d'Asie Mineure*, Paris, 1955.

Sokolowski Fr., *Lois sacrées des cites grecques supplément*, Paris, 1962.

Sokolowski Fr., *Lois sacrées des cites grecques*, Paris, 1969.

Supplementum Epigraphicum Graecum, Hondius J. J. E. (ed.), depuis 1923.

Sylloge Inscriptionum Graecarum I-IV, W. Dittenberger, (ed.), Leipzig, 1915-1924.

Sylloge Inscriptionum Graecarum, 3^{ème} éd., W. Dittenberger (ed.), Hildesheim, 1960.

Sources littéraires .

A. Nauck, *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, G. Olms (ed.), Hildesheim, 1964.

Alciphron, *Lettres de pêcheurs, de paysans, de parasite et d'hétaires*, A.-M. Ozanam (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1999.

Alkman, *Archilochos - Sappho*. G. Davenport (trad.), Los Angeles, University of California Press, 1980.

Anecdota Graeca, A. G. Becker (éd. scientifique), Leipzig, B.G. Teubner, 1832/1965.

Anthologie Grecque, Anthologie Palatine, Tome V, P. Waltz, M. Dumitrescu, H. Le Maitre et G. Soury (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1960.

Anthologie Palatine, Anthologie Grecque, Tome III (Livre VI), P. Watzl, (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1931.

Anthologie Palatine, Anthologie Grecque, Tome VII (Livre IX, 1^{ère} partie), P. Watzl, G. Soury (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1957.

Antoninus Liberalis, *Métamorphoses*, M. Papathomopoulos (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1968.

Apollodore (Apollodorus), *The Library*, Sir. J. G. Frazer, Great Britain, London, William Heinemann LTD ; Cambridge Massachusetts, Harvard University Press, en 2 vols.,
Tome 1 : 1961 ; *Tome 2* : 1956

Apollodore, *Bibliothèques*, J.-C. Carrière, Paris, Les Belles Lettres, 1991.

Aristides, G. Dindorfii (ed.), *Vol. III*, Hildesheim, 1964.

Aristophane, *Assemblée des femmes -Ploutos*, V. Coulon et H. van Daele (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1954.

Aristophane, *Les Acharniens – Les cavaliers – Les nuées*, V. Coulon et H. van Daele (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1923.

Aristophane, *Les Guêpes, La paix*, V. Coulon, H. van Daele (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1924.

Aristophane, *Les Thesmophories – Les grenouilles*, V. Coulon, H. van Daele (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1954.

Aristophane, *Lysistrata – Les oiseaux*, V. Coulon, Paris, Les Belles Lettres, 1958.

Aristote, *Constitution d'Athènes*, G. Mathieu et B. Haussoullier (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1922.

Aristote, *Economique*, A. Wartelle (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1968.

Aristote, *Politique*, J. Aubonnet (trad.), Paris, Les Belles Lettres, *Tome I* (1968) ; *Tome II* (1^{ère} partie, 1971 et 2^{ème} partie, 1973) ; *Tome III* (1^{ère} partie, 1986 et 2^{ème} partie, 1989).

Aristote, *Politics*, H. Rackam (trad.), London William Heinemann LTD ; Cambridge M.A. Harvard University Press, 1959.

Artémidore, *Oneirocritique*, A. Roger Pack (éd. scient.), Leipzig, 1963.

Athénée (Athenaeus), *The Deipnosophists*, C. Burton Gulick (trad.), en 7 vols, William Heinemann LTD, Harvard University Press, London, 1965.

Bacchylide, *Dythirambes/Epinicies/Fragments*, J. Duchemin, J. Irigoien et L. Bardollet (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1993.

C. Müller, *Fragmenta Historicum Graecorum*, Paris, Firmint Didot, 1841-1870.

Callimaque (Callimachus), *Fragmenta*, Vol. I, R. Pfeiffer, Oxford, Oxford University Press, 1949.

Callimaque (Callimachus), *Hymni et Epigrammata*, Vol. II, R. Pfeiffer, Oxford, Oxford University Press, 1953.

Callimaque, *Hymnes*, E. Cahen (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1948.

Cicéron, *De Republica, De Legibus*, C. W. Keyes (trad.), London William Heinemann LTD ; Cambridge M.A Harvard University Press, 1977.

Clément d'Alexandrie, *Le Protreptique*, C. Mondésert et A. Plassart (trad.), Paris, Ed. Du Cerf, 2004.

Clément d'Alexandrie, *Les Stromates, Tome I-VII*, A. Le Boulluec, P. Voulet (trad.), Paris, Cerf, 1981/2001.

Corpus Hippocratique : E. Littré, *Œuvres complètes d'Hippocrate*, Tome VIII, Amsterdam, A.M. Hakkert, 1962.

Démosthène, *Funeral Speech – Erotic essay – Exordia and Letters, Tome VII*, J.N. Dewitt, N. W. Dewitt (trad.), London, William Heinemann LTD ; Cambridge M.A, Harvard University Press, 1962.

Démosthène, *In Neaream - Private Orationes, Volume VI*, A. Murray (trad.), London, William Heinemann LTD ; Cambridge M.A, Harvard University Press, 1964.

Démosthène, *Plaidoyers Civils - Tome I -IV*, L. Gernet (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1954 à 1960.

Démosthène, *Plaidoyers Politiques, Tome IV (Sur la couronne – Contre Aristogiton)*, G. Mathieu (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1958.

Démosthène, *Sur la couronne – Contre Aristogiton*, M. Georges (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1971.

Denys d'Halicarnasse, *Antiquités romaines, Livre I et II*, J. Snabele, F. Hartog (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1990.

Denys d'Halicarnasse, *Antiquités romaines, Tome I (Livre I)*, V. Fromentin (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1998.

Denys d'Halicarnasse, *Antiquités romaines, Tome III (Livre III)*, J.-H. Hubert (trad.), Les Belles Lettres, 1999.

Diodore (Diodorus of Sicily), *Historical library*, C. H. Oldfather (trad.), London, William Heineman LTD ; Cambridge Massachusetts, Harvard University Press, Tome 1 : 1960 ; Tome 2/3 : 1961 ; Tome 4 : 1970 ; Tome 5 : 1962.

Dionysius of Halicarnassus, *The Roman Antiquities*, E. Cary et E. Spelman (trad.), London William Heineman LTD ; Cambridge M.A Harvard University Press, en 7 Vols., 1950-1961.

Elien (Aeliani), *De natura Animalium – Varia Historia, Epistolae et Fragmenta*, R. Hercher, Paris, Firmin Didot, 1958.

Elien, *Fragment = Claudii Aeliani, Epistulae et Fragmenta*, D. Domingo-Forasté (éd.), Stuttgart, B. G. Teubner, 1994.

Elien, *Histoire variées*, A. Lukinovitch, A.-F. Morrand (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1991.

Elien, *La personnalité des animaux, Livre I-IX*, A. Zucker (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 2001.

Eschine, *Contre Timarque – Sur l'ambassade infidèle*, V. Martin, G. de Budè (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1962.

Eschine, *Discours, Contre Ctésiphon, Tome II*, V. Martin, G. de Budè (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1952.

Eschyle, *Agamemnon – Les Choéphores – Les Euménides*, P. Mazon (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1961.

Eschyle, *Les suppliantes – Les Perses – Les sept contre Thèbes – Prométhée enchaîné*, P. Mazon (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1958.

Etienne (Stéphane) de Byzance, *Etnikon*, A. Meinekii (ed.), Chicago, Ares, 1992.

Euripide, *Alceste, Le cyclope – Médée – Les Héraclides*, Tome 1, L. Méridier (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1961.

Euripide, *Erechthée* = C. Austin, « De nouveaux fragments de l'Erechthée d'Euripide », *Recherches de papyrologie* 4 (1967), p. 11-67.

Euripide, *Hélène – Les Phéniciennes*, Tome V, H. Grégoire et L. Méridier (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1961.

Euripide, *Héraclès – Les suppliantes – Ion*, Tome III, L. Parmentier et H. Grégoire (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1959.

Euripide, *Hippolyte – Andromaque – Hécube*, L. Méridier (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1960.

Euripide, *Iphigénie en Tauride – Iphigénie – Electre*, Tome IV, L. Parmentier et H. Grégoire (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1959.

Euripide, *Les Bacchantes*, Tome VI, J. Meunier, J. Irigoin, H. Grégoire, Paris, Les Belles Lettres, 1993.

Euripide, *Oreste*, F. Chapouthier, L. Méridier (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1959.

Eusthate, *Commentarii ad Homeri illiadem Pertinentes*, M. Van der Valk (ed. scientifique), Leyde, E. J. Brill (ed), 1971-1987.

F. Jacoby (ed.), *Fragmente der Griechischen Historiker*, Berlin/Leiden, depuis 1923.

Harpocrate (Harpocratonis), *Lexicon*, Vol. I, G. Dindorfii, Gröningen, Bouma's Boekhuis, 1969.

Héliodore, *Les Ethiopiques*, Tome I-III, R. M. Rattenbury, T. W. Lumb et J. Maillon (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1960.

Hérodote, *Histoires*, P.-E. Legrand (trad.), Paris, Les Belles Lettres, *Livre I* (1970) ; *Livre II* (1948) ; *Livre III* (1958) ; *Livre IV* (1960) ; *Livre V* (1961) ; *Livre VI* (1948) ; *Livre VII* (1951) ; *Livre VIII* (1953) ; *Livre IX* (1954) .

Hésiode, *Théogonie – Les travaux et les jours – Le bouclier*, P. Mazon (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1961.

Hesychii Alexandrini, *Lexicon*, Ejnar Munksgaard Editore, Vol I- 1953, Vol II – 1966

Hésychius (Hesychii Alexandrini), *Lexicon*, K. Latte, Danemark, Ejnar Munksgaard, Vol. I (1953), Vol. II (1966), et P. A. Hansen (continuant l'oeuvre de K. Latte), Berlin/New York, W. De Gruyter, Vol. III (2005).

Hésychius (Hesychii Alexandrini), *Lexicon*, Vol. I-IV, M. Schmidt (ed.), Amsterdam, A. M. Hakkert, 1965.

Homer, *The Odyssey*, Vol. I et II, A. T. Murray, E. G. Dimock (trad.), London William Heinemann LTD ; Cambridge M.A. Harvard University Press, 1960/1963.

Homère, *Iliade*, Tome I-IV, P. Mazon, P. Chantraine, R. Langunier, P. Collart (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1957/1961.

Homère, *Odyssée*, Tome I-III, V. Bérard (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1956/1962/1979.

Horaces, *Odes et épodes*, F. Villeneuve (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1959.

Hygin, *Astronomie poétique*, A. Le Boeuffe (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1983

Hygin, *Fables*, A. le Boeuffe (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1997.

Hymnes Homériques, J. Humbert (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1959

Iamblique, *De Mysteriis*, E. C. Clarke, J. M. Dillon, J. P. Herschbell (trad.), Atlanta, Society of Biblical Literature, 2003.

Isée, *Discours*, P. Roussel (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1960.

Isocrate, *Discours*, Tome I-IV, G. Mathieu et E. Brémond (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1956/1962/1967.

Jean Chrysostome, *Epîtres aux Corinthiens*, Tome IX et X, M. Jeanin (trad.), Bar le Duc, Guérin et Cie, 1864.

Longinus, *On the Sublime*, D. A. Russel, Oxford, Clarendon Press, 1964.

Lucien (Lucian), *The Works of Lucian*, A. M. Harmon (trad.), London William Heinemann LTD ; Cambridge M.A. Harvard University Press, en 8 Vols., 1955.

Lucien, *Oeuvres, Tome I (Livres 1-10), Tome II (Livres 11-20), Tome III (Livres 21-25), Tome IV (Livres 26-29)*, J. Bompaire (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1993/1998/ 2003/2008.

Lycurgue (Lycurgus), *Lycurgi Oratio in Leocratem cum Ceterarum Lycurgi Orationum Fragmentis*, C. Scheibe, F. Blass, N. C. Conomis (ed. scientifique), Leipzig, B.G. Teubner, 1970.

Lysias, *Discours, Tomes I-III*, M. Byzios, L. Gernet (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1962 et 1974.

Ménandre = Menandri, *Epitrepointes*, A. Martina (trad.), Rome, Kepos, 1997.

Ménandre, (Menander), A. Koerte, Stuttgart, B. G. Teubner, 1958.

Nicandre (Nicander), *The Poems and fragments*, A. S. F. Gow et A. F. Scholfield (ed. scientifique), Londres, Bristol Classical Press, 1997.

Nonnos de Panopolis, *Les Dionysiaques, Tome III, Chants VI-VII*, B. Gerlaud (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 2000.

Nonnos de Panopolis, *Les Dionysiaques, Tome VI, Chants XIV-XVII*, B. Gerlaud (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 2000.

Nonnos de Panopolis, *Les Dionysiaques, Tome VIII, Chants XX-XXV*, N. Hopkinson, F. Vian (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1994.

Nonnos de Panopolis, *Les Dionysiaques, Tome XVI, Chants XLIV-XLVI*, B. Simon (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 2004.

Nonnos de Panopolis, *Les Dionysiaques, Tome XVII, Chants XLVII*, M.-C. Fayard (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 2000.

Origène, *Contre Celsus, Tome IV (Livres VII et VIII)*, M. Borret (trad.), Paris, Cerf, 1969

Ovide, *Métamorphoses, Tomes I-IV*, G. Lafaye (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1969-1991.

P. Oxyrinchos = B. P. Grenfell, A. S. Hunt (ed.), *The Oxyrinchos Papyri*, London, depuis 1898.

Pausanias, *Description of Greece*, W. H. Jones (trad.), London, William Heinemann LTD ; Cambridge Ma., Harvard University Press, en 4 volumes, Tome 1 : 1959 ; Tomes 2 et 3 : 1960 ; Tome 4 : 1961.

Pausanias, *Livre 1 : L'Attique*, M. Casevitz, F. Chamoux et J. Pouilloux (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1992.

Pausanias, *Livre 4 : La Messénie*, M. Casevitz, J. Auberge (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 2005.

Pausanias, *Livre 5 : L'Elide*, J. Pouilloux, A. Jacquemin, M. Casewitz (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1999.

Pausanias, *Livre 6 : L'Elide 2*, M. Casewitz (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1999.

Pausanias, *Livre 7 : L'Achaïe*, M. Casevitz et Y. Lafond (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 2000.

Pausanias, *Livre 8 : L'Arcadie*, J. Marcadé, M. Jost (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1998.

Philostrate, *Héroïque = On Heros*, J. K. B. Maclean, E. B. Aitken, G. Nagy, C. Dué (trad.), Leiden, Boston, 2003.

Photius, *Lexicon*, C. Theodoris (ed.), Berlin/ New York, W. de Gruyter, Vol. I (1982), Vol. II (1998).

Photius, *Lexicon*, S. A. Naber, Amsterdam, A. M. Hakkert, 1965.

Pindare, *Isthmiques - Fragments*, A. Puech (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1961

Pindare, *Olympiques*, A. Puech (trad.), Paris, Les Belles Lettres 1958

Pindare, *Pythiques*, A. Puech (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1961.

Platon (Plato), *Charmides – Alcibiades – Hipparchus – The Lovers – Theages – Minos – Epinomis*, W. R. Lamb (trad.), London, William Heinemann LTD ; Cambridge Massachusetts, Harvard University Press, 1964.

Platon (Plato), *Euthyphro – Apology – Crito – Phaedo – Phaedrus*, H. North Fowler (trad.), London, William Heinemann LTD ; Cambridge Massachusetts, Harvard University Press, 1960.

Platon (Plato), *Laws*, en 2 Vols, R. G. Bury (trad.), London William Heinemann LTD ; Cambridge M.A. Harvard University Press, 1961

Platon, *Eutyphron – Criton*, M. Croiset (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1920.

Platon, *Les Lois, Œuvres Complètes, Tome XI (1^{ère} partie et 2^{ème} partie)*, E. des Places (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1951.

Platon, *Les Lois, Œuvres Complètes, Tome XII (1^{ère} partie et 2^{ème} partie)*, A. Diés, L. Gernet, E des Places (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1956.

Platon, *Phèdre, Œuvres Complètes, Tome IV*, L. Robin (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1961.

Plaute, *Menaechmi – Mercator – Miles Gloriosus*, A. Ernout (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1956.

Pline l'Ancien, *Histoires Naturelles, Livre II*, J. Beaujeu (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1950.

Pline l'Ancien, *Histoires Naturelles, Livre XXIV*, J. André (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1972.

Pline l'Ancien, *Histoires Naturelles, Livre XXVIII*, A. Ernout (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1962.

Pline l'Ancien, *Histoires Naturelles, Livre XXXI*, G. Serbat (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1972.

Pline l'Ancien, *Histoires Naturelles, Livre XXXIV*, H. G. de Santerre et H. Le Bonniec (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1953.

Plutarque, *Lives, Tome IV*, B. Perrin (trad.), London, William Heinemann LTD, Cambridge Massachusetts, Harvard University Press, en 11 volumes, 1959.

Plutarque, *Lives, Tome V*, B. Perrin (trad.), London, William Heinemann LTD, Cambridge Massachusetts, Harvard University Press, en 11 volumes, 1961.

Plutarque, *Dialogue sur les oracles de la Pythie*, R. Flacelière (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1982.

Plutarque, *Moralia, Tome I*, F. Cole Babbitt (trad.), London, William Heinemann LTD ; Cambridge Massachusetts, Harvard University Press, en 17 volumes, 1961.

Plutarque, *Moralia, Tome III*, F. Cole Babbitt (trad.), London, William Heinemann LTD ; Cambridge Massachusetts, Harvard University Press, en 17 volumes, 1961.

Plutarque, *Moralia, Tome X*, H. North Fowler (trad.), London, William Heinemann LTD ; Cambridge Massachusetts, Harvard University Press, en 17 volumes, 1960.

Plutarque, *Moralia, Tome XIV*, B. Einarson, P.H. de Lacy, (trad.), London, William Heinemann LTD ; Cambridge Massachusetts, Harvard University Press, en 17 volumes, 1967.

Plutarque, *Œuvres Morales, Tome II (Consolation à Apollonios - Préceptes de santé - Préceptes de mariage - Le banquet des sept sages - De la superstition)*, J.

Defradas, J. Hani et R. Klaerr (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1985.

Plutarque, *Œuvres Morales, Tome III (Apophtegmes de Rois et de Généraux, Apophtegmes Laconiens)*, F. Fuhrmann (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1988.

Plutarque, *Œuvres Morales, Tome IV (Conduites méritoires des Femmes, Etiologies romaines, Etiologies grecques, Parallèles mineurs)*, J. Boulogne (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 2002.

Plutarque, *Œuvres Morales, Tome V, 1^{ère} partie (La fortune des Romains - La fortune ou la vertu d'Alexandre - La gloire des Athéniens)*, F. Frazier et C. Froidefrond (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1990.

Plutarque, *Œuvres Morales, Tome V, 2^{ème} partie (Isis et Osiris)*, C. Froidefrond (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1988.

Plutarque, *Œuvres Morales, Tome VI (Dialogues Pythiques)*, R. Flacelière (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1974.

Plutarque, *Œuvres Morales, Tome VII (La vertu peut-elle s'enseigner – De la vertu morale – Du contrôle de la colère – De la tranquillité – De l'âme – De L'amour paternel – De l'amour de la progéniture – Si le vice suffit pour rendre l'homme malheureux – Si les affections de l'âme sont plus funestes que celles du corps – Du bavardage – De la curiosité)*, J. Dumortier, J. Dufradas (trad.), Paris, les Belles Lettres, 1975.

Plutarque, *Œuvres Morales, Tome IX, 1^{ère} partie, Livres I-III (Propos de Table)*, F. Fuhrmann (trad.), Paris, les Belles Lettres, 1972.

Plutarque, *Œuvres Morales, Tome IX, 1^{ère} partie, Livres IV-VI (Propos de Table)*, F. Fuhrmann (trad.), Paris, les Belles Lettres, 1978.

Plutarque, *Œuvres Morales, Tome IX, 3^{ème} partie, Livres VII-IX (Propos de Table)*, F. Frazier et J. Sirinelli (trad.), Paris, les Belles Lettres, 1996.

Plutarque, *Œuvres Morales, Tome X (Dialogue sur l'amour – Il ne faut pas s'endetter)*, R. Flacelière, M. Cuvigny (trad.), Paris, les Belles Lettres, 1980.

Plutarque, *Oeuvres Morales, Tome XII (Il ne faut pas s'endetter – Vies des dix orateurs)*, G. Lachernaud, M. Cuvigny (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1981.

Plutarque, *Vies, Tome I (Thésée – Romulus – Lycurgue - Numa)*, R. Flacelière, E. Chambry et M. Juneaux (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1957.

Plutarque, *Vies, Tome II (Solon – Publicola – Thémistocle – Camille)*, R. Flacelière, E. Chambry et M. Juneaux (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1961.

Plutarque, *Vies, Tome III (Périclès – Fabius Maximus – Alcibiade – Coriolan)*, E. Chambry, R. Flacelière (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1964.

Plutarque, *Vies, Tome VII (Cimon – Lucullus – Nicias – Crassus)*, E. Chambry, R. Flacelière (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1972.

Plutarque, *Vies, Tome VIII (Sertorius – Eumène – Agésilas - Pompée)*, E. Chambry, R. Flacelière (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1973.

Plutarque, *Vies, Tome IX (Alexandre – César)*, E. Chambry, R. Flacelière (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1975.

Plutarque, *Vies, Tome XIII (Démétrios – Antoine)*, R. Flacelière et E. Chambry (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1977.

Plutarque, *Vies, Tome XV (Artaxerxès – Aratos – Galba - Othon)*, E. Chambry, R. Flacelière (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1979.

Pollux, *Onomasticon*, Vol. I-X, E. Bethe, Stuttgart, B. G. Teubner, 1966.

Polybe, *Histoires, Livre IV*, J. De Foucault (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1972.

Polyen, *Stratagems of war, Vol. I (Books I-V) et Vol. II (Books VI-VIII)*, P. Krentz et E. L. Wheeler (Trad.), Chicago, Ares, 1994.

Porphyre (Porphyrii), *De Abstinencia et De Antro Nympharum*, R. Hercher, Paris, Firmin Didot, 1958.

Porphyre, *De l'abstinence, Tome III*, M. Patillon, A. P. Segonds et L. Brisson (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1995.

Scholie à Aristophane, Fr. Dübner (ed. scientifique), Hildesheim, Georg Olms, 1969.

Scholie à Euripide, E. Schwartz (ed. scientifique), Berlin, 1887-1891.

Scholie à Euripide, Tome I-IV., G. Dindorff (ed. scientifique), Oxford, 1863.

Scholie à Homère (Iliade), H. Erbse (ed. scientifique), Berlin, 1969-1988.

Scholie à Homère (Odyssée), G. Dindorf (ed. scientifique), Amsterdam, 1962.

Scholie à Lucien, H. Rabe (ed. Scientifique), Leipzig, B. G. Teubner, 1906.

Scholie à Pindare, A. B. Drachman (ed. scientifique), Leipzig, 1903-1927.

Servius, *Commentaires de Servius sur Virgile*, G. Thilo et H. Hagen (ed. scientifique), Leipzig, 1961.

Servius, *Vergil Aeneis II*, E Diehl (ed. scientifique), Bonn, A. Marcus und E. Weber, 1911.

Simonide de Kéos = A. Petrovic, *Kommentar zuden Simonideischen Versinschriften*, Leiden, 2006.

Simonide, *Testimonia e Fragmenta*, A. Pellizer, Tedeschi I. (ed. scientifiques), Rome, Ed. dell'Ateneo, 1990.

Sophocle, *Les Trachiniennes - Antigone*, A. Dain, P. Mazon (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1962.

Souda (Suidae), *Lexicon*, Vol. I-V, A. Adler, Stuttgart, B. G. Teubner, 1967.

Stasinos, *Cypria (Les chants Cypriens)* = M. Davies, *Epicorum Graecorum Fragmenta*, Göttinge, Vandenhoeck and Ruprecht ed., 1988.

Strabon, *Géographie, Livre III-IV, Tome II*, F. Lasserre (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1966.

Strabon, *Géographie, Livre V-VI, Tome III*, F. Lasserre (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1967.

Strabon, *Géographie, Livre VII, Tome IV*, R. Baladié (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1989.

Strabon, *Géographie, Livre VIII, Tome V*, R. Baladié (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1978.

Strabon, *Géographie, Livre IX, Tome VI*, R. Baladié (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1996.

Strabon, *Géographie, Livre X, Tome VII*, F. Lasserre (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1971.

Théocrite (Teocrito), *Carmi*, O. Fox (trad.), Torino, Unione Tipografico, Editrice Torinese, 1997.

Théognis, *Poèmes Elégiaques*, J. Carrière (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1975.

Thucydide, *La guerre du Péloponnèse, Livre II*, J. De Romilly (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1962.

Thucydide, *La guerre du Péloponnèse, Livre III*, R. Weil et J. De Romilly (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1967.

Thucydide, *La guerre du Péloponnèse, Livre IV et V*, J. Romilly (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1967.

Thucydide, *La guerre du Péloponnèse, Livre VI et VII*, L. Bodin et J. Romilly (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1955.

Virgile, *Géorgiques*, E. de St. Denis (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1982.

Xénophon d'Ephèse, *Les Ephésiaques, le roman d'Habrocomes et d'Antheia*, G. Dalmeida (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1962.

Xénophon, *Anabasis, Books IV-VII*, C. L. Brownson (trad.), London, William Heinemann LTD ; Cambridge M.A, Harvard University Press, 1961.

Xénophon, *Constitution des Lacédémoniens, Agésilas*, M. Casewitz trad.), Paris, Les Belles Lettres, 2008.

Xénophon, *Hellenica, I-V*, C. L. Brownson (trad.), London William Heinemann LTD ; Cambridge M.A. Harvard University Press, 1961.

Xénophon, *Helléniques, Tome II, Livres IV-VII*, J. Hatzfeld (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1948.

Xénophon, *La république des Lacédémoniens*, F. Ollier, Lyon, Bosc frères, M et L. Riou, 1934.

Xénophon, *Les Héliéniques, Tome I et II*, J. Hatzfeld (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1948/1970.

Xénophon, *Symposium and Apology*, C. L. Brownson (trad.), London, William Heinemann LTD ; Cambridge M.A, Harvard University Press, 1961.

Bibliographie générale (Ouvrages et articles) :

Aghion I., Barbillon C., Lissarague F., *Héros et dieux de l'antiquité, Guide iconographique*, Paris, 1994.

Aleshire S. B., *The Athenian Asklepeion, the People, their Dedications, and the Inventories*, Amsterdam, 1989.

Aleshire S. B., *Asklepios at Athens*, Amsterdam, 1991.

Aleshire S. B., « The Demos and the Priests. The Selection of Sacred Officials at Athens from Cleisthenes to Augustus », p. 325-337 dans Osborne R. and Hornblower S. (eds.), *Ritual, Finance, Politics, Athenian Democratic Accounts Presented to David Lewis*, Oxford, 1994.

Aleshire S. B. et Lambert S.D., « Making the Peplos for Athena : a New Edition of IG II² 1060 + IG II² 1036 », *ZPE* 142 (2003), p. 65-86.

Amandry P., *La mantique Apollinienne à Delphes, Essai sur le fonctionnement de l'oracle*, Paris, 1950.

Andréou I., « Le sanctuaire de Dourouti : le culte et les pratiques rituelles dans le cadre matériel », p. 569-581 dans *L'Illyrie méridionale et l'Épire dans l'antiquité, Actes du IV^{ème} colloque international de Grenoble (10-12 Octobre 2002) textes réunis par P. Cabanes et J. L. Lamboley*, Paris, 2004

Annequin C., Cels J., Lévêque P., Mactoux M.-M., *Les grandes figures religieuses, fonctionnement, pratiques et symbolique dans l'antiquité*, Paris, 1986.

Antonetti Cl., *Les étoliens, images et religion*, Paris, 1990.

Arafat K. W., « Pausanias and the Temple of Hera at Olympia », *ABSA* 90 (1995), p. 461-473

Arrigoni G., « Donne e sport nel mondo greco religione e società », dans Arrigoni G. (éd.), *Le donne in Grecia*, Roma, Bari, 1985.

Arvanitopoulos A., « Ἄρτεμις τῶν Λαρισαίων καὶ αἱ νεβεύσανσαι », *Polemon* 1 (1929), p. 249-251

- Avagianou A., *Sacred Marriage in the Rituals of Greek Religion*, Bern, 1991.
- Bakalakis G., « Les kernoi éleusiniens », *Kernos* 4 (1991), p. 105-117.
- Bald Romano I., « Early Greek Cult Images and Cult Practices », p. 127-134 dans Hägg R., Marinatos N. and Nordquist C.C. (eds.), *Early Greek Cult Practices*, Proceedings of the Fifth International Symposium at the Swedish Institute at Athens, 26-29 June, 1986, Stockholm, 1988.
- Barber E. J. W., « The Peplos of Athena », dans Neils J. (ed.), *Goddess and Polis*, Princeton New Jersey, 1992.
- Beazley J. D., *Attic Black Figures Vase Painters*, Oxford, 1956.
- Beazley J. D., *Attic Red Figures Vase Painters*, Oxford, 1956.
- Beazley J. D., *Attic Red Figures Vase Painters 2*, Oxford, 1963.
- Bérard Cl., *Anodoi, essai sur l'imagerie des passages chtoniens*, Neuchâtel, 1974.
- Bérard Cl., « Le liknon d'Athéna. Sur un aspect de la procession des Chalkeia et en prolégomènes à une histoire de la vannerie grecque », *AK* 19 (1976), p. 101-114.
- Bérard Cl., « L'ordre des femmes », p. 85-103 dans *La cité des images*, Paris, 1984.
- Bérard Cl., Bron Chr., « Bacchos au cœur de la cité. Le thiasse dionysiaque dans l'espace politique » dans *L'association Dionysiaque dans les sociétés anciennes*, Collection de l'Ecole Française de Rome 89 (1986), Actes de la table ronde organisée par l'EFR (Rome, 24-25 mai, 1984)
- Berger E., « Parthenon Studien zweiter Zwischenbericht », *AK* 20 (1977), p. 124-141.
- Berger E. et Gisler-Huwiler M., *Der Parthenon in Basel*, 2 volumes, Mainz am Rhein, 1996.
- Bernard N., *Femmes et sociétés dans la Grèce classique*, Paris, 2003.
- Bernardini P. A., « Le donne e la pratica della corsa nella Grecia antica », dans Bernardini P.A., *Lo sport in Grecia*, Roma, 1988.
- Berquist B., *Archaic Greek Temenos*, Suède, 1967.
- Berranger D., *Recherches sur l'histoire et la prosopographie de Paros à l'époque archaïque*, Clermont-Ferrand, 1992.
- Berthiaume G., *Les rôles du Mageiros, études sur la boucherie, la cuisine et le sacrifice dans la Grèce ancienne*, Leiden, 1982.

Bettinetti S., *La statua di culto nella pratica rituale greca*, Bari, 2001

Bevan E., « The Goddess Artemis and the Dedication of Bears in Sanctuaries », *ABSA* 82 (1987), p. 17-21.

Bielman A. et Frei-Stolba R., « Femmes et funérailles publiques dans l'antiquité Gréco-Romaine », dans Bielman A. et Frei-Stolba R. (eds.), *Femmes et vie publique dans l'antiquité Gréco-Romaine*, Lausanne, 1998.

Bielman A., « Femmes et jeux dans le monde grec hellénistique et impérial », dans Bielman A. et Frei-Stolba R. (eds.), *Femmes et vie publique dans l'antiquité Gréco-Romaine*, Lausanne, 1998.

Bielman A., *Femmes en public dans le monde hellénistique*, Paris, 2002.

Bielman A., « Citoyennes hellénistiques. Les femmes et leur cité en Asie Mineure », p. 176-196 dans M.-Th. Le Dinahet (dir), *L'orient méditerranéen de la mort d'Alexandre au Ier siècle avant notre ère*, Nantes, 2003.

Bielman-Sanchez A., « Egéries égéennes, les femmes dans les inscriptions hellénistiques et impériales dans les Cyclades », p. 195-213 dans S. Follet (ed.), *L'hellénisme d'époque romaine : nouveaux documents, nouvelles approches* (Actes du colloque international à la mémoire de L. Robert Paris, 7-8 juillet 2000), Paris, 2004.

Bielman-Sanchez A., « Bilder (fast) ohne Worte: die Griechischen Grabstelen für Priesterinnen », p. 351-378 dans S. Schroer (ed), *Images and Gender, contributions of the Hermeneutics of Reading Art*, Berne, 2006.

Bignasa A., « Nuove Terrecote dell'offerente di Porcellino e la prima metà del 4 secolo a Morgantina », *AK 35* (1992), p. 18-53.

Billot M.-F., « Recherches archéologiques récentes à l'Héraion d'Argos », dans *Héra images, espaces et cultes, Collection du centre Jean Bérard*, n° 15, Naples 1997.

Actes du colloque international du centre de recherches archéologiques de l'université de Lille III et de l'association PRAC, Lille 29-30 novembre 1993.

Billot M.-F., « Sanctuaires et cultes d'Athéna à Argos », p. 117-118 dans Hägg R., *Peloponnesian Sanctuaries ands Cults*, Proceedings of the Ninth International Symposium at the Swedish Institute at Athens, 11-13 June 1994, Stockholm, 2002

(Résumé de l'article paru dans *Opuscula Atheniensia* (Acta Instituti Regni Sueciae) 22-23 (1997-1998), p. 7-52).

Blanchard A., *Essai sur la composition des comédies de Ménandre*, Paris, Les Belles Lettres, 1983.

Blundell S., *Women in Ancient Greece*, London, 1995.

Boardman J., « Recent Acquisition by the Ashmolean Museum Oxford », *JHS* 81 (1961) p. 59.

Boardman J., *Athenian Black Figure Vases*, London, 1974.

Boardman J., Finn D., *The Parthenon and its Sculptures*, London, 1985.

Boardman J., *Les vases athéniens à figures rouges, la période classique*, Paris, 2000 (London, 1989)

Boardman J., *The History of Greek Vases*, London, 2001.

Bodson L., *Hiera zoia*, Bruxelles, 1978.

Bommelaer J.-F., « Dossiers des Pythaidés et socle du Trésor des Athéniens », *BCH* 4 supplément (1977), p. 139-157.

Bonnechère P., *Le sacrifice humain en Grèce ancienne, (Kernos Supplément 3)*, Athènes/Liège, 1994.

Bonnechère P., « La machaira était dissimulée dans le kanoun, quelques interrogations », *REA* 1999(101), p. 21-35.

Bonnefoy Y. (dir.), *Dictionnaire des mythologies*, Paris, depuis 1981.

Bookidis N., « Ritual Dining in the Sanctuary of Demeter and Kore at Corinth », dans Murray O. (eds.), *Symptotica, a Symposium on the Symposion*, Oxford, 1990.

Bookidis N., « Ritual Dining at Corinth », dans Marinatos N. et Hägg R. (eds.), *Greek Sanctuaries, New Approaches*, London, 1993.

Bookidis N., Hansen J., Snyder L., Goldberg P., « Dining in the sanctuary of Demeter and Kore at Corinth », *Hesperia* 68 (1999), p. 1-54.

Bookidis N., Stroud. R. S., *The sanctuary of Demeter and Kore : Topography and Architecture*, Corinth Vol. XVIII/III, The American School of Classical Studies at Athens, New Jersey, 1997.

- Bosanquet R. C., «The Cult of Orthia as Illustrated by the Finds», *ABSA* XII (1905-06).
- Bouché-Leclercq A., *Histoire de la divination dans l'antiquité*, Paris, Tome 1 (1879), Tome 2 et 3 (1880).
- Bourguet E., *De Rebus Delphicis*, Montepessulano, 1905.
- Bourriot F., *Recherches sur la nature du genos*, 2 vols, Lille, 1976.
- Bousquet J., « Incriptions de Delphes », *BCH* 83 (1959), p. 191-192.
- Bradford A., *A Prosopography of Lacedaemonians from the Death of Alexander the Great, 323 BC to the Sack of Sparta by Alaric, AD 396*, München, 1977.
- Bravo B., *Pannychis e simposio, feste private notturne di donne e uomini nei testi letterari e nel culto*, Pisa/Roma, 1997.
- Brelich A., *Paides e Parthenoi*, Roma, 1969.
- Bremmer J. N., « Greek Maenadism Reconsidered », *ZPE* 55 (1984), p. 267-286.
- Bremmer J. N., « Dionysos Travesti », dans Moreau A. (ed.), *L'initiation tome 1, Les rites d'adolescence et les mystères*, Actes du colloque international de Montpellier, 11-14 Avril 1991, Montpellier, 1992.
- Bremmer J. N., « Greek religion », *Greece and Rome* 24 (1994).
- Breuer C., *Reliefs und Epigramme griechischer Privatgrabmäler. Zeugnisse bürgerlichen Selbsterverständnisses vom 4 bis 2 Jahrhundert v. Chr.*, Wien, 1995.
- Brillant M., *Les mystères d'Eleusis*, Paris, 1920.
- Brody L. R., « The Cult of Aphrodite at Aphrodisias in Caria », *Kernos* 14 (2001), p. 93-109.
- Brommer F., *Der Parthenonfries*, Mainz am rhein, 1977.
- Broneer O., « Eros and Aphrodite on the North Slope of the Acropolis in Athens », *Hesperia* 1 (1932), p. 31-55.
- Broneer O., « Excavation on the North Slope of the Acropolis in Athens, 1931/1932 », *Hesperia* 2 (1933), p. 23-415.
- Broneer O., « The Thesmophorion at Athens », *Hesperia* 11 (1942), p. 250-274.
- Brown C., « Dionysus and the Women of Elis, PMG 871 », *GRBS* 23 (1982), p. 305-314.

- Bruit-Zaidman L., « Le temps des jeunes filles dans la cité grecque : Nausicaa, Phrasikleia, Timaréta et les autres ... », *Clio* 4 (1996), p. 33-50.
- Bruit-Zaidman L., « Les filles de Pandore, femmes et rituels dans la cité », p. 363-403 dans Schmitt-Pantel P. (dir.), *Histoires des femmes en Occident, Tome I : L'antiquité*, Evreux, 1991.
- Bruit Zaidman L. et Schmitt Pantel P., *La religion grecque dans les cités à l'époque classique*, Paris, 1999.
- Brulé P., *La fille d'Athènes, la religion des filles à Athènes à l'époque classique*, Paris, 1987.
- Brulé P., « Retour à Brauron, Repentirs, avancées, mise au point », *DHA* 16, 2 (1990), p. 61-90.
- Brulé P., « Fêtes grecques, périodicité et initiations : Hyakinthies et Panathénées », dans Moreau A. (ed.), *L'initiation tome 1, Les rites d'adolescence et les mystères*, Actes du colloque international de Montpellier, 11-14 Avril 1991, Montpellier, 1992.
- Brulé P., « Des osselets et des tambourins pour Artémis », *Clio* 4 (1996), p. 11-32.
- Brulé P., « La cité en ses composantes, remarques sur les sacrifices et la procession des Panathénées », *Kernos* 9 (1996), p. 37-63.
- Brulé P., *Les femmes grecques à l'époque classique*, Paris, 2001.
- Brulé P. et Piolot L., « La mémoire des pierres à Sparte, Mourir au féminin : couches tragiques ou femmes Hiérai ? », *REG* 115 (2002), p. 485-517.
- Brumfield A. C., «Cakes in the Liknon, Votives from the Sanctuary of Demeter and Kore on Acrororinth», *Hesperia* 66 (1997), p. 147-172.
- Brumfield A. C., *The Attic Festivals of Demeter and their Relation to the Agricultural Year*, Salem, 1981.
- Brumfield A. C., « Apporeta : Verbal and Ritual Obscenity in the Cults of Ancient Women », p. 67-74, dans Hägg R. (ed.), *The Role of Religion in the Early Greek Polis*, Proceedings of the Third International Seminar on Ancient Greek Cult, Organized par the Swedish Institute of Athens, 16-18 October 1992, Stockholm, 1996.

Bruneau Ph., *Recherches sur les cultes de Délos à l'époque Hellénistique et à l'époque impériale*, Paris, 1970.

Bruneau Ph. et Fraisse P., *Le monument à abside et la question de l'autel des cornes*, Paris, 2002.

Bruneau Ph., « Etudes d'archéologie délienne », recueil d'articles rassemblés et indexés par Moretti J.-C., *BCH Supplément* 47 (2006).

Burkert W., « Le mythe des Cécropides et les arrhéphories », p. 71-111, dans *Sauvages origines, mythes et rites sacrificiels en Grèce ancienne*, Paris, 1998.

(Article paru dans *Hermes* 94, (1966) « Kekropidensage und Arrhephoria », p. 1-25)

Burkert W., « Bouzyge et Palladion : violence et tribunal dans le rituel grec antique », p. 147-165, dans *Sauvages origines, mythes et rites sacrificiels en Grèce ancienne*, Paris, 1998. (Article paru dans *ZRGG* 22 (1970) p. 356-368 « Buzygue und Palladion »).

Burkert W., *Griechische Religion der Archaischen und Klassischen Epoche*, Stuttgart/Berlin, 1977.

Burkert W., *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley/Los Angeles, 1979.

Burkert W., *Homo Necans*, Berkeley/London/Los Angeles, 1983 (éd. Angl.)/ Paris, 2005 (éd. Fr.).

Burkert W., *Greek Religion, Archaic and Classical*, Cambridge Massachusetts, 1985.

Burkert W., *Les cultes à mystères dans l'antiquité*, Paris, 1992.

Burton J., « Women's Commensality in the Ancient Greek World », *Greece and Rome* XLV n° 2 (1998), p. 143-165.

Byrne S. G., « IG II² 1095 and the Delia of 98/7 B.C. », *ZPE* 109 (1995), p. 55-61.

Cabanes P., « Nouvelles inscriptions d'Albanie méridionale » *ZPE* 63 (1986), p. 137-155

Cahen E., « L'autel de cornes et l'hymne à Délos de Callimaque », *REG* 36 (1923), p. 14-25.

Calame Cl., *Chœurs de jeunes filles en Grèce archaïque*, tome I - II, Rome, 1977.

Calame Cl., « Iniziazioni femminili spartane : stupro, danza, ratto, metamorfosi e morte iniziatica », dans Arrigoni G. (éd.), *Le donne in Grecia*, Roma, Bari, 1985.

Calame Cl., *Thésée et l'imaginaire athénien, légendes et culte en Grèce antique*, Lausanne, 1990.

Calame Cl., « Prairies intouchées et jardins d'Aphrodite : Espaces initiatiques en Grèce », Moreau A. (ed.), *L'initiation tome II, L'acquisition d'un savoir ou d'un pouvoir, le lieu initiatique*, Actes du colloque international de Montpellier, 11-14 Avril 1991, Montpellier, 1992.

Callipolitis Feytmans D., « Déméter, Coré et les Moires sur des vases corinthiens », *BCH* 94 (1970), p. 45-65.

Campese S., Manuli P., Sissa G., *Madre Materia Sociologia e biologia della donna greca*, Torino, 1983.

Carlier P., *La royauté en Grèce avant Alexandre*, Strasbourg, 1984.

Carpenter Th., *Beazley Addenda*, Oxford, 1989.

Carpenter Th., *Art and Myth in ancient Greece*, London, 1991.

Carter J. B., « Masks and Poetry in Early Sparta », p. 89-98 dans Hägg R., *Early Greek Cult Practices*, Proceedings of the Fifth International Symposium at the Swedish Institute at Athens, 26-29 June, 1986, Stockholm, 1988.

Carter J. B., « The Masks of Ortheia », *AJA* 91 (1987), p. 355-383.

Cartledge P. and Spawforth A.J.S., *Hellenistic and Roman Sparta*, London, 1989.

Casabona J., *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en Grèce ancienne*, Aix en Provence, 1966.

Casewitz M., « Mantis le vrai sens », *REG* 105 (1992), p. 1-18

Cavanaugh J. W.G., Walters S.E.C. (eds), « Sparta in Laconia », *BSA Studies* n°4, 1998.

Champeaux J., « De la parole à l'écriture, essai sur le langage des oracles », p. 402-422 dans Heintz J. G. (ed.), *Oracles et prophéties dans l'antiquité*, Actes du colloque tenu à Strasbourg du 15 au 17 juin 1995, Paris, 1997 et Strasbourg, 1998.

Chantraine P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, depuis 1968.

- Christopoulos M., « Orgia Aporrhéta, Quelques remarques sur les rites des Plyntéries », *Kernos* 5 (1992), p. 27-39.
- Clairmont C. W., *Gravestones and Epigram, Greek Memorials from the Archaic and Classical Period*, Mainz am Rhein, 1970.
- Clairmont C. W., « The Lekythos of Myrrhine », p. 103-110 dans Köpcke G. et Moore M. (eds.), *Studies in Classical Art and Archaeology*, New York, 1979.
- Clairmont C. W., *Classical Attic Tombstones*, Vol. 1-8, Kilchberg 1993.
- Clark I., « The Gamos of Hera », p. 13-26 dans Blundell S. and Williamson M. (eds.), *The Sacred and the Feminine in Ancient Greece*, London, 1998
- Clément P., « New Evidence for the Origin of the Iphigeneia Legend », *Ant. Class.* 3 (1934), p. 393-409.
- Clinton K., *The Sacred Officials of the Eleusinian Mysteries*, Transactions of the American Philosophical Society 64 (3), Philadelphia, 1974.
- Clinton K., « Sacrifice in the Eleusinian Mysteries », p. 69-80 dans Hägg R., Marinatos N., Nordquist G.C. (eds.), *Early Greek Cult Practices*, Proceedings of the Fifth International Symposium at the Swedish Institute at Athens, 26-29 June, 1986, Stockholm, 1988.
- Clinton K., « The Sanctuary of Demeter and Kore at Eleusis », dans Marinatos N. et Hägg R. (eds.), *Greek Sanctuaries, New Approaches*, London, 1993.
- Clinton K., « The Thesmophorion at Athens and the Celebration of the Thesmophoria in Attica », p. 111-125 dans Hägg R. (ed.), *The Role of Religion in the Early Greek Polis*, Proceedings of the Third International Seminar on Ancient Greek Cult, Organized par the Swedish Institute of Athens, 16-18 October 1992, Stockholm, 1996.
- Clinton K., « Pigs in Greek Rituals », p. 167-179 dans Hägg R., Alroth B., (eds.), *Greek Sacrificial Ritual, Olympian and Chthonian*, Proceedings of the Sixth International Seminar on Ancient Greek Cult, Organized by the Department of Classical Archaeology and Ancient History, Göteborg University, 25-27 April 1997, Stockholm, 2005.
- Cole S. G., « New Evidence for the Mysteries of Dionysos », *GRBS* 21 (1980), p. 223-236.

- Cole S. G., « The Social Function of Rituals of Maturation : the Koureion and the Arkteia », *ZPE* 55 (1984), p. 233-244.
- Cole S. G., « The Uses of Water in Greek Sanctuaries », p. 161-165 dans Hägg R., Marinatos N., Nordquist G.C. (eds.), *Early Greek Cult Practices*, Proceedings of the Fifth International Symposium at the Swedish Institute at Athens, 26-29 June, 1986, Stockholm, 1988.
- Cole S.G., « Demeter in the Ancient Greek City and its Countryside », p. 133-154 dans Buxton R. (ed.), *Oxford Readings in Greek Religion*, New York/Oxford, 2002. (= Alcock S. et Osborne R. (eds), 1994, p. 199-216).
- Cole S. G., « Domesticating Artemis », dans Blundell S. et Williamson M. (eds.), *The Sacred and the Feminine in Ancient Greece*, London, 1998.
- Commelin P., *Mythologie grecque et romaine*, Paris, 1995.
- Connelly J. B., « Parthenon and Parthenoi, a Mythological Interpretation of the Parthenon Frieze », *AJA* 100 (1996), p. 53-80.
- Connelly J. B., *Portraits of a Priestess*, New Jersey, 2007.
- Connor W. R., « Tribes, Festivals and Processions, Civic Ceremonial and Political Manipulation in Archaic Greece », *JHS* 107 (1987), p. 40-50.
- Conze A., *Die Attischen Grabreliefs*, I-IV, Berlin, 1893-1922
- Cook A.B., *Zeus, A Study in Ancient Religion*, Vol. I-III, 2, Cambridge, 1914-1940.
- Cousin G. et Diels Ch., « Inscriptions de Iasos et Bargylia », *BCH* XIII (1889), p 37-38.
- Croissant F., « Note de topographie argienne, à propos d'une inscription de l'Aphrodision », *BCH* 96 (1972), p. 137-154.
- Culley G. R., « The Restoration of Sanctuaries in Attica », *Hesperia* 44 (1975), p. 207-223.
- Daraki M., *Dionysos*, Paris, 1985.
- Darmezin L., *Les affranchissements par consécration en Béotie et dans le monde grec hellénistique*, Nancy, 1999.
- Daremberg et Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, Paris, 1873-1919.

- Dasen V. et Piérart M. (eds.), *Les cadres privés et publics de la religion grecque antique*, Actes du 9^{ème} Colloque du Centre International d'Etude de la Religion Grecque Antique tenu à Fribourg du 8 au 10 septembre 2003, *Kernos Supplément* 15, Liège, 2005.
- Daux, G. *Fouilles de Delphes*, Tome II-III, Paris, 1923-1987.
- Daux G., *Delphes au II^{ème} et au I^{er} siècle depuis l'abaissement de l'Étolie jusqu'à la paix romaine, 191-31 av. J.C.*, Paris, 1936.
- Daux G., « Notes sur le règlement des mystères d'Andanie », *RPh* 16 (1942), p. 58-62.
- Daux G., « Inscriptions de Thasos », *BCH* 52 (1928), p. 43-65.
- Daux G., « Chroniques des fouilles 1961 », *BCH* (1962), p. 658.
- Daux G., « Anth. Pal. VI, Poupées et chevelure, Artémis Limnatis », *ZPE* 12 (1973), p. 225-232 (= *CRAI* (1973), p. 389-393)
- Davies J.K., *Athenian Propertied Families, 600-300 B.C.*, Oxford, 1971.
- Davison J. A., « Notes on the Panathenaea », *JHS* 78 (1958), p. 23-42.
- Dawkins R. M., « Excavations at Sparta, 1910 – The history of the Sanctuary of Artemis Orthia », *ABSA*. 16 (1910/1911), p. 18-53.
- De La Coste-Messelière P., « Inscriptions de Delphes », *BCH* 49 (1925), p. 61-103.
- De Ridder A., « Monuments figurés de Thespies », *BCH* 46 (1922), p. 217-306.
- Delavaud-Roux M.-H., *Les danses armées en Grèce antique*, Aix en Provence, 1993.
- Delavaud-Roux M.-H., *Les danses pacifiques en Grèce antique*, Aix en Provence, 1994.
- Delavaud-Roux M.-H., *Les danses dionysiaques en Grèce antique*, Aix en Provence, 1995.
- Delcourt M., *Les grands sanctuaires de la Grèce*, Paris, 1947.
- Delcourt M., *Delphes : L'oracle de Delphes*, Paris, 1955.
- Demand N. J., *Birth, Death, and Motherhood in Classical Greece*, Baltimore/London, 1994.

Des Bouvries S., « Gender and the Games at Olympia », dans B. Berggreen and N. Marinatos (eds.), *Greece and Gender*, The Norwegian Institute at Athens, Bergen, 1995.

Des Places E., *La religion grecque*, Paris, 1969

Deshours N., « Cultes de Déméter, d'Artémis Ortheia et culte impérial à Messène », *ZPE* 146 (2004), p. 115-127.

Deshours N., *Les mystères d'Andania, étude d'épigraphie et d'histoire religieuse*, Paris, 2006.

Detienne M., *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, 2006 (1967).

Detienne M., *Dionysos mis à mort*, Paris, 1977.

Detienne M., « Violentes Eugénies », p. 183-214 dans Détiéne M. et Vernant J.-P., *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, 1979.

Detienne M., *Dionysos à ciel ouvert*, Paris, 1998 (1986).

Deubner L., *Attische Feste*, Berlin, 1962 (1932).

Dictionnaire de la Grèce antique, Encyclopaedia Universalis, Paris, 2000.

Diehl E., *Die Hydria*, Mainz am Rhein, 1964.

Dietrich B. C., « Oracles and Divine Inspiration », *Kernos* 3 (1990), p. 157-174.

Dietrich B. C., « Some Thoughts on Sacrificial Ritual Meaning (Abstract) », p. 9-10 dans Hägg R. et Alroth B. (eds.), *Greek Sacrificial Ritual, Olympian and Chthonian*, Proceedings of the Sixth International Seminar on Ancient Greek Cult, Organized by the Department of Classical Archaeology and Ancient History, Göteborg University, 25-27 April 1997, Stockholm, 2005.

Dillon M., *Girls and Women in Classical Greek Religion*, London, 2002.

Dinsmoor W. B., *The Athenian Archon List in the Light of Recent Discoveries*, New York, 1939.

Dobbins J. et Rhodes R.F., « The sanctuary of Artemis Brauronia », *Hesperia* 48 (1979), p. 325-341.

Dodds E. R., *Les Grecs et l'irrationnel*, Paris, 1965 (Berkeley, 1959).

Dohan E. H., « Some Unpublished Vases in the University Museum Philadelphia », *AJA* 38 (1934), p. 523-532.

- Donnay G., « L'arrhéphorie : initiation ou rite civique? Un cas d'école », *Kernos* 10 (1997), p. 177-205.
- Dontas G. S., « The true Aglaurion », *Hesperia* 52 (1983), p. 48-63.
- Dowden K., *Death and the Maiden, Girls'Initiation Rites in Greek Mythology*, London/New York, 1989.
- Dowden K., « Myth : Brauron and Beyond », *DHA* 16, 2 (1990), p. 29-43.
- Drew-Bear T. and Lebek W.D., « An Oracle of Apollo at Miletus », *GRBS* 14 (1973), p. 65-73.
- Ducat J., *Spartan Education, Youth and Society in the Classical Period*, London, 2006.
- Duchêne H., « Initiation et élément marin en Grèce ancienne », dans Moreau A. (ed.), *L'initiation tome II, L'acquisition d'un savoir ou d'un pouvoir, le lieu initiatique*, Actes du colloque international de Montpellier, 11-14 Avril 1991, Montpellier, 1992.
- Dugas C., Berchmans J. et Clemmensen M., *Le sanctuaire d'Aléa Athéna à Tégée au IV^{ème} av. J.C.*, 2 vols., Paris, 1924.
- Dumont A. et Chaplain J., *Les céramiques de Grèce propre*, Tome I et II, Paris, 1890.
- Durvy C., « Aphrodite à Délos : Culte privé et public à l'époque hellénistique », *REG* 119 (2006), p. 83-113.
- Edmonson C. N., « A Graffito from Amyklai », *Hesperia* 28 (1959), p. 162-164.
- Elderlin G. W., « The Cults of the Erechtheion », *Hesperia* 10 (1941), p. 113-124.
- Eliade M., *Initiation, rites, sociétés secrètes*, Paris, 1959.
- Eliade M., *Le sacré et le profane*, Hambourg, 1957, Paris, 1965.
- Encyclopaedia of the ancient world*, Brill's New Pauly, Cancik H. and Schneider H. (eds.) ; éd. Angl. : Salazar C. F., Orton D.E., Vol. 1 à 9, Boston /London, depuis 2002.
- Etienne R. et Le Dinahet M.-Th. (eds.), *L'espace Sacrificiel dans les civilisations méditerranéennes de l'antiquité*, Actes du Colloque tenu à la Maison de l'Orient, Lyon, 4-7 juin 1988, Paris, 1991.
- Eule J. C., *Hellenistische Bürgerinnen aus Kleinasien, Weibliche Gewandstatuen in irhem antiken Kontexte*, Istanbul, 2001.

- Engelman H., « Inschriften und Heiligtum », p. 33-44 dans U. Muss (éd.), *Der kosmos der Artemis von Ephesos*, Wien, 2001.
- Fantham E., Peet Foley H., Boymel Fantham N., Pomeroy S. B., Shapiro H.A., *Women in the Classical World*, New York/Oxford, 1995.
- Farnell R. L., *The Cults of the Greek States*, 5 volumes, Oxford, 1896-1907.
- Fauquier M., Villette J.L., *La vie religieuse dans les cités grecques aux VI, V et IV^{ème} siècle avant J.C.*, Paris, 2000.
- Feaver D. D., « Historical Development of The priesthoods of Athens », *YCS* 15 (1957), p. 121-158.
- Fehrle E., *Die Kultische Keuschheit im Altertum*, Giessen 1910.
- Ferguson W. S., « The Salaminioi of Heptaphylai and Sounion », *Hesperia* 7 (1938), p. 71-74.
- Ferguson W. S., *Hellenistic Athens*, Chicago, 1974.
- Ferrandini Troisi F., *La donna nella società ellenistica*, Bari, 2000.
- Fleischer R., *Artemis von Ephesos und Verwandte Kultstatuen aus Anatolien und Syrien*, Leyde, 1973.
- Follet S., *Athènes au II^{ème} et au III^{ème} siècle, études chronologiques et prosopographiques*, Paris, 1976.
- Fontenrose J., *The Delphic Oracle*, Berkeley, 1978
- Fontenrose J., *Didyma. Apollo's Oracle, Cult, and Companions*, Berkeley/London, 1988.
- Foucart P., « Inscriptions de Béotie », *BCH* 9 (1885), p. 405.
- Foucart P., *Les mystères d'Eleusis*, Paris, 1914.
- Fougères G., « Fouilles de Délos », *BCH* 11 (1887), p. 244-275.
- Frasca R., *L'agonale nell'educazione della donna greca*, Bologna, 1991.
- Fraser P. M. and Matthews E., *A Lexicon of Greek Personal Names*, Oxford, Vol. II (1994) (Osborne M.J. et Byrne S.G. (eds.)) ; Vol. III a (1997) ; Vol. III b (2000); Vol. IV (2001).
- Freyer-Schauenburg B., « Zum Grabrelief der Priesterin Choirine », p. 59-65 dans Basgelen N. and Lugal M. (eds), *Festchrift für Jale Inan*, Istanbul, 1989.

- Frickenhauss A., *Lenäenvasen*, Berlin, 1912.
- Frontisi Ducroux Fr., *Au miroir du masque* dans « *La cité des images : religion et société en Grèce antique* », Paris, 1984.
- Frontisi-Ducroux Fr., « Images du ménadisme féminin : les vases des Lénéennes », p. 165-176 dans *L'association Dionysiaque dans les sociétés anciennes, Collection de l'École Française de Rome* 89 (1986), Actes de la table ronde organisée par l'EFR (Rome, 24-25 mai, 1984).
- Frontisi-Ducroux Fr., *Le dieu masque, une figure du Dionysos d'Athènes*, Paris/Rome, 1991.
- Frontisi-Ducroux Fr., *Du masque au visage*, Paris, 1995.
- Frontisi-Ducroux Fr., « Retour aux vases des lénéennes », dans Bravo B., *Pannychis e simposio, feste private notturne di donne e uomini nei testi letterari e nel culto*, Pisa/Roma, 1997.
- Frontisi-Ducroux Fr., « Images grecques du féminin : tendances actuelles de l'interprétation », *Clio* 19 (2004). (Site Internet Clio).
- Gallet de Santerre H., *Délos primitive et archaïque*, Paris, 1958.
- Gardiner E. N., *Olympia, Its History and Remains*, Oxford, 1925.
- Garland R., « Priests and Power in Classical Athens », p. 73-91 dans Beard M. et North J. (ed), *Pagan Priest, Religion in the Ancient World*, London, 1990.
- Garland R., « Religious Authority in Archaic and Classical Athens », *ABSA* 79 (1984), p. 75-123.
- Gartziou Tatti A., « L'oracle de Dodone, Mythe et rituel », *Kernos* 3 (1990), p. 175-184.
- Geagan D. J., « Greek Inscription from the Athenian Agora », *Hesperia* 52 (1983), p. 155-172.
- Geagan D. J., « Children in Athenian Dedicatory Monuments », dans J. M. Fossey (ed.) *Beotia Antiqua IV* Proceedings of the 7th international congress on Boiotian Antiquities, Boiotian and other Epigraphy, Amsterdam, 1994.
- Gebauer J., « Pompe und Thysia », Münster, 2002 : Compte-rendu de Ekroth G., « Revue des Livres », *Kernos Supplément* 19 (2006), p. 474-478.

- Georgoudi S., « Athanatous Therapeuein. Réflexions sur des femmes au service des Dieux », *Kernos Supplément* 15 (2005), p. 69-82.
- Georgoudi S., « Lysimaqué la prêtresse », p. 169-213 dans Loraux N. (ed.), *La Grèce au féminin*, Paris, 2003 (= Georgoudi S. et Montepaone C., *La Grecia al femminile*, p. 157-190 (1993)).
- Ginouvés R., *Balaneutiké, Recherches sur le bain dans l'antiquité grecque*, Paris, 1962.
- Golden M., *Children and Childhood in Classical Athens*, Baltimore, 1990.
- Golden M., *Sport and Society in ancient Greece*, Cambridge, 1998.
- Goldman H., « The Origin of the Greek Herm », *AJA* 46 (1942), p. 58-68.
- Gomme A. W. et Sandbach F. H., *Menander, a Commentary*, Oxford, Oxford University Press, 1973.
- Gould J., « Law, Custom and Myth : Aspect of the Social Position of Women in the Classical Athens », *JHS* 100 (1980), p. 38-59.
- Graf F., « Pompai in Greece, Some Considerations about Space and Ritual in the Greek Polis », p. 55-65 dans Hägg R. (ed.), *The Role of Religion in the Early Greek Polis*, Proceedings of the Third International Seminar on Ancient Greek Cult, Organized par the Swedish Institute of Athens, 16-18 October 1992, Stockholm, 1996.
- Graindor P., *Athènes de Tibère à Trajan*, Le Caire, 1931.
- Grandjean C., « Les Messéniens, de la fondation de l'état messénien à l'époque impériale », *BCH Supplément* 44 (2003), Athènes.
- Grandjean Y. et Salviat F., *Guide de Thasos*, Paris, 2000.
- Graninger D., « Studies in the Cult of Artemis Throsia », *ZPE* 149 (2007), p. 151-164.
- Graves R., *Les mythes Grecs*, Paris, 1967.
- Gréco G., « Des étoffes pour Héra » dans *Héra images, espaces et cultes*, collection du centre Jean Bérard, n° 15, Naples 1997. Actes du colloque international du centre de recherches archéologiques de l'université de Lille III et de l'association PRAC présentés par J. de la Genière, Lille 29-30 novembre 1993.
- Grimal P., *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Paris, 1963.

- Guarducci M., *Epigrafia Graeca*, I-IV, Rome, 1978.
- Gunther W., *Das Orakel von Didyma in Hellenistischer Zeit*, Tübingen, 1971.
- Habicht Chr., *Studien zur Geschichte Athens in hellenistischer Zeit*, Göttingen, 1982.
- Habicht Chr., *Athens from Alexander to Anthony*, Cambridge/ London, 1997.
- Hadzisteliou-Price Th., *Kourotrophos*, Leiden, 1978.
- Halfmann H., *Die Senatoren aus dem östlichen teil des Imperium Romanum bis zum Ende des 2. Jh. N. Chr.*, Göttingen, 1979.
- Halm-Tisserant M., « Le sparagmos, un rite de magie fécondante », *Kernos* 17 (2004), p. 119-142.
- Hamilton R., « Alkman and the Athenian Arkteia », *Hesperia* 58 (1989), p. 449-472.
- Hani J., « La fête Athénienne de l'Aiora et le symbolisme de la Balançoire », *REG* 91 (1978), p. 107-122.
- Hansen M.H., Nielsen T.H., *An Inventory of Archaic and Classical Poleis*, Oxford, 2004.
- Hardy C., *Connaissance de l'invisible*, Paris, 1991.
- Harrison E. B., « Greek Sculptured Coiffures and Ritual Haircuts », p. 247-254 dans Hägg R., Marinatos N. et Nordquist C.C. (eds.), *Early Greek Cult Practices*, Proceedings of the Fifth International Symposium at the Swedish Institute at Athens, 26-29 June, 1986, Stockholm, 1988.
- Harrison E. B., « The web of History : a Conservative Reading of the Parthenon Frieze », dans Neils J. (ed.), *Worshipping Athena*, Madison Wisconsin, 1996.
- Harrison J. E., *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, New York, 1957. (Cambridge, 1908).
- Hatzopoulos M. B., « Thessalie et Macédoine : affinités et convergences », p. 249-254 dans B. Helly, J.-C. Decourt, *La thessalie, 15 années de recherches archéologiques 1975-1990, Bilans et perspectives*, Actes du colloque international de Lyon 17-22 avril 1990, Athènes, 1994.
- Hatzopoulos M. B., *Cultes et rites de passage en Macédoine*, (MEΛETHMATA 19), Athènes, 1994.

Hatzopoulos M. B., *La Macédoine, géographie historique, langue, cultes et croyances, institutions*, Paris, 2006.

Haussoulier B., « Inscriptions de Béotie », *BCH* 3 (1879), p. 382-388.

Hauvette-Besnault A. M., « Prêtresses d'Athéné Poliade antérieures au I^{er} siècle de notre ère », *BCH* 3 (1879), p. 484-492.

Hauvette Besnault A. M., « Fouilles de Délos », *BCH* VI (1882), p. 295-352.

Hayward C., « Les grandes prêtresses du culte impérial provincial en Asie Mineure, état de la question », dans Bielman A. et Frei-Stolba R. (eds.), *Femmes et vie publique dans l'antiquité Gréco-Romaine*, Lausanne, 1998.

Helly B., « Chapiteaux et consoles inscrits : deux exemples thessaliens », p. 151-160 dans Mazarakis Ainian A., « Το Έργο των Εφορειών Αρχαιοτήτων και Νεωτέρων Μνημείων του ΥΠ.ΠΟ στη Θεσσαλία και στην ευρύτερη περιοχή της » (1990-1998), Volos, 2000.

Henrichs A., « Greek Menadism from Olympias to Messalina », *HSCP* 82 (1978), p. 121-169.

Henrichs A., *Changing Dionysiac Identities, Jewish and Christian self-definition* vol. 3, Philadelphia, 1983.

Henrichs A., « Three Approaches to Greek Mythography », dans Bremmer J. N. (ed.), *Interpretations of Greek Mythology*, London, 1987.

Herington C. J., *Athena Parthenos and Athena Polias*, Manchester, 1955.

Herrmann P., « Athena Polias in Milet », *Chiron* 1 (1971), p. 296.

Hodkinson S., *Property and Wealth, in Classical Sparta*, London, 2000.

Hoffmann G., « Iphigénie la sacrifiée » dans Hoffmann G., *La jeune fille, le pouvoir et la mort dans l'Athènes classique*, Paris, 1992.

Hoibye A.-B., « A Joke with the Inevitable : Men as Women and Women as Men in Aristophane's Thesmophoriazousai and Ekklesiazousai », dans Berggreen B. et Marinatos N. (eds.), *Greece and Gender*, The Norwegian Institute at Athens, Bergen, 1995.

Hollinshead M. B., « Against Iphigeneia's Adyton in Three Mainland Temples », *AJA* 89 (1985), p. 419-440.

- Holtheide B., « Matrona Stolata, Femina Stolata », *ZPE* 38 (1980), p. 127-134
- Holtzmann B., *L'Acropole d'Athènes, monuments, cultes et histoires du sanctuaire d'Athéna Polias*, Paris, 2003.
- Homolle Th., « Dédicaces Déliennes », *BCH* 3 (1879), p. 360-381.
- Homolle Th., « Institut de correspondance hellénique », *BCH* 20 (1896), p. 719-720.
- Hooker T. W., « The Topography of the Frogs », *JHS* 80 (1960), p. 112-117.
- Hubbe R. O., « Decrees from the Precinct of Asklepios at Athens », *Hesperia* 28 (1959), p. 169-201.
- Humphreys S. C., « Notes on Attic Prosopography », *ZPE* 180 (2007), p. 65-75.
- Hutton C. A., « Inscriptions at Petworth House », *ABSA* 21 (1914-1916), p. 155-165.
- Jaccottet A.-F., « Du thiasse aux mystères. Dionysos entre le privé et l'officiel », *Kernos Supplément* 15 (2005), p. 191-202.
- Jaccottet A.-F., *Choisir Dionysos, Les associations dionysiaques ou la face cachée du dionysisme*, I : Texte et II : Documents, Zurich, 2003.
- Jaccottet A.-F., « De la ménade à l'initiée. La femme dans la sphère dionysiaque », p. 121-136 dans R. Frei Stolba, A. Bielman, O. Bianchi (eds), *Les femmes antiques entre sphère privée et sphère publique*, Echô, Bern, 2003.
- Jacquemin A. (ed.), *Delphes, cent ans après la grande fouille, essai de bilan*, Actes du Colloque international organisé par l'Ecole Française d'Athènes, Athènes Delphes, 17-20 septembre 1992, *BCH Supplément* 34, 2000.
- Jameson M. H., « A Decree of Themistokles from Troizen », *Hesperia* 29 (1960), p. 198-223.
- Jannoray J., « Inscriptions delphiques d'époque tardive », *BCH* 70 (1946), p. 247-261.
- Jeanmaire H., *Couroi et Courètes, Essai sur l'éducation spartiate et les rites d'adolescence dans l'antiquité hellénique*, Lille/Paris, 1939.
- Jeanmaire H., *Dionysos*, Paris, 1991.
- Jones C. J., « The Teacher of Plutarch », *HSCPh* 71 (1966), p. 205-213.
- Jordan B., *Servants of the Gods, A Study in the Religion, History and Literature of Fifth-century Athens*, Göttingen, 1979.

- Jost M., *Sanctuaires et cultes d'Arcadie*, (Etudes Péloponnésiennes 9), Paris, 1985.
- Jost M., *Aspects de la vie religieuse en Grèce, du début du V^{ème} à la fin du III^{ème}*, Paris, 1992.
- Jost M., « Deux mythes de métamorphose en animal et leurs interprétations : Lykaon et Kallistô », *Kernos* 18 (2005), p. 347-370.
- Jouana J., « Oracles et devins chez Sophocle », p. 350-361 dans Heintz J. G. (ed.), *Oracles et prophéties dans l'antiquité*, Actes du colloque tenu à Strasbourg du 15 au 17 juin 1995, Paris, 1997 et Strasbourg, 1998.
- Jucker I., « Frauenfest im Korinth », *AK* 6 (1963), p. 47-61.
- Kadletz E., « Pausanias I, 27, 3 and the Route of the Arrhephoroi », *AJA* 86 (1982), p. 445-446.
- Kahil L. (Ghali-Kahil), *Les enlèvements et le retour d'Hélène dans les textes et les documents figurés*, 2 Vols., Paris, 1955.
- Kahil L., « Autour de l'Artémis attique », *AK* 8 (1965), p. 20-33.
- Kahil L., « Artémis de Brauron. Rites et mystères », *AK* 20 (1977), p. 86-98.
- Kahil L., « Le cratéristes d'Artémis et le Brauronion de l'Acropole », *Hesperia* 50 (1981), p. 252-63.
- Kahil L., « Mythological Repertoire of Brauron », p. 231-244 dans Moon G. (ed.), *Ancient Greek Art and Iconography*, Madison Wisconsin, 1983.
- Kahil L., « Bains de statues et de divinités », *BCH Supplément* 28 (1994), p. 217-223.
- Kaldis-Henderson N., *A Study of Women in Ancient Elis*, Ann Arbor, 1983.
- Kaltsas N., *Olympia*, Athènes, 2002.
- Kanatsoulis D., *Prosopographia Macedonika*, Chicago, 1979 (Thessalonike, 1955).
- Kapetanopoulos E., « Leonides VII of Melite and his Family », *BCH* 92 (1968), p. 493-518.
- Kapetanopoulos E., « Flavius Hierophantes Paianieus and Lucius Verus », *REG* 83 (1970), p. 63-69.
- Karademetriou A. K., *To Manteio tes Dodones, (TO MANTEIO THΣ ΔΩΔΩΝΗΣ)*, Thessalonike, 2004.

Karila-Cohen K., « Les pythaïstes athéniens et leurs familles : l'apport de la prosopographie à la connaissance de la religion à Athènes au II^{ème} siècle avant notre ère », dans Baslez M.-F. et Prévot F. (eds.), *Prosopographie et histoire religieuse*, Actes du colloque de l'université Paris XII Val de Marne, 27 et 28 octobre 2000, Paris, 2005.

Karouzou S., *National ! Archaeological Museum: Collection of Sculpture*, Athens, 1968.

Kereni K., *Dionysos = Dioniso*, Milano, 1992 (Oslo, 1961).

Killian I., « Weihungen an Eileithya und Artemis Orthia », *ZPE* 31 (1978), p. 219-222.

King H., « Bound to bleed: Artemis and Greek Women », in Cameron A., Kuhrt A., (eds.), *Images of Women in Antiquity*, London, 1983.

King H., « Producing woman: Hippocratic Gynaecology », in Archer L. J. (ed.), *Women in Ancient Societies*, London, 1994.

King H., *Hippocratic's Woman*, London, New York, 1998.

Kirchner J., *Prosopographia Attica*, Vol. I–II, Berlin, 1966.

Koenen L., « Eine Hypothese zur Auge des Euripides und Tegeatische Plynterien », *ZPE* 4 (1969), p. 7-18.

Kontis I.D., « Artemis Brauronia », *Delt. Arch.* 22 (1967), p. 156-206.

Kosmopoulou A., « Working women, Female Professionals on Classical Attic Gravestones », *ABSA* 96 (2001), p. 281-306

Kroll J. H., « The ancient image of Athena Polias », *Hesperia Supplement* 20 (1982), p. 65-76.

Kron U., « Frauenfeste in Demeterheiligtümern : das Thesmophorion von Bitalemi », *A.A.* (1992) p. 611-650.

Krystally Votsi K., « Cratère géométriques d'Argos », *BCH Supplément* 6 (1980), p. 85-92.

Kyrieleis H., « The Heraion at Samos », dans Marinatos N. et Hägg R., (eds.), *Greek Sanctuaries, New Approaches*, London, 1993.

Labarre G., Drew-Bear M., Goyon J.-Cl., Le Dinahet M.-Th. et Moret J.-M. (eds.), *Les cultes locaux dans les mondes grecs et romains*, Actes du colloque de Lyon, 7-8

Juin 2001, Collection Archéologie et Histoire de l'Antiquité, Université Lumière Lyon 2, Vol. VII, Lyon/Paris, 2004.

Lambropoulou V., « Reversal of Gender Roles in Ancient Greece and Venezuela », dans Berggreen B. et Marinatos N. (eds.), *Greece and Gender*, The Norwegian Institute at Athens, Bergen, 1995.

Lapassade G., *La transe*, Que sais-je ?, Paris, 1990.

Lapassade G., *Rites de possession*, Paris, 1997.

Laumonier A., *Les cultes indigènes en Carie*, BEFAR vol. 188, Paris, 1958.

Le Dinahet-Couilloud M.-Th., « Femmes dans le paysage délien », p. 387-413 dans O. Cavalier (ed.), *Silence et Fureur*, Avignon, 1996.

Le Dinahet-Couilloud M.-Th., « Les rituels funéraires en Asie Mineure et en Syrie à l'époque hellénistique », p. 65-95 dans Fr. Prost (dir.), *L'orient Méditerranéen de la mort d'Alexandre aux campagnes de Pompée, cités et royaumes hellénistique*, Actes du Colloque international de la SOPHAU, Rennes, 4-6 Avril 2003, Rennes, 2003

Le Guen-Pollet B., « Espace sacrificiel et corps des bêtes immolées », p. 13-23 dans Etienne R. et Le Dinahet M.-T. (eds.), *L'espace Sacrificiel dans les civilisations méditerranéennes de l'antiquité*, Actes du Colloque tenu à la Maison de l'Orient, Lyon, 4-7 juin 1988, Paris, 1991.

Le Guen-Pollet B., *La vie religieuse dans le monde grec du V^{ème} au II^{ème}*, Toulouse, 1992.

Le Roy Chr., « Lakonika », *BCH* 85 (1961), p. 206-235

Lefkowitz M. R., « Women in the Panathenaic and others Festivals », in Neils J. (ed.), *Worshipping Athena*, Madison Wisconsin, 1996.

Lévêque P., Séchan L., *Les grandes divinités de la Grèce ancienne*, Paris, 1966.

Lévêque P., « Du roi serpent de l'Acropole aux ourseries de Brauron », *REA* 91 (1989), p. 55-64.

Lévy E. (ed.), *La femme dans les sociétés antiques*, Actes des colloques de Strasbourg (mai 1980 et mars 1981) Strasbourg, 1983.

- Lévy E., « Devins et Oracles chez Hérodote », dans Heintz J. G. (ed.), *Oracles et prophéties dans l'antiquité* », Actes du colloque tenu à Strasbourg du 15 au 17 juin 1995, Paris, 1997 et Strasbourg, 1998.
- Lewis D. M., « Notes on the Attic Inscriptions II », *BSA* 50 (1955), p. 1-36.
- Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, publié par la fondation pour le LIMC, et J. Paul Getty Trust, Zurich, depuis 1981.
- Liddell H. G., Scott R., *A Greek English Lexicon*, New Edition Revised and Augmented throughout by Sir Stuart Jones H., Oxford, 1966.
- Linders T., *Studies in the Treasure Records of Artemis Brauronia found in Athens*, Acta Institute Atheniensis n° 4, 19, Stockholm, 1972.
- Lloyd-Jones H., « Artemis and Iphigeneia », *JHS* 103 (1983), p. 87-102.
- Lonis R., *La cité dans le monde grec*, Paris, 1994.
- Lonsdale S. H., *Dance and Ritual Play in Greek Religion*, Baltimore/London, 1993.
- Loraux N., « Sur la race des femmes et quelques unes de ses tribus », p. 75-117 dans Loraux N., *Les Enfants d'Athéna* Paris, 2007 (1981) (= article publié dans *Arethusa* 11, 1.2 (1978), p. 43-87).
- Loraux N., *Les enfants d'Athéna*, Paris, 2007 (1981)
- Lowe N. J., « Thesmophoria et Haloa », p. 149-173 dans Blundell S. and Williamson M. (eds.), *The Sacred and the Feminine in Ancient Greece*, London, 1998.
- Maas P., « Stephano Title of a Priestess », *Hesperia* 15 (1945) , p. 72
- Mac Kendrick P., *The Athenian Aristocracy, 399 to 31 B.C.*, Cambridge Massachusetts, 1969.
- Mahé N., *Le mythe de Bacchus*, Paris, 1992.
- Mansfield J., *The Robe of Athena and the Panathenaic Peplos*, Berkeley, 1985.
- Mantis A., *Problemata tes Eiconographias =ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΑ ΤΗΣ ΕΙΚΟΝΟΓΡΑΦΙΑΣ ΤΩΝ ΙΕΡΕΙΩΝ ΚΑΙ ΤΩΝ ΙΕΡΕΙΩΝ ΣΤΗΝ ΑΡΧΑΙΑ ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΤΕΧΝΗ*, Athènes, 1990.
- Marcellesi M.-C., « Les hydrophores d'Artémis Pythié à Milet », dans Baslez M.-F. et Prévot F. (eds.), *Prosopographie et histoire religieuse*, Actes du colloque de l'université Paris XII Val de Marne, 27 et 28 octobre 2000, Paris, 2005.
- Marchetti P. et Kolokotsas K., *Le nymphée de l'agora d'Argos*, Paris, 1995.

- Marchetti P., «Le dromos au coeur de l'agora de Sparte», *Kernos* 9 (1996), p. 155-170.
- Marinatos N. et Berggreen B., « Greece and gender, a synthesis », dans Berggreen B. et Marinatos N. (eds.), *Greece and Gender*, The Norwegian Institute at Athens, Bergen, 1995.
- Mark I. S., « The Sanctuary of Athena Nike in Athens : Architectural Stages and Chronology », *Hesperia supplément* 26, Princeton, 1993.
- Martha J., *Les sacerdoces Athéniens*, BEFAR vol. 26, Paris, 1882.
- Martin R. et Metzger H., *La religion grecque*, Paris, 1976.
- Mattingly H. B., « The Athena Nike Temple Reconsidered », p. 461-471 dans *The Athenian Empire Restored, Epigraphic and Historical Studies*, Univ. of Michigan Press, 1996 (= *AJA* 86, p. 381-385).
- Maurizio L., « Anthropology and Spirit Possession: a Reconsideration of the Pythia's Role at Delphi », *JHS* 115 (1995), p. 69-86.
- Mauss M., *Essai sur le don*, Paris, 2007 (1925).
- McMinn J. B., « Plato's Mantic Myths in the Service of Socrate's Maieutic Art », *Kernos* 3 (1990), p. 219-234.
- McNally S., « The Maenad in Early Greek Art », dans Peradotto J. and Sullivan J.P. (eds.), *Women in the ancient world*, The Arethusa Papers, New York, 1984.
- Meiggs R. and Lewis D. M., *A selection of Greek Historical Inscriptions to the End of the Fifth Century*, 1969, 3^{ème} éd., Oxford, 1988.
- Ménadier B., « The Sanctuary of Hera Akraia and its Religious Connections with Corinth », p. 85-92 dans Hägg R. (ed.), *Peloponnesian Sanctuaries ands Cults*, Proceedings of the Ninth International Symposium at the Swedish Institute at Athens, 11-13 June 1994, Stockholm, 2002.
- Meritt B. D., « Greek Inscriptions », *Hesperia* 9 (1940), p. 97-132.
- Meritt B. D., « Greek inscriptions », *Hesperia* 21 (1952) p. 363
- Merrit B. D., « Greek Inscriptions », *Hesperia* 23 (1954) p. 257 n° 42.
- Merrit B. D., « Greek inscriptions », *Hesperia* 26 (1957), p. 79-80 n° 25.

Merritt B. D. et Gerry W., « Dating of the Documents to the Mid Fifth Century », *JHS* 83 (1963), p. 100-117.

Merritt B. D., «Greek Inscriptions », *Hesperia* 37 (1968), p. 289, n° 29

Merker G. S., *The Sanctuary of Demeter and Kore : Terracotta Figurines of the Classical, Hellenistic and Roman Periods*, Corinth Vol. XVIII/IV, The American School of Classical Studies at Athens, New Jersey, 2000.

Merker G. S., « Corinthian Terracotta Figurines », p. 233-246 dans *Corinth, the Centenary, 1896-1996*, Corinth Vol. XX (C. K. Williams II, N. Bookidis (eds.)), The American School of Classical Studies at Athens, New Jersey, 2003.

Meskell L., « Running the Gamut, Girls and Goddesses », *AJA* 102 (1998), p. 181-185.

Michaelis A., *Der Parthenon*, Leipzig, 1871.

Mikalson J. D., *The Sacred and Civil Calendar of the Athenian Year*, Princeton New jersey, 1975.

Mikalson J. D., *Religion in Hellenistic Athens*, Berkeley/ Los Angeles/London, 1998.

Miles M. M., « The City Eleusinion », *Agora* vol. 31, Princeton, 1998.

Miller S. G., *Arete, Greek Sports from Ancient Sources*, Chicago, 1979.

Mills H., « Greek Clothing Regulations : Sacred and Profane? », *ZPE* 55 (1984), p. 255-265.

Mitsos M. T., *Argolike Prosopographia*, Athens, 1952.

Mommsen A., *Feste der Stadt Athen*, Leipzig, 1898.

Montepaone C., « Il mito di fondazione del rituale munichio in onore di Artemis », *Cahiers du centre Jean Bérard*, « Recherches sur les cultes grecs et l'occident », Tome I, (1979), p. 69-76,

Morizot Y., « Artémis, l'eau et la vie humaine », *BCH Supplément* 28 (1994), p. 201-216

Mossé Cl., *La femme dans la Grèce antique*, Paris, 1983.

Mossé Cl., « Néera la courtisane », p. 217-244 dans Loraux N. (dir.), *La Grèce au féminin*, Paris, 2003.

Moulinier L., *Le pur et l'impur dans la pensée des Grecs, d'Homère à Aristote*, Paris, 1952.

Moustaka A., « On the Cult of Hera at Olympia », p. 199-205 dans R. Hägg (ed.), *Peloponnesian Sanctuaries and Cults*, Proceedings of the Ninth International Symposium at the Swedish Institute at Athens, 11-13 June 1994, Stockholm, 2002.

Muss U., *Der Kosmos der Artemis von Ephesos*, Wien, 2001.

Muss U., *Die Archäologie der Ephesischen Artemis*, Wien, 2008.

Mylonas G., *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, London, 1961.

Mylonopoulos J., « Greek Sanctuaries as Places of Communication through Ritual », *Kernos Supplément* 16 (2006), p. 69-110.

Naerebout F., « Moving Events : Dance at Public Events in the Ancient Greek World », *Kernos Supplément* 16 (2006), p. 37-67

Nagy B., « The Procession to Phaleron », *Historia* 40 (1991), p. 288-306.

Neils J., « The Panathenaia : an Introduction », dans Neils J. (ed.), *Godess and Polis*, Princeton New Jersey, 1992.

Neils J., « Pride, Pomp and Circumstances », dans Neils J. (ed.), *Worshipping Athena*, Madison Wisconsin, 1996.

Nilsson M. P., *Griechische Feste von Religiöser Bedeutung*, Liepzig, 1906.

Nilsson M. P., « The New Inscription of the Salaminoi », *J.J. Ph.* 59 (1938) p 385-393.

Nilsson M. P., *Greek Popular Religion*, New York, 1940.

Nixon L., « The Cults of Demeter and Kore », dans Hawley R. et Levick B. (eds.), *Women in Antiquity*, London, 1995.

Noel D., « Les Anthestéries et le vin », *Kernos* 12 (1999), p. 125-152.

Nordquist G. C., « Early Cult in the Sanctuary of Athena Alea at Tegea, Arcadia », p. 282-284 dans Proceedings of the XVth International Congress of Classical Archaeology, Amsterdam, July 12-17 1998, Docter R. F. et Moorman E-M. (eds.), Amsterdam, 1999.

Nordquist G. C., « Evidence for pre-Classical Cult Activity beneath the Temple of Athena Alea at Tegea », p. 149-158 dans Hägg R. (ed.), *Peloponnesian Sanctuaries*

ands Cults, Proceedings of the Ninth International Symposium at the Swedish Institute at Athens, 11-13 June 1994, Stockholm, 2002.

Oikonomides A. N., « The Athenian Cults of the Three Aglauroi and their Sanctuaries below the Acropolis of Athens », *AW* 21 (1990), p. 11-17.

Oliver J. H., « Athenian Studies presented to W.S. Ferguson », *HSCP Supplement* 1 (1940), p. 521-530.

Oliver J. H., « Notes on Documents of the Roman East », *AJA* 45 (1941), p. 537-543.

Oliver J.H., « Two Athenians Poets », *Hesperia Supplement* 8 (1949), p. 243-258.

Orlandos A. K., *Praktika*, (1962), p. 102-112.

Orlandos A. K., « Ανασκαφή Μεσσήνη », *Ergon* (1962 a), p. 119-132 et (1962 b), p. 99-112.

Osborne R., *Demos, the Discovery of Classical Attica*, Cambridge, 1985.

Osborne R., « Women and Sacrifice in Classical Greece », p. 294-313 in Buxton R. (ed.), *Oxford Readings in Greek Religion*, New York/Oxford, 2002 (= *CQ* 43 (1993), p. 392-405).

Ostby E., « Recent Excavations in the Sanctuary of Athena Alea at Tegea : Results and Problems », p. 139-147 dans Hägg R. (ed.), *Peloponnesian Sanctuaries and Cults*, Proceedings of the Ninth International Symposium at the Swedish Institute at Athens, 11-13 June 1994, Stockholm, 2002.

Otto W. F., *Dionysos, Le mythe et le culte*, Paris, 1969.

Otto W. F., *L'esprit de la religion grecque ancienne*, Paris, 1995 (1975).

Palaiokrassa L., *To Hiero tes Artemidos Mounychias (TO ΙΕΡΟ ΤΗΣ ΑΡΤΕΜΙΔΟΣ ΜΟΥΝΙΚΙΑΣ)*, Athens, 1991.

Papadimitriou J., *Eph. Arch.* (1948/9), p. 146-153.

Papadimitriou J., *Ergon* 1949-1963 et *BCH* 1949-1963.

Papadopoulou Z., « Les origines cycladiques de la géranos : sur un pendentif en pierre du Délion de Paros », *Kernos* 17 (2004), p. 155-178

Papakonstantinou E., *Αρχαία Άχαία και Ήλεία*, p. 331-334 (ΜΕΛΕΤΗΜΑΤΑ 13), Athènes, 1988.

Parke H. W., Wormell D.E.W., *The Delpic Oracle, I-II*, Oxford, 1956.

- Parke H. W., *The Oracles of Zeus, Dodona, Olympia, Ammon*, Oxford, 1967.
- Parke H. W. , *Festivals of the Athenians*, London, 1977.
- Parke H. W., *The Oracles of Apollo in Asia Minor*, London, 1985.
- Parke H. W., « The Temple of Apollo at Didyma : The Building and its Function », *JHS* 106 (1986) p. 121-131.
- Parker R. et Obbink D., « Aus der Arbeit des Inscriptiones Graeca VI », *Chiron* 30 (2000), p. 415-447.
- Parker R., *Miasma, Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford, 1983.
- Parker R., « Spartan Religion », p. 142-172 dans Powell A. (ed.), *Classical Religion*, London, 1989.
- Parker R., *Athenian Religion, a History*, Oxford, 1996.
- Patera I. et Zografou A., « Femmes à la fête des Haloa », *Clio* 14 (2001) (Site Internet de la revue).
- Pauly-Wissowa (ed.), *Real-Encyclopädie des Klassischen Altertumswissenschaft*, depuis 1893.
- Payne H., *Necrocorinthia, a Study of Corinthian Art in the Archaic Period*, Oxford, 1937.
- Peek W., « Didyma II 340 », *ZPE* 11 (1973), p. 25-28.
- Pemberton E. G., « Wine, Women and Song : Gender Roles in Corinthian Cult », *Kernos* 13 (2000), p. 85-106.
- Pemberton E. G., *The sanctuary of Demeter and Kore : the Greek Pottery*, Corinth Vol. XVIII/ I, The American School of Classical Studies at Athens, New Jersey, 1989.
- Perlman P., « Plato's Laws 833c-834d and the Bears of Brauron », *GRBS* 24 (1983), p. 115-130.
- Perlman P., « Acting the She-bear for Artemis », *Arethusa* 22 (1989), p. 111-133.
- Perrin-Saminadayar E., « Traditions religieuses et stratégies familiales. Sur quelques familles sacerdotales athéniennes de l'époque hellénistique », dans Baslez M.-F. et Prévot F. (eds.), *Prosopographie et histoire religieuse*, Actes du colloque de l'université Paris XII Val de Marne, 27 et 28 octobre 2000, Paris, 2005.

- Perrin-Saminadayar E., *Education, culture et société à Athènes, les acteurs de la vie culturelle athénienne (229-88), un tout petit monde*, Paris, 2007
- Petersen T., « Lenäen oder Anthesterien », *Rh. Mus.* 68 (1913), p.239-243.
- Pfuhl E., Mobius H., *Die Ostgriechischen Grabreliefs*, 1-2, Mainz am Rhein, 1977-1979.
- Picard Ch., *Ephèse et Claros, Recherches sur les sanctuaires et les cultes de l'Ionie du nord*, Paris, 1922.
- Picard Ch., « Phèdre à la balançoire », *RA* 31 (1928), p. 47-64.
- Picard Ch., « L'Héraion de Perachora et les enfants de Médée », *RA* 35, I, (1932), p. 218-229.
- Picard Ch., « L'Ephesia, les amazones et les abeilles », *REA* XLII (1940), p. 270-284.
- Pickard-Cambridge A.W., *The Dramatic Festivals of Athens*, Oxford, 1968.
- Piérart M., « Un oracle d'Apollon à Argos », *Kernos* 3 (1990), p. 319-334.
- Piérart M., « Pour une approche du panthéon argien par la mythologie : le bouclier d'Athéna », *Kernos* 9 (1996), p. 171-194.
- Piérart M., « La mort de Dionysos à Argos », p. 141-151 dans Hägg R. (ed.), *The Role of Religion in the Early Greek Polis*, Proceedings of the Third International Seminar on Ancient Greek Cult, Organized par the Swedish Institute of Athens, 16-18 October 1992, Stockholm, 1996.
- Pierre H., « Réflexions autour de la *Nesteia* des Thesmophories athéniennes », *Pallas* 76 (2008), p. 85-94.
- Pingiatogliou S., « Rituelle Frauengelage auf Schwartzfiguren Attischen Vasen », *Ath. Mitt.* 109 (1994), p. 39-51.
- Pirolot L., « Nom d'une Artémis, A Propos de l'Artémis Phôsphoros de Messène », *Kernos* 18 (2005), p. 113-140.
- Pirenne Delforge V., « La loutrophorie et la prêtresse loutrophore de Sicyone », *BCH Supplément* 28 (1994), p. 147-155.
- Pirenne Delforge V., *L'Aphrodite grecque*, (*Kernos Supplément* 4), Athènes/ Liège, 1994.

- Pirenne Delforge V., « La cite, les dèmotelè hiera et les prêtres », *Kernos Supplément* 15 (2005), p. 55-68.
- Pollitt J. J., « Kernoi from the Athenian agora », *Hesperia* 48 (1979), p. 205-233.
- Pomeroy S. B., *Goddesses, Whores, Wives and Slaves. Women in classical Antiquity*, New York, 1975.
- Pomeroy S. B., « *Technikai kai mousikai*, The Education of Women in the fourth century and in the Hellenistic period », *AJAH* Vol. 2, 1 (1977), p. 51-68.
- Pomeroy S. B. (ed.), *Women's History and Ancient History*, London, 1991.
- Pomeroy S. B., *Spartan Women*, Oxford, 2002.
- Pouilloux J., *Fouilles de Delphes, II, La région nord du sanctuaire*, Paris, 1931.
- Pouilloux J., *Recherches sur l'histoire et les cultes de Thasos*, I, Paris, 1954.
- Powell A. et Hodkinson S., (eds.), *Sparta, New Perspectives*, London, 1999.
- Pritchett W. K., « Greek Inscriptions, Dedications to Demeter and Kore », *Hesperia* 9 (1940), p. 97-101 et p. 130.
- Prudhommeau G., *La danse grecque antique, Tome I et II*, Paris, 1965.
- Pulley S., *Prayer in Greek Religion*, Oxford, 1993.
- Quass F., *Die Honoratiorenschicht in den Städten des grieschischen Ostens*, Stuttgart, 1993.
- Quantin Fr., *La vie religieuse en Epire*, Tomes 1 et 2, Thèse, Lyon 2, Lyon, 1997 (non publiée, exemplaire se trouvant à la Maison de L'orient et des mondes Méditerranéens).
- Quantin Fr., « Artémis à Apollonia aux époques hellénistique et romaine », p. 595-608 dans *L'Illyrie méridionale et l'Epire dans l'antiquité, Actes du IV^{ème} colloque international de Grenoble* (10-12 Octobre 2002) textes réunis par P. Cabanes et J. L. Lamboley, Paris, 2004.
- Raepsaet-Charlier M.-Th., *Prosopographie des femmes de l'ordre sénatorial (I^{er}/II^{ème} siècles)*, 2 vols, Louvain, 1987.
- Raubitshek A. E., « Priestess of Pandrosos », *AJA* 49 (1945), p. 434-435.
- Raubitschek A. E., *Dedications from the Athenian Acropolis*, Cambridge Massachusetts, 1949.

- Reinach S., « Fouilles de Délos », *BCH* 7 (1883), p. 329-373.
- Reinach Th., « Inscriptions d'Aphrodisias », *REG* 19 (1918), p. 79-150
- Rhan P. J., « Funeral Memorials of the First Priestess of Athena Nike », *BSA* 81 (1986), p. 195-207.
- Rhodes R. F. et Dobbins J. J., «The Sanctuary of Artemis Brauronia on the Athenian Acropolis», *Hesperia* 48 (1979), p. 325-341.
- Richer N., « Les Hyakinthies de Sparte », *REA* 106 n° 2 (2004), p. 389-419.
- Richter G. M. A., « The Basket of the Kanephoroi », *AJA* 30 (1926), p. 422-426.
- Ridgway B. S., « Birds, Meniskoi and Head Attributes in Archaic Greece », *AJA* 94 (1990), p. 583-612.
- Ridgway B. S., « Images of Athena on the Akropolis », p. 119-142 dans Neils J. (ed.), *Goddess and Polis*, Princeton New Jersey, 1992.
- Robert J. et L., « Bulletin épigraphique », *REG* 74 (1961), n° 440
- Robert J. et L., « Bulletin épigraphique », *REG* 83 (1970), n° 423
- Robert J. et L., « Bulletin épigraphique », *REG* 89 (1976), n° 3.
- Robert L., *Hellenica*, Vols. 1-13, Paris, 1940-1965.
- Robert L., *Opera Minora Selecta*, Vols. I-VI, Amsterdam, 1969-1990.
- Robert L., « Les femmes théores à Ephèse », *CRAI* 1974, p. 176-181 = OMS V, 669-674.
- Robertson N., « The Riddle of the Arrhephoria at Athens », *HSCP* 87 (1983), p. 241-288.
- Robertson N., « Athena's Shrines and Festivals », dans Neils J. (ed.), *Worshipping Athena*, Madison Wisconsin, 1996.
- Robertson N., « The Magic Female Properties of Female Age-group in Greek Rituals », *AW* 26 (1995), p. 193-203.
- Robertson N., « The Praxiergidae Decree (IG I3 7) and the Dressing of Athena's Statue with the Peplos », *GRBS* 44 n° 2 (2004), p. 111-161.
- Roccos L. J., « The Kanephoros and her Festival Mantle in Greek Art », *AJA* 99 (1995), p. 641-666.

- Roccos L. J., « Back Mantle and Peplos, the Special Costume of Greek Maidens in 4th Century and Votives Reliefs », *Hesperia* 69 (2000), p. 235-265.
- Roesch P., *Etudes Béotiennes*, Paris, 1982.
- Rohde E., « Unedirte Lucianscholien die Attischen Thesmophorien und Haloen betreffend », *Rh. Mus*, 25 (1870), p. 548-562.
- Rolley C., « Le sanctuaire des Dieux Patrôoi et le Thesmophorion de Thasos », *BCH* 89 (1965), p. 441-483.
- Rolley C., *La sculpture grecque*, 2 volumes, Paris, 1999
- Rose H. J., « Demeter and Dionysos », *JHS* 72 (1952), p. 121.
- Rotroff S. I., « The Parthenon Frieze and the Sacrifice to Athena », *AJA* 86 (1977), p. 379-382.
- Rouget G., *La musique et la transe*, Paris, 1990.
- Roussel D., *Tribu et cité*, Paris, 1976.
- Roussel P., « Médée et le meurtre de ses enfants », *REA* 22 (1920), p. 157-171
- Roussel P., *Délos colonie Athénienne*, Paris, 1987.
- Roux G., *Delphes, son oracle, ses dieux*, Paris, 1976.
- Roux G., « Lôtis le bain rituel d'Athéna à Delphes », dans Hadermam-Misguich L., Raepsaet G. et Cambier G. (eds.), *Rayonnement grec, hommage à Ch. Delvoyes*, Bruxelles, 1982.
- Roux G., « Trésors, Temples, Tholos », *TMO* 7 (1984).
- Rudhardt J., *Notions fondamentales de la pensée religieuse en Grèce ancienne*, Genève, 1958.
- Rühfel H., *Kinderleben im Klassischen Athen*, Mainz am Rhein, 1984.
- Salviat F., « Décrets pour Epié, fille de Dionysios : Déesses et sanctuaires Thasiens », *BCH* 83 (1959), p. 362-397.
- Savalli I., *La donna nella società della grecia antica*, Bologna, 1983.
- Scanlon Th. F., « The Footrace of the Heraia at Olympia », *AW* 9 (1984), p. 77-90.
- Schachter A., *Cults of Boitia*, Tome 1-4, BICS, Londres, 1981-1986.

Schaps D., « The Woman Least Mentioned : Etiquette and Women's Names », *CQ* 27 (1977), p. 323-330.

Schelp J., *Das Kanoun, der Griechische Opferkorb*, Beitrage zur Archaologie, Würzburg, 1975.

Schlup R., « The Semantics of Fertility : Levels of Meaning in the Thesmophoria », *Kernos* 20 (2007), p. 69-95.

Schmidt M., « Rituelle Frauengelage auf einer noch Urbekannten Attischen Vasen », *BCH Supplément* 38 (2000), p. 433-442.

Schmitt Pantel P. (dir.), *Histoires des femmes en Occident, Tome I : L'antiquité*, Evreux, 1991.

Schmitt Pantel P., *La cité au banquet. Histoires des repas publics dans les cités grecques*, Rome, 1992.

Schmitt Pantel P., « Les femmes grecques et l'andron », *Clio* 14 (2001), p. 155-181.

Schneider H., Landfester M., Cancik H. (eds.), *Der Neue Pauly Enzyklopädie der Antike*, Stuttgart, depuis 1996.

Scholl A., *Die Attischen Bildfeldstelen des vierten Jahrhunderts*, A.M. Beiheft 17, 1996

Séchan L., « Le sacrifice d'Iphigénie », *REG* 44 (1931), p. 368-426.

Sergent B., *L'homosexualité initiatique dans l'Europe ancienne*, Paris, 1986.

Serwint N., « The Female Athletic Costume at the Heraia and Prenuptial Initiations Rites », *AJA* 97 (1993), p. 404-422.

Sfameni Gasparro G., *Misteri e culti mistici di Demetra*, Roma, 1986.

Shapiro H. A., *Myth into Art*, London/New York, 1994.

Shear J., *Polis and Panathenaia*, Pennsylvania, 2001.

Simon E., « Ein Anthesterien Skyphos des Polygnotos », *AK* 6 (1963), p. 6-21.

Simon E., *Festivals of Attica, an Archaeological Commentary*, Madison Wisconsin, 1983.

Simon E., « Theseus and Athenian Festivals », dans Neils J. (ed.), *Worshipping Athena*, Madison Wisconsin, 1996.

Sinclair Holderman E., *A Study of the Greek Priestess*, Chicago Illinois, 1913.

- Sinclair Holderman E., « Le sacerdotesse – requisiti, funzioni, poteri » dans Arrigoni G. (éd.), *Le donne in Grecia*, Roma, Bari, 1985.
- Sinn U., « The Sacred Herd of Artemis at Lusoï », *Kernos supplément* 1 (1992) p. 177-187.
- Sissa G., *Greek Virginity*, Cambridge, London, 1990
- Sourvinou-Inwood C., « Priestess in the Text, Theano Menonos Agrylethen », *Greece and Rome*, 35 n° 1 (1988), p. 29-39.
- Sourvinou-Inwood C., *Studies in Girl's Transition, Aspects of the Arkteia and Age Representation in Attic Iconography*, Athens, 1988.
- Sourvinou-Inwood C., « Lire l'arkteia. Lire les images, les textes, l'animalité », *DHA* 16, 2 (1990), p. 45-60.
- Spawforth A. J. S., « Families at Roman Sparta and Epidaurus, some Prosopographical Notes », *ABSA* 80 (1985), p. 191-258.
- Spawforth A. J. S., « Spartan Cults Under the Roman Empire : some Notes », p. 227-238, dans J.M. Sanders (ed), *Lakonian studies in honour of Hector Catling*, London, 1992.
- Stevens G. P., « Architectural Studies », *Hesperia* 5 (1936).
- Stroud R. S., « The Sanctuary of Demeter and Kore on Acrocorinth : Preliminary Report I », *Hesperia* 34 (1965), p. 1-24
- Stroud R. S., « The Sanctuary of Demeter and Kore on Acrocorinth : Preliminary Report II », *Hesperia* 37 (1968), p. 299-330.
- Stuart J. et Revelt N., *The Antiquities of Athens and others Monuments of Greece, Vols. I-II*, London/New York, 1892.
- Stylianoudi M. G. L., « On transvestism », dans Berggreen B. et Marinatos N. (eds.), *Greece and Gender*, The Norwegian Institute at Athens, Bergen, 1995.
- Sundwall J., *Supplement to J. Kirchner's Prosopographia Attica, Nachträge zur P.A.*, Chicago, Illinois, 1910.
- Talbert R. J. A., *Atlas of the Classical History*, Oxford, 1984.
- Talbert R. J. A., *Atlas of the Greek and Roman World*, Oxford, 1992.

- Tataki A. B., *Ancient Beroea : Prosopography and Society*, (MEΛETHMATA 8), Athens, 1988.
- Tataki A. B., *Macedonian Edessa, Prosopography and Onomasticon*, (MEΛETHMATA 18), Athens, 1994.
- Tataki A. B., *Macedonians abroad, a Contribution to the Prosopography of Ancient Macedonia*, (MEΛETHMATA 23), Athens, 1998.
- Themelis P. G., « Artemis Ortheia at Messene the Epigraphical and Archaeological Evidence », p. 101-122 dans Hägg R. (ed.), *Ancient Greek Cult Practice from the Epigraphical Evidence*, Proceedings of the Second International Seminar on Ancient Greek Cults, Organized by the Swedish Institute at Athens, 22-24 November 1991, Stockholm, 1994.
- Themelis P. G., « The Sanctuary of Demeter and the Dioscuri at Messene », p. 157-186 dans Hägg R. (ed.), *Ancient Greek Cult Practices from the Archaeological Evidence*, Proceedings of the Fourth International Seminar on Ancient Greek Cult, Organized par the Swedish Institute of Athens, 22-24 October 1993, Stockholm, 1998.
- Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum*, Vol. I, II, III, IV, Los Angeles, California, 2004.
- Thompson H., « The Pnyx and the Thesmophorion », *Hesperia* 5 (1936), p. 151-201
- Tod M. N., « Notes and Inscriptions from S.W. Messenia », *JHS* 105 (1905), p. 40-53.
- Tod M. N., « Thoinarmostria », *JHS* 32 (1912), p. 100-104.
- Toepffer J., *Attische Genealogie*, Berlin, 1889.
- Tomlinson R. A., *Greek Sanctuaries*, London, 1976.
- Tournikotis P., *The Parthenon and its Impact in Modern Times*, Athens/New York, 1996.
- Tracy S. V., « Notes on the Inscriptions of the Pythais of 98/7 B.C. », *BCH* 93 (1969), p. 371-395.
- Tracy S. V., « Notes on the Pythais Inscriptions », *BCH* 98 (1975), p. 185-218.

- Tracy S. V., « The Lettering of an Athenian Mason », *Hesperia Supplement* 15 (1975).
- Tracy S.V., *I.G. IP 2336, Contributors of the First Fruits for the Pythais*, Beitrage zur Klassischen Philology, Meiseinheimam Glan, 1982.
- Tracy S. V., *Attic Letter-Cutters of 229 to 86 B.C.*, Berkeley/Los Angeles/Oxford, 1990.
- Tracy S. V., Habicht Chr., « New and Old Panathenaic Victor Lists », *Hesperia* 60 (1991), p. 187-217
- Tracy S. V., *Athens and Macedon, Attic Letter-Cutters of 300 to 229 B.C.*, Berkeley/ Los Angeles/ London, 2003.
- Travlos J., « The Topography of Eleusis », *Hesperia* 18 (1949), p. 138-147.
- Travlos J., *Pictorial Dictionary of Ancient Athens*, London, 1971.
- Travlos J., « Treis Naoi tes Artemidos = τρεῖς ναοί τῆς Ἀρτεμίδος Αὐλιδίας, Ταυροπόλου, καί Βραυρωνίας, » dans Jantzen U. (ed), *Neue Forschungen in Griechischen Heiligtümern*, Tübingen, 1976, p. 197-205.
- Tréheux J., Charneux P., « Décret des Athéniens de Délos en l'honneur d'un épimélète de l'île », *BCH* 122, 1 (1998), p. 239-276.
- Turner J. A., Billigmeier J. C., « The Socio-Economic Roles of Women in Mycenaean Greece : a Survey from Evidence of the Linear B Tablets », p 1-18 dans Foley H. P. (ed), *Reflections of Women in Antiquity*, New York, 1981.
- Turner J. A., *Hiereai, Acquisition of Feminine Priesthoods in Ancient Greece*, Santa Barbara, 1983.
- Ure A. D., «Krokotos and White Hieron», *JHS* 75 (1955), p. 90-103.
- Ure A. D., «Demeter and Dionysos on Acrocorinth», *JHS* 89 (1969), p. 120-121.
- van Bremen R., *The Limits of Participation, Women and Civic Life in the Greek East in the Hellenistic and Roman periods*, Dutch Monographs on Ancient History and Archaeology, Vol. XV, Amsterdam, 1996.
- van Bremen R., « Women and Wealth », p. 223-242 dans Cameron A. and Kuhrt A. (eds.), *Images of Women in Antiquity*, London, 1993.
- van Gennepe A., *Les rites de passages*, Paris, 1981.

- Van Herwerden, *Lexicon Graecorum*, Leiden, 1902-1910.
- Van Hoorn G., *Choes and Anthesteria*, Leiden, 1951.
- Van Straten F. T., *Hiera Kala, Images of Animal Sacrifice in Archaic and Classical Greece*, Leiden, 1995.
- Van Straten F. T., « The Priest's Role in Greek Sacrifice : Iconographical Considerations (Abstract) », p. 197-199 dans Hägg R. et Alroth B. (eds.), *Greek Sacrificial Ritual, Olympian and Chthonian*, Proceedings of the Sixth International Seminar on Ancient Greek Cult, Organized by the Department of Classical Archaeology and Ancient History, Göteborg University, 25-27 April 1997, Stockholm, 2005.
- Vanhove D., *Le sport dans la Grèce antique*, Bruxelles, 1992.
- Vérilhac A.-M., « L'image de la femme dans les épigrammes funéraires grecques », *TMO* 10 (1985), p. 85-112
- Vérilhac A.-M. et Vial C., « Le mariage grec du VI^{ème} av. J.C. à l'époque d'Auguste », *BCH Supplément 32*, Athènes/Paris, 1998.
- Vernant J.-P., *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, 2004 (1974).
- Vernant J.-P., « Une divinité des marges, Artémis Orthia », *Cahiers du centre Jean Bérard*, « *Recherches sur les cultes grecs et l'occident II* » (1984), p. 13-27.
- Vernant J.-P., *Figures, Idoles et Masques*, Paris, 1990.
- Vernant J.-P., *Mythe et religion en Grèce ancienne*, Paris, 1991.
- Vernant J.-P., *L'individu, la mort, l'amour*, Paris, 1996.
- Vernière Y., « La théorie de l'inspiration prophétique dans les dialogues pythiques de Plutarque », *Kernos 3* (1990), p. 359-365.
- Vial C., *Lexique d'antiquités grecques*, Paris, 1972.
- Vial C., « La femme athénienne vue par les orateurs », *TMO* 10 (1985), p. 47-60.
- Vial C. et Verilhac A.-M., *Femmes dans le monde Méditerranéen*, Tome II, *TMO* 19 (1990).
- Vian F., *La guerre des géants*, Paris, 1952.
- Vidal Naquet P., *Le cru, l'enfant grec et le cuit*, p. 177-207 dans *Le chasseur noir*, Paris, 1981.

- Villanueva Puig, M.-C., « A propos des Thyiades de Delphes » dans « L'association Dionysiaque dans les sociétés anciennes », *Collection de l'Ecole Française de Rome* 89 (1986), Actes de la table ronde organisée par l'EFR (Rome, 24-25 mai, 1984)
- Villanueva Puig, M.-C., « La ménade, la vigne et le vin », *REA* 90 (1988), p. 35-64.
- Villanueva Puig, M.-C., « Dix ans d'iconographie dionysiaque dans le monde grec », *Pallas* 75 (2007), p. 197-205.
- Voyatzis M. E., *The Early Sanctuary of Athena Alea at Tegea*, Göteborg, 1990.
- Voyatzis M. E., « An Analysis of Votive Types Recently found at Tegea », p. 159-169 dans Hägg R. (ed.), *Peloponnesian Sanctuaries ands Cults*, Proceedings of the Ninth International Symposium at the Swedish Institute at Athens, 11-13 June 1994, Stockholm, 2002.
- Walcot P., «Greek Attitudes towards Women : the Mythological Evidence», *Greece and Rome* Vol. XXXI, n°1 (1984), p. 37-47.
- Whitehead D., *The Demes of Attica*, Princeton, 1986.
- Will E., « Sur la nature du Pneuma delphique », *BCH* 66-67 (1942-1943), p. 161-175
- Will E., *Korinthiaka*, Paris, 1955.
- Woloch M., *Roman Citizenship and the Athenian Elite, AD 96-161, Two Prosopographical Catalogues*, Amsterdam, 1973.
- Woodward A. M., « Laconia: Inscriptions », *ABSA* 24 (1919/1921), p. 88-143.
- Woodward A. M., « Inscriptions de Sparte », *ABSA* 26 (1923-1924 et 1924-1925).
- Wulf C., « Mimèsis et rituel », *Hermès* 22 (1998), p. 153-162 (Site Internet Hermès).
- Zachou-Kontogianni M.-E., « Kephalos Hippolochou Larissaios Arxas », *Egnatia* 7 (2003), p. 9-28.
- Zanker P., « The Hellenistic Grave Stelai from Smyrna : Identity and Self-image in the Polis », p. 212-230 dans A. Bulloch (ed), *Images and Ideologies, Self Definition in the Hellenistic World*, Berkeley, 1993.
- Zeitlin F. I., « Cultic Models of the Female : Rites of Dionysus and Demeter », *Arethusa* 15, 1.2 (1982), p. 129-143.
- Zunino M. L., *Hiera Messeniaka*, Udine, 1997

Annexes

[denis_p_annexes.pdf](#)