



HAL
open science

Aspect du visible et de l'invisible dans la religion grecque

Gaëlle Deschodt

► **To cite this version:**

Gaëlle Deschodt. Aspect du visible et de l'invisible dans la religion grecque. Histoire. Université Panthéon-Sorbonne - Paris I, 2014. Français. NNT : 2014PA010696 . tel-03221131

HAL Id: tel-03221131

<https://theses.hal.science/tel-03221131>

Submitted on 7 May 2021

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.

UNIVERSITE PARIS 1 PANTHEON-SORBONNE

Thèse pour l'obtention du grade de docteur de l'Université

Gaëlle DESCHODT

Aspects du visible et de l'invisible dans la religion grecque

Thèse soutenue publiquement le 13 décembre 2014

Directeurs de thèse : Pauline SCHMITT-PANTEL, Université Paris 1
François LISSARRAGUE, EHESS

Membres du jury : - Renée KOCH PIETTRE, EPHE
- François de POLIGNAC, EPHE
- Victoria SABETAI, Académie d'Athènes

Vol. 1

Remerciements

*À Alexandre Leu,
ἀφ'ανέζ avant l'heure*

Au terme de ces années de travail, j'ai le plaisir de remercier de nombreuses personnes qui m'ont accompagnée dans cette aventure.

En premier lieu, mes directeurs de thèse : P. Schmitt Pantel et F. Lissarrague, qui ont accepté de diriger ce travail et qui lui ont apporté des points de vue complémentaires depuis le Master 2. Ils ont su me guider tout en me laissant une grande liberté d'organisation, de maturation et de rythme de travail. Ils ont toujours été très disponibles pour orienter mes recherches, pour répondre à mes questions, à mes incertitudes, aux moments de doutes. Ils ont su m'encourager lorsque cela fut nécessaire.

Cette aventure, si elle est un travail individuel, doit beaucoup à un parcours, celui d'une élève, puis d'une étudiante poussée par ses instituteurs, enseignants du secondaire et à l'université. Que soient remercié ici M. Didier Paris, qui m'a appris à lire et fait découvrir l'histoire, X. Boniface, Chr. Jehanno et J.-B. Bonnard, pour avoir guidé mes premiers pas dans la recherche à Boulogne-sur-mer, à l'Université du Littoral-Côte d'Opale, et pour leur soutien à poursuivre au-delà de la maîtrise.

Par ailleurs, ce travail n'aurait pu aboutir sans un environnement de travail propice. Celui-ci se compose de nombreuses bibliothèques : la bibliothèque Gernet-Glotz ; la bibliothèque de la Sorbonne (entre ces déménagements) ; la BnF ; la bibliothèque de la Fondation Hardt à Vandoeuvre où une bourse me permit de séjourner un mois en février 2010 ; mais aussi la bibliothèque Lafayette et la bibliothèque de la MSH à Clermont-Ferrand.

Dans ce travail, les soutiens constants, autant que les rencontres fortuites permettent d'avancer. C'est l'ensemble de ces personnes que je souhaite remercier, venues un temps à Paris, ou rencontrées lors de colloques, et qui, à cette occasion, m'ont prodigué divers conseils, en particulier V. Sabetai (Académie d'Athènes), G. Ekroth (Uppsala), P. Bonnechère (Montréal), S. Dubel (Clermont-Ferrand II) pour les échanges que j'ai pu avoir avec eux.

L'environnement intellectuel et amical développé au sein de l'équipe Phéacie, puis du laboratoire ANHIMA, des universités Paris 1 Panthéon-Sorbonne, Paris Est-Marne la Vallée, ainsi que parmi l'atelier Efigies Antiquité et l'association des doctorants Les Argonautes a représenté une aide importante tout au long de ce travail. Qu'ils en soient tous ici remerciés.

Je tiens également à adresser mes remerciements les plus chaleureux à toute l'équipe du collègue Jean Zay à Montluçon où j'ai été très bien accueillie et qui m'a aidée, soutenue et encouragée dans les moments difficiles.

Tout ce travail ne serait rien sans les encouragements de mes proches qui n'ont jamais cessé de m'encourager et de croire en moi, chacun se reconnaîtra dans ces lignes et comprendra la dette que j'ai envers chacun.

INTRODUCTION : LE VISIBLE ET L'INVISIBLE DANS LA RELIGION GRECQUE

Jusqu'à la naissance d'Apollon et Artémis, l'île de Délos s'appelait Astérie¹ : elle ne cessait d'apparaître et de disparaître aux yeux des marins², mais grâce à l'accueil offert à Lété, l'île fut immobilisée et prit le nom de Délos³, l'« île de l'apparition »⁴. Le nom est fondé sur l'adjectif δῆλος, signifiant « visible, bien en vue »⁵ et exprime la spécificité visuelle de l'île. Cette notion était importante pour les cités grecques anciennes, elle exprimait un rapport parlant, une problématique centrale des pratiques religieuses grecques.

Par ailleurs, dans la langue grecque, de nombreux termes sont fondés sur la notion de voir. Si le vocabulaire de la perception est fourni en français, il peut passer par tous les sens, tandis qu'en grec, la perception était d'abord visuelle⁶.

A. Présentation du sujet : une thématique dans l'air du temps

La question du visible et de l'invisible dans les pratiques religieuses grecques est une thématique dans l'air du temps dans la mesure où le religieux effectue un retour en force aujourd'hui, mais aussi par la popularité de la problématique des sensibilités.

1. Le retour du religieux

La question religieuse à l'école

Les questions religieuses sont une thématique importante de l'histoire-géographie-éducation civique dans l'enseignement secondaire depuis les années 1980, avec le rapport Joutard constatant l'inculture des élèves⁷. Les débuts de trois monothéismes ont alors été mis au programme des collèges et lycées et font aujourd'hui partie du socle commun de connaissances et de compétences qui doit être acquis par les élèves à la fin de la 3^{es} ; des

¹ Callimaque, *Hymne à Apollon*, IV, 36-37.

² *Ibid.*, 41-50.

³ *Ibid.*, 51-54.

⁴ LEVEQUE et SÉCHAN 1990, p. 201.

⁵ Bailly, *s. v.* Toutes les traductions proposées, sauf mention contraire, sont celles de la Collection des Universités de France. Toutes les dates données s'entendent *a. C.*

⁶ Voir BERTRAND 2008, p. 91-98 : la vue à elle seule compte plus de mots que tous les autres sens réunis.

⁷ JOUTARD 1989.

⁸ Loi du 23 avril 2005 : compétences 5 Culture humaniste (culture européenne par une connaissance des textes majeurs de l'Antiquité (Iliade, fondation de Rome, Bible) ; comprendre l'unité et la complexité du monde par une première approche : du fait religieux en France, en Europe et dans le monde en prenant notamment appui sur des textes fondateurs (en particulier, des extraits de la Bible et du Coran) dans un esprit de laïcité respectueux

modules de formation sur le « fait religieux » ont de ce fait été intégrés à la formation des enseignants¹. La question revient régulièrement sur le devant de la scène médiatique lors d'affaires d'élèves voilées ou quand des rapports sont commandés à des personnalités comme R. Debray². Depuis la loi de 2004 sur l'interdiction des signes religieux ostensibles à l'école³, les affaires secouent moins les établissements scolaires, mais réapparaissent parfois concernant cette fois des parents d'élèves⁴. Périodiquement, le principe de laïcité est ainsi réaffirmé, comme avec l'affichage dans tous les établissements de la charte de la laïcité à la rentrée scolaire 2013⁵. Les questions religieuses sont des thématiques qui suscitent très souvent l'émoi, preuve de l'importance actuelle de ces questions.

La réhabilitation du rituel dans les études de l'antiquité

La religion antique a longtemps été rejetée en elle-même. En effet, les chercheurs travaillaient plus sur les domaines politiques, juridiques ou économiques ; ils n'ont bien souvent eu que du mépris pour les rites qui sont l'essence des religions antiques. La conception des historiens du XIX^e siècle sur ces religions repose sur une représentation générale des religions ritualistes décadentes déterminée par une ethnologie naissante⁶. La religion romaine n'était vue que comme une observance austère du rite, sans vie intérieure par Th. Mommsen ou Wissowa⁷. Cette conception découle d'une théorie évolutionniste du rite, selon laquelle il ne serait qu'une survivance d'une mentalité primitive. G. Rohde a ainsi distingué deux phases : une phase primitive, dans laquelle chaque conduite religieuse était produite par des liens instinctifs entre l'homme et le divin ; et une phase de cristallisation du rite lors de la rupture de ce lien, entraînant une incompréhension et une immobilisation des gestes, qui seraient la caractéristique du sacré⁸. L. Deubner a, quant à lui, proposé une distinction entre une phase primitive « magique », dans laquelle l'homme ne s'adressait pas aux divinités, et une phase marquée par l'apparition des divinités⁹. Cette conception des

des consciences et des convictions) et 6 Compétences sociales et civiques (le principe de laïcité). Cf. <http://eduscol.education.fr/cid45625/le-socle-commun-de-connaissances-et-de-competences.html#lien0>

¹ Par exemple : <http://eduscol.education.fr/cid56291/enseigner-les-faits-religieux.html>

² DEBRAY 2002.

³ Loi du 15 mars 2004 issue de la Commission Stasi : article L.141-5-1.

⁴ Bilan et décision du conseil d'Etat : M. ECOIFFIER et T. SERAFINI, « Sorties scolaires : les mères voilées tolérées », *Libération*, 23 décembre 2013.

⁵ <http://www.education.gouv.fr/cid73666/charte-de-la-laicite-a-l-ecole.html>.

⁶ Comme le rappelle J. SCHEID dans un entretien avec B. MEZZADRI 2008, p. 161-162.

⁷ MOMMSEN [1854-1856] 1985, t. II, p. 262-263 ; WISSOVA [1912²] 1971, p. 34 sq., 56-59 ; SCHEID 1998, p. 10-12.

⁸ ROHDE 1936, p. 115sq.

⁹ DEUBNER 1911, p. 321-335. Il en est de même de l'Ecole anthropologique anglaise. Voir VERNANT 1990a, p. 9.

strates des religions est inspirée par l'ethnologie contemporaine et par un certain romantisme¹. Elle a été combattue par W. Otto et G. Dumézil, mais a laissé une longue imprégnation².

Les rites ont pendant longtemps été considérés comme indignes d'études pour eux-mêmes. Ainsi, chez L. Gernet, le rite ne se pense pas pour lui-même, il renvoie à la pensée, il permet de retrouver des états d'esprit et des sentiments, mis en rapport avec certaines formes sociales que la religion fait apercevoir³.

Dans cette perspective, la religion grecque était souvent limitée à la mythologie littéraire et à la spéculation philosophique, c'est-à-dire des éléments conciliables avec la religion chrétienne, car seuls importaient les éléments qui pouvaient préfigurer le christianisme⁴.

C'est avec G. Dumézil que les rites commencèrent à être réhabilités, car ils constituent un langage qui énonce des représentations du monde. Il analyse les rites pour eux-mêmes dans leur contexte pour en comprendre le sens, dans sa recherche de structures idéologiques, en employant une approche globale des faits religieux⁵. Il est suivi dans cette démarche par J.-P. Vernant qui accorde une grande attention aux rites dans son étude de la pensée des Grecs, en particulier autour du sacrifice⁶. W. Burkert a également mis les rites au cœur de ses analyses fonctionnalistes et structuralistes pour rechercher leurs origines, leur signification profonde⁷ ; en cela, il renouerait peut-être avec certaines tendances du début du XX^e siècle selon J.-L. Durand et J. Scheid⁸.

Une place à part doit être faite à J. Rudhardt, qui proposa une phénoménologie en étudiant les rites dans le contexte de la communauté, afin d'en comprendre le sens, le résultat ; mais son projet de reproduire l'expérience religieuse des Grecs pour le saisir l'empêcha d'avoir la distance nécessaire à la compréhension du rite en soi⁹.

Cette réévaluation du rite a permis le développement de recherches sur la vie religieuse des Grecs et des Romains. Depuis les années 1970, la religion grecque est étudiée pour elle-même comme un système avec sa propre cohérence, dans son mode de fonctionnement dans le contexte socio-politique de la cité¹⁰. Deux tendances se distinguent

¹ DURAND et SCHEID 1994, p. 26-29.

² DURAND et SCHEID 1994, p. 27.

³ GERNET et BOULANGER 1970, p. 31 ; DURAND et SCHEID 1994, p. 32-33.

⁴ BRUIT ZAIDMAN et SCHMITT PANTEL 1999, p. 5-6 ; DURAND et SCHEID 1994, p. 23.

⁵ DUMÉZIL 1954 ; 1987³, p. 36-48 ; DURAND et SCHEID 1994, p. 34-37.

⁶ DETIENNE et VERNANT (dir.), 1979.

⁷ BURKERT [1972] 2005, p. 379-392.

⁸ DURAND et SCHEID 1994, p. 37.

⁹ RUDHARDT 1980, t. 1, p. 1-13 ; 1992 ; BERGEAUD 2006, p. 7-12. Voir les critiques de DURAND et SCHEID 1994, p. 33-34.

¹⁰ Interview de J.-P. Vernant au *Nouvel Observateur*, 5 mai 1980, propos recueillis par J. P. Enthoven et J.

alors : étudier les rituels en eux-mêmes : les sacrifices¹, les prières², la libation³, les offrandes⁴, le fonctionnement d'un sanctuaire oraculaire⁵, d'un culte à mystères⁶ ; ou rechercher des systèmes théologiques signifiants, dans plusieurs perspectives, d'abord fonctionnelle, puis structuraliste⁷, avec l'étude des panthéons comme le montrent les travaux de J.-P. Vernant autour de Hestia et Hermès⁸, ou l'analyse des mythologies comme l'a fait Cl. Calame par exemple⁹. L'expérience religieuse en elle-même a été moins développée, malgré les travaux de L. Bruit¹⁰. C'est dans cette perspective que nous voudrions situer ces réflexions.

La spécificité du religieux antique

Les études sur la religion antique nécessitent un dépaysement pour nos sociétés contemporaines marquées par le christianisme et par la laïcité¹¹. En effet, dans les cités grecques, le religieux était partout, dans tous les domaines de la vie des individus et ce de diverses manières¹². Chaque individu pratiquait ses rites, faisait ses prières à son autel familial, introduisait les nouveaux arrivants dans la religion familiale, mais il était également intégré à d'autres pratiques, en dehors de la maison. Certaines de ces pratiques relevaient d'une piété ordinaire : déposer une offrande en remerciement de la réalisation d'une prière ; tandis que d'autres relevaient des pratiques civiques : prière en début d'assemblée, fêtes poliades... D'autres avaient lieu dans des sanctuaires panhelléniques, ouverts aux Grecs. Il existait un foisonnement de pratiques religieuses dans l'antiquité grecque, qui s'imbriquaient, qui coexistaient.

Comme Vernant l'a une nouvelle fois rappelé dans un entretien à la fin de sa vie¹³, la religion est une dimension fondamentale des sociétés en Grèce ancienne. C'est par cette dimension, entre autre, qu'il a cherché à accéder au fonctionnement de la pensée grecque.

Julliard, cité par BRUIT ZAIDMAN et SCHMITT PANTEL 1999, p. 16-17.

¹ DETIENNE et VERNANT (dir.) 1979 ; GEORGOU DI, KOCH, SCHMIDT 2005.

² AUBRIOT 1992.

³ LISSARRAGUE 1985 ; 1995.

⁴ JACQUEMIN 1999 ; SAINT-PIERRE HOFFMAN 2005.

⁵ Sur Delphes par exemple : FLACELIÈRE 1938 ; PARKER et WORMELL 1956 ; FONTENROSE 1978.

⁶ Sur Éleusis : MYLONAS 1961. Samothrace : CLINTON 2003.

⁷ POLIGNAC et SCHEID 2010, p. 428.

⁸ VERNANT 1985c. Voir les travaux de PIRENNE-DELFORGE 1992, et PIRONTI 2007.

⁹ Par exemple : CALAME 2011. Ou les travaux de VERNANT et VIDAL NAQUET 1986a et b ; DELATTRE 2005.

¹⁰ BRUIT ZAIDMAN 2001.

¹¹ BRUIT ZAIDMAN et SCHMITT PANTEL 1999, p. 5.

¹² JOST 1992, p. 9 ; BRUIT ZAIDMAN et SCHMITT PANTEL 1999, p. 5.

¹³ MEZZADRI et SVENBRO 2009, p. 13-70, en particulier p. 35-38.

Cette recherche s'inscrit dans cette lignée : étudier un aspect de la religion pour comprendre les rituels et ce qu'ils révèlent de la société qui les célèbrent.

Orientations récentes sur la religion grecque

En France, J.-P. Vernant a permis de revaloriser l'étude de la religion et a orienté l'histoire des religions grecques vers les problèmes de mise en présence de la divinité aux yeux des fidèles, dans une optique meyersonienne de psychologie historique. Les dieux, les morts étaient rendus manifestes de différentes façons dans le rituel afin de les rendre perceptibles pour les participants. Ce fut l'objet des cours de Vernant au Collège de France et de plusieurs études, notamment autour du *colossos*¹. Dans cette perspective, le britannique J. Elsner aborde la façon dont les images des dieux étaient vues dans un contexte de pèlerinage. Pour lui, la vue avait un rôle crucial dans la construction du sacré². Aujourd'hui, le Grec I. Mylonopoulos s'intéresse à la construction visuelle des divinités et prépare une monographie sur le sujet³. Nous nous placerons dans la suite des travaux de Vernant pour comprendre la mise en présence par des éléments visuels des divinités lors des différents rituels.

L'espace est également un terrain important d'investigation de l'histoire des religions, en particulier la spatialisation des rituels à la suite des travaux de Levi-Strauss sur l'orientation et la hiérarchie des espaces, et dernièrement les paysages. Certains concepts liés à cette hiérarchisation ont rencontré un grand succès chez les historiens, comme le montrent les travaux P. Vidal-Naquet autour des marges, des confins, du territoire, de la frontière⁴. La dimension spatiale s'est introduite dans les recherches sur la religion des cités de façon plus concrète avec des questionnements autour de la notion de sanctuaire, de l'origine des sanctuaires extra-urbains, des sanctuaires de confins dans leur complémentarité entre la cité et son territoire⁵, en parallèle avec les nouvelles approches de l'archéologie autour du territoire grâce aux prospections (*surveys*)⁶. Un déplacement de l'angle d'observation a lieu avec les études des réseaux régionaux autour des grands sanctuaires comme l'a montré C. Morgan⁷, en lien avec l'histoire connectée.

Une notion développée récemment est celle de paysage religieux, employée par F. de Polignac et J. Scheid. Elle correspond à des espaces dans lesquels s'ancrent des rites, c'est-à-

¹ VERNANT 1985a, b ; 1990b, repris dans 2007, p. 1529. Voir FRONTISI-DUCROUX et LISSARRAGUE 2009, p. 176. MEZZADRI 2009, p. 6.

² ELSNER 1995, notamment p. 96 ; 2007.

³ MYLONOPOULOS 2010 ; Id., *Visual Construction(s) of the Divine in Ancient Greece*, Harvard University Press, à paraître.

⁴ Voir VIDAL-NAQUET [1981] 1991. POLIGNAC et SCHEID 2010, p. 248.

⁵ POLIGNAC et SCHEID 2010, p. 248 et les études mentionnées.

⁶ JOCKEY 1999, p. 207 ; ETIENNE, MÜLLER ET PROST [2006] 2010, p. 18 ; MÜLLER 2010.

⁷ MORGAN 2003.

dire une matérialité visible et métaphorique, composée de signes servant de repères et définissant une identité religieuse. Le but de cette lecture en termes de paysage est de favoriser l'émergence de nouvelles façons d'appréhender la dimension spatiale des pratiques et des représentations religieuses afin de mieux connaître le fonctionnement des sociétés anciennes¹. De même, P. Brulé s'est intéressé à l'espace du sanctuaire grec pour en restituer un aspect sensible qui échappe souvent aujourd'hui aux voyageurs, afin de comprendre ce qui caractérisait le paysage sacré grec, dans le cadre d'une archéologie des sensations².

2. Une histoire des sensibilités

Cette étude se place dans une appréhension des sens, dans une histoire des sensibilités telle que l'a prôné L. Febvre et que l'a définie A. Corbin. Febvre proposait d'analyser les modalités de la perception, de repérer une hiérarchie sensorielle et de reconstituer des « systèmes d'émotions » dans une étude de l'« outillage mental » des sociétés³, tandis qu'A. Corbin s'est attaché à l'étude des dispositifs affectifs des communautés humaines.

Cette histoire des perceptions est en grand développement aujourd'hui autour des différents sens, dans la veine de l'histoire des sensibilités, très en vogue, notamment dans l'historiographie anglo-saxonne. Les sens sont des objets culturels, qui peuvent être objets d'histoire. A. Corbin a été un précurseur en travaillant sur l'odorat en montrant comment la société s'est désodorisée au XIX^e siècle⁴. Il s'est ensuite intéressé au sens de l'ouïe par ses travaux sur les cloches des villages⁵. Une interrogation qu'il soulève est celle des modalités d'attention⁶. En effet, il prend l'exemple des cloches, qui n'ont jamais été aussi présentes qu'aujourd'hui, mais qui ne sont plus entendues, ni écoutées car la société contemporaine n'en a plus besoin. Cette remarque souligne ainsi une forme d'attention au sens, qui n'est pas toujours présente. Les sociétés peuvent entendre sans écouter, voir sans regarder.

Ce champ du « paysage sonore » est aujourd'hui très étudié par les historiens, comme le montre une série d'ouvrages et de colloques récents portant sur toutes les périodes historiques⁷. L'enjeu des études actuelles autour du paysage sonore est de comprendre la

¹ POLIGNAC et SCHEID 2010.

² BRULÉ 2012.

³ FEBVRE 1941, repris FEBVRE 1992, p. 220-237

⁴ CORBIN 1982.

⁵ CORBIN 1994.

⁶ <http://www.franceculture.fr/emission-la-fabrique-de-l-histoire-paysage-sonore-44-2013-03-21>. Voir également CORBIN 1990, p. 14.

⁷ FARGE 2009 sur le XVIII^e siècle ; FRITZ 2000 ; L. HABLLOT et L. VISSIERE, *Cris, jurons et chansons. Entendre les paysages sonores du Moyen Age et de la Renaissance* », Colloque international de Poitiers tenu les 24-25 mai 2012 ; série de colloques organisés par les Ecoles françaises à l'étranger : A. VINCENT (EFR), S. EMERIT (IFAO), S. PERROT (EFA), *La notion de paysage sonore : bilan historiographique et perspectives pour l'étude*

société comme l'a fait A. Corbin à partir du XIX^e siècle. C'est dans cette perspective que s'inscrit cette étude.

La vue est un sens social¹, c'est le sens le plus intellectuel, peut-être le moins sensible ; c'est le dernier sens acquis par les enfants : les bébés voient mal dans un premier temps, la vue ne se forme que progressivement, là où les autres sens sont plus immédiats. C'est le sens par lequel on voit les autres et par lequel l'on se présente aux autres. Il permet d'aborder des hiérarchies sociales selon ce que l'on peut voir, ce que l'on donne à voir, de façon plus ou moins pérenne.

Cependant, encore faut-il prêter attention pour voir. La question de l'attention dans la vision est significative dans l'invention de l'art pariétal préhistorique qui résulte d'une action (aller voir), mais aussi d'une transformation du regard porté. Ce ne sont pas tant des découvertes nouvelles, que de nouvelles façons de voir qui sont portées sur ces peintures². Le visible est alors une forme d'attention, un regard particulier, une volonté de voir, qu'il faut prendre en compte pour les sociétés dans leur rapport au religieux. Ainsi, certains éléments ou gestes non vus peuvent relever du contingent, de l'accidentel, et non d'une intentionnalité de cacher, ce qu'il faudra garder en mémoire.

Une des questions importantes de cette histoire des sensibilités est la hiérarchie des sens. Depuis H. M. McLuhan, la vue est considérée comme le sens dominant : l'imprimerie (d'autres font remonter cette domination dès Platon et son usage de l'écriture³) ayant déplacé la communication de l'ouïe vers l'œil⁴. On assiste par ailleurs, lors de la Grande guerre, à un renversement de la hiérarchie des sens : les soldats n'étaient pas vus dans les tranchées, il n'y avait rien à voir, seulement à entendre (bruits des obus, des assauts) et à sentir (odeurs des gaz, odeur de la mort)⁵. Cette hiérarchie des sens est au cœur des recherches actuelles, comme le montre une synthèse dirigée par C. Classen qui doit paraître en 2014 intitulée *Cultural History of the Senses*⁶. Il s'agit d'un moment clé de tentative de synthèse dans un champ très éclaté. L'auteur montre dans ses ouvrages une hiérarchie historique des sens, dans laquelle la

des civilisations antiques, 7 janvier 2013, <http://calenda.org/231241> ; St. AUDOIN ROUZEAU a organisé une exposition de l'Historial de Péronne autour du « son de la guerre » : « Entendre la guerre. Sons, Musiques et silence en 14-18 », du 27 mars au 16 novembre 2014.

¹ CORBIN 1990, p. 21.

² FRAENKEL 2007. Voir également les modalités du regard des chercheurs de l'Inventaire du patrimoine : HEINICH 2010.

³ WULF 2007.

⁴ MCLUHAN [1962] 1967.

⁵ St. AUDOIN-ROUZEAU dans *La Fabrique de l'histoire*, 21 mars 2013 :

<http://www.franceculture.fr/emission-la-fabrique-de-l-histoire-paysage-sonore-44-2013-03-21>

⁶ <http://www.sensorystudies.org/about/constance-classen/>

construction sociale des sens a des significations différentes selon les périodes et les domaines¹.

Les sociétés antiques sont traditionnellement vues comme des sociétés de la parole, avec une place importante accordée à l'ouïe comme sens de connaissance du monde. En effet, le fonctionnement de la cité réside dans les mots que les orateurs prononcent lors des assemblées politiques, dans les tribunaux, sur la scène du théâtre. La cité a donc plutôt tendance à parler, à écouter qu'à voir ou ne pas voir. Peut-on alors s'interroger sur la vue dans les cités antiques ? Là est tout le paradoxe : l'orateur à l'assemblée est visible de ces pairs, il capte leur attention par la voix, mais aussi par les gestes. Il met et se met en scène soit à la tribune, soit en suscitant des huées contre ce qui est dit, soit par le vêtement dans le cas du procès des stratèges vainqueurs aux îles Arginuses en 406 accusés de n'avoir pas relevé les morts². L'orateur se met en valeur, se rend visible, se fait voir comme l'a montré la thèse de N. Villacèque³. De même, les décisions des assemblées étaient rendues visibles et publiques par leur inscription dans la pierre et leur exposition dans les lieux publics comme l'indiquent les décrets retrouvés.

De plus, les Grecs étaient une race de spectateurs comme le dit Ch. Segal⁴. Ce sont de bons observateurs fascinés par les détails visuels comme peut l'être Homère. Même si l'ouïe a une importance considérable pour la mémoire et la transmission de la culture, la vue est privilégiée comme champ principal du savoir⁵. Ainsi, la pièce de Sophocle *Œdipe-Roi* est construite sur l'analogie connaissance-vision / cécité-ignorance⁶. Ainsi, la vue apparaît comme un sens et un mode de communication fondamental dans la *polis*.

La vision a été étudiée de plusieurs manières dans l'Antiquité : par la terminologie de la vision⁷, par la physiologie (comment les Grecs pensaient la vue)⁸, mais aussi par tout ce qui influe sur elle : lumière, couleurs⁹. Les études autour de la couleur sont en grand développement actuellement. Le précurseur a été le médiéviste M. Pastoureau, qui a montré la façon dont l'historien peut se saisir du problème de la couleur pour comprendre une société donnée. La couleur est en effet une construction culturelle complexe, un fait de société, un objet historique à part entière¹⁰. Chaque société est caractérisée par une « sensibilité aux

¹ CLASSEN 1998 ; 2012.

² Voir Xénophon, *Helléniques*, I, 7.

³ VILLACÈQUE 2013.

⁴ SEGAL 1993, p. 239.

⁵ Voir KALLET 2005, p. 61.

⁶ SEGAL 1993, p. 248.

⁷ PRÉVOT 1935 ; MUGLER 1964.

⁸ Voir p. 30.

⁹ VILLARD 2002.

¹⁰ PASTOUREAU [2002] 2006 ; 2010 ; [2008] 2011 ; PASTOUREAU et SIMONNET 2008.

couleurs » qui lui est propre et se nourrit des systèmes de représentation et d'appréciation de la communauté comme l'a montré A. Grand-Clément pour le système de couleurs grec de l'époque archaïque¹. Elle a tenté de comprendre la place qu'occupaient les couleurs dans l'imaginaire collectif, et leur rôle dans la construction des identités sociales et des dispositifs affectifs qui y étaient liés.

Cette recherche sur le visible et l'invisible se situe à la croisée de plusieurs champs : l'histoire des sens et des sensibilités, l'histoire sociale, l'histoire des paysages. Tous ces aspects se retrouvent dans la religion de la *polis*, cette cité-État dont était composé le monde grec antique et qui apporte une dimension politique dont il faut tenir compte dans l'étude. Nous aborderons la religion des Anciens dans une perspective d'anthropologie historique, telle que l'a définie L. Gernet : c'est une représentation de l'être humain sur le plan religieux et la place qui lui est assignée dans une économie religieuse du monde². Cette place peut faire de lui à certains moments un acteur ou bien un spectateur des rituels.

Cette thèse ne porte pas sur le sens de la vue, mais seulement sur ce qui est perceptible par la vue : le visible, et son contraire, ce qui n'est pas visible, et reste donc invisible.

B. Définition des termes du sujet : histoire de mots

Dans la mesure où il existe une interdépendance entre les catégories de pensée et les catégories de langue, il convient de définir les mots « visible » et « invisible » tant dans la langue française qu'en grec ancien. La langue fournit, en effet, un cadre qui à la fois permet à la pensée de s'exprimer et qui lui donne les conditions nécessaires à sa genèse³ : les mots permettent de formuler les idées, tout en contribuant pour une grande part à façonner les idées. En effet, le vocabulaire d'une époque est inclus dans la pensée et les pratiques sociales de cette époque⁴.

1. Du vocabulaire français

Dans la langue française du XXI^e siècle, « visible », « invisible » sont deux antonymes, le second, construit sur le premier, est devenu son contraire par l'emploi du préfixe *-in*, d'origine latine, qui est porteur du sens négatif⁵. Ces adjectifs ont pour étymologie le latin

¹ GRAND CLÉMENT 2011.

² GERNET 1995, p. 13 ; VERNANT 2009, p. 17.

³ BENVÉNISTE 1966, p. 64.

⁴ SCHMITT 1990, p. 27.

⁵ Gaffiot, s. v.

*uisibilis*¹, adjectif dérivant du verbe *uidere* qui signifie « voir » et qui, dans son sens de « visible », est d'un emploi tardif au milieu du II^e s. *p. C.* dans la langue d'Apulée², un écrivain passionné de magie et de choses occultes. Toutefois, le mot est déjà employé un siècle plus tôt, par Pline l'Ancien, dans un sens quelque peu différent : « qui a la faculté de voir »³. Quant à l'adjectif *inuisibilis*, associé d'ailleurs à l'adjectif *uisibilis*, tout comme les noms *uisibilitas* et *inuisibilitas*, ils apparaissent à la fin du II^e siècle dans la langue de l'un des premiers apologistes chrétiens, Tertullien, et appartiennent également au vocabulaire d'Augustin d'Hippone : l'apparition de ces termes est donc en lien étroit avec les débuts du christianisme, quand les premiers chrétiens cherchent à définir leur conception de la trinité, et en particulier par Tertullien dans son traité *Contre Praxéas*⁴.

Il faut souligner le fait étonnant que *uisibilis* comme *inuisibilis* dans leur traduction française de « visible » et « invisible » aient été créés par deux auteurs d'origine africaine, qui ont renouvelé la langue latine. D'ailleurs, Tertullien qui a vécu à Carthage où la Bible de la Septante a été traduite pour la première fois à la fin du II^e siècle du grec en latin, est considéré comme le théologien qui a adapté au latin le vocabulaire et les concepts grecs chrétiens⁵.

Cette référence chrétienne conditionne le premier emploi en français de l'adjectif « visible », qui dérive du latin de basse époque *uisibilis*. Il est attesté pour la première fois à la fin du XII^e siècle⁶ dans les *Sermons* de St Bernard de Clairvaux⁷, dans lesquels il signifie « qui peut être vu », « qui est l'objet de la vue », et parfois « évident, manifeste »⁸. Ce dernier sens est élargi par le dictionnaire Robert à ce « qui est actuellement perceptible par la vue »⁹. Un sens un peu différent se met en place dans un chapitre des *Essais* de Montaigne consacré aux « Prières »¹⁰ ; il désigne ce qui « correspond à une réalité perceptible », acception que reprend Pascal au XVII^e siècle dans les *Pensées*¹¹. L'adjectif « visible » prend une orientation plus intellectuelle et, selon le dictionnaire Robert, peut qualifier ce qui est « sensible ou rendu sensible aux sens », donc plus particulièrement à la vue, mais aussi une « réalité abstraite, mentale ou globale », qui peut être comme une image mentale, une représentation, une

¹ Le Robert, *s. v.* ; <http://atilf.atilf.fr/dendien/scripts/tlfiv5/advanced.exe?8;s=183862395> ; Centre national de ressources textuelles et lexicales : <http://www.cnrtl.fr/etymologie/visible>.

² Apulée, *Du monde*, 8. Gaffiot, *s. v.*

³ Pline l'Ancien, *Histoires Naturelles*, XI, 54, 146.

⁴ Tertullien, *Contre Praxéas*, 14.

⁵ FREDOUILLE 1972 ; DAVIER 2010.

⁶ BLOCH, WARTBURG 1968, t. 2, p. 675 ; REY 2006, p. 2265.

⁷ Saint Bernard, *Oeuvres complètes*, traduction par l'abbé Charpentier, paris, librairie Louis de Vives, 1866, t. 2-4.

⁸ Littré 1997, t. 6, p. 6713.

⁹ Grand Robert, *s. v.*

¹⁰ Montaigne, *Essais*, I, 56.

¹¹ Pascal, *Pensées*, XV, Laf. 199.

vision¹. À partir du XVII^e siècle, est « visible » enfin ce qui se met en évidence par la manifestation d'un comportement, par l'extériorisation d'un sentiment, puis cet emploi s'étend à la personne même dont l'état permet qu'elle puisse être vue ; sens qu'emploie Beaumarchais dans *Le mariage de Figaro*².

C'est dans un contexte différent qu'apparaît dans la langue française l'adjectif « invisible ». Avec la signification de « qui échappe à la vue (par nature ou par accident) »³, il figure dans deux manuscrits du XIII^e siècle⁴ : le premier est la traduction française d'un traité d'hygiène rédigé par un médecin italien Aldebrandin de Sienne, le *Régime du corps*⁵ ; le second est l'*Histoire de Kanor et de ses frères*, un roman qui clôt la continuation du livre *Les sept Sages de Rome*⁶. Dans la deuxième partie du Moyen-Âge, le terme s'inscrit dans l'héritage chrétien des pères de l'Église comme pour les premières occurrences de son antonyme⁷. À partir du XVII^e siècle, à ce premier sens s'ajoute un second type d'emploi pour désigner celui ou ce « qui se cache », « qui ne se laisse point voir » : c'est dans ce sens que l'emploie Voltaire⁸ et donc « qui se dérobe aux regards », « qui ne veut pas être vu » ou « qu'on ne peut pas rencontrer »⁹ ; ces occurrences traduisent une volonté, un dessein. Le terme peut prendre également le sens figuratif de ce « qui échappe à la connaissance ».

Tels qu'ils sont employés dans l'intitulé de cette recherche, « visible », « invisible » sont des adjectifs dits « substantivés », c'est-à-dire employés au masculin singulier, précédés d'un déterminant (article masculin) et utilisés dans une fonction qui n'est pas propre à l'adjectif. Pascal, dans les *Pensées*¹⁰, utilise « le visible » comme synonyme du « monde des choses sensibles ». Si « visible » et « invisible » en tant qu'adjectifs dénotent les qualités de ce qui est visible ou ne l'est pas, quand ils sont employés en adjectifs dits « substantivés », ils renvoient à une notion abstraite, à une entité indénombrable¹¹ et constituent « un référent »,

¹ Grand Robert, *s. v.*

² Beaumarchais, *Le Mariage de Figaro*, I, 4. Littré, *s. v.* ; Grand Robert, *s. v.*

³ Littré, *s. v.* ; REY 2006, *s. v.*

⁴ BLOCH, VON WARTBURG, 1968, t. 1, p. 346 : « invisible » dérive du latin de basse époque *inuisibilis*.

⁵ Aldebrandin de Sienne, le *Régime du corps*.

⁶ Edition moderne : MCMUNN 1978. Voir AÏACHE-BERNE 1992, p. 1317-1320.

⁷ L'article du Littré mentionne une référence à Gui de Cambrai, *Myst. Baleham et de Josaphas*, p. 405, auteur qui a vécu à la fin du XII^e et au début du XIII^e siècle : FLUTRE et DE RUBY 1992, p. 583-584.

⁸ Littré 1997, t. 3 : Racine, *Esther*, I, 3 ; Voltaire, *Zaïre*, I, 3 : « Je vois avec mépris ces maximes terribles Qui font de tant de rois des tyrans invisibles ».

⁹ REY 2006, *s. v.*

¹⁰ Pascal, *Pensées*, frg. *Loi figurative* n° 30 / 31. Edition critique : <http://www.penseesdepascal.fr/Loi/Loi30-savante.php?r1=R%C3%A9f%C3%A9rence&r2=le%20visible>

¹¹ Ces termes ne peuvent se mettre au pluriel, sauf en changeant de sens. Voir L. GARDELLE, « Adjectifs dits 'substantivés' et noms composés : quel continuum entre adjectif et nom ? », *Journée d'Études concours*, Lyon 3, 14/12/2007, consultable : http://facdeslangues.univ-lyon3.fr/servlet/com.univ.collaboratif.util.LectureFichier?ID_FICHIER=1290098729621

c'est-à-dire « un élément extra-linguistique »¹, dont la polysémie est déjà contenue dans les sens même des adjectifs « visible », « invisible ». Cette catégorie sert à désigner la qualité de l'adjectif, ce qui est une étape vers l'abstraction par rapport au sens plus concret de l'adjectif².

« Le visible », « l'invisible » sont aussi en rapport avec les noms qui dérivent du verbe voir, à savoir la « visibilité », l'« invisibilité » et la « vision ». Si la « visibilité » correspond à ce « qui est perceptible par la vue, par l'œil humain »³, et « l'invisibilité », son négatif (« ce qui n'est pas perceptible »), elle caractérise depuis le XX^e siècle « la qualité de l'atmosphère qui permet de voir à plus ou moins grande distance », et enfin « la possibilité en un point donné, de voir plus ou moins bien un espace »⁴. Quand le terme est appliqué à une personne, il traduit le fait que celle-ci est « en vue », qu'elle bénéficie d'une certaine notoriété ; son contraire, « l'invisibilité » caractérise les personnes que l'on ne voit pas, qui disparaissent sans laisser de traces.

Le mot « vision » qui désigne « la perception du monde extérieur par le sens de la vue »⁵, renvoie dans son sens abstrait à « l'action de voir, de se représenter en esprit »⁶, mais pose aussi la question de la représentation par l'image et de l'intervention de l'imaginaire : la « vision » peut être une « image mentale », mais aussi « une chose surnaturelle qui apparaît aux yeux ou à l'esprit »⁷.

L'ensemble de ce vocabulaire lié au sens de la vue dérive du verbe latin *uidere* dont la racine indo-européenne *WEID- signifie « savoir par la vue »⁸. En grec, cet étymon εἶδ / ἰδ a donné naissance à l'aoriste deuxième forme εἶδον utilisé pour le verbe ὁράω. Employé dans la langue homérique avec un accusatif de l'objet soumis au regard pour signifier « voir, regarder, observer »⁹, ἰδεῖν peut dans le cas d'une construction prépositionnelle signifier « jeter les yeux sur » ; c'est ultérieurement que le verbe prend un sens plus intellectuel, celui de « comprendre », de « savoir »¹⁰ : cette forme de rationalité reste une rationalité qui passe par le visuel¹¹. Quant au parfait οἶδα, son sens principal est « savoir », « connaître » : c'est un type de connaissance qui semble avoir perdu, à l'époque classique, son lien avec son origine

¹ *Ibid.*

² NOAILLY 1999, p. 28.

³ Le Robert, s. v. ; REY 2006, s. v. visibilité.

⁴ *Ibid.*

⁵ REY 2006, s. v. vision.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*

⁸ PRÉVOT 1935, p. 133, 136 ; DELAMARRE 1984 ; RUHLEN 1996.

⁹ LIDDELL-SCOTT, s. v. ὁράω ; BAILLY, s. v. εἶδω. Il est employé par Homère à la voix active : *Iliade*, III, 28-29 ; 169-170, mais aussi à la voix moyenne avec le même sens de « voir de ses yeux » : *Iliade*, I, 587.

¹⁰ Bailly, s. v. ; DELG, s. v. εἶδω ; MUGLER 1964, p. 282.

¹¹ PRÉVOT 1935, p. 136-142. Sur le rôle de la vue dans la connaissance, voir HARTOG 2005, p. 62-63, 78 ; l'analyse de la préface d'Hérodote dans HARTOG et CASEWITZ (dir.) 1999, en particulier p. 52-55.

visuelle, voire déjà dans certains emplois de la langue homérique ; cependant, dans l'*Iliade* comme dans l'*Odyssée*, dans le cas de certaines constructions grammaticales, il garde le sens d'une expertise qui repose sur la vue¹. Principalement en usage à la voix moyenne dans la langue d'Homère, εἶδομαι conserve aussi cette trace de la vision avec le sens premier de « se faire voir », puis signifie « paraître » ou « sembler ». Dérivent également de la racine *WEID- les noms τὸ εἶδος et τὸ εἶδωλον² : dans l'*Iliade* et l'*Odyssée*, τὸ εἶδος renvoie à la notion d'« aspect extérieur », de « forme », sens encore en usage au V^e siècle mais que Platon étend à celui de « forme d'une chose dans l'esprit », et d'« idée » qui est au cœur de sa construction philosophique. Employé également par Homère, τὸ εἶδωλον est la matérialisation de cette « forme » vue, sa « reproduction » sous forme d'« image », puis toute « image », « portrait » : cette « image » peut reproduire une réalité, mais aussi correspondre à un effet de l'« imagination », et donc à un « reflet »³.

Le français « visible » comme son antonyme « invisible » ouvrent, à partir de leur étymon latin et de leur racine indo-européenne, un réseau lexical assez large qui est au centre du fondement de la connaissance reposant sur le sens de la vue, une connaissance sensorielle qui évolue en une expertise physique et en un savoir intellectuel. Même si les premières occurrences tant en latin qu'en français, de l'association entre « visible » et « invisible » sont étroitement liées au christianisme et en particulier à l'analyse de la nature du Dieu des chrétiens, de la relation étroite et difficile à expliquer du Christ avec ce Dieu, cette approche n'est en aucun cas adaptée à l'univers mental des Grecs de l'antiquité, et en particulier à leur façon de penser et de vivre leur religion. D'ailleurs, à l'époque actuelle, dans la langue française courante, « visible », « invisible » ont perdu cette connotation chrétienne de l'origine de leur emploi. C'est donc dans ce sens plus courant, plus prosaïque que nous prendrons en compte ces termes : « ce qui est vu, peut être vu » et « ce qui n'est pas vu, ce qui ne peut être vu ».

Ces multiples nuances liées des termes « visible » « invisible » posent des problèmes de convergence des langues. Les Grecs n'avaient pas le même vocabulaire, ni la même façon de penser que nous, il convient d'essayer de cerner leur lexique. Il ne s'agira pas de faire une étude lexicale exhaustive, mais de comprendre les logiques du vocabulaire grec lié à la vue.

¹ Par exemple, *Iliade*, II, 718 ; *Odyssée*, I, 202. PRÉVOT 1935, p. 139.

² DELG, s. v. εἶδος.

³ DELG, s. v. εἶδος ; Bailly, s. v. εἶδωλον ; MUGLER 1964, s. v.

2. Termes grecs qui traduisent visible et invisible

La langue grecque, comme le français, possède plusieurs verbes signifiant « voir » qui expriment des nuances et qui sont à l'origine d'un vocabulaire divers et étendu pour désigner ce qui se rapporte plus ou moins directement au sens de la vue.

a. La perception

ὄραω

Le verbe ὄραω, d'un usage fréquent en grec ancien, est directement en lien avec le sens de la vue, le regard des yeux : à partir de ce radical, l'ajout de divers préfixes a assuré la création d'un grand nombre de verbes, puis d'adjectifs ou de noms qui dérivent de ces verbes¹. De la racine *WOR-/ὄρ-, est issu l'adjectif verbal ὄρατός, utilisé en particulier par Platon², et qui constitue une exacte traduction et transposition de « visible » au sens d'objet qui pouvait être perçu par la vue³ dans une dimension concrète, en association avec ἀπτός, tangible⁴, ou par opposition à νοητόν intelligible⁵. Platon mentionne θεῶν ὄρατῶν, des dieux visibles⁶, le Soleil et la Lune, deux divinités que les hommes pouvaient voir tous les jours.

Tiré de la même racine, ἄορατος a une signification double puisqu'il se traduit à la fois par « invisible » dans le sens passif de « ce qui ne peut être vu », mais qui a aussi le sens actif de « qui ne voit pas », ou « n'a pas vu »⁷. Ἀόρατος appartient en particulier à la langue philosophique de Platon et d'Aristote. Le sens passif est divisé en deux catégories par Aristote⁸ : ce qui normalement peut être vu, mais qui dans certaines circonstances ne le peut pas⁹, en raison de sa taille¹ ou d'un problème de lumière : par excès ou par défaut² ; et ce qui

¹ DELG, s. v. ὄραω ; MUGLER 1963, p. 280.

² Platon, *Sophiste*, 247b ; *Banquet*, 212a ; *République*, 507de, 529c, 532b, d ; *Timée*, 30a, 33c, 36^e : « τὸ μὲν δὴ σῶμα ὄρατὸν οὐρανοῦ γέγονεν, « ainsi naquit[t] d'une part le corps visible du Ciel », 46d ; *Phédon*, 79A-B : δύο εἶδη τῶν ὄντων, τὸ μὲν ὄρατόν ; τὸ δὲ αἰδέες, « il y a deux espèces de réalités, l'une visible, l'autre invisible », 80c, 81c, 83c, 83d ; *Epinomis*, 984b, 986c ; Démosthène, *Erotikos*, 33 ; Aristote, *Métaphysique*, 1049b, 1065b ; *De l'âme*, 421b, 424a ; *De la sensation et des sensibles*, 449a ; Plutarque, *Sur la disparition des oracles*, 413C ; *Etiologies romaines*, 282C ; *Résumé des opinions des philosophes*, 901d-e ; *Visage de la lune*, 931A ; *Sur la génération de l'âme de Timée*, 1016B : τὸ μὲν σῶμά ὄρατὸν οὐρανοῦ φέγονεν, « le corps du ciel devenait visible » [GD] ; 1029E . Voir PRÉVOT 1935, p. 143 ; MUGLER 1964, p. 285.

³ MUGLER 1964, p. 285.

⁴ Platon, *Sophiste*, 247b (avec tangible) ; *Timée*, 28b (avec tangible), 31b, 32b, 51a ; *République*, 507d, 508c, 525d ; Plutarque, *Moralia*, 38A ; *Isis et Osiris*, 374B.

⁵ Platon, *République*, 509d, 517c, 524c ; *Timée*, 30b, d, 36e, 92c ; *Phédon*, 83b, 108a ; Plutarque, *Isis et Osiris*, 372A.

⁶ Platon, *Timée*, 40d ; *Epinomis*, 984d, 991b.

⁷ Bailly, s. v.

⁸ Aristote, *De l'âme*, 422A.

⁹ Xénophon, *Mémorables*, IV, 3, 13 ; Platon, *Phédon*, 79B, 85e ; *Théétète*, 155e ; *Sophiste*, 246a-b ; 247b ; *Timée*, 52a ; *Epinomis*, 981c ; Aristote, *Métaphysique*, 1021a, 1022b ; *De l'âme*, 418b, 421b, 424a ; *Du Ciel*, 302b ; *Météorologiques*, 373b ; *De la sensation et des sensibles*, 449a ; Plutarque, *Romulus*, 29, 8 ; *Numa*, 8, 13 ; *Marcellus*, 15, 9 ; *Alexandre*, 21, 5 ; *Etiologies romaines*, 282C ; *Isis et Osiris*, 376C, 382D ; *Démon de Socrate*, 591B ; *Visage de la lune*, 931A. Voir MUGLER 1964, p. 41.

ne peut jamais être vu de par sa nature : il peut s’agir de l’âme³, de l’au-delà⁴, du futur⁵, de quelque chose d’immatériel comme la voix⁶, ou bien encore l’invisible traditionnel des dieux, des démons et des morts⁷. Avec Polybe, le terme prend des sens plus variés, mais en rapport avec la vue et la connaissance qu’elle donne⁸. Dans la langue des chrétiens, le nom ἀορασία désigne les ténèbres⁹.

Le verbe *εἶδω sert à construire Ἔιδης, formé d’un ἀ privatif et de l’infinitif aoriste ἰδεῖν, désignant le dieu des Enfers, l’invisible, dont le casque est emprunté par des dieux ou des héros afin de disparaître à la vue, renvoyant même chez Platon à une réalité immatérielle¹⁰.

D’autres mots ont été tirés du verbe ὀράω, mais sont d’un usage limité car en concurrence avec d’autres termes de même sens et plus courants en grec : ἡ ὄρασις qu’Aristote définit comme « le sens de la vue »¹¹ mais qui dans la littérature chrétienne est assimilée à une « vision »¹². Tardif et rare est l’usage du nom ὁ ὀρατής dans le sens de « témoin », « spectateur de »¹³ et τὸ ὄραμα désigne ce que voit le spectateur, c’est-à-dire le spectacle ; dérivent de ce nom des adjectifs utilisés dans la langue chrétienne en rapport avec des visions¹⁴. La racine οϣ, tiré de la racine indo-européenne *ok- signifiant œil, qui apparaît dans la conjugaison du verbe ὀράω, au futur ὄσομαι, est en rapport avec le nom ἡ ὄψις qui

¹ Dans les *Météorologiques*, III, 4, 373a ; III, 4, 373b, Aristote indique que les gouttelettes de pluie dans un arc en ciel ne sont pas visibles individuellement mais seulement par le tout qu’elles forment. Il ne s’agit pas d’une invisibilité absolue du fait de la taille (Aristote, *De la sensation et des sensibles*, 440a) ; si l’on est à bonne distance, on peut voir : Aristote, *De la sensation et des sensibles*, 440a. Voir MUGLER 1964, p. 42. Cf. Platon, *Timée*, 43a ; 83d, 91d ; Aristote, *Génération des animaux*, 736a ; *Génération et corruption*, 316b, 324b, 325a ; *Météorologiques*, 373a.

² Aristote, *De l’âme*, 418a, 422a.

³ Platon, *Timée*, 36e, 46d ; Plutarque, *Questions platoniciennes*, 1002C ; *Sur la génération de l’âme de Timée*, 1016B, 1029E.

⁴ Platon, *République*, 529b ; *Sophiste*, 247b ; Plutarque, *Isis et Osiris*, 382F ; *Est-ce que la Vie inconnue est un bon précepte ?*, 1130A.

⁵ Isocrate, I, 29 : κοινὴ γὰρ ἡ τύχη καὶ τὸ μέλλον ἀόρατον, « le hasard du sort est le même pour tous, et l’avenir inconnu ».

⁶ Aristote, *Métaphysique*, 1066a-b : καθάπερ ἡ φωνὴ ἀόρατος, « comme la voix est invisible » [trad. GD] ; *Physique*, 204a, 226b.

⁷ COULOUBARITSIS 1987, p. 53.

⁸ Polybe, III, 36, 7 : non vu, non visité : ὑπὲρ τῶν ἀγνώστων καὶ ἀοράτων τόπων : « à propos de sites inconnus et nouveaux » ; II, 21, 2 : « qui n’a pas vu » ; νέοι, ἄπειροι δὲ καὶ ἀόρατοι παντὸς κακοῦ καὶ πάσης περιστάσεως : « les jeunes gens (...) qui n’avaient jamais connu ni éprouvé le moindre malheur ou le moindre revers ».

⁹ Bailly, s. v.

¹⁰ *Iliade*, V, 845 ; XX, 61 ; Hésiode, *Théogonie*, 913 ; Hésiode, *Bouclier*, 227 ; Apollodore, *Bibliothèque*, I, 6, 2. LÉVÊQUE et SÉCHAN 1990, p. 117. Cette étymologie est aujourd’hui rejetée à cause de la différence d’accent, mais elle est intéressante pour le lien entre l’invisible est le monde des morts personnifiés en un dieu. Voir sur ce point, BLANC 2005, p. 23, 26. Voir Platon, *Phédon*, 79a-81d : 79b Ὁμοιότερον ἄρα ψυχὴ σώματος ἐστὶ τῷ αἰδεῖ, « Alors l’âme ressemble à l’espèce invisible plus que ne fait le corps ».

¹¹ Aristote, *De l’âme*, 426a13. Cf. Plutarque, *Questions aux convives*, 626a. MUGLER 1964, p. 283-284.

¹² Bailly, s. v.

¹³ Plutarque, *Nicias*, 19, 5 : Φύλιστος, ἀνὴρ Συρακούσιος καὶ τῶν πραγμάτων ὀρατὴς γενόμενος, « Philistus de Syracuse, témoin oculaire des faits » [trad. GD].

¹⁴ Bailly, s. v.

correspond au sens de la vue dès les occurrences dans l'*Illiade* et l'*Odyssée*, et dans l'ensemble de la langue grecque¹ : ἡ ὄψις prend une acception plus abstraite pour Platon qui l'assimile au-delà des yeux à la vue de l'intelligence, de l'âme² ; ἡ ὄψις peut être employée par Homère, par les auteurs tragiques dans le sens passif d'« apparence extérieure d'une chose », d'« aspect », d'« air » et peut être assimilée à une « vision », voire à un « spectacle mystique », voire même à une « révélation », qui fait suite à une initiation³. Provient aussi de la racine οψ le terme qui désigne à toute époque en grec l'organe de la vue, ὁ ὀφθαλμός, ou plutôt le pluriel οἱ ὀφθαλμοί « les yeux »⁴. Τὸ ὄμμα qui se rattache à cette même racine, définit le regard porté par les yeux dans la langue homérique, ainsi qu'à l'époque classique où il peut aussi concerner l'objet regardé⁵.

Βλέπω

Contrairement au verbe ὀράω, le verbe βλέπω, qui a remplacé ὀράω dès l'époque de la *koinè*⁶, et qui est resté en usage en grec moderne, est à l'origine d'un vocabulaire en quantité moindre et sémantiquement moins diversifié : inconnu d'Homère⁷, βλέπω signifie « avoir le sens de la vue », « jouir du regard », et précédé d'une négation, il est synonyme de τυφλὸς εἶναι⁸ ; complété par un groupe prépositionnel, le verbe garde la trace de son sens concret de « regard », avec le sens de « diriger son regard sur », mais aussi avec celui d'« avoir un regard » qui exprime un sentiment, de bienveillance ou d'inimitié par exemple ; avec un complément d'objet désignant le soleil, la lumière, il devient synonyme de ζῆν⁹. Il est à mettre en rapport avec l'organe de la vue, et plus spécifiquement avec une partie de l'œil, τὸ βλέφαρον (« la paupière ») qui se retrouve dans τὸ βλέφαρίς (« le cil », voire « la paupière »)¹⁰. Se rattachent à ce verbe des formes nominales τὸ βλέμμα qui désigne à la fois la vue et les yeux pour les auteurs tragiques du V^e siècle, ἡ βλέπησις (« le regard »), τὸ βλέπος (« le regard ») dans la langue d'Aristote ou ἡ βλέψις (« la vue, le regard ») dans celle de Plutarque¹¹.

¹ PRÉVOT 1935, p. 133 ; MUGLER 1964, p. 290-291.

² Bailly, *s. v.*

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

⁵ Bailly, *s. v.* ; DELG, *s. v.* ὄπωμα.

⁶ PRÉVOT 1935, p. 135.

⁷ PRÉVOT 1935, p. 258 ; MUGLER 1964, p. 77 ; DELG, *s. v.*

⁸ Sophocle, *Œdipe à Colone*, 73 : μὴ βλέπεῖν, « être aveugle ».

⁹ MUGLER 1964, p. 78 ; DELG, *s. v.*

¹⁰ MUGLER 1964, p. 79-80.

¹¹ DELG, *s. v.*

Θεάομαι

Le verbe θεάομαι est en relation avec le nom ἡ θεά¹ qui désigne dans son sens actif « l'action de regarder, de contempler, la contemplation », ce qui implique une idée de temps, de durée, et qui a un sens passif pour dénommer « ce qui est regardé, contemplé », soit « l'aspect » d'une chose, soit « l'objet de la contemplation, le spectacle »². Par la suite, Platon donne un sens plus figuré au mot qui prend la signification de « contempler par l'intelligence »³. Sur ce nom ont été créés des adjectifs θεατός (« qui peut être vu », « visible »)⁴, θηητής (« admirable »⁵, puis « qui peut être vu »⁶), ἀξιοθέατος (« digne d'être vu »). Quant au verbe θεάομαι⁷, il concerne donc le « fait de contempler », d'où le nom d'un emploi tardif ἡ θεάσις (« la contemplation »), mais prend le sens plus spécialisé d'« être spectateur » de jeux funèbres dans l'épopée homérique, d'un « spectacle » (τὸ θέαμα) avec les dramaturges du v^e siècle⁸. D'où la désignation du lieu affecté à ce spectacle τὸ θέατρον (« le théâtre »)⁹ où se trouvent « les spectateurs » (ὁ θεατής au singulier). L'essence de ces mots est alors de contempler par la vue.

Son contraire ἀθέατος est surtout utilisé tardivement, au sens passif « qu'on ne voit pas, invisible », pour désigner en particulier le corps des divinités chez Nonnos, c'est une invisibilité de nature différente ; au sens actif, « aveugle, qui ne voit pas »¹⁰. Ἀθέατος renvoie à des coutumes interdisant de voir, rendant des éléments invisibles, ou se référant à une réalité autre.

Ce registre lexical, même s'il reste quelque peu limité dans l'étendue du vocabulaire, est extrêmement riche dans la mesure où la naissance du théâtre en Grèce est en relation avec les fêtes religieuses organisées en l'honneur des divinités.

P. Chantraine discute le rattachement du nom ὁ θεωρός (« théore ») au nom ἡ θεά (« spectacle ») : « le mot θεωρός s'applique originellement à une fonction religieuse et

¹ MUGLER 1964, p. 196.

² PRÉVOT 1935, p. 266 ; DELG, s. v. θεά ; Bailly, s. v.

³ Bailly, s. v. θεάομαι ; Platon, *Phédon*, 84b

⁴ Liddel Scott, s. v. : Sophocle, *Ajax*, 915.

⁵ DELG, s. v. θεά.

⁶ *Ibid.*

⁷ DELG, s. v. θεά ; Bailly, s. v. Le verbe se trouve en composé : καταθεάομαι (« regarder d'en haut ») ; συνθεάομαι (« voir avec d'autres »), caractérisant la situation des spectateurs au théâtre.

⁸ Bailly, s. v. θεάομαι ; DELG, s. v. θεά ; BERTRAND 2008, p. 92. De là dérive une autre expression pour spectateur : θεητής, θεατής, ou encore θεήμων.

⁹ DELG, s. v. θεά. Tardivement et en particulier avec les auteurs d'époque romaine ou chrétiens, apparaît tout un vocabulaire qui concerne la mise en scène théâtrale et la recherche du succès, des applaudissements au théâtre.

¹⁰ Liddell-Scott, s. v. Bailly, s. v. Cf. Nonnos, II, 6-9 ; III, 417-419 ; V, 301-307, 475-477 ; VI, 134-139 ; VII, 265-266 ; IX, 105-106 ; X, 34-36 ; XIV, 145-151 ; XVI, 306-311, 374-377 ; XVIII, 295-299 ; XXIV, 117-122 ; XXXII, 98-101 ; XXXV, 236-241 ; XXXVI, 15-18, 97-105 ; XXXVII, 556-557 ; XXXVIII, 31-39 ; XLIV, 186-187 ; XLV, 235-239 ; XLVI, 1-5 ; XLVII, 584-586, 590-593 ; XLVIII, 341-344 ; XLVIII, 489-491.

diplomatique, la notion de spectacle ne paraît pas à première vue essentielle»¹. Le dictionnaire Bailly donne comme première traduction du verbe θεωρέω, « observer »², « contempler » ; dans son second sens, θεωρεῖν caractérise l'assistance des θεωροί grecs aux Jeux donnés en l'honneur de Zeus à Olympie et aux autres jeux panhelléniques, puis les déplacements des « députés qui assistent aux Jeux, qui consultent un oracle », ces θεωροί (« théores ») constituant une θεωρία, c'est-à-dire une « députation envoyée par les cités grecques aux fêtes religieuses en l'honneur des divinités d'Olympie, Delphes, Némée et Corinthe »³. Dérivent de la notion de spectacle le verbe θεωρεῖν, l'usage de θεωρός pour désigner un simple « spectateur »⁴ et la θεωρία le fait de regarder la fête religieuse elle-même, les cérémonies, processions et jeux... C'est Platon qui donne à ce registre lexical un sens abstrait qui relève de la contemplation, et donc d'un regard qui est intérieur mais qui n'est plus lié directement au sens de la vue : le mot θεώρημα passe ainsi du sens de « spectacle », à celui plus abstrait de « contemplation » pour Platon et même de « théorie » pour Aristote, il prend même en langage mathématique la signification de « théorème »⁵. Ce registre lexical est donc d'une richesse exceptionnelle.

Σκέπτομαι

Un autre verbe en rapport avec la vue est à l'origine d'un lexique également important ; il est fondé sur la racine indo-européenne **spek-* « observer, épier »⁶ et signifie « examiner avec attention » « observer », d'où les sens étendus à partir de ce premier sens, mais souvent dans des acceptions plus concrètes : σκέπτομαι prend le sens d'« examiner » au sens de « réfléchir », voire de « se préoccuper ». Ce verbe et le vocabulaire qui en est issu « exprime l'idée de voir de façon active » et occupe « un champ sémantique différent de ὁράω et de βλέπω »⁷. Le nom ἡ σκέψις⁸ reprend cette différence entre la « perception par la vue » et « l'examen », la « réflexion », mais s'y ajoute aussi l'influence de l'adjectif σκεπτικός qui qualifie d'abord celui « qui observe » ou « qui réfléchit », puis les « philosophes sceptiques », ἡ σκέψις qui désigne d'abord « l'observation », la « considération » correspondant aussi à ce qui fonde la démarche philosophique des sceptiques, « le doute », « l'incertitude ». Τὸ σκέμμα renvoie à l'objet de l'examen et peut se définir comme « sujet de réflexion »,

¹ DELG, s. v. θεωρός.

² PRÉVOT 1935, p. 135 souligne l'intérêt, curiosité du regard porté.

³ Bailly, s. v.

⁴ Bailly, s. v. ; DELG, s. v.

⁵ Bailly, s. v.

⁶ PRÉVOT 1935, p. 133, 239.

⁷ DELG, s. v. σκέπτομαι.

⁸ DELG, s. v. σκέπτομαι ; Bailly, s. v.

« problème »¹. Sur la racine verbale σκεπτ- ou avec la vocale ο, base de la racine σκοπ-, ont été forgés plusieurs adjectifs : περίσκεπτος (« bien en vue », « visible ») ; άσκοπος (« qui n'observe pas », d'où « irréfléchi » mais aussi « invisible », et donc « inintelligible ») ; εὔσκοπος (« bien visible » mais aussi « qui atteint son but ») ; πρόσκοπος (« qui observe en avant »). Sur le radical σκοπ-, se forment également des noms : ὁ σκοπός (« celui qui observe d'en haut », « surveillant », « guetteur » dans l'emploi actif, « ce que l'on vise », « but » dans l'emploi passif). Le verbe σκοπέω se distingue selon P. Chantraine de θεωρέω spécialisé dans un emploi philosophique².

Δέρκομαι

Le verbe δέρκομαι est issu de la racine indo-européenne *derk-, signifiant « lancer un regard » et attirant l'attention sur la vue pénétrante³. Utilisé par Homère, mais encore en usage à l'époque classique, puis tardive, il correspond à l'expression d'un « regard intense et fixe », au regard que portent les serpents, les aigles, la Gorgone. Le verbe δέρκομαι n'a suscité qu'un nom, en rapport direct avec le verbe : τὸ δέργμα qui signifie le regard et qui est uniquement employé par les auteurs tragiques du V^e siècle. Les adjectifs verbaux ἄδερκτος « qui ne voit pas », ἐπιδερκτός « visible » soulignent l'intensité du regard porté ; il s'agit d'un sens plus intellectuel que concret⁴.

Λεύσσω

Il existe un dernier verbe relevant du sens de la vue, mais d'un emploi plus rare parce que limité à l'époque homérique : le verbe λεύσσω signifie « diriger son regard vers », « voir », et « exprime l'idée d'un flux visuel rayonnant des yeux »⁵. Λευκός appartient à la même famille, il signifie « brillant, clair », puis « blanc », « pâle »⁶, soulignant ainsi l'importance de la lumière pour permettre la vue.

Τυφλόω

Le vocabulaire lié à la cécité est beaucoup moins développé dans la langue grecque : l'adjectif τυφλός « aveugle » se rattache dans un emploi métaphorique selon P. Chantraine au verbe τύφομαι qui signifie « fumer », « être enfumé », « être réduit en cendres » : il dérive d'une racine *dhuə-, attestée dans θύω « produire la fumée du sacrifice »⁷, et donc en relation

¹ *Ibid.*

² DELG, s. v. σκέπτομαι.

³ PRÉVOT 1935, p. 133, 233.

⁴ PRÉVOT 1935, p. 134 ; DELG, s. v. δέρκομαι.

⁵ DELG, s. v. λεύσσω.

⁶ Bally, s. v. ; PRÉVOT 1935, p. 247.

⁷ DELG, s. v. τύφομαι. P. Chantraine fait la remarque que le suffixe est caractéristique des adjectifs qui

avec ἡ θυσία, le « sacrifice », fondement de la religion grecque. L’aveuglement tient à la fumée qui rend obscur ce que l’on ne peut plus voir, et touche aussi bien le sens même de la vue que les capacités intellectuelles jusqu’à la stupidité¹. Sur τυφλός se sont formés quelques verbes : τυφλόω « rendre aveugle » au propre et au figuré et ses composés, τυφλώττω « être frappé de cécité » étant d’un emploi tardif ; un ou deux noms ἡ τύφλωσις « l’action de rendre aveugle », ἡ τυφλότης « l’aveuglement » « la cécité » et leurs composés². Même s’il se trouve quelques synonymes formés avec le préfixe négatif α- sur des termes exprimant la vision comme l’adjectif ἄορατος qui a le sens passif d’« invisible » et actif de « qui ne voit pas », les mots en rapport avec la cécité restent donc en nombre limité : pour les Grecs, le fait d’être aveugle est considéré comme la pire des infirmités sensorielles³.

b. Objet perçu

Le vocabulaire grec est également très riche pour désigner l’objet perçu, visible.

φανερός

L’adjectif φανερός désigne ce qui est « visible, manifeste »⁴. Il est d’abord simplement ce qui est visible, qu’on peut voir, ce qui est apparent⁵, par opposition à ce qui est caché⁶ : il comporte une dimension visuelle concrète. L’adjectif prend un sens plus abstrait à partir de l’époque classique au sens de « connu de tous »⁷ ; il peut alors désigner quelqu’un de premier plan, de bien en vue⁸ ; liant la dimension publique, la publicité et la connaissance liée à la vue.

expriment différents types d’infirmités.

¹ Sur le lien entre aveuglement, voir et comprendre dans les mythes grecs, voir SOURVINOU-INWOOD 1989.

² DELG, s. v. τύφομαι.

³ FOUGEYROLLAS 1994, p. 37.

⁴ DELG, s. v.

⁵ Erreur du Bailly, s. v. lorsqu’il donne comme exemple Hérodote II, 146 ; φανεροὶ θεοί, « dieux qui se montrent aux hommes, qui vivent avec les hommes », car cette expression n’existe pas : le mot φανεροὶ est présent et ensuite le nom de trois héros ou dieux. Legrand dans la CUF prend le parti de traduire φανεροὶ par « illustrés » au sens de mettre en avant, rendre visible, ce qui justifie leur renommée de héros.

⁶ Par exemple : Hérodote, II, 130 opposition avec κρύπτω.

⁷ Lysias, XII, 91. Voir également Hérodote III, 5, 26 ; V, 96 ; VI, 4-5 ; VII, 18 ; VIII, 126, 132 ; IX, 1 ; Thucydide, I, 6, 5 ; I, 23, 6 ; I, 40, 5 ; I, 57, 2 ; I, 67, 2 ; I, 77, 3 ; I, 87, 9 ; I, 91, 4 ; I, 102, 3 ; II, 2, 3 ; III, 27, 3 ; III, 43, 3 ; IV, 66, 2 ; IV, 106, 2 ; IV, 120, 3 ; IV, 123, 1 ; VI, 34, 2 ; VI, 105, 1 ; VII, 50, 3 ; VIII, 48, 2 ; VIII, 65, 3 ; VIII, 87, 1 ; Thucydide, IV, 74, 3 ; Euripide, *Rhésos*, 743 ; *Ion*, 945 ; *Hélène*, 1174 ; *Les Phéniciennes*, 1513, 1565, 1567 ; *Les Bacchantes*, 992, 1011, 1199 ; Isocrate, I, 42 ; II, 10, 30 ; III, 91 ; IV, 52 ; V, 37 ; VII, 58 ; XI, 34, 48 ; XIV, 23 ; XV, 41, 206 ; XVII, 8, 11, 18, 27, 50 ; XIX, 28 ; *Lettres* VIII, 3 ; Lysias, II, 22, 67 ; 13, 37 ; 14, 19 ; XXV, 35 ; 30, 11 ; Isée I, 13 ; VI, 17 ; VII, 2, 18 ; X, 11 ; Platon, *Le Banquet*, 182d ; *Timée*, 41a ; *Critias*, 111c ; *Lois*, 745a, 767d, 781c, 855d, 917d ; *Epitomis*, 990d ; Lyncurgue, *Contre Léocrate*, 21, 91, 145 ; Démosthène, XI, 14 ; XXVIII, 3, 4, 7 ; XXX, 6 ; Plutarque, *Coriolan*, 18, 3 ; *Timoléon*, 10, 7 ; *Paul Emile*, 6, 8 ; *Eumène*, 3, 8 ; *Agésilas*, 7, 7 ; *Pompée*, 11, 4 ; 47, 9 ; *Alexandre*, 30, 1 ; 43, 6 ; *César*, 10, 5 ; *Dion*, 34, 3 ; *Brutus*, 16, 5 ; *Lyncurgue*, 3, 1 ; 7, 2 ; *Périclès*, 30, 2 ; *Caton le Jeune*, 21, 1 ; *Démosthène*, 16, 1 ; *Démétrios*, 50, 4 ; *Antoine*, 68, 5 ; *Aratos*, 30, 7 ; *Galba*, 10, 4.

⁸ Bailly ; Liddell-Scott, s. v.

Φανερός prend également le sens d'évident¹, dans l'expression φανερός ἐστὶ, « il est clair, il est évident »² : c'est ce qui relève d'une preuve dans une démonstration, l'adjectif met en avant le côté flagrant, aux yeux de tous de ce qui est énoncé. Ce sens est surtout utilisé dans les discours judiciaires qui sont fondamentalement des argumentations au service de leur client, il semble conclure une argumentation³, mais aussi chez les historiens Hérodote et Thucydide qui construisent un raisonnement, essaient de déterminer ce qui s'est passé à partir de preuves⁴.

Les discours judiciaires mentionnent un usage particulier de φανερός dans le domaine de la fortune : ce sont des biens visibles, par opposition aux biens invisibles. Le binôme *phanera/aphanē*⁵ correspond à des définitions précises en termes de fortune : la οὐσία ἀφανής serait la fortune invisible, l'argent, la richesse, la fortune mobilière, tandis que la φανερά οὐσία ou simplement φανερά sont les biens visibles, c'est-à-dire la fortune immobilière. Il caractérise une fortune apparente, par opposition à des biens invisibles. L. Gernet a eu l'occasion de se pencher sur cette question à propos d'une note de M. Schuhl⁶ sur une antithèse courante dans la pensée grecque entre choses visibles (φανερὰ) et choses invisibles (ἀφανῆ, ἄδηλα). Il remarque que les plaidoyers s'y réfèrent à tout moment, mais la distinction est difficile à établir⁷ : les biens peuvent être mentionnés dans une catégorie ou dans une autre. Les biens apparents correspondraient aux biens que l'on sait appartenir à telle personne ; c'est une définition pragmatique, mais non arbitraire, qui a une autre raison d'être que le partage de succession ou la fiscalité. En effet, le bien visible correspond essentiellement à la propriété de la terre, qui marque la citoyenneté. Les autres biens peuvent faire l'objet de don, plus ou moins dans le secret, mais pas celui-là⁸. Les biens sont visibles, dans la mesure où ils sont reconnaissables d'un statut.

Enfin, Platon a un usage particulier de φανερός. En effet, il l'emploie dans le sens de clarté, d'éclaircir, de mettre en lumière⁹, proche du sens de φανός, ἦ, ὄν : « clair, lumineux, brillant, en vue, célèbre ». Il utilise la métaphore de la lumière pour symboliser ce qui devient visible et donc compréhensible.

¹ Sur le sens d'évident en français, voir LÉVY et PERNOT 1997, p. 8-9. Cf. Bailly, *s. v.*

² Bailly, *s. v.* ; CASSIN 1997, p. 18 (15-29).

³ Voir l'analyse de SCHOULER 1997, p. 52-53.

⁴ Hérodote et Thucydide historiens : DARBO-PESCHANSKI 1987, p. 43-74, 84-97 ; 1988, p. 172-177. COCHRANE 1929, en particulier p. 3, 14-34 ; RECHENAUER 1991 ; DE ROMILLY 1956, p. 9-19, 240-298 ; 1990, p. 66-67, 108, 121-123 ; 2005, p. 31-40.

⁵ Isocrate, XVII, 7 ; Lysias, XX, 23, 33 ; XXXII, 4 ; XXIV, 2 ; frg. 347, 362 ; XII, 83 ; XX, 33 ; Isée, VI, 30 ; VII, 39 ; VIII, 37 ; XI, 43 ; Démosthène, XXVII, 57, 62 ; XXVIII, 3.

⁶ SCHUHL 1953.

⁷ Voir BEAUCHET 1897, t. III, p. 13-21.

⁸ GERNET 1995a, p. 227-238.

⁹ Platon, *Cratyle*, 422d ; *Philèbe*, 33c, 36a ; *République*, 435a, 497e ; *Lois*, 645b, 681c, 766e ; *Epinomis*, 973d ; *Eryxias*, 397c, 401b, 405a ; *Gorgias*, 505e ; *Démococcos*, 383e.

L'adjectif est tiré du verbe φαίνω signifiant dans ses emplois transitifs « faire briller, montrer, mettre en lumière, faire connaître » et « devenir visible, venir à la lumière, apparaître » dans ses formes intransitives¹. Ainsi, dans la langue d'Homère, φαίνεσθαι appartient au lexique de l'apparition surnaturelle². Dans l'*Iliade*, c'est d'abord une mise en lumière éclairant quelque chose qui était jusque-là caché³. Dans un sens plus abstrait, il relève parfois de l'évidence⁴, ce qui est flagrant aux yeux de tous⁵. Le verbe donne une certaine importance à la mise en scène, qui permet la vision.

De ce verbe découlent de nombreux dérivés comme ἀναφαίνω, qui signifie, sous forme transitive « faire briller, faire paraître, faire voir, révéler », mais aussi « expliquer » et « se montrer, briller, apparaître » dans ses emplois intransitifs⁶. ἐμφανίζω prend le sens de « montrer, faire voir, exhiber, expliquer », comme dans le *Sophiste* de Platon où le verbe signifie « mettre en lumière » par l'intellect⁷. Le lien entre mettre en lumière et expliquer réside dans la racine indo-européenne *bh(e)ḡ2* qui signifie « éclairer, briller » et « expliquer, parler » : l'explication et la lumière rendent visibles, compréhensibles par le sens de la vue et par l'intellect⁸.

De nombreux mots ont été formés sur le verbe, en particulier en -εἶα, comme ἄ-φάνεια, « l'obscurité, la destruction »⁹. Chez Pindare, le mot possède une double dimension, concrète et abstraite¹⁰. L'ἄφάνεια, l'« ombre » a un sens concret : ce qui n'est pas vu, mais renvoie également à une dimension plus intellectuelle de ce qui n'est pas connu, qui ne possède pas de *kleos*. Voir permet ainsi de connaître. L'ἐμφάνεια est une « manifestation, apparition »¹¹, au sens de ce qui vient à la lumière, indispensable à la vision. Le mot apparaît plus tardivement, chez Théophraste et Flavius Josèphe¹².

L'ἐπιφάνεια est l'apparition d'un dieu ou d'un ennemi¹³, avec une dimension de surprise¹. Ce mot est le dernier à apparaître pour désigner ce que l'on appelle une épiphanie

¹ DELG, s. v. φαίνω ; Bailly, s. v.

² *Iliade*, I, 198.

³ *Iliade*, XVII, 650 : ἠέλιος δ' ἐπέλαμψε, μάχη δ' ἐπὶ πᾶσα φαάνθη, « Le soleil brilla, toute la bataille apparut » [trad. GD].

⁴ Voir LÉVY et PERNOT 1997, p. 8-9.

⁵ Voir CASSIN 1997, p. 18 ; SCHOUER 1997, p. 52-53. Voir COCHRANE 1929, en particulier p. 3, 14-34 ; RECHENAUER 1991 ; DE ROMILLY, 1956, p. 9-19, 240-298 ; 1990, p. 66-67, 108, 121-123 ; 2005, p. 31-40.

⁶ Bailly, s. v.

⁷ DELG, s. v. φαίνω ; Platon, *Sophiste*, 244a.

⁸ DELG, s. v. φαίνω.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Pindare, *Isthmiques*, III-IV, 49-50.

¹¹ DELG, s. v. φαίνω.

¹² Théophraste, *Du feu*, 2 ; Flavius Josèphe, *Antiquités judaïques*, VI, 45

¹³ Polybe II, 94, 3 ; I, 54, 2 ; Denys d'Halicarnasse, II, 68.

aujourd'hui. C'est avec Hérodote que le mot conquiert le champ de l'apparition surnaturelle. C'est un mode de surgissement dans le champ de la perception par lequel l'autre investit une sphère dans laquelle sa présence est insolite, par un acte d'autorité. Il s'agit de rendre visible (φαίνειν) ce qui est habituellement invisible, avec une nuance d'irruption, de bénédiction². C'est également « ce qui brille », « le renom »³, mais également « ce qui apparaît à la surface », « la surface » « l'apparence » d'abord chez les mathématiciens⁴.

D'autres dérivés sont formés sur φανός, signifiant « clair, lumineux, vue, évident » ; le nom exprime la lumière⁵. Ainsi, τηλεφανής est « ce que l'on voit de loin, monumental » dès l'épopée homérique⁶. Le composé ἐμφανές signifie le fait de se rendre visible, de se montrer aux regards, ce que ne font jamais les dieux selon Xénophon⁷.

Le verbe a pour dérivé des noms en -σμα, comme φάσμα « la forme, le fantôme, le signe prémonitoire »⁸ à l'époque classique, ou φάντασμα, « apparition, image, fantôme » en particulier chez Platon⁹. Le verbe φαντάζομαι au moyen signifie « se montrer, apparaître »¹⁰, c'est-à-dire l'aspect visible que l'on donne aux autres. Il a donné le mot φαντασία, « l'action de se montrer, le spectacle, l'aspect, puis l'ostentation »¹¹.

ἀφανής est un dérivé avec un préfixe privatif. C'est d'abord ce qu'on ne voit pas¹² : les objets ou les personnes peuvent ne pas être vu à cause des conditions climatiques ou de lumière, d'où l'importance de la lumière dans la vision¹³, tout comme les dimensions¹⁴. Aristote résume l'invisible par l'expression περὶ τῶν ἀφανῶν τῇ αἰσθήσει, « les phénomènes qui échappent à nos sens »¹⁵. *Aphanes* est quelque chose qui n'est pas en vue, qui est caché, secret, et donc obscur, inconnu¹⁶. Il existe ainsi un fort lien à la connaissance, du moins à son absence, et à la capacité à voir. Enfin, le terme renvoie à une réalité ontologique différente : le

¹ PIETTRE 1996, p. 30, et n. 1.

² Hérodote, II, 91 ; III, 27. Voir PIETTRE 1996, p. 353-359.

³ Bailly, s. v.

⁴ Bailly, s. v. ; MUGLER 1964, s. v.

⁵ Voir Bailly, s. v.

⁶ DELG, s. v. φαίνω. Cf. *Odyssée*, XXIV, 83.

⁷ Xénophon, *Les Mémoires*, IV, 3, 13. Mais dans Sophocle, *Œdipe Roi*, 909 : κοῦδαμοῦ τιμαῖς Ἀπόλλων ἐμφανής, « Apollon se voit privé ouvertement de tout honneur », le visible est plus public.

⁸ DELG, s. v. φαίνω.

⁹ DELG, s. v. ; Bailly, s. v. φαίνω. Platon, *Timée*, 71a ; *Théétète*, 167b ; *Parménide*, 166a ; *République*, 510a, 598b.

¹⁰ Bailly, s. v.

¹¹ DELG, s. v. φαίνω ; Bailly, s. v. φαντασία.

¹² MUGLER 1964, p. 68-69 ; BLANC 2005, p. 22.

¹³ COULOUBARITSIS 1987, p. 53-63 complète la définition en ajoutant les problèmes d'éblouissement liés à l'excès de lumière qui rendent les yeux incapables d'exercer leur sens.

¹⁴ Aristote, *Génération des animaux*, 754a. Voir MUGLER 1964, p. 68-69.

¹⁵ Aristote, *Météorologiques*, 344a.

¹⁶ Bailly, s. v.

monde des dieux. Dans les papyrus magiques, le terme désigne les dieux et les assistants divins¹. Le mot concerne également les morts : Platon appelle en effet les Athéniens d'autrefois, ἀφανείς ὄντας, « ces aïeux invisibles »².

L. Chazalon³ a utilisé ce terme d'*aphanes* comme expression d'un procédé graphique dans l'image consistant à cacher le regard, une partie du visage d'un personnage. Elle justifie son choix par l'usage qui est fait depuis Sappho (frg. 68), désignant le mort enterré comme invisible, jusque Platon, qui oppose les choses visibles ou aux choses invisibles. Notion parfaitement d'actualité à l'époque archaïque, il n'y a pas d'anachronisme à vouloir retrouver la notion dans l'imagerie contemporaine. Elle cherche à partir des catégories contemporaines et indigènes à nommer un phénomène d'images. Elle y voit une notion d'invisibilité momentanée⁴. La traduction graphique semble exprimer des situations de transitions, de frontières entre des espaces organisés, qualifiant l'espace mental des Grecs⁵.

Autre dérivé avec un préfixe privatif, ἄφαντος, est « ce qu'on ne voit pas », parce qu'il est caché ou a disparu de la vue ou bien parce qu'il est mort⁶, ou à cause de son obscure origine sociale⁷. La traduction d'ἄφαντοι par « traces » oriente vers l'absence d'aspect visuel. Le mot prend parfois une dimension militaire, en particulier chez Xénophon⁸, parfois renforcée par le verbe κρύπτω⁹.

δηλος, ἄδηλος

Le mot δηλος comporte des significations proches, liées à la perception¹⁰. L'adjectif δηλος signifie dès Homère « visible, bien en vue » ; au sens figuré, il prend très vite le sens de « clair, manifeste, évident » avec εἶμι¹¹. Il vient du verbe δηλόω signifiant « montrer, rendre évident », au sens propre de faire voir, ou plus abstraitement de « manifester, faire connaître, prouver »¹². Il sert parfois à introduire une preuve dans une démonstration soit par une affirmation d'une phrase à portée générale, soit par une sorte de preuve visuelle et flagrante, qui révèle ou qui rend manifeste quelque chose¹³. L'adjectif vient d'une vieille racine indo-

¹ Voir PHILLIPS 2009, p. 31.

² Platon, *Le Timée*, 27b.

³ CHAZALON 2001, p. 71 ; 2008.

⁴ CHAZALON 2008, p. 28.

⁵ *Ibid.*, p. 32-37.

⁶ Bailly, *s. v.* ; DELG, *s. v.* φαίνω.

⁷ Pindare, *Néméennes*, VIII, 34 : ἄ τὸ μὲν λαμπρὸν βίβηται, τῶν δ' ἀφάντων κῦδος ἀντείνει σαθρόν, « qui attende à la gloire brillante et élève celle des obscurs, putride » [Trad. J.-P. Savignac, Minos]

⁸ Xénophon, *Helléniques*, V, 1, 27 ; V, 4, 39 ; *Cyropédie*, III, 3, 28 ; V, 2, 32 ; VIII, 1, 31 ; *Hipparque*, IV, 11, 1.

⁹ Xénophon, *Hipparque*, V, 7, 1.

¹⁰ SCHUL 1953 ; Epicure, *Lettres et Maximes*, , p. 14-15, 34-36.

¹¹ DELG, p. 272 ; Bailly, *s. v.*

¹² DELG, *s. v.* δηλος ; Bailly, *s. v.*

¹³ Voir CASSIN 1997, p. 18.

européenne δέατο signifiant « briller »¹ : le sens s'explique par le fait d'attirer le regard, ce qui rend l'objet visible.

Son contraire ἄδηλος signifie « qu'on ne se voit pas, invisible »² : il n'est plus visible, perceptible par la vue ; cette non-perception peut être liée à une dissimulation³, à un obstacle⁴, à un manque de lumière⁵ ou à ce que l'on est incapable de voir : les atomes et les vides sont invisibles aux sens par leur taille pour Épicure et Démocrite, mais c'est aussi tout ce qu'on ne peut vérifier des événements survenus sous terre ou dans le ciel selon Épicure⁶. C'est avec Platon que le mot prend une dimension abstraite au sens d'inconnu, d'incertain⁷. La non-vision peut être liée à l'appartenance à un monde ontologiquement différent. Ainsi, Platon utilise le mot à propos de la séparation de l'âme et du corps⁸.

κρύπτω

Le verbe κρύπτω signifie « cacher, dissimuler » avec parfois une nuance de protection. L'adjectif tiré de ce verbe, κρυπτός, prend le sens de « caché, secret ». L'idée est une dissimulation à la vue ; en effet, l'étymologie rapproche le verbe de καλύπτω, « couvrir, envelopper » et suggère une invisibilité liée à l'interposition d'un objet qui cache⁹.

ἐναργής

Enfin, l'adjectif ἐναργής signifie dès Homère « qui se montre, qui se rend visible » en parlant des dieux ou des songes¹⁰. Si pour l'*Iliade*, la traduction de la CUF rend l'adjectif par « en pleine lumière »¹¹, dans l'*Odyssée*, le terme n'est pas traduit¹² : la qualité de brillance, de clarté n'est pas rendue¹³. Par la suite, il signifie visible, au sens de « qui frappe les yeux, brillant », « manifeste, clair » en particulier chez Platon¹⁴. L'adjectif mêle deux dimensions concrète et abstraite¹⁵. Le mot oriente vers une visibilité de ce qu'on ne voit pas, une

¹ DELG, p. 272.

² Bailly, s. v.

³ SCHUHL 1953.

⁴ Aristote, *Du ciel*, 293b.

⁵ MUGLER 1964, s. v.

⁶ Épicure, *Lettre à Hérodoté*, 38-39. Voir Epicure, *Lettres et Maximes*, p. 15, 34-36. Cette position n'est pas unanimement partagée : les Stoïciens refusent l'existence du vide.

⁷ Bailly, s. v.

⁸ Platon, *Axiochos*, 371a.

⁹ DELG, s. v. ; Bailly, s. v.

¹⁰ Bailly, s. v.

¹¹ *Iliade*, XX, 131.

¹² *Odyssée*, III, 420 ; VII, 201-202 ; XVI, 161.

¹³ Aristote, *Poétique*, 1462a. Voir DELG, s. v. ἐναργής ; BRISSON 1997, p. 109. Cf. Platon, *Politique*, 277c.

¹⁴ Bailly, s. v. ; DELG, s. v. ἐναργής. Voir LÉVY et PERNOT 1997, p. 10 ; BRISSON 1997, p. 95.

¹⁵ Voir CASSIN 1997, p. 20.

épiphane¹, le surgissement de l'invisible dans ce qui est vu : l'*enargeia* met sous les yeux en créant un effet de présence².

c. Bilan : nuances selon le type de sources et selon le temps

Selon le type de sources, un vocabulaire différent est utilisé. L'épopée homérique utilise peu le vocabulaire du visible et de l'invisible, sauf ce qui relève de l'*énargeia* des dieux. Les recherches historiques d'un Hérodote et d'un Thucydide sont fondées sur la vue, ὄψις, voire l'*autopsis*³, ce qui explique l'usage d'un vocabulaire liée à la vue et à la preuve. Chez Hérodote, ce vocabulaire est beaucoup plus employé, presque exclusivement le champ lexical de φανερός, là où Thucydide emploie également δηλος. Ces deux champs lexicaux sont les plus employés, comme le font Euripide, Xénophon ou Pausanias.

Les sources judiciaires ont tendance à donner des nuances d'évidence, car leur but est de construire une défense, ou de réfuter une accusation fondée sur des preuves ou des témoignages. Les actes de la vie quotidienne n'étant pas enregistrés officiellement, c'est la visibilité et la publicité qui servaient de preuves, d'où l'usage d'un vocabulaire tiré du sens de la vue pour scander le raisonnement. Les orateurs du V^e siècle et du début du IV^e siècle employèrent le champ lexical de φανερός, mais Démosthène utilise autant φανερός que δηλος.

Les philosophes dans leurs réflexions autour de l'âme utilisent le champ lexical d'ὄραω. Platon emploie le verbe βλέπω pour exprimer le fait de fixer les yeux sur quelque chose. Dans le vocabulaire platonicien, la connaissance repose sur la vue, c'est ce que souligne M. Maiatsky dans l'introduction de son étude *Platon penseur du visuel* : il explique qu'une sensibilisation générale au caractère visuel de la métaphysique occidentale existe depuis les années 1970-1980, à la suite des travaux d'Heidegger et de Foucault. Ce qui revient à dire que tout le langage se trouve façonné par le modèle de la vision. Sont alors mis en accusation les pères fondateurs de la philosophie, et au premier chef Platon⁴.

Le vocabulaire grec lié au sens de la vue est très riche⁵ et particulièrement diversifié, il a donné naissance à de vastes réseaux lexicaux : cette richesse du langage est en rapport avec

¹ *Odyssée*, III, 420 ; VII, 201-202 ; Pausanias, I, 32, 4.

² CASSIN 1997, p. 17 ; HARTOG 2005, p. 12.

³ MOMIGLIANO 1985, p. 767 ; SEGAL 1993, p. 50-51.

⁴ MAIATSKY 2005, p. 7.

⁵ Nous ne prenons pas en compte le terme αἰσθητός. Il nous semble que Festugière se trompe lorsqu'il le rend par « visible » dans sa traduction de *La clé des songes* d'Artémidore, Paris, Vrin, 1975. Il s'agit d'une perception par les sens, pas seulement par la vue ; il a trop simplifié la signification, comme le fait MUGLER, 1964, p. 19-20. Il traduit, en effet, αἰσθητός par perceptible, puis ajoute que cela correspond aux objets saisis par les sens, en

l'importance de ce sens pour les Grecs. En effet, leur représentation du monde se fait prioritairement en termes visuels, d'où la variété des nuances lexicales, la spécialisation progressive du vocabulaire à partir de l'emploi commun dans divers registres, et en particulier dans ce qui relève de l'intellectuel ou du religieux.

Tout ce vocabulaire indique deux dimensions dans l'expérience visuelle des Grecs : une dimension concrète liée au contexte de perception (toutes les conditions matérielles et climatiques permettant ou occultant la vue), et une dimension abstraite relevant de l'évidence ou d'une réalité différente, deux dimensions qu'il faudra prendre en compte dans notre réflexion. Ceci nous amène à aborder la façon dont les Grecs voyaient dans l'Antiquité.

C. Comment voyaient les Grecs ?

La conception de la vision pour les Grecs n'est pas la même que la nôtre. Depuis la découverte de Kepler en 1604, la formation d'une image réelle sur la rétine est le produit de la convergence du cristallin conçu comme une lentille. L'œil n'est pas une donnée préalable à la vue, il sert uniquement à accueillir l'image sur un écran¹. Auparavant, on ne percevait pas la vue de la même façon. L'optique des Anciens repose sur un rayon visuel qui voit dans la vision et le visible un couple complémentaire et indissociable. Le visible est le lumineux, le coloré, ce qui provoque la vision².

Plusieurs doctrines cherchent à expliquer le fonctionnement de la vue dans l'Antiquité. Elles se regroupent en deux grandes tendances entre les théories d'une double émission et les théories d'un rayon lumineux.

1. Les tenants d'une double émission

Le premier représentant de cette tendance est Empédocle, un philosophe présocratique du V^e siècle³. Selon lui, la vision naît de la rencontre du feu à l'intérieur de l'œil et de celui qui est présent dans la nature⁴, composé de particules animées d'un mouvement qui quitte les

particulier la vue. Il s'appuie pour cela sur un passage d'Aristote, *De l'âme*, 418a : καὶ γὰρ ἀφῆ κίνησις τίς ἐστὶν αἰσθητή καὶ ὄψει, qu'il traduit par « certains mouvements sont perceptibles par le toucher et par la vue ». Or, si Aristote précise par le toucher et par la vue, c'est que le terme ne comporte pas de lien particulier avec la vue. D'ailleurs il met en avant le toucher en plaçant ἀφῆ en tête de phrase, ce qui tendrait à prouver le contraire de ce que Ch. Mugler avance. Voir également le sens qu'en donnent BRISSON et PRADEAU 1998, p. 51.

¹ SIMON 1988, p. 11-12. Cet ouvrage est issu de recherches sur les origines, les travaux préexistants à l'optique de Kepler sur lequel porte la thèse de l'auteur.

² SIMON 1981, p. 301 ; 2003, p. 21.

³ BALAUDÉ, 2005, p. 777-781.

⁴ VERDENIUS 1948, p. 155-164 ; BRUN 1966, p. 97-100. LONG 1966 ; ANDRIOPOULOS 1972, p. 290-298 ; SALEM 1996, p. 135. Aristote, *De la sensation et des sensibles*, 438a, mentionne dans un premier temps la théorie selon laquelle la vue est un feu qui sort de l'œil ; ensuite, une autre théorie selon laquelle la vue se produit grâce aux effluves qui s'échappent des objets. Position de O'BRIEN 1970, p. 140-146. BOLLACK 1969, p. 315, n. 2 refuse la

choses¹. La véritable vision n'est ni une émission active de lumière ni une réception passive de lumière, mais le résultat d'une alternance des deux. Il s'agit d'un double mouvement dans la perception visuelle, une coexistence entre émission et réception de lumière². Cette théorie de la vision se retrouve dans le *Timée* de Platon.

En effet, chez Platon, la théorie de la vision est le résultat d'un ensemble de mouvements : celui du feu issu de l'œil, qui se combine avec la lumière extérieure (*Timée*, 45b) ; celui du feu issu des corps vus ; ceux que le feu exerce sur le corps de la vision ; celui constitué par la transmission de cette affection sur le corps de la vision jusqu'à l'âme³. Tous ces mouvements assurent un courant permettant la rencontre entre le rayonnement issu de l'objet et celui issu de l'œil. L'originalité de la théorie platonicienne est l'invention d'un organe complexe de la vision, composé des yeux et d'un appendice extérieur, véritable corps, composé de deux feux, celui du jour et celui de l'œil⁴.

Les platoniciens ont développé la pensée de Platon en insistant sur les modalités de rencontre de ces deux émissions. Ils montrent une rencontre en ligne droite d'une sorte de feu, une lumière, qui provient de l'œil et de ce qui provient de la chose qui, par un mélange, produit la vue. Ces rayons visuels étaient une réalité pour les Grecs⁵.

Démocrite d'Abdère (460-360), un des fondateurs de la tradition atomiste antique, dont les positions ne sont connues que par des témoignages antiques indirects, en particulier Théophraste et Sextus Empiricus⁶, a une position discutée parmi les chercheurs⁷. Démocrite considère la vision comme un mélange entre les simulacres provenant de ce qui est vu et ceux de celui qui regarde, grâce à la lumière du soleil et à l'air, créant une image sur la pupille⁸. La doctrine des émanations fonde une théorie de perception directe, que refusa Aristote⁹.

Ces théories furent reprises et réformées par Épicure (342/1-271/0) et Lucrèce (I^{er} s. p. C.)¹⁰. Pour eux, les simulacres se détachaient des choses comme de très fines peaux pour pénétrer dans l'œil comme le dit Épicure :

première partie selon laquelle le feu de l'œil sort de l'œil.

¹ Empédocle, frg. 89 DK. Voir MERKER 2003, p. 166 ; SVENBRO 2004, p. 57-58.

² SVENBRO 2004, p. 67-70.

³ O'BRIEN 1970, p. 140 ; MERKER 2003, p. 166.

⁴ Platon, *Timée*, 45b. Voir MERKER 2003, p. 26.

⁵ SIMON 1981, p. 300. Voir MERKER 2003, p. 243 ; JOUANNA 2005, p. 39-56.

⁶ Présentation imprécise de la théorie démocritéenne par Aristote, qui décrit la vue comme du feu qui se propage au dehors, produisant de la lumière : Aristote, *De la sensation*, 438a5. Voir MOREL 1996, p. 186.

⁷ Voir MUGLER 1959, p. 22, n. 3 ; GUTHRIE [1965], 1974, vol. 2, p. 441-446 ; BALDES 1975 ; O'BRIEN 1984, p. 49-54.

⁸ Démocrite A135 = Théophraste, *Du Sens*, §50. Voir BALDES 1975, p. 95-96 ; MOREL 1996, p. 224-233 ; 2000, p. 97-98 ; SALEM 1996, p. 130-131 ; FURLEY 1996, p. 622-631 ; MOREL 2005a, p. 645-646.

⁹ O'BRIEN 1984, p. 41 ; MOREL 1996, p. 192-193

¹⁰ Voir BURKERT 1977b, p. 102-107 ; SALEM 2000 ; LAKS 2005a, p. 801-803 ; 2005b, p. 803 ; MOREL 2005b, p. 266-268.

δεῖ δὲ καὶ νομίζειν ἐπεισιόντος τινὸς ἀπὸ τῶν ἕξωθεν τὰς μορφὰς ὄραν ἡμᾶς,
« Il faut admettre que c'est parce que quelque chose venant des objets extérieurs
pénètre en nous que nous voyons les formes »¹.

Ainsi, se pose comme pour les néoplatoniciens la question des modalités de rencontre des flux. La vue ne demeure, en effet, fidèle que si la disposition d'origine est conservée dans le voyage jusqu'à l'œil².

Épicure évoque des choses « obscures », c'est-à-dire tout ce qui ne relève pas de la perception sensible, ni de la perception intellectuelle. Elles ne peuvent être saisies que de manière indirecte, par référence à ce qui possède une clarté immédiate (*énargeia*). L'opération consistant à référer l'invisible au visible, l'inconnu au connu, joue un rôle central dans la philosophie épicurienne. Le domaine des choses obscures comprend tout ce qui est trop éloigné dans l'espace pour que nous en ayons une appréhension directe (phénomènes atmosphériques et célestes) et l'ensemble de ce qui, étant trop ténu pour être saisi par les sens, ne peut être l'objet d'une perception mentale³. Épicure fait donc entrer en ligne de compte de ce qui peut être vu des conditions matérielles, l'éloignement, des obstacles, la taille.

2. Les partisans d'une émission de l'œil

Pour les tenants d'une seule émission, l'œil est considéré comme l'élément essentiel, il émet un rayon visuel permettant de voir⁴.

Les Pythagoriciens⁵ fondent l'optique géométrique sur l'hypothèse du rayon visuel, qui un rayon émane de l'œil et frappe en ligne droite ce que le regard atteint. Un cône visuel dont le sommet est le centre de l'œil et la base, la pupille, détermine le champ du visible⁶.

Aristote critique les partisans de la fusion de la lumière avec la lumière⁷. Selon lui, la vision se produit lorsque la lumière permet l'acte dans la transparence entre l'œil et le visible⁸. Il croit à un rayon qui sortirait de l'œil, avec l'existence d'un intermédiaire entourant la vision : un médium, le « diaphane », qui rend possible l'acte de voir⁹. L'action de la lumière sur ce diaphane permet la transmission de l'image exacte des objets à l'œil. L'invention du diaphane est commandée par l'originalité de substituer au mouvement, qui

¹ Épicure, *Lettre à Hérodoté*, 49 ; sa doctrine se trouve résumée dans cette lettre aux paragraphes 46-50. Voir DEONNA 1965, p. 143. Sur Épicure, voir LAKS 1996.

² SIMON 1981, p. 300 ; MOREL 2000, p. 106-108.

³ LAKS 1996, p. 652.

⁴ SIMON 1988, p. 16.

⁵ MATTÉI 1983 ; BRISSON 2005, p. 1823-1825.

⁶ SIMON 2003, p. 21-22.

⁷ Aristote, *De l'âme*, 418b.

⁸ SIMON 2003, p. 18-19.

⁹ Voir MOREL 1996, p. 192 ; MERKER 2003, p. 166.

constitue l'élément essentiel des théories de la vision jusqu'à cette époque, la notion d'acte. Pour Aristote, il faut un milieu diaphane réfléchissant la lumière. Celle-ci ne peut pas être transportée vers le voyant comme un effluve car elle n'est pas un corps, seulement « la présence du feu ou de quelque chose d'analogue dans le diaphane »¹.

Les positions d'Aristote sont reprises par les commentateurs aristotéliens tardifs, comme Alexandre d'Aphrodise, des II^e- III^e siècle *p. C.*². Le regard est une entité quasi matérielle. En effet, dans son *De l'âme*, il indique que ἡ ὄψις τὸ ὄρατὸν ὄψεται κάκεινον προσβαλεῖ, « les rayons visuels verront l'objet visible et le frapperont »³. Il est un rayon dirigé du centre de l'œil vers l'objet à voir⁴. Ce rayon est une réalité, une projection matérielle⁵ et psychique, constituée d'éléments, feu⁶ et eau⁷, et vecteur de sensibilité, « équivalent d'un long bras invisible qui irait s'imbiber droit de la couleur et de la luminosité des choses pour les rapporter à notre âme »⁸.

Le grand mathématicien Euclide, qui vit au début du III^e siècle⁹, fonde sa physique sur la théorie du rayon visuel. Il pose, en effet, comme troisième postulat dans son *Optique* que :

καὶ ὄρασθαι μὲν ταῦτα. Πρὸς ἃ ἂν αἱ ὄψεις προσπίπτωσι. Μὴ ὄρασθαι δέ, πρὸς ἃ ἂν μὴ προπίπτωσιν αἱ ὄψεις,
« sont vus les objets que viennent frapper les rayons visuels, ne sont pas vus ceux que les rayons visuels ne frappent pas »¹⁰.

Ainsi, il existe une différence dans le sens de propagation du rayonnement, émis par l'œil pour les Grecs, reçu par lui pour nous¹¹. G. Simon, dans sa thèse sur l'optique dans l'Antiquité a montré que « pour Homère et Hésiode, et jusque chez Eschyle, les corps célestes sont doués de la vue du fait même qu'ils répandent de la lumière ; le soleil regarde de ses rayons les mortels qu'il éclaire »¹². Cette théorie d'Euclide fait autorité, elle est « une représentation largement partagée dans la culture grecque » comme le note J. Svenbro¹³. On comprend ainsi une réelle activité de la vue¹⁴, qui est opposée à la notion française de

¹ Aristote, *De l'âme*, 418b. Voir MOREL 1996, p. 193.

² Voir DE ROMILLY (dir.) [1994], 2001, *s. v.* Théophraste et les aristotéliens, p. 256.

³ Alexandre d'Aphrodise, *De anima*, 136, 9.

⁴ Voir LAURENS et GALLET DE SANTERRE 1986.

⁵ Voir la position d'Hipparque cité par Plutarque, *Résumé des opinions des philosophes*, IV, 13, 901B.

⁶ Position d'Empédocle et des platoniciens, voir Aristote, *De la sensation et des sensibles*, 2, 436e-438a.

⁷ Théorie de Démocrite et d'Aristote, voir *Ibid.*, 438a-b.

⁸ SIMON 1981, p. 302.

⁹ VITRAC 2000, p. 252-272 ; 2005, p. 853-854.

¹⁰ Euclide, *Optique*, postulats initiaux, trad. MUGLER 1964, p. 282 ; voir SIMON 1988, p. 21.

¹¹ SIMON 1988, p. 25. Voir VERNANT 1989, p. 120. La conception actuelle scientifique ne date réellement que du XIX^e siècle, voir CRARY 1994, p. 128-141.

¹² *Ibid.*, p. 27. Voir MUGLER 1964, p. 273, 282 ; Hésiode, *Travaux*, 609 ; Sophocle, *Antigone*, 1126 ; Euripide, *Hippolyte*, 848.

¹³ SVENBRO 2004, p. 53.

¹⁴ Cf. PRÉVOT 1935, p. 134. Cette notion d'activité dans la vue se retrouve dans le verbe εἶδω signifiant « voir, avoir une entrevue, se montrer, feindre », auquel s'ajoute une notion de connaissance par le fait d'« être informé,

spectateur. Ceci est d'ailleurs confirmé par Aristote dans son affirmation : γὰρ μὴ ἔστι λανθάνειν αἰσθανόμενον καὶ ὁρῶντα, « il est en effet impossible de percevoir et de voir à son insu ce que l'on voit »¹. Lorsque l'on est spectateur en Grèce dans la vie ou au théâtre, on agit par le regard pour voir les objets, les personnes². Nous avons une réciprocité totale du voir et de l'objet ou de l'être vu³.

Enfin, Galien s'est interrogé sur la vue. Selon lui, il n'existe que deux solutions possibles pour expliquer la vision : ou bien l'objet émet quelque chose, ou il est touché par une faculté sensorielle émise par l'œil⁴. Il est assez proche des positions d'Aristote, mais le diaphane est remplacé par l'air qui entoure dans son rôle de transmission. Il a une conception pneumatique de la vision, mêlée de lois géométriques : nous voyons en ligne droite, tradition héritée d'Euclide⁵.

3. Bilan

De ces théories antiques de la vision, ressort toujours une idée de mouvement, mais aussi une importance de la lumière et de la couleur, ainsi qu'une certaine réciprocité.

a. L'importance de la lumière

En effet, tous les penseurs de l'Antiquité ont mis en avant la lumière, comme condition de la vision. Déjà, Démocrite pensait que la lumière avait une double fonction : celle de condenser l'air pour recevoir les empreintes et celle de transporter les empreintes vers le cône visuel⁶. Ainsi, Platon présente la lumière comme une sorte de feu, qui n'est pas elle-même visible. Cependant, sans ce feu, rien ne serait visible⁷. La lumière est indispensable, elle est un moyen de la vision⁸. D'ailleurs, Aristote qualifie l'invisible (τὸ ἀόρατον) de τὸ μάλιστα ὁρώμενον, οἷον δοκεῖ τὸ σκοτεινόν, « ce qu'on voit à peine, comme paraît être l'obscur »⁹. Aristote réaffirme le lien entre absence de lumière et invisible¹⁰. Cette importance de la clarté se retrouve dans des papyrus magiques égyptiens avec le mot ἀμάρωσις dans un sort

savoir ». Elle est présente également chez Empédocle pour qui la vision est une combinaison de la lumière de l'intelligence et de l'information visuelle venue du dehors, voir SVENBRO 2004, p. 67.

¹ Aristote, *De la sensation et des sensibles*, 2, 437a.

² MUGLER 1964, p. 64.

³ Voir LORAUX 1989, p. 261.

⁴ Galien, *Sur les doctrines d'Hippocrate et Platon*, VII, 5.

⁵ Euclide, *Définitions*, 1. Voir BOUDON 2002, p. 68-70.

⁶ BURKERT 1977b, p. 101.

⁷ Platon, *Timée*, 31b.

⁸ MERKER 2003, p. 31.

⁹ Aristote, *De l'âme*, II, 7, 418a-b.

¹⁰ Aristote, *De la sensation et des sensibles*, 438a-b. Voir RODRIGO 1995, p. 64-66, 92-94.

d'invisibilité. Il serait une altération de la vision, avec un sens général de manque de clarté, plutôt que d'obscurcissement de la vue, sens que l'on retrouve dans le corpus médical¹. Dans d'autres contextes, le mot peut se rapporter à tout objet qui bouche la vue².

Toutefois, la lumière peut avoir un effet contraire si elle est trop forte, elle peut éblouir et empêcher de voir, car les yeux sont incapables d'exercer leur sens³. Aristote, dans son traité *De l'âme*, a compris que tout n'est pas vu dans la lumière. La lumière a un rôle restreint dans la vision⁴.

b. L'importance de la couleur

Aristote accorde une grande importance à la couleur : τὸ γὰρ ὄρατόν ἐστι χρώμα. Τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ ἐπὶ τῶν καθ' αὐτὸ ὄρατῶν, « le visible est en effet la couleur, et celle-ci est le revêtement superficiel des objets visibles par soi »⁵. La couleur est le sensible propre à la vue ; elle est la cause de la visibilité⁶ ; elle est ce qui manifeste et rend visible les corps⁷.

La lumière a un effet sur l'œil pour transmettre l'affection des couleurs chez Aristote, ou en l'éblouissant, associe la lumière à l'invisibilité⁸.

c. Une réciprocité

Quelle que soit la façon dont le mécanisme de vision est envisagé dans l'Antiquité, la vision implique une certaine réciprocité : voir, c'est être vu ; voir la lumière, voir les visages des autres hommes et donner à voir son propre visage⁹, mais aussi vivre¹⁰. La vue, le visible sont fondamentaux dans la vie des Anciens, qui chaque jour éprouvaient par la vue différentes activités dans la cité.

D. Champs d'enquête

L'étude du vocabulaire grec et des conceptions de la vision a mis en évidence l'importance du visible et de l'invisible dans la structure de pensée grecque. C'est dans cette

¹ Hippocrate, *Prorrhétique*, I, 113 ; *Prénotions Coaques*, 221, 222, 252.

² *P. Berol.* Inv. 5025 ; *PGMI*, 222-231. Voir PHILIPPS 2009, p. 84-87.

³ COULOUBARITSIS 1987, p. 53 ; MERKER 2003, p. 32.

⁴ Aristote, *De l'âme*, 418b-419a. MERKER 2003, p. 139.

⁵ Aristote, *De l'âme*, 418a.

⁶ MERKER 2003, p. 139-143.

⁷ *Ibid.*, p. 216.

⁸ *Ibid.*, p. 32.

⁹ FRONTISI DUCROUX 1995, p. 20, 25-26 ; 2008, p. 60.

¹⁰ MUGLER 1964, p. 84, 280 ; RIVIÈRE-ADONON 2011, p. 255.

structure de pensée que les Grecs vivaient et que nous chercherons à analyser ce qui était visible et ce qui était invisible dans les pratiques religieuses des Grecs.

1. Historiographie

Ce problème du visible et de l'invisible, de la perception visuelle dans les pratiques religieuses a été peu abordé jusque-là dans sa globalité. Toutefois, certains aspects ont été abordés, notamment le problème de l'épiphanie et celui des représentations du divin.

L'épiphanie est un des modes de perception des dieux, au cours duquel les dieux se manifestaient directement aux hommes, notamment par le sens de la vue. Dans l'épiphanie, « le dieu se dévêt de son invisibilité naturelle, et se laisse voir »¹. Deux études importantes ont abordé le sujet. H. Versnel s'est intéressé à toutes les formes par lesquelles les dieux pouvaient se manifester, pas seulement par la vue². De même, en analysant le corps des dieux dans les apparitions d'Homère à Épicure en s'appuyant sur le vocabulaire et sur la façon de percevoir les dieux dans les sources littéraires³, R. Koch Piettre a montré qu'une épiphanie était l'instant au cours duquel la présence du dieu se donnait à saisir, par quelque sens que ce soit, car la perception visuelle est frustrante. En effet, il n'y avait rien à voir ou si peu d'après le lexique, sauf des traces en creux, avec effet retard⁴. Les dieux livraient peu d'eux-mêmes, mais ce peu suffisait à les saisir, à montrer l'invisible⁵, pas seulement par la vue.

La représentation du divin est un sujet très courant depuis une vingtaine d'années, à la suite des travaux de J.-P. Vernant, qui a montré comment les images mettaient l'homme en relation avec l'invisible par la notion de présentification. Ses travaux sur le *colossos* lui ont permis d'interroger la notion d'invisible et sa figuration⁶ : un objet rend perceptible l'absence du mort⁷. Ses réflexions sur la figuration ont démontré que les images étaient des moyens de mise en relation avec l'invisible, la puissance sacrée, même si toutes les images n'étaient pas faites pour être montrées : certaines étaient prises dans un jeu de cacher-montrer, toutes étaient inséparables des opérations rituelles exercées sur elles⁸. Il s'est également interrogé sur les modes de figuration des puissances invisibles⁹.

¹ PUCCI 1986, p. 7.

² VERSNEL 1987.

³ PIETTRE 1996.

⁴ PIETTRE 2001.

⁵ LUBTCHANSKY et POUZADOUX 2008, p. 15-16.

⁶ VERNANT [1965] 1985a.

⁷ Le *colossos* est un double : voir BETTINI 2004.

⁸ VERNANT [1965], 1985b. Voir FRONTISI DUCROUX et LISSARRAGUE 2009, p. 171-172.

⁹ VERNANT 1990b ; 2007, p. 1529, 1564-1565. Voir FRONTISI DUCROUX et LISSARRAGUE 2009, p. 169.

Les travaux suivants ont souligné différents moyens de présentifier l'invisible tout en établissant l'incommensurabilité entre le sacré et la figuration¹. F. Frontisi développe le cas de Gorgô, qui ne peut pas être regardée directement², mais aussi celui des statues sans visages de Cyrène³. F. Lissarrague poursuit la réflexion de J.-P. Vernant en montrant que les images donnent à voir le divin, elles servent de médiation à la relation hommes-dieux par diverses stratégies iconographiques⁴. Récemment, N. Lubtchansky et Cl. Pouzadoux ont présenté leurs réflexions sur les possibilités de perception sensible du sacré, domaine qui échappe au champ visuel selon les philosophes présocratiques⁵. Ainsi, dans le droit fil de ce que R. Piettre avait montré sur les épiphanies, l'ouvrage cherche à savoir si, et comment l'image peut faire voir sans montrer le divin⁶. Dans la même optique, J. Mylonopoulos s'est intéressé à la statue de culte pour comprendre les différentes façons dont les images des dieux construisent visuellement la divinité dans l'Antiquité. Cette statue de culte est issue de l'imagination humaine désirant visualiser l'invisible en mots et en images⁷.

Si l'aspect de la manifestation du divin par l'épiphanie ou par des représentations a été bien traité, une approche complète de la perception visuelle des pratiques religieuses n'a pas encore été proposée pour l'antiquité grecque. Quelques réflexions ont été faites pour l'islam ou le christianisme avec les travaux de B.-N. Abouddrar, qui vient de publier *Comment le voile est devenu musulman*⁸. Dans ce livre, il interroge le système de visibilité de la culture et de la religion musulmane, qu'il compare aux pratiques religieuses chrétiennes. La notion de système ou régime de visibilité a été créée par le géographe M. Lussault pour désigner la capacité des acteurs sociaux à traduire spatialement leur présence dans la société⁹. Elle est appliquée par B.-N. Abouddrar, qui montre comment le monde musulman est un monde fermé, orienté vers l'intérieur, dans lequel les pratiquants ne peuvent pas tout voir ; ce qui se traduit dans l'architecture des édifices. Au contraire, les pratiques chrétiennes sont fondées sur le fait de voir : la lumière permettant de s'élever vers l'invisible qu'est Dieu ; ce qui se traduit dans l'architecture des églises, en particulier par l'art gothique. Ces recherches cherchent à comprendre ensemble les pratiques, les images, l'architecture. C'est dans cette perspective que nous voudrions interroger les pratiques religieuses grecques antiques.

¹ LUBTCHANSKY et POUZADOUX 2008, p. 16.

² FRONTISI DUCROUX 1988.

³ FRONTISI DUCROUX 2004 ; 2008.

⁴ Voir LISSARRAGUE 2008 ; CHAZALON 2008, p. 25-39.

⁵ LUBTCHANSKY et POUZADOUX 2008, p. 15.

⁶ *Ibid.*, p. 16.

⁷ MYLONOPOULOS 2010.

⁸ ABOUDDRAR 2014.

⁹ LUSSAULT 2003, p. 997.

2. Délimitation et problématique

Notre champ d'étude se limite aux pratiques religieuses des Grecs, qui étaient innombrables. Ce sont τὰ νομιζόμενα, les rites qui se caractérisaient par des comportements définis par des règles traditionnelles. Ils regroupaient les sacrifices, les prières, les chants, les danses, les purifications..., tout ce qui était dû aux dieux¹. Il ne s'agira pas de faire une encyclopédie des rituels, mais d'analyser certaines pratiques selon ce qui était vu ou non par des pratiquants grecs : que voyaient-ils des rites auxquels ils participaient ? que ne pouvaient-ils pas voir ? comment se donnaient-ils à voir aux autres membres des cités et aux dieux au cours de ces rituels ? Il s'agit de partir du regard que portait l'homme grec sur ses pratiques religieuses pour mieux appréhender la religiosité des Grecs, leur mentalité religieuse. En effet, il s'agit de déplacer le curseur en partant des acteurs et de ce qu'ils voyaient pour apporter des éléments un peu différents sur les rituels grecs. Néanmoins, partir du spectateur supposerait de partir de la façon dont les Grecs voyaient, mais, en dehors de quelques penseurs évoqués plus haut, les Grecs se posaient-ils la question de savoir de quelle manière la vue était possible ? C'est peu probable. Par contre, les obstacles empêchant de voir, les dispositifs qui pouvaient cacher ou dévoiler étaient bien perçus. Comme F. Hartog explique que l'histoire est affaire de vision, et que cette vision change d'une époque à une autre², nous chercherons à comprendre les spécificités de ce que les Grecs de l'Antiquité pouvaient voir dans leurs pratiques religieuses.

Celles-ci se sont mises en place et ont pour cadre de déroulement un système politique particulier, celui de la cité, qui s'est installé à l'époque archaïque, époque à laquelle de grands sanctuaires furent érigés. Ce système politique était assez divers entre des petites cités et des grandes cités de premier plan. Cependant, les pratiques religieuses étaient similaires dans l'ensemble du monde grec, comme le montrent les succès des concours panhelléniques ou des sanctuaires à mystères ouverts à tous les Grecs. D'où la difficulté de délimiter spatialement le sujet afin de donner une image qui ne soit pas trop tronquée de la réalité des pratiques religieuses grecques. On se concentrera toutefois sur les régions de Grèce propre et d'Asie mineure. Et ce, jusqu'à l'époque hellénistique : il est en effet difficile dans une histoire culturelle des cités grecques d'adopter une date précise de fin ; il n'y a pas de rupture particulière qui permettrait de délimiter la période étudiée.

¹ RUDHARDT 1992, p. 141-142.

² HARTOG 2005, p. 14 et 135.

Les sources sont par ailleurs assez éparpillées dans le temps, ce qui justifie alors une chronologie large de l'époque archaïque à l'époque hellénistique. En effet, si l'on veut pouvoir comparer les sanctuaires oraculaires, il faut descendre jusqu'à l'époque hellénistique. De même, les sources sur les cultes à mystères sont souvent assez tardives.

Nous croiserons plusieurs types de sources afin d'essayer de dresser un tableau le plus juste possible de la religiosité des Grecs. Une partie de notre corpus se compose des sources littéraires, avec les récits historiques d'Hérodote et de Thucydide qui évoquent des pratiques religieuses des VI^e-V^e siècles. Les descriptions de Strabon, de Pausanias, de Plutarque, fourmillent d'allusions aux rites et à leur aspect visuel, même s'ils sont tardifs et souvent empreints d'une certaine nostalgie de la grandeur de la Grèce libre, ils sont attachés aux traditions. Nous utiliserons également le théâtre de l'époque classique qui utilise des pratiques religieuses contemporaines dans son intrigue. Il s'agira à chaque fois de replacer le type de sources dans son contexte d'énonciation afin de comprendre les spécificités des sources et des informations évoquées.

Une des difficultés réside souvent dans les allusions, les évocations des rites, sans toujours pouvoir comprendre les spécificités visuelles. Ainsi, Pausanias est souvent peu sensible aux aspects visuels, il met l'accent sur le rite¹, même si la primauté de la vue était centrale dans la construction du sacré, ce qui est souvent souligné par les sources².

Des sources épigraphiques qui émanent pour l'essentiel des cités ou des sanctuaires rendent compte de décisions prises officiellement ; elles se développent à partir du V^e siècle et deviennent très nombreuses à partir du IV^e siècle. Elles contiennent des informations officielles qui ont parfois un aspect visuel. C'est à cette époque que se développe une codification plus précise des fêtes religieuses, de leurs participants qui sont nommés dans des inscriptions.

Nous avons également utilisé des sources iconographiques, en particulier trois corpus : celui de la céramique des VI-IV^e siècles, celui des reliefs votifs et celui des stèles funéraires. La céramique révèle des choix iconographiques dans ce qui est figuré et permet ainsi d'accéder à ce qui paraît important pour les artisans et/ou les commanditaires. Nous avons essentiellement étudié la céramique attique, la plus nombreuse ; le corpus de Grande Grèce qui se développe à partir du IV^e siècle a été écarté, car son choix iconographique est très orienté par des préoccupations funéraires, ce qui le rend assez différent des autres images. Trois dossiers ont particulièrement été abordés : le sacrifice, le mariage et les rituels

¹ ELSNER 2007, p. 36.

² ELSNER 1995, p. 96.

funéraires. Pour le corpus des reliefs votifs, n'ont été retenues que les scènes de sacrifice, mais dans toutes les régions de Grèce et d'Asie mineure : le corpus s'étend donc du V^e au I^{er} siècles. Le corpus des stèles funéraires étant extrêmement développé, nous n'avons pris en considération que les stèles attiques, dans la mesure où les contextes archéologiques sont un peu mieux connus que dans les autres régions du monde grec. Ce corpus attique est bien délimité chronologiquement entre le VI^e siècle et le début du III^e siècle, ce qui permettait une cohérence d'analyse.

Enfin, l'archéologie est d'un apport important, mais très épars pour tous les contextes de découvertes des objets, mais aussi pour comprendre l'organisation des sanctuaires. Il n'a pas été possible de prendre en compte tous les sites. Nous nous sommes concentrée sur les grands sanctuaires les mieux documentés, afin de pouvoir comparer des organisations de l'espace, pour observer des évolutions.

C'est en croisant ces sources de nature différente que nous pourrons donner une image du visible et de l'invisible dans les pratiques religieuses grecques en commençant par appréhender l'espace consacré aux dieux par son aspect visuel. Il s'agira de comprendre la façon dont étaient délimités visuellement les espaces sacrés et la façon dont les pèlerins les appréhendaient, ce qui leur était possible de voir, ce qui au contraire était invisible parce que fermé, parce que caché... Ensuite, nous montrerons comment les pratiques religieuses avaient un côté ostentatoire, au sens premier du terme, c'est-à-dire comment elles rendaient visible une piété envers les dieux à travers les rituels familiaux, les processions et les concours. Enfin, nous analyserons l'aspect visuel de la communication des Grecs avec leurs dieux à travers divers rites quotidiens ou plus exceptionnels qu'ils adressaient à ces entités invisibles, rendus visibles pour le besoin du culte.

PARTIE 1 : FREQUENTER LES ESPACES CONSACRES AUX DIEUX

L'intérêt de l'étude de l'espace approprié par l'homme n'est plus à justifier aujourd'hui, comme le montrent les nombreuses études en sciences humaines et sociales depuis les années 1970 : elles considèrent l'espace comme un produit complexe de la société en même temps qu'un outil de la reproduction de l'ordre social, façonné par l'homme¹. Cet espace est une portion de l'étendue terrestre, qui certes à l'origine se caractérisait par des éléments naturels, mais qui est vu aujourd'hui comme une construction des sociétés² : en s'appropriant l'espace, les hommes en ont fait leur territoire³. Les études géographiques ont montré que l'espace pouvait être lu de plusieurs manières : A. Frémont a proposé la catégorie d'analyse de l'espace de vie qui résulte d'une expérience concrète et matérielle des lieux⁴ ; Lefebvre analyse l'espace comme un produit social, à la fois instrument servant à la pensée et à l'action, il est un moyen de contrôle et de domination. Il distingue l'espace perçu, l'espace conçu et l'espace vécu : la société organise à ses fins l'espace⁵.

Les études sur l'Antiquité n'ont pas été en reste dans ce domaine. P. Vidal-Naquet s'est ainsi intéressé aux marges qui délimitent les espaces civiques, pendant que J.-P. Vernant a analysé leur centre, le *meson* ; P. Vidal-Naquet, avec P. Lévêque ont étudié les conséquences spatiales des réformes de Clisthène l'Athénien, l'aménagement de l'espace civique pour comprendre les conceptions de pensée grecque liées à la spatialité⁶. Aujourd'hui, c'est le paysage religieux qui est analysé par F. de Polignac, J. Scheid, P. Brulé⁷. Elles ont abouti à un éclatement de l'espace en sous-espaces selon diverses analyses symbolique, pratique, politique ou géométrique⁸. L'espace est une notion déterminée culturellement qu'il faut redéfinir dans le cadre de la culture étudiée, en prenant en compte son vocabulaire.

Dans l'Antiquité grecque, l'espace se décompose en deux catégories : les espaces sacrés qui appartiennent aux dieux et les espaces profanes, même si la délimitation entre les deux n'est pas toujours nette ni fixe. Si nous prenons l'exemple du Bouleuterion, la difficile

¹ Voir par exemple LUSSAULT 1996.

² BRUNET, FERRAS et THÉRY 1992, s. v.

³ MOINE 2006.

⁴ FRÉMONT 1974.

⁵ LEFEBVRE 1974.

⁶ VIDAL-NAQUET [1981] 1991 ; VERNANT [1965] 1985e ; LEVEQUE et VIDAL-NAQUET 1964.

⁷ POLIGNAC et SCHEID 2010 ; BRULÉ 2012.

⁸ Voir PETRISOR 2009, p. 1-2.

distinction apparaît : c'est un espace politique dans lequel les Bouleutes se réunissaient et débattaient des affaires de la cité, mais la présence d'un autel sur lequel les Grecs faisaient des libations en début de séance lui donne une connotation sacrée. Sans que cet espace soit considéré comme un espace sacré à proprement parler, il est néanmoins marqué par une certaine sacralité ; nous nous intéresserons spécifiquement aux espaces consacrés aux dieux : ce sont des portions de terres dédiées aux dieux et clairement différenciés des lieux environnants¹, ce que les Grecs appellent un τέμενος, « un domaine séparé, le domaine d'un dieu ». L'étymologie du mot repose sur le verbe τέμνειν qui signifie « couper, trancher », marquant bien la séparation entre l'espace des hommes et l'espace des dieux². Ils se distinguent du reste du territoire par des délimitations, tels des murs (péribole), des objets (bornes), par la présence de structures spécifiques : temple, autel, statue.

Les Grecs fréquentaient ces espaces consacrés aux dieux, ils y allaient régulièrement pour accomplir des actes rituels en l'honneur des dieux. En suivant ces hommes et ces femmes grecques ordinaires, qui se déplaçaient vers les sanctuaires consacrés aux dieux, nous nous interrogerons sur la façon dont l'homme grec pouvait appréhender l'espace par le regard.

Nous essaierons de donner une lecture globale de l'espace des sanctuaires à partir de la notion de système ou de régime de visibilité, définie par le géographe M. Lussault comme la capacité des acteurs sociaux à traduire spatialement leur présence dans la société³.

Notre parcours progressera de l'extérieur des espaces consacrés vers l'intérieur des constructions qui se dressaient dans les sanctuaires pour comprendre comment les Grecs entraient dans ces espaces ; comment ils accédaient aux édifices consacrés aux dieux ; comment ils pouvaient circuler et voir dans ces bâtiments et dans quelle mesure ils approchaient la statue des dieux.

¹ RUDHARDT 1992, p. 224-230.

² BERGQUIST 1967 ; 1992 ; DELG, *s. v.* τέμενω ; BRUIT ZAIDMANN et SCHMITT PANTEL [1991] 1999, p. 41, 184 ; JOST 1992b, p. 112 ; SINN 2005, p. 1-4.

³ LUSSAULT 2003, p. 997.

CHAPITRE 1 : PENETRER DANS LES ESPACES CONSACRES AUX DIEUX

Introduction

Les espaces consacrés aux dieux étaient clairement différenciés des lieux environnants : ce sont les sanctuaires qui se définissent comme des portions de terre retranchées de l'espace des hommes et dédiés à des divinités¹ ; c'est là que prenaient place divers rituels qui établissaient les liens nécessaires entre les hommes et les dieux. Les termes techniques désignant les lieux de culte sont nombreux, Pollux, un lexicographe du II^e siècle de notre ère, en donne une liste dans son *Onomasticon* :

καὶ τὸ μὲν χωρίον ἐν ᾧ θεραπεύομεν τοὺς θεοὺς, ἱερόν καὶ νεώς, ἔνθα δὲ καθιδρῦομεν, σηκὸς καὶ τέμενος [...] οἱ δ' ἀνειμένοι θεοῖς τόποι ἄλλη τε καὶ τεμένη καὶ ἔρηκη, καὶ ὁ περὶ αὐτὰ κύκλος περίβολος.

« L'emplacement où se pratique le culte des dieux, c'est un *hiéron* (sanctuaire) ou un *neôs* (temple), et là où nous procédons à une fondation, c'est un *sêkos* et un *téménos*. Les lieux consacrés aux dieux sont les *alsê* (bois sacrés), les *téménéê* (enceintes) et les *herkéê* (enclos), le cercle qui les entoure le *péribolos* »².

Les termes nombreux renvoient tous à une étendue concrète et matérielle³, c'est une dimension importante des espaces sacrés.

Les sanctuaires étaient innombrables et de taille diverse : au début de l'époque archaïque, beaucoup étaient de taille modeste, avec peu d'aménagement ; nombre d'entre eux le resteront, mais certains ont connu une monumentalisation progressive, dès l'époque archaïque pour quelques grands sanctuaires comme l'Héraion de Samos ou d'Argos, avec une spécialisation fonctionnelle des édifices. Ce phénomène se développa à l'époque classique, mais surtout à l'époque hellénistique avec l'édification de portiques, d'infrastructures d'accueil dans les sanctuaires guérisseurs par exemple, de terrasses, traces d'une conception urbanistique d'embellissement et de régularisation des espaces⁴. Ils se caractérisaient tous par une inscription spatiale et par une délimitation au moyen d'artefacts plus ou moins élaborés (haies, bornes, panneau, mur) qu'il fallait franchir afin d'y entrer. Ils sont implantés dans des

¹ BERGQUIST 1967, p. 5 ; JOST 1992b, p. 112-115 ; GINOUVÈS et al. 1998, p. 37, 185-186 ; BRUIT ZAIDMAN et SCHMITT PANTEL 1999, p. 41.

² Pollux, I, 6 et 11 [trad. RUDHARDT 2001, p. 176].

³ RUDHARDT 2001, p. 176.

⁴ POLIGNAC 1995a, p. 27-37 ; ETIENNE, MÜLLER et PROST 2006, p. 126-127 ; HELLMANN 2007, p. 170-179 ; 2006, p. 100-101, 212-218 ; 2010b ; p. 267-272.

régions aux caractéristiques diverses. La Grèce est, en effet, une péninsule montagneuse, vallonnée, c'est une montagne qui tombe dans la mer comme de nombreuses régions méditerranéennes¹ : les plaines y sont peu importantes. Les cités et les sanctuaires ont alors des caractéristiques diverses selon l'altitude, le dénivelé, la proximité maritime et les espaces de communications. Tout ceci forme le cadre géographique dans lequel étaient installés les sanctuaires. Ils étaient par ailleurs localisés dans des endroits divers des cités comme l'a montré F. de Polignac : les sanctuaires présents dans les centres urbains sont désignés par l'expression de sanctuaires urbains, ceux en marge de l'habitat sont des sanctuaires péri-urbains, et ceux installés sur le territoire de la cité, dans la campagne sont des sanctuaires extra-urbains ou ruraux². Les sanctuaires qui n'étaient pas gérés par une cité, mais par un groupe de cités comme Delphes sont des sanctuaires panhelléniques qui ont des caractéristiques proches des sanctuaires ruraux.

L'archéologie constitue la base de recherche de ce premier dossier : elle donne des informations précises sur les sites (géographie régionale et locale), sur l'implantation des sanctuaires (topographie), sur l'organisation des espaces à l'intérieur du sanctuaire (relevés des différentes constructions du sanctuaire et des formes de limites entre espaces consacrés aux dieux et espaces profanes) ; l'épigraphie complète ce dossier, en particulier pour les inscriptions qui marquent les entrées de sanctuaires.

Les difficultés ont résulté de la masse de documentation disponible, ainsi que de son éclatement en multiples rapports de fouilles, résumés, parfois imprécis, ou non publiés, en révisions des données. Un dépouillement systématique des sanctuaires oraculaires et des espaces dans lesquels prenaient place des cultes à mystères a été effectué. Pour les autres sanctuaires, leur nombre était tel que le dépouillement a été plus ponctuel, se limitant aux grands sanctuaires de Grèce et d'Asie mineure.

La progression suivra la démarche du pratiquant de la religion grecque, dans ses déplacements des espaces profanes vers les sanctuaires, puis à l'intérieur de ces sanctuaires : dans quelle mesure les espaces consacrés aux dieux étaient-ils visibles, se découvraient-ils progressivement, ou demeuraient-ils relativement cachés ? comment l'organisation spatiale de l'entrée du sanctuaire ménageait-elle certaines choses essentielles à voir, ou les dérobaient-elles à des regards trop rapides ? comment s'organisaient les circulations à l'intérieur des sanctuaires ?

¹ BETHEMONT 2000, p. 89-95.

² POLIGNAC 1995a, p. 37-38.

I. Les degrés de visibilité des espaces consacrés aux dieux

Le cadre géographique dans lequel s'inscrivaient les sanctuaires influait sur ce que les visiteurs pouvaient ou non découvrir de leurs yeux : si certains sanctuaires étaient mis en évidence, par exemple quand ils occupaient un sommet, vers lequel les regards se dirigeaient, dans d'autres cas, l'espace physique et naturel organisait sa dissimulation et n'en permettait qu'une vision progressive, parcellaire qui pouvait aboutir à une vision totale, mais qui pour d'autres sites révélait l'intégralité du sanctuaire une fois que le pèlerin l'eut traversé de part en part : par exemple, à Delphes, la meilleure visibilité du site se situe au-delà du théâtre, quand le visiteur accédait au stade. Nous nous placerons d'abord à l'extérieur des espaces sacrés pour essayer de percevoir leur degré de visibilité apparente.

Nous reprendrons la typologie des types de localisation des sanctuaires proposée par F. de Polignac en l'aménageant. En effet, les sanctuaires urbains et péri-urbains ont des effets proches en termes de visibilité, ils seront donc regroupés dans une même catégorie. Nous commencerons par les sanctuaires les plus lointains et les plus excentrés pour terminer l'analyse par ceux de l'*asty*.

A. Des espaces plus ou moins visibles : les sanctuaires extra-urbains et ruraux

Dès le Géométrique ancien, de nombreux sanctuaires extra-urbains se développèrent dans les campagnes tant en Grèce continentale que sur la côte asiatique. Ils étaient situés à une distance qui variait en moyenne entre 5 et 15 km d'un centre urbain¹. Par exemple, le sanctuaire d'Héra à Pérachora est localisé à environ 14 km de Corinthe². Cette distance les place suffisamment loin des habitats, ce qui ne permettait pas une pratique quotidienne de la

¹ POLIGNAC 1995a, p. 38.

² PAYNE 1940, p. 1-4 ; MENADIER 1995 (*n. v.*) ; MORGAN 1994 ; SALMON 1972 ; TOMLINSON 1977 ; 1992 ; POLIGNAC 1995a, p. 60-61 ; NOVARO-LEFÈVRE 2000, p. 42-44. Autres exemples : sanctuaire d'Héra à Prosymna situé à 8 km au nord-est d'Argos (POLIGNAC 1995a, p. 55 ; PIÉRART et TOUCHAIS 1996, p. 25), sanctuaire d'Héra à 6 km de la ville de Samos (POLIGNAC 1995a, p. 38-39 ; ZAPHEIROPOULOU 1997, p. 151-152, 154) ; sanctuaire d'Apollon à Bassai à 40 stades de Phigalie en Arcadie, soit environ 8 km (Pausanias, VIII, 41, 7. JOST 1985, p. 90, 485-489 ; POLIGNAC 1995a, p. 38-39). De même, le temple d'Artémis à Amarynthos à Erétrie était situé en dehors de la ville : à 7 stades du rempart de la ville selon Strabon, soit environ 1 200 m. Or, à cette distance des remparts s'étendait la nécropole orientale. Les archéologues suisses qui fouillent la cité ont identifié le sanctuaire à plus de 10 km de la cité, dans la région du village de Lato Vathia, distance indiquée par une borne mesurant la longueur de la voie sacrée reliant la ville à son principal sanctuaire extra-*muros* : Strabon, X, 1, 10. Sur les tentatives de localisation, voir le bilan de KNOEPFLER 1988 ; SAPOUNA-SAKELLARAKI 1992, p. 235-237. *Guide d'Erétrie*, p. 296 : il semble qu'il faille corriger le ζ transmis par les manuscrits en ξ, soit 7 à 60. BLANDIN 2008 ; ACKERMANN et KNOEPFLER 2009.

piété, mais ne les plaçait toutefois pas hors de portée des fidèles¹, puisque cette distance demande environ une à trois heures de marche. Mais elle exige des pratiquants une démarche, elle exprime leur volonté de se rendre spécifiquement dans ces sanctuaires éloignés de leur vie quotidienne, en particulier quand ils résidaient dans le centre urbain². Dans les faits, c'est à l'occasion de fêtes régulières mais exceptionnelles, qu'ils décidaient de fréquenter ces lieux de piété ; ils pouvaient aussi s'y rendre à titre individuel pour une demande spécifique au dieu, ou pour un remerciement de sa bienveillance.

Certains sanctuaires ruraux occupaient une position frontalière et avaient pour fonction de marquer les limites du territoire appartenant à la cité. Ces sanctuaires se distinguaient alors par la distance vis-à-vis du centre urbain : l'étendue des terres contrôlées par la communauté dont dépendait le sanctuaire pouvait rendre cette distance parfois très importante, comme dans le cas du sanctuaire de Poséidon au cap Sounion qui est éloigné de l'*asty* d'Athènes de 65 km environ³. Il est vrai qu'il s'agit de la deuxième cité la plus importante, après Sparte par l'étendue de son territoire ; les sanctuaires des autres cités n'étaient pas aussi éloignés du centre de la vie civique. Dans l'exemple du sanctuaire de Poséidon, le choix du site s'explique par la légende d'Égée, par le lien étroit qui unit Athènes à la mer : espace sacré dès l'épopée homérique, le sanctuaire est construit à partir du VI^e siècle⁴. On ignore quelle forme prenaient les manifestations religieuses qui s'y déroulaient. L'accès par terre sur une distance de 65 km empêche d'envisager que la population athénienne dans son intégralité s'y soit rendue. Le sanctuaire par son caractère isolé est d'une visibilité exceptionnelle et impressionnante pour tout visiteur.

Un exemple tout aussi éloquent est celui de l'Héraion d'Argos, situé à la limite de la plaine argienne au sommet d'une éminence sur les monts à l'est de l'Argolide, visible de partout : il est, en effet, situé au cœur d'une plaine à 8 km d'Argos, à 5 km de Mycènes, et à 9 km de Tirynthe et son contrôle a fait l'objet de rivalités dans les offrandes faites à la déesse. Une tradition rapportée par Strabon voulait que ce sanctuaire soit commun à Argos et à Mycènes à l'époque de la guerre de Troie, ce qui correspondait à la situation de l'époque archaïque selon l'opinion générale des historiens⁵. Argos s'appropriait progressivement ce lieu périphérique, et en fit un lieu d'expression de sa souveraineté et un jalon territorial de sa domination⁶. Lors de la procession annuelle qui partait de l'*asty* d'Argos, les citoyens d'Argos

¹ POLIGNAC 1995a, p. 38.

² Voir une remarque de TOMLINSON 1992, p. 324.

³ POLIGNAC 1995a, p. 38-39.

⁴ *Odyssée*, III, 278. Voir <http://www.ancientathens3d.com/sounion/sounion-istorEn.htm>

⁵ Strabon, VIII, 6, 2 ; 10. PIÉRART et TOUCHAIS 1996, p. 33.

⁶ POLIGNAC 1995a, p. 52, 55-56, 70-73 ; 1998a.

fréquentaient ce sanctuaire : il était dans leur champ de vision pendant toute la traversée de la plaine, par sa position élevée.

Pérachora est un sanctuaire qui occupe également une position limite, entre les cités de Corinthe et de Mégare. En effet, il se situe à l'extrémité de la péninsule qui délimite le nord de la baie de Corinthe. Sa localisation à la pointe d'un promontoire et à proximité d'une baie le long de la côte sud de cette péninsule très escarpée en fait un repère visuel pour les voyageurs par mer¹.

Il existe d'autres dispositions topographiques des sanctuaires excentrés : ils peuvent se situer sur un côté du territoire contrôlé par la cité. À Samos, le sanctuaire était implanté au sud-ouest de la plaine, tandis que la ville s'étend au nord-est² ; il en est de même avec le sanctuaire d'Amarynthos à l'est et le centre urbain d'Érétrie du côté opposé de la plaine érétrienne³. La localisation du sanctuaire était une des marques des limites du territoire contrôlé par la cité ; dans chacun de ces cas, le sanctuaire était visible de la ville, du moins de son acropole. Le sanctuaire constituait alors un repère spatial de l'emprise territoriale de la cité⁴ : l'espace urbain et l'espace consacré aux dieux définissaient aux regards des citoyens les bornes de leur implantation.

Certains de ces sanctuaires localisés aux confins du territoire de la cité l'étaient dans des zones difficiles d'accès, peu accueillantes : c'est le cas de sites sacrés implantés dans des zones de marais ou de montagnes escarpées aux passages étroits. On peut citer le sanctuaire d'Artémis sur les rivages de Mounichie⁵, celui d'Artémis Lousoi en Arcadie⁶, d'Artémis Limnatis dans le Taygète⁷, d'Artémis Caryatis à la frontière de la Laconie dans les montagnes du mont Parnon⁸. Ces localisations excentrées, dans des lieux peu propices aux déplacements diminuait la fréquentation de ces sanctuaires : il est vrai qu'il semble exister un lien direct entre le choix de ces lieux et la fonction de la divinité honorée. Ainsi, c'est Artémis, déesse du monde sauvage et des confins qui était honorée dans ces *eschatiai*⁹ tout comme Hermès, dieu des frontières, dieu-berger en limite des territoires ; Déméter, garante de la fertilité et de la fécondité, était célébrée dans des zones agricoles¹⁰ ; c'étaient des lieux isolés qui étaient consacrés à Zeus et qui pouvaient se trouver au sommet des montagnes comme sur le mont

¹ HAMMOND 1954 ; LEGON 1981, p. 49-50 ; POLIGNAC 1995a, p. 42 ; NOVARO-LEFÈVRE 2000, p. 44, 55-56.

² POLIGNAC 1995a, p. 52-53 ; ZAPHEIROPOULOU 1997, p. 151.

³ *Guide d'Érétrie*, p. 87, 90, 296-297.

⁴ POLIGNAC 1995a, p. 53.

⁵ ΠΑΛΑΙΟΚΡΑΣΣΑ 1991, p. 23-41

⁶ Pausanias, VIII, 18, 7-8 ; JOST 1985, p. 47-51.

⁷ Strabon, VIII, 4, 9 ; Pausanias, IV, 4, 2. JOST 1985, p. 159, 397.

⁸ Pausanias, III, 10, 7 et mentions géographiques en II, 38, 7. JOST 1985, p. 143-144.

⁹ LÉVÊQUE et SÉCHAN 1990, p. 353-357 ; JOST 1992a, p. 213.

¹⁰ LÉVÊQUE et SÉCHAN 1990, p. 141-144.

Lykaios en Arcadie¹ quand il s'agit d'invoquer le dieu des phénomènes atmosphériques². De toute évidence, ces espaces sacrés étaient du fait de leur éloignement peu fréquentés et perceptibles sans doute plus quotidiennement des paysans, bergers et chasseurs pour les sanctuaires de Déméter, Hermès et Artémis, et rarement dans des occasions spécifiques, pour les citoyens. La non-visibilité du lieu était peut-être recherchée et correspondrait à l'identité de la divinité honorée.

La topographie favorisait la vision des sanctuaires quand ceux-ci occupaient des positions élevées comme l'Héraion d'Argos qui dominait le sommet d'une éminence adossée aux monts orientaux de l'Argolide. Cette position surplombante rendait le sanctuaire bien visible depuis de nombreux endroits, et en particulier depuis la ville d'Argos, d'autant que les bâtiments étaient imposants par leur grandeur. Cette relation de visibilité entre Argos et l'Héraion a servi d'argument pour son appropriation par la cité ; Aristote indique d'ailleurs dans ses réflexions sur la cité idéale que τὸ δ' εὐσύνοπτον τὸ εὐβοήθητον εἶναι τὴν χώραν ἐστίν, « le territoire doit être facile à embrasser d'un seul regard et facile à défendre »³. Les cités rivales étaient cachées du sanctuaire par la disposition des reliefs, Mycènes localisée plus au nord, Tirynthe et Nauplie plus au sud⁴.

Toutefois, tous les sanctuaires n'étaient pas aussi bien en vue, et pouvaient être séparés de l'habitat par le relief : c'est le cas du sanctuaire d'Apollon Maléatas à Épidaure. En effet, le sanctuaire est localisé sur le mont Kynortion à une altitude de 430 m, tandis que le sanctuaire d'Asclépios se déployait sur une terrasse, 100 m en contrebas⁵. Le sanctuaire du Ptoion à Acraiphia se trouvait en position limite du territoire de la cité, sur les pentes occidentales du mont Pélagia⁶. Ces sanctuaires étaient éloignés du centre urbain : ils n'étaient pas visibles depuis la ville, et lorsque le fidèle s'y rendait, rien ne laissait percevoir le sanctuaire avant l'arrivée devant l'espace sacré.

Parmi les sanctuaires extra-urbains se trouvaient souvent des sanctuaires en relation avec les cultes à mystères ou les consultations oraculaires. En Attique, le sanctuaire fréquenté dans le cadre d'un culte à mystères se situait à Éleusis, à la lisière du territoire de la cité⁷. À

¹ JOST 1985, p. 179-185, 268-281 ; 1992a, p. 212 ; LÉVÊQUE et SÉCHAN 1990, p. 81.

² Pausanias, II, 38, 7 (frontière Argolide, Messénie) ; VIII, 34, 6 ; 35, 2 (frontière Messénie, Mégalopolide). KAHN 1978 ; JAILLARD 2007 ; DURAND 1992 ; JOST 1992, p. 214.

³ Aristote, *Politique*, VII, 5, 2 ; 1327a.

⁴ POLIGNAC 1995a, p. 52 ; 1998a, p. 150.

⁵ Pausanias, II, 27, 7. PAPADIMITRIOU 1949 ; SINEUX 1999, p. 160.

⁶ GUILLON 1943 ; MÜLLER 1995, p. 660 ; PAPALEXANDROU 2008. D'autres exemples sont évoqués par POLIGNAC 1995a, p. 53, n. 2.

⁷ MYLONAS 1972, p. 3.

Thèbes, le sanctuaire des Cabires était implanté à 6 km à l'ouest de la ville¹. Dans ces deux exemples, ces sanctuaires occupaient une position en marge de la ville, à une certaine distance qui rendait nécessaire un déplacement physique, un effort des participants pour s'y rendre, pour participer aux cérémonies mais aussi du temps pour s'y consacrer. Le sanctuaire des Grands Dieux sur l'île de Samothrace présentait une configuration identique, parce que n'étant pas situé directement sur la côte, il nécessitait une marche pour l'atteindre². C'est également de façon générale le cas des centres oraculaires qui se dressaient à la marge du territoire des cités, comme celui de Trophonios au sud de la cité de Lébadée, à 4 km de la cité³, ou celui de Didymes à 17 km au sud de Milet⁴, ou encore celui de Claros à 13 km au sud-est de Colophon et à 2 km au nord de Notion⁵, ou de certains sanctuaires à incubation comme l'Amphiaraon d'Oropos fondé vers 420 à la frontière entre la Béotie et l'Attique⁶. C'est comme si cette localisation correspondait à une préparation à l'accomplissement des rites, à une « forme de retraite » comme le propose M. Jost. Cette distance permettait une ségrégation temporaire, en lien avec l'initiation⁷ qui sépare l'initié du reste du monde, en relation avec le temps d'attente pour la communication avec les dieux dans les pratiques oraculaires.

Cette distance par rapport à l'*asty* pouvait être renforcée par la topographie, qui avait pour fonction de cacher les rituels accomplis dans ces espaces. Ainsi, à Samothrace, les pèlerins n'apercevaient pas les bâtiments du culte à mystères lors de leur arrivée sur l'île. Les restitutions en 3D effectuées par l'université d'Emory⁸ (fig. 1) montrent un sanctuaire installé sur un replat entre deux collines, organisé en cercle autour d'un espace central. Les adorants ne percevaient que le sommet et l'arrière des bâtiments, à l'exception d'une grande *stoa* (bâtiment 11 de la fig. 2) sur la colline ouest, et d'une construction dorique (bâtiment 26) sur la colline Est⁹. Les pèlerins devaient gravir la première colline pour accéder aux édifices et découvrir par leurs yeux le sanctuaire dans toute son étendue et sa diversité. De même, le

¹ Pausanias IX, 25, 5 mentionne une distance d'une trentaine de stades des banlieues désertées de Thèbes. WOLTERS et BRUNS 1940, pl. 1 ; HEYDER et MALLWITZ 1978, p. 7, fig. 2 ; SCHACHTER 1986, p. 73 ; 2003, p. 114. Les sanctuaires à mystères de Kaphyai, de Thelpousa, de Bathos en Arcadie sont également éloignés des cités, ceux de Lykosoura se situent à la sortie de la cité : Kaphyai : Pausanias, VIII, 23, 3-4. Bathos : BATHER et YORKE 1892, p. 227-229 ; JOST 2003, p. 147 ; 1985, p. 64, 69, 111, 169-170, 318, 337, 331-332.

² LEHMANN 1998⁶, p. 50-51.

³ *SEG* 23, n° 297 ; VOLLGRAF 1902, p. 570 ; ROESCH 1982, p. 398 ; SCHACHTER 1994, p. 78, n. 2 ; BONNECHÈRE 2003, p. 7-26.

⁴ Voir EREN 2009, catalogue, p. 63-64.

⁵ *Ibid.*, catalogue, p. 15. PICARD 1922b, p. 221.

⁶ SINEUX 2007, p. 91-117.

⁷ JOST 2003, p. 147 ; Ed. CUF Pausanias VIII, p. 204.

⁸ Site : <http://www.samothrace.emory.edu/visualizing-the-sanctuary>. La vue de la restitution depuis la mer pose des problèmes car on ne connaît pas l'échelle et le point de vue semble très en hauteur au-dessus de la mer, ce qui donne une vue plus importante par rapport à ce qu'un pèlerin pouvait voir en arrivant par bateau.

⁹ COLE 1975, p. 29 = COLE 1984.

sanctuaire des Cabires de Thèbes, qui n'était pourtant pas d'un accès difficile, était caché par une colline qui barrait la vue du pèlerin lors de sa pérégrination jusqu'au site¹. Le site de Lykosoura exploitait également le dénivelé du terrain : le *mégaron* était localisé à l'écart du temple sur une pente, dont le dénivelé bloquait toute visibilité de ce qui se passait dans ses murs².

Dans la plupart des cultes à mystères et des cultes oraculaires, la localisation des sanctuaires était excentrée sur les territoires des cités sur lesquels ils étaient édifiés et tirait profit de la topographie pour cacher l'espace sacré. Cet éloignement qui impliquait pour l'individu qui se livrait à ces pratiques rituelles un déplacement exceptionnel, accentuait une impression de dissimulation aux regards. Il ouvrait, par ailleurs, les sanctuaires à une population plus large que la seule population civique³.

L'éloignement de certains espaces sacrés ruraux du centre urbain n'entravait cependant pas leur accès, en particulier quand ils étaient reliés par des axes de communication importants. Ainsi, le sanctuaire du Ptoion était situé sur les pentes occidentales du mont Pélagia, à environ 3 km de la cité d'Acraiphia⁴. Implanté en position de borne sur la frontière orientale de la cité, il s'avérait être une zone bien reliée à d'autres territoires. Il était desservi par un axe de circulation important, à savoir la route qui menait de Thèbes au nord-est de la Béotie par la passe du Mégalovouno⁵ et qui était un axe structurant du territoire civique, reliant les deux pôles de la cité⁶. Cette facilité d'accès, la fonction de passage de cet axe jouaient dans la visibilité de ce sanctuaire.

B. Des espaces consacrés bien visibles : les sanctuaires urbains

Les sanctuaires urbains se définissent comme des espaces consacrés aux dieux, aussi bien dans la ville à l'intérieur de ses murailles, que dans les zones péri-urbaines, hors les murs et dans une certaine continuité avec l'habitat groupé du centre urbain⁷ : c'est une acception assez large de la notion de ville qui concerne des zones où les sanctuaires sont en grand nombre.

Certains édifices étaient particulièrement mis en valeur par la topographie. Les acropoles qui représentaient les points les plus élevés des cités grecques, et en général des

¹ BURNS 1967, p. 268 ; SCHACHTER 2003, p. 115 ; mentionné par COLE 1975, p. 29, n. 2 ; DAUMAS 1998, p. 19.

² Cf. HELLMANN 2008, p. 188.

³ Les cultes à mystères sont ouverts à tous les Grecs. Il n'est que les Barbares qui soient interdits à Éleusis : LEHMANN 1998, p. 37

⁴ MÜLLER 1995, p. 656 (carte) ; notice Circe : http://www.circe-antique.fr/notice.php?ID_site=90 consulté le 30 janvier 2013.

⁵ MÜLLER 1995, p. 660.

⁶ Cf. POLIGNAC 1995a, p. 59.

⁷ Voir les réflexions de ÉTIENNE 2004, p. 130-131.

positions défensives, ont souvent accueilli les sanctuaires : les édifices religieux qui y étaient construits étaient visibles de toute la ville. La déesse Athéna possédait ainsi un sanctuaire sur de nombreuses acropoles, à Larisa, à Argos¹, à Athènes², à Mycènes, et sans doute à Tirynthe, à Sparte, à Milet, à Phocée³. À Érétrie, sur l'acropole ceinturée de murailles, bien visible de toute la ville et de ses alentours, figurait une construction, probablement à vocation rituelle, même s'il est difficile de le confirmer puisque seules les fondations en ont été retrouvées. Cependant, le soin avec lequel la terrasse a été taillée selon une direction est-ouest, sur un espace de 20 m sur 6 m, est un indicateur d'un lieu de culte : il s'agit, selon le rapport de fouilles, d'une divinité importante, peut-être Athéna, parce qu'elle tenait une grande place dans le panthéon de la cité et recevait de nombreuses offrandes. L'emplacement de cet édifice, au sommet de la colline, le portait à la vue de toute la cité et permettait de contempler le temple de la déesse. Nonnos de Panopolis qualifie tardivement la ville de ὄφρυόεσσα, « sourcilleuse » ; ce qu'explique D. Knoepfler : le mot sourcil (ὄφρυς) de la cité exprime l'idée d'une colline élevée dominant une vaste étendue de terres ou de mer et servant de point d'observation⁴. Outre la fréquentation de ces sanctuaires soit pour des actes de piété quotidiens, soit lors des grandes fêtes, ces temples formaient le cadre du paysage journalier des habitants et offraient une visibilité exemplaire.

Les reliefs ont aussi été utilisés pour mettre en scène les sanctuaires, pour créer de véritables scénographies destinées à mettre en valeur les différents édifices religieux⁵ : cette organisation topographique des lieux est caractéristique de l'époque hellénistique. Le cas le plus connu est celui du sanctuaire d'Athéna et du Grand Autel dans la ville haute de Pergame⁶ : les différents espaces religieux jouaient sur l'escarpement de la cité en une série de terrasses et étaient organisés selon une hiérarchie qui mettait en valeur la prééminence d'Athéna, déesse poliade.

Dans le cas de centres urbains de cités installées dans des plaines ou des espaces moins escarpés, une autre localisation au cœur de la ville joue un rôle important : il s'agit des emplacements à proximité ou sur l'agora, le lieu de réunion politique, de commerce et de pratiques religieuses – il pouvait s'y organiser les processions, les concours sportifs et les

¹ PIÉRART et TOUCHAIS 1996, p. 33

² En dernier lieu, KORRES 1994b ; HURWIT 1998, p. 106-112, 130-135, 161-188 ; FERRARI 2002 ; HOLTZMANN 2003 ; ETIENNE 2004, p. 41-45 ; GRECO 2010, p. 75-143.

³ POLIGNAC 1995a, p. 37-38.

⁴ Nonnos, XIII, 199. KNOEPFLER 1969 ; BALADIÉ 1974 ; FRIEDEMANN 1994, en particulier p. 98 ; *Guide d'Érétrie*, p. 104, 272.

⁵ POLIGNAC 1998a, p. 145.

⁶ Voir RADT 1999, p. 159-180 ; QUEYREL 2005.

représentations théâtrales¹. Priène est une cité reconstruite à l'époque d'Alexandre qui dédia un temple à Athéna² comme le rapporte l'inscription de dédicace retrouvée³ ; il était construit au cœur de la cité, au nord-ouest de l'agora, et non loin de l'*ekklesiasterion* et du *prytanéion*⁴, deux lieux fondamentaux des institutions civiques. Remanié vers 150 lors de l'installation de la statue de culte, probablement offerte par le roi cappadocien Orophernès, il n'en demeure pas moins un temple de taille relativement réduite (37 sur 20 m) en comparaison des autres temples d'Asie mineure, alors qu'il était dédié à la divinité poliade. D'un accès aisé par sa position au centre de la cité et à proximité des voies de passages importantes, il semble néanmoins peu visible depuis l'agora en raison des portiques qui encadraient celle-ci, ainsi que d'un portique au sud du sanctuaire, orienté vers l'extérieur ; cependant, il est établi sur une petite élévation, ce qui permet sans doute à la toiture de dépasser les constructions environnantes, et précédé d'une place où se trouvait l'autel et qui dégagait les perspectives, d'autant qu'une rue a été dessinée dans son axe d'entrée et qu'elle ouvrait sur un propylée (fig. 3 et 4). Il y a donc une véritable mise en scène de l'espace pour mettre en valeur le sanctuaire de la déesse poliade.

Si la proximité de l'agora est un emplacement bien en vue, d'autres espaces le sont également, en particulier les centres des villes et les voies de communication. À Érétie, le temple de la divinité poliade, Apollon Daphnéphoros, occupe dès les débuts de sa construction dans la première moitié du VIII^e siècle le centre géographique de la ville (n° 18-22 de la fig. 5) : il est localisé sur l'axe principal nord-sud de la ville qui conduit à ce qui devint l'agora. De forme absidiale au Géométrique moyen, il prit une forme canonique rectangulaire au VII^e siècle, et devint périptère à la fin du VI^e siècle⁵ : il s'inscrit ainsi dans l'architecture de ce qui est devenu la principale artère de la ville ; c'est un élément du paysage quotidien bien placé à la vue des habitants dans une zone de rencontres privilégiées, au carrefour des espaces politiques et marchands⁶. Une situation identique a prévalu pour l'installation du temple de Dionysos qui date du IV^e siècle et qui se trouve localisé le long du second axe principal de la ville reliant la Porte de l'ouest à la Porte de l'est, au nord-ouest de la ville : associé au théâtre, il est offert à la vue de tous⁷.

¹ Hérodote, I, 153. MARTIN 1951 ; ETIENNE 2004, p. 73-75 ; DESCAT 2012.

² WIEGAND et SCHRADER 1904, p. 82-119. ; DE JONG 1988 ; HENNEMEYER 2003, p. 373-386 ; *Priene* 2005, p. 86-98.

³ *Inscr. v. Priene* n° 156. VAN BERCHEM 1970 ; DEBORD 1982, p. 268, n. 49, 53 ; DEMAND 1986 ; *Priene* 2005, p. 86 ; ARENA 2013.

⁴ MILLER 1978, p. 117-127 ; *Priene* 2005, p. 74-85.

⁵ AUBERSON 1968 ; KNELL 1972 ; VERDAN 2000 ; 2001 ; 2002 ; 2004 ; *Guide d'Erétie*, p. 102-103, 226-237.

⁶ *Guide d'Erétie*, p. 241.

⁷ AUBERSON et SCHEFOLD 1972, p. 46-71 ; AUBERSON 1976 ; ISLER 1999, p. 116-118 ; 2007 ; *Guide d'Erétie*, p. 103-104 ; 190-195.

La position des temples sur l'agora ou à une certaine proximité de ce lieu transformait ces espaces consacrés et destinés aux pratiques religieuses en des lieux civiques par excellence. En raison de la situation sur des axes de circulation essentiels dans la ville, ils pouvaient avoir une fonction d'affichage, ce qu'illustre un fait rapporté par Thucydide : le texte du traité d'alliance contractée en 420 entre Athènes d'une part, Argos, Mantinée et Elea d'autre part, fut à la fois affiché sur l'Acropole d'Athènes, dans le temple d'Apollon Lykaios situé sur l'agora d'Argos même si aucune fouille archéologique ne l'a encore mis au jour, et enfin dans le temple de Zeus sur l'agora de Mantinée. Les temples servant souvent de lieux de dépôts et d'archives, ils pouvaient devenir quand leur emplacement s'y prêtait, en particulier quand ils se trouvaient sur un passage important¹, des lieux d'affichages de traités, de politique étrangère, de lois. La localisation d'un sanctuaire sur l'agora est une place de choix dans le paysage urbain familier des citoyens, en particulier de ceux qui habitaient l'*asty* : c'est un lieu fréquenté par tous, souvent quotidiennement en raison des diverses activités qui s'y tenaient. La fréquentation en faisait un lieu d'information, et donc d'exposition. Si un texte d'alliance en politique extérieure méritait d'être préservé sous la tutelle de la divinité poliade, son affichage sur l'Acropole était aussi un indicateur de la fréquentation du lieu, qui s'avérait quasiment égale à celle de l'agora, mais pour des motifs strictement religieux à partir de la fin de l'époque archaïque² : c'est donc un indicateur de la piété des Athéniens.

Cependant, on peut s'interroger sur la visibilité des sanctuaires et des édifices religieux qui se situaient au cœur des villes, et en particulier sur l'agora quand l'urbanisme s'est densifié et que des constructions se furent ajoutées au point d'occuper une très grande partie de l'espace et de limiter non pas tant leur accès que la vision que les habitants en avaient. C'est le cas du temple dédié à Apollon Patrôos sur l'agora d'Athènes : daté du IV^e siècle³, il occupait l'emplacement d'un sanctuaire plus ancien du VI^e siècle retrouvé par les archéologues. Or l'agora est devenue, à l'époque classique, un espace qui s'est monumentalisé, et dont la monumentalisation s'est poursuivie. Outre les nouveaux édifices, elle se matérialisait par la construction de portiques, qui circonscrivaient et fermaient l'espace en l'isolant de l'extérieur⁴. Sur l'agora d'Athènes, la construction du portique d'Attale II à

¹ Thucydide, V, 47, 11 ; Pausanias, II, 19, 3. TOMLINSON 1972, p. 205 ; PIÉRART et TOUCHAIS 1996, p. 47-48. Voir d'autres exemples à Corinthe : DUBBINI 2011.

² HOLTZMANN 2003, p. 190-193.

³ KNELL 1994 ; CAMP 2003, p. 11. TRAVLOS 1971, p. 96. Base arachné du DAI : [http://arachne.uni-koeln.de/arachne/index.php?view\[section\]=uebersicht&view\[layout\]=bauwerk_item&view\[caller\]\[project\]=95&view\[page\]=27&view\[category\]=overview&search\[sort\]=sortKurzbeschreibung&search\[data\]=ALL&search\[sortorder\]=ASC&search\[mode\]=detail&search\[match\]=similar&view\[active_tab\]=overview&search\[constraints\]\[bauwerk\]\[PS_TopographieID\]=500026](http://arachne.uni-koeln.de/arachne/index.php?view[section]=uebersicht&view[layout]=bauwerk_item&view[caller][project]=95&view[page]=27&view[category]=overview&search[sort]=sortKurzbeschreibung&search[data]=ALL&search[sortorder]=ASC&search[mode]=detail&search[match]=similar&view[active_tab]=overview&search[constraints][bauwerk][PS_TopographieID]=500026).

⁴ THOMPSON et WYCHERLEY 1972, p. 103-108, 136-139 ; TRAVLOS 1971, p. 1-3 ; THOMPSON 1973, p. 43-56 ;

l'est sur plus de 110 m de long vers 150-140¹ et de la Stoa du milieu au sud sur plus de 145 m de long vers 180-170, qui ont pu apparaître comme un véritable programme attalide², a fermé la place publique : ce phénomène caractérise de nombreuses cités à l'époque hellénistique, au cours de laquelle les rois séleucides, lagides, attalides rivalisèrent de générosité envers les cités pour s'en faire reconnaître. Ces programmes architecturaux eurent une incidence sur le paysage général de la ville, mais également sur le paysage religieux. L'érection de portiques avait pour conséquence de cacher à la vue de tous le sanctuaire qui se dressait sur l'un des côtés de cet espace nouvellement délimité ; ainsi sur l'agora d'Athènes, les habitants qui arrivaient de l'est et du sud³ n'avaient plus aucune visibilité sur le temple d'Apollon Patrôos dont seul le toit pouvait être aperçu de loin. Dans ce cas, si jusqu'à l'époque classique, le fait de voir les édifices sacrés sur l'agora participait du lien quotidien de l'Athénien avec les divinités et pouvait l'inciter à accomplir dans sa vie quotidienne certains actes simples de piété, avec le développement architectural et scénographique des centres urbains qui mettait aussi en valeur architecturalement les sanctuaires à l'époque hellénistique⁴, les édifices religieux furent quelque peu noyés dans la masse des portiques et autres édifices qui les cachaient partiellement, voire totalement à la vue des habitants. Le maintien d'un lien visuel nécessitait que le pratiquant s'approchât du sanctuaire, s'y rendît spécifiquement : le déplacement remplaça dans ces cas de grande urbanisation le sens de la vue.

Il existe un troisième type de localisation des sanctuaires dans les centres urbains : ce sont des sanctuaires qui tout en étant intégrés à la ville s'en trouvaient à l'écart, dans des zones peu construites et donc peu habitées. En effet, les centres urbains des cités grecques n'étaient pas toujours densément peuplés : pour ce que l'on en sait, dans la période d'émergence des cités, et encore à l'époque archaïque, les cités résultaient de la coalescence de villages, et la centralité de la ville ne s'est imposée que dans le temps et d'une façon qui n'a rien d'absolu : certaines cités ont conservé longtemps cet aspect de villages. Même dans des cités où la densité de population était devenue importante, des espaces étaient restés libres

CAMP 1986, p. 38, 168-179 ; 2008 ; ETIENNE 2004, p. 155-158 ; MARCHIETTI 2012. Autre exemple possible : Thasos voit son agora se fermer progressivement, rendant moins visible le temple de Zeus Agoraios, cf. *Guide de Thasos*, 2000, p. 62-78 ; MARC 2001.

¹ IG, II², 3171 ; MERITT 1957, p. 83-88, n° 31 ; TRAVLOS 1971, p. 505-519 ; THOMPSON 1992 ; BRINGMANN et VON STEUBEN (dir.) 1995, p. 63-66, n° 29 ; la bibliographie citée dans KOHL 2001, p. 253, n. 68 ; CAMP 2003, p. 32-34. Base arachné du DAI : [http://arachne.uni-koeln.de/arachne/index.php?view\[layout\]=bauwerk_item&view\[category\]=overview&view\[page\]=20&search\[ort\]=sortKurzbeschreibung&view\[caller\]\[project\]=95&search\[constraints\]\[bauwerk\]\[PS_TopographieID\]=500026&search\[sortorder\]=ASC&](http://arachne.uni-koeln.de/arachne/index.php?view[layout]=bauwerk_item&view[category]=overview&view[page]=20&search[ort]=sortKurzbeschreibung&view[caller][project]=95&search[constraints][bauwerk][PS_TopographieID]=500026&search[sortorder]=ASC&) consulté le 5 février 2013.

² SCHALLES 1982, p. 97-112 ; KOHL 2001, p. 254-261 ; CAMP 2003, p. 27-29 ; ETIENNE 2004, p. 156-158.

³ MARCHIETTI 2012, p. 210-211, 216-218.

⁴ PONT 2010, p. 41-44.

pour de futures constructions, pour l'extension de la ville¹. Ils servaient à abriter les habitants de la campagne en cas de danger comme lors de l'invasion lacédémonienne de l'Attique et du siège d'Athènes au début de la guerre du Péloponnèse². Érétrie présente le cas d'une cité au tissu urbain plus lâche : les espaces sacrés, en particulier ceux qui étaient consacrés à Déméter se situaient sur le flanc sud de l'acropole, se trouvèrent éloignés des axes principaux de communications, dans des zones moins peuplées (fig. 5 : n° 31-32). La fréquentation en était donc plus difficile, mais le phénomène ne semble pas avoir d'incidence sur la vision que les habitants en avaient, ni par conséquent sur le lien qui les unissait à la déesse. L'archéologue P. Friedemann souligne cette contradiction en qualifiant le sanctuaire de Déméter d'« isolé et visible de toute part »³. La localisation des sanctuaires dans des zones plus à l'écart, les rendait moins accessibles, mais leur emplacement dans des zones moins construites favorisait le fait que les habitants puissent les voir de loin.

Les cultes à mystères furent volontiers implantés en dehors du centre urbain comme nous l'avons vu⁴, mais il arrivait parfois qu'ils fussent localisés dans la ville comme à Mantinée, Mégalopolis, Phénéos, Héraia et Phigalie en Arcadie⁵. Ainsi, Apollon Deiradiôtes à Argos possédait un sanctuaire sur le flanc sud-ouest de l'Aspis à mi-pente : peu de vestiges ont été mis au jour, principalement un autel et des gradins creusés dans le roc⁶. Cette localisation centrale établissait un lien plus étroit entre le culte à mystères et les habitants de la cité, permettant une pratique plus régulière : ils pouvaient, après leur initiation, accomplir des actes réguliers de piété⁷, et entretenir avec le sanctuaire un lien visuel quotidien.

Dans cette répartition des espaces consacrés aux dieux sur le territoire de la cité, il subsiste une catégorie de lieux de culte particuliers qui concernaient les divinités dont les sanctuaires obéissent à une double localisation, à la fois dans la *chôra* et dans le centre urbain de la même cité. Les cas les plus connus sont ceux d'Artémis Brauronia installée à la fois sur l'Acropole d'Athènes et à Brauron⁸ ; de Déméter à l'Éleusion urbaine et à Éleusis. D. Chatzivasiliou⁹ a repris le dossier de Brauron pour s'interroger sur les raisons de l'accueil de

¹ Certains sanctuaires périurbains situés à faible distance de la ville furent englobés par l'extension de l'espace urbain. C'est le cas du *hiéron* d'Apollon Isménion à Thèbes ; d'Apollon à Asinè, à Halieis, à Paros et à Naxos ; d'Artémis à Sparte, à Phères de Thessalie, à Délos, à Ephèse ; d'Athéna Aléa à Tégée : POLIGNAC 1995a, p. 38.

² Thucydide, II, 17.

³ FRIEDEMANN 1996, p. 104. Voir I. METZGER 1985, p. 44-45 ; COLE 1994, p. 213 ; WILLERS 1991, p. 176-187 ; *Guide d'Érétrie*, p. 268-270.

⁴ Voir p. 48.

⁵ JOST 1985, p. 30, 126-127, 227-228, 318, 342, 347 ; 2003, p. 147 ; TAUSEND 1999, p. 347-348.

⁶ PIÉART et TOUCHAIS 1996, p. 52-53.

⁷ Pensons à Aethra, la mère de Thésée dans *les Suppliantes* d'Euripide (1-7) qui fait une prière à Éleusis.

⁸ KAHIL 1977. En dernier lieu, DESPINIS 1997 (*n. v.*) ; 2010 (*n. v.*).

⁹ CHATZIVASILIOU 2011.

ce culte dans le centre civique. Une des interprétations longtemps proposée pour la construction de cet édifice à l'entrée de l'Acropole a été la volonté de Pisistrate de transporter le culte de son dème d'origine dans le centre urbain : il cherchait, semble-t-il, à pacifier les relations entre les habitants de la campagne et ceux de l'asty en important certains cultes principaux implantés dans les dèmes¹. Néanmoins, les fouilles menées sur le site ont découvert un matériel qui ne remonte pas avant 510 : le sanctuaire d'Artémis sur l'Acropole ne peut être daté de l'époque de Pisistrate. L'explication de cette double localisation est difficile à cerner : elle semble bien être en lien avec l'histoire politique de l'Athènes archaïque, et plus spécifiquement avec l'unification du territoire de la cité par les cultes qui appartiennent à différentes catégories de la population de l'Attique². M. Jost met en valeur les caractères propres des lieux d'implantation des sanctuaires principaux dans la *chôra* et souligne qu'il n'était pas possible de les transposer ailleurs ; elle considère que le fait d'établir dans la ville des espaces consacrés à des divinités déjà honorées sur la *chôra* constitue un rappel du sanctuaire rural³. Le besoin de matérialiser la présence du dieu aurait produit ces doublets qui apportait l'avantage que plus d'habitants de la cité pouvaient voir et approcher cette divinité, en voyant et en fréquentant le sanctuaire de la ville, et le sanctuaire rural : le premier attirait des foules en grand nombre et plus régulièrement, alors que le second plus isolé était réservé à des rites spécifiques pour l'ensemble de la cité, et à une population plus locale.

Une même analyse peut être menée pour d'autres sanctuaires comme celui de Dionysos Eleuthéros, transféré d'Éleuthère, à la frontière entre la Béotie et l'Attique, au sanctuaire sur la pente sud de l'Acropole⁴ ; pour le sanctuaire de Zeus Lykaios à Mégalopolis en Arcadie, doublet de celui qui se trouve dans la montagne⁵.

Le degré de visibilité des sanctuaires était très différent selon la localisation et la topographie. Les populations environnantes pouvaient facilement les voir, tandis que les

¹ KAHIL, 1951 ; 1988, p. 800-801 ; ANGIOLILLO 1983 ; POLIGNAC 1995b, p. 75-76, 90 ; HURWIT 1999, p. 40-41, 197-198 ; LAVELLE 2005, p. 21-22, 171-179 ; de OLIVEIRA GOMES 2007, p. 84-88. Contra : DAVIES 1971, p. 454-455.

² Voir les réflexions de POLIGNAC 1995b, en particulier p. 97-98.

³ JOST 1992a, p. 228.

⁴ DÖRPFELD 1896, p. 1-96 ; ΠΑΠΑΘΑΝΑΣΟΠΟΥΛΟΣ 1993, p. 39-43 ; ΚΑΛΛΙΓΩΣ 1994 ; CHATZIVASILIOU 2011.

⁵ Pausanias, VIII, 30, 2-3 ; 38, 6-7. JOST 1985, p. 179-183, 221-222 ; 1992a, p. 225-228 ; 1994, p. 227-228. Autre exemple : culte à Hermès sur le mont Cyllène, aux limites de la Phénéatide et à proximité de Phénéos n'est probablement qu'un rappel du mont Cyllène : JOST 1985, p. 29-30, 33-35 ; 1992a, p. 228-229.

L'hypothèse d'un sanctuaire urbain d'Héra Akraia à Corinthe près de la source Glaukè (STILLWELL, SCRANTON, FREEMAN 1941, p. 149-165) a été remise en cause à la suite d'un réexamen des données archéologiques et du témoignage de Pausanias. Le sanctuaire de Pérachora est le seul attesté avec certitude pour Héra. Cf. NOVARO-LEFÈVRE 2000, p. 60.

populations plus éloignées ne les apercevaient qu'exceptionnellement. La distance conditionnait la vision des sanctuaires.

Une évolution est notable dans la visibilité des sanctuaires : à l'époque hellénistique, les espaces sacrés étaient plus mis en scène qu'auparavant, où le relief était simplement exploité pour montrer ou pour dissimuler.

L'emplacement des sanctuaires s'explique parfois par le type de rituel qui s'y déroulait. De nombreux sanctuaires dans lesquels étaient célébrés des cultes à mystères et des cultes oraculaires étaient excentrés sur les territoires des cités, sur lesquelles ils étaient bâtis ; cet éloignement exigeait une démarche afin d'accomplir ce type de pratiques cultuelles. Par ailleurs, la mise à l'écart et l'exploitation des dénivelés pour dissimuler des édifices pouvaient résulter d'un besoin de tranquillité, de certaines restrictions visuelles. Cette distance permettait aussi l'ouverture de ces cultes à d'autres Grecs que ceux de la cité même.

Néanmoins, ce n'est pas parce que le sanctuaire était proche qu'il était totalement visible comme nous allons le voir en analysant les degrés d'ouverture et de fermeture des espaces consacrés.

II. Ouvertures et fermetures des délimitations des espaces sacrés

Déjà à l'époque archaïque, les espaces consacrés aux dieux étaient circonscrits et leurs limites matérialisées de diverses façons. En effet, un critère de définition du *téménos* établi par B. Bergquist¹ réside dans la séparation entre l'espace sacré et l'espace environnant. Même quand il s'agit d'espaces naturels, et en particulier dans les cas où aucune construction n'a été érigée, les Grecs de l'époque archaïque savaient qu'ils franchissaient les limites d'un territoire qui appartenaient au dieu et reconnaissaient l'empreinte de sa présence ; l'espace sacré était alors marqué par des éléments de la nature, qui ont disparu, dont la littérature peut garder quelque trace mais que l'archéologue ne peut retrouver.

En revanche, l'archéologie permet de prendre en compte les traces de ces délimitations entre le sanctuaire et le reste du territoire quand elles ont été construites : il est possible de hiérarchiser ces limites, en fonction de leur importance dans l'espace, de leur volume, de leur usage comme frontières ouvertes ou semi-ouvertes, de leur rôle de fermeture quand il s'agit de murs plus ou moins élevés. Cette hiérarchisation entre ouverture et fermeture des limites des *téménè* a un impact fondamental sur ce que le pratiquant de la religion grecque pouvait appréhender du sanctuaire, des rituels qui y étaient accomplis.

¹ BERGQUIST 1967, p. 6-7.

L'enquête commencera par l'analyse des bornages naturels telles qu'on peut les supposer, puis fera un tour d'horizon des délimitations ouvertes pour en venir aux éléments de séparation fermés, et s'interrogera enfin sur les ouvertures de ces délimitations.

A. Les délimitations naturelles, aujourd'hui disparues

Dans les poèmes homériques, les espaces rituels semblent être de grands espaces ouverts, en plein air, sans aménagement monumental : c'est la plage des Pyliens pour le sacrifice à Poséidon, ou bien un bois sacré (*alsos*), devant lequel Ulysse fit une prière à Athéna au pays des Phéaciens, ou encore une grotte où il offrit tant d'hécatombes¹. Cette conception se retrouve au V^e siècle dans la pièce de Sophocle *Œdipe à Colone*. En effet, venant de Thèbes, Œdipe et sa fille Antigone pénétrèrent dans un espace consacré aux Euménides pour permettre au vieux roi de se reposer sur une pierre rugueuse (ἐπ' ἄξέστου πέτρου). Si Antigone s'était rendue compte de la dimension sacrée de l'espace à la végétation (χωρος δ' ὄδ' ἱερός, ὡς ἀπεικάσαι, βρύων / δάφνης, ἐλαίας, ἀμπέλου), elle ne mentionna pas de délimitation². Point n'est besoin pour un Grec de décrire une limite qui va de soi pour lui. D'ailleurs, la réponse d'Antigone suggère que l'aspect de la nature suffit à prouver la sacralité des lieux³. Elle émet cette hypothèse ὡς σάφ' εἰκάσαι, « on ne peut s'y tromper »⁴. Le verbe εἰκάζω signifie se représenter, conjecturer, comparer⁵. Antigone compare ce qu'elle voit aux autres espaces sacrés qu'elle connaît. C'est par la vue qu'elle identifie l'*alsos*. Il semble que l'aspect du lieu, de la végétation suffisaient à signaler le caractère sacré. De même, c'est l'attention au paysage (platane, fleurs, ruisseau), à sa beauté qui permit à Socrate d'identifier un espace sacré près de l'Ilissos lors d'une promenade en compagnie de Phèdre⁶.

La démarcation entre l'espace sacré et l'espace profane était alors discrète, même si on ne peut pas parler de totale indistinction comme l'indiquent F. De Polignac et Chr. Sourvinou-Inwood⁷, même s'ils ne s'intéressent pas seulement aux délimitations. L'espace était peut-être différencié par une haie ou par une taille particulière des végétaux, que nous avons des difficultés à cerner. On touche là une des limites de l'indice archéologique pour appréhender la vie culturelle grecque, en particulier aux débuts de la cité, à un moment où les traces laissées sont trop peu différentes de celles de la vie quotidienne pour être identifiables. De plus, des

¹ Pylos : *Odyssée*, III, 6. *Alsos* : *Odyssée*, VI, 321-328 ; IX, 200-201 ; XX, 276-278. Grotte : *Odyssée*, XIII, 347-348 Voir POLIGNAC 1995a, p. 32.

² Sophocle, *Œdipe à Colone*, 19 et 16-17.

³ Voir RUDHARDT 2001, p. 178.

⁴ Sophocle, *Œdipe à Colone*, 16. Autre traduction dans la collection La Pléiade : « comme on peut voir » [trad. GROSJEAN 1967].

⁵ Bailly, *s. v.*

⁶ Platon, *Phèdre*, 230b. RUDHARDT 2001, p. 177.

⁷ POLIGNAC 1995a, p. 32 ; SOURVINOU-INWOOD 1993, p. 2-5.

végétaux devaient laisser peu de traces, d'autant moins repérables que les fouilles les plus anciennes n'y prêtaient pas toujours attention¹.

Afin d'adopter un comportement correct dans les espaces sacrés, il fallait signaler les limites des sanctuaires par différents moyens plus ou moins ouverts.

B. Des délimitations ouvertes

Les bornes étaient d'un usage courant pour délimiter les espaces consacrés. Un texte du corpus hippocratique du V^e siècle définit la fonction de ces bornes :

αὐτοί τε ὄρους τοῖσι θεοῖσι τῶν ἱερῶν καὶ τῶν τεμενέων ἀποδεικνύμενοι, ὡς ἂν μηδεὶς ὑπερβαίῃ ἢ μὴ ἀγνεύῃ,
« Nous-mêmes assignons des bornes aux sanctuaires et aux « enclos sacrés » des dieux afin que personne ne pénètre s'il n'est en état de pureté »².

Le texte éclaire deux aspects des bornes : elles avaient un sens de délimitation, qui correspondait sans doute aux usages du bornage de toute propriété, comme l'évoque Plutarque dans la *Vie de Solon*³ ; le but de cette différenciation était d'assurer la pureté de l'espace des dieux. Rien n'est précisé sur le matériau ; leur forme n'était par ailleurs peut-être pas spécifique aux sanctuaires dans bien des cas⁴ : elles marquaient la propriété divine. En effet, ὄρος vient de ὀρίζω qui signifie limiter, border, fixer les bornes, mais son étymologie est proche de οὐρός, « le gardien », fondé sur le verbe ὀράω, « voir », selon H. Engelmann et R. Merkelbach ; par assimilation, la borne surveillerait la limite par la vue⁵. Ainsi, lorsque Héraclès consacra (ὀρίζεται) un espace à Zeus Cénéen, il laisse entendre que l'espace était délimité par des bornes⁶.

En effet, de nombreuses bornes matérialisaient les limites des sanctuaires. Ainsi, au nord-ouest de l'agora, un sanctuaire des Tritopatores a été découvert au Céramique près de la voie sacrée ; sa forme trapézoïdale était délimitée par trois bornes portant l'inscription suivante :

ὄρος : ἡεῤῥῶ
Τριτοπατῤῥέον.
ἡάβατον⁷.

¹ POLIGNAC 1995a, p. 29.

² Hippocrate, *Maladie sacrée*, 1 [trad. BRULÉ 2012 p. 86-87].

³ Plutarque, *Solon*, 12, 4 ; 15, 6. Voir FINE 1951, p. 41.

⁴ FINE 1951, p. 41-42.

⁵ Bailly ; DELG, s. v. ; ENGELMANN et MERKELBACH 1971, p. 97-98.

⁶ Sophocle, *Trachiniennes*, 23-237. Voir Hérodote, III, 142 τέμενος περὶ αὐτὸν οὐρίσει.

⁷ IG, I³, 1066A (B est plus restituée) de la deuxième moitié du V^e siècle ; 1067 (début du V^e siècle).

Les Tritopatores sont des divinités mal connues ; le culte qui leur était rendu est un culte funéraire¹. La borne précise qu'il s'agit de l'enclos de ces divinités et qu'il ne faut pas y entrer, car il est un ἄβατον². Cependant, ces pierres de petites dimensions, moins d'un mètre de haut et fichées en terre, n'empêchait pas de voir l'intérieur de l'espace sacré³.

À Samos, le sanctuaire d'Héra est situé à 6 km de la ville ; il était délimité par des bornes, en partie préservées : elles formaient par endroits de petites barrières⁴ qui marquaient la séparation d'avec le monde profane, mais elles n'avaient pas pour fonction d'arrêter le regard qui pouvait se porter au-delà de ces bornes pour voir l'intérieur du *téménos*.

À Métaponte, le vaste sanctuaire dédié à Apollon à la fin du VII^e siècle s'étendait le long de la limite nord de la plaine urbaine. Si sa délimitation originelle et son entrée n'ont pas été identifiées lors des fouilles archéologiques, de simples stèles et des cippes ont été découverts en grand nombre : selon B. Bergquist⁵, ils se situaient à l'ouest de ce qui devait être le futur emplacement du temple d'Apollon ; pour D. Adamesteanu, au contraire, ce sont des murs constitués de blocs irréguliers et de terracotta qui délimitaient le sanctuaire sur trois côtés et qui datent du milieu du V^e siècle. Une source littéraire, Pausanias, pourrait confirmer cette hypothèse : selon son témoignage qui date du II^e siècle *p. C.*, il ne restait à Métaponte que « le théâtre et le mur de péribole » (θέατρον καὶ περίβολοι τείχους)⁶. Une hypothèse semble possible : le sanctuaire a sans doute été délimité par de simples bornes dans un premier temps, ce que confirmerait l'existence dans cette cité d'un sanctuaire archaïque en l'honneur de Zeus Aglaïos et d'Artémis délimité par des bornes dont l'une est inscrite⁷ ; puis ces bornes ont été remplacées ultérieurement par des murs construits en pierre quand la cité s'est enrichie et a été capable d'en équiper le sanctuaire⁸. Si la construction des murs n'est intervenue que dans un second temps, comme le pense D. Adamesteanu, elle a totalement changé l'approche des Métapontins qui fréquentaient le sanctuaire d'Apollon : d'un sanctuaire ouvert, accessible aux regards de tous en raison de sa position, il est devenu un lieu fermé, partiellement visible de l'extérieur, même si l'on ne connaît pas la hauteur de ces murs. Les Métapontins devaient nécessairement franchir les limites du *téménos*, passer par une porte pour appréhender l'intérieur du sanctuaire. Seuls sans doute les toits du temple dépassaient-ils de la hauteur des murs.

¹ OHLY 1965, col. 327-332 ; TRAVLOS 1971, fig. 394-395 ; KNIGGE [1988] 1991, p. 107.

² Pollux, I, 10. Bailly, s. v. ; LALONDE 1968, p. 126 ; HELLMANN 1992, p. 22-25.

³ Voir GINOUVÈS 1998, p. 35.

⁴ BERGQUIST 1967, p. 43-45 et la bibliographie : BUSCHOR 1930 ; BUSCHOR et SCHLEIF 1933 ; HOMANN-WEDEKING 1964, col.82.

⁵ MERTENS 1985, p. 655 ; BERGQUIST 1992, p. 114.

⁶ Pausanias, VI, 19, 11. ADAMESTEANU 1974, p. 180-182 ; MERTENS 1974, p. 197-216 ; 1985, p. 648-656.

⁷ ADAMESTEANU 1979, p. 305.

⁸ SOURVINOU-INWOOD 1995, p. 7.

À Égine, de nombreuses bornes de *téméné* découvertes datent de l'occupation athénienne entre 431 et 404¹. En effet, les Athéniens ont créé de nouveaux *téméné* et les ont délimités par des bornes². C'était une pratique athénienne typique dans des territoires conquis, après des confiscations massives de terres. Ce moyen permettait de s'assurer de façon certaine de la possession de la terre en la rendant inattaquable sous peine d'impiété, tout en l'inscrivant comme une propriété athénienne et en remerciant les dieux de leur aide dans la réussite de l'entreprise comme l'a montré I. Polinskaya. Cet exemple permet de comprendre la disposition des bornes dans les grands sanctuaires ruraux. Polinskaya a découvert lors de recherches trois bornes, qu'elle édite sous les numéros 15 à 17 : elles étaient gravées sur des rochers dont la hauteur variait entre 1,5 et 1,8 m. Leur particularité est d'être alignées sur une même ligne et séparées l'une de l'autre de 150 à 350 m (fig. 6)³. Dans ce cas, il semble exister une volonté de marquer de façon bien visible ces terres confisquées et affectées à des divinités athéniennes.

Ces bornes se trouvaient donc tout aussi bien dans de petits sanctuaires comme celui retrouvé à Athènes que dans de grands ensembles religieux : le problème est qu'elles ne sont sans doute pas toutes recensées, faute d'inscriptions permettant de les identifier⁴.

Ce sont des objets simples, peu coûteux pour la communauté qui les installait : les archéologues décrivent ces bornes comme de petites pierres fichées en terre, leur taille varie de 10 à 58 cm de hauteur, exceptionnellement plus jusqu'à 95 cm, pour 10 à 42 cm de largeur⁵. Ces dimensions modestes ne les rendaient pas très visibles, d'autant qu'elles étaient fichées en terre. Les rapports de fouilles ne les mentionnent pas aussi souvent qu'ils ne devraient, faute d'inscription qui permettrait de les identifier et peut-être parce que nombre de périmètres de sanctuaires ont été construits en dur plus tardivement. Elles avaient, selon les cas, une double fonction : elles permettaient l'identification d'un espace consacré, et inscrivaient dans le sol la matérialité de la frontière entre le monde de la divinité et le monde des hommes, par une ligne imaginaire à traverser entre deux bornes⁶.

Cependant, elles étaient identifiables quand elles portaient une inscription : *hópos teménoç*⁷ ou simplement *ópos*⁸ ou *tô hierô*⁹, ou encore *ópos iepô*¹⁰. Certaines de ces

¹ HORSTER 2010, p. 440-441 ; BRULÉ 2012, p. 88.

² IG, I³, 1481-1490. Autres exemples : IG, I³, 1491-1499, 1502. POLINSKAYA 2009.

³ POLINSKAYA 2009, p. 231-267, 239-240, 262-264.

⁴ HORSTER 2010, p. 440.

⁵ LALONDE 1991, H1-23.

⁶ TOMLINSON 1976, p. 17.

⁷ POLINSKAYA 2009, n° 1-13 : IG, I³, 1481-1502.

⁸ POLINSKAYA 2009, n° 14-18. Oropos : *Epigr. tou Oropou* 284-285.

⁹ LALONDE 1991, H8.

¹⁰ LALONDE 1991, H12, 17, 22.

inscriptions mentionnaient le nom de la divinité à laquelle est dédié le sanctuaire¹ : elles pouvaient ainsi répondre à une fonction d'affichage et d'information, pour indiquer aux Grecs qui ne connaîtraient pas ces lieux, à quel dieu était dédié cet espace sacré. Ainsi, un fragment de stèle en *poros* de 26,5 cm de haut et de 35,5 cm de large a été trouvé dans un mur datant de la fin de la période turque au nord-est du temple d'Arès sur l'agora d'Athènes. Il date de la première moitié du v^e siècle et porte l'inscription :

[N]υμφα-
[τί]ο hierō
hóros
« Borne du sanctuaire des Nymphes »².

On sait qu'un sanctuaire des Nymphes devait se dresser sur la pente nord-ouest de l'Acropole, mais il n'a pas été localisé avec certitude³. Cette marque devait le délimiter et permettait de connaître son emplacement si la pierre était découverte *in situ*, ce qui, malheureusement, est loin d'être toujours le cas⁴.

Toute la question reste de savoir comment le regard du visiteur pouvait être attiré par ces bornes fichées dans le sol alors qu'elles n'ont que quelques dizaines de centimètres de hauteur et de savoir si ces marques sont d'une visibilité qui permettait d'identifier les limites de la terre consacrée. À la lecture des rapports de fouilles, il est difficile de déterminer si les espaces étaient dégagés pour mettre en valeur ces bornes. D'ailleurs, M. Horster doute de la fonction de délimitation visuelle des terres des dieux au vu de leurs dimensions peu visibles à une certaine distance⁵. Plus qu'une limite visuelle, les bornes semblent inscrire une limite physique, qui imposait au corps de passer à côté de ces pierres : il y a une notion de franchissement physique plutôt que visuel d'une limite qui s'avère virtuelle. C'est pour le moins au moment du franchissement que le passant identifie cette limite.

Il existe quelques cas exceptionnels, signalés par les sources littéraires, où ces bornes ont été remplacées par des artefacts de plus grandes dimensions : Damon, un historien de la fin du iv^e siècle, rapporte qu'à Dodone, des trépieds marquaient le périmètre du sanctuaire de Zeus⁶. Lucien signale au ii^e siècle *p. C.* la présence de bassins de purification (περιρραντηρίων)⁷ qui avaient une double fonction : ils servaient à indiquer l'entrée dans l'espace sacré mais invitaient aussi le passant à se purifier avant de pénétrer dans le

¹ IG, I³, 1481-1502.

² LALONDE 1991, H3. MERITT 1941, p. 38, n° 3 ; SEG 10, 357.

³ LALONDE 1991, H3 ; MERITT 1941, p. 38, n° 3 ; TRAVLOS 1971, p. 323.

⁴ Voir LALONDE 1968, p. 123-133 pour une borne *in situ*, mais sans identification possible par le seul mot HIEPO.

⁵ HORSTER 2010, p. 441-442.

⁶ Damon apud Stéphane de Byzance, *s. v.* Δωδώνη ; EM, *s. v.* Δωδωναίον χαλκεῖον. RUDHARDT 2006, p. 97.

⁷ Lucien, *Sur les sacrifices*, 13.

sanctuaire. C'étaient des vasques de pierre disposées aux entrées des sanctuaires, et plus ou moins décorées. Ainsi, le sanctuaire de Poséidon à l'Isthme a révélé la présence de vasques en marbre, datant du second quart du VII^e siècle, mesurant 1,26 m sans la base, et décorées de figures féminines qui soutiennent la cuve¹.

On trouve parfois d'autres éléments plus fragiles pour indiquer les limites du sanctuaire. Ainsi à Mantinée, c'était un fil de laine qui servait de frontière au sanctuaire de Poséidon Hippios, sa fonction étant ἐσόδου δὲ ἐς αὐτὸ εἴργοντες ἀνθρώπους ἔρυμα, « [d']empêcher les hommes d'y pénétrer »². À Cos, Herzog avait émis l'hypothèse de cordes qui relieraient les bornes autour du sanctuaire d'Asclépios. En effet, un règlement sacré de la première moitié du III^e siècle concernant une asylie du sanctuaire d'Asclépios précisait :

[ὅπως δὲ τοὶ ὄροι εὖσαμοι ἕωντι, περιμα]-
ρυέσθω τὸ ἱερ[ὸν κύκλωι καθὼς τοὶ ὄροι περιέχοντι.]
« [afin que les bornes soient bien visibles], que le sanc[tuaire soit entouré d'une
cor]de [suivant le tracé des bornes qui l'entourent] »³.

Εὔσημος est « ce qui offre un signe certain, évident, clair », par la suite, « ce qui est facile à reconnaître », soit par la vue, soit par l'ouïe⁴. Dans le cas présent, les bornes sont repérables visuellement. Néanmoins, cette proposition n'est qu'une restitution de l'éditeur Herzog ; il semble difficile, comme le souligne P. Brulé⁵, sans parallèles fiables, de compléter cette importante lacune. Cette restitution laisse sous-entendre, dans l'esprit d'Herzog, que les bornes n'étaient peut-être pas des limites suffisamment visibles pour s'assurer de la bonne application de l'asyllie. Peut-être était-ce suffisant pour les Grecs, qui avaient l'habitude de ce type de délimitation.

Néanmoins, avec le temps et grâce à la richesse des cités, les délimitations des sanctuaires ont pu se fermer.

C. Des délimitations fermées

L'évolution des délimitations des sanctuaires s'est faite vers une fermeture. Dans certains sanctuaires, à l'époque archaïque, des éléments temporaires ont pu être mis en place,

¹ STURGEON 1987, n° 1, p. 14-54 ; ETIENNE, MÜLLER et PROST 2006, p. 126-127, fig. 24.

² Pausanias, VIII, 10, 3 : μίτον δὲ διατείνουσιν ἔρεσθιν, ils « tendirent à travers un fil de laine ». JOST 1985, p. 132-133 ; 1992b, p. 115.

³ LSCG 158, l. 3-4 [trad. LE GUEN 1991, p. 56] ; HERZOG 1928, n° 13.

⁴ Bailly, s. v. Sophocle, *Antigone*, 1021 en parlant du cri favorable d'un oiseau.

⁵ BRULÉ 2012, p. 89, n. 98.

comme des barrières de bois¹. Elles pouvaient durer quelques années, voire quelques dizaines d'années et étaient d'un coût moins élevé que l'élévation de véritables murs. Se pose la question de la hauteur, que l'on ne peut évaluer, ce qui ne permet pas de préciser si elle marquait aussi une limite visuelle, interdisant par exemple aux personnes extérieures de suivre le déroulement des cérémonies. Ces barrières n'ont généralement pas laissé de traces à cause du matériau utilisé. De plus, elles ont été remplacées, dès que les communautés pouvaient financer cet effort, par des murs de pierre. Dans l'exemple de Métafonte, les premières bornes qui marquaient la limite des espaces consacrés ont été remplacées ultérieurement par un mur de pierre, appelé péribole², dont on ignore la hauteur.

Dans quelques cas, des bornes ont été trouvées dans les fouilles en avant d'un péribole. À Athènes, un petit sanctuaire de forme triangulaire a été découvert lors des fouilles de l'Agora pendant la campagne 1966-1967, près de la fontaine du sud-ouest. Le mur conservé date du v^e siècle et entoure tout l'espace interdisant d'y pénétrer. Les portions nord du mur en place ont une élévation d'1,10 m. C'était un *abatton*, un espace dans lequel il est interdit de pénétrer. En avant de l'angle nord-est, face à la rue, une borne *in situ* a été dégagée ; elle mesure 77 cm de haut et est fichée en terre sur une profondeur de 30 cm. Deux autres socles ont été repérés aux autres angles du mur ; ils devaient vraisemblablement recevoir d'autres bornes. Cette position leur assurait une grande visibilité vis-à-vis des passants³. Dans ce cas, mur et bornes étaient complémentaires et se spécialisaient dans les fonctions pour le premier de délimitation, pour les secondes d'affichage et d'appropriation.

Les murs qui entouraient les sanctuaires étaient de matériaux divers, pierres ou briques le plus souvent. Dans l'île de Naxos, au sud-ouest de la cité, un *téménos* trapézoïdal datant de la fin du VII^e siècle est dédié à Aphrodite ou peut-être à Héra : un péribole le délimitait sur les côtés sud, ouest et nord ; il a été élevé grâce à la technique polygonale en usage de la fin du VII^e siècle au milieu du VI^e siècle⁴.

À Thasos, les fouilles ont mis au jour un mur de péribole délimitant le sanctuaire d'Héraclès : sa portion occidentale mesure encore 70 cm de haut et devait être plus importante pour assurer une fonction de soutien du remblai, ainsi qu'au temple de Poséidon⁵. De même, le sanctuaire de Dionysos à Thasos était entouré d'un péribole : celui-ci était conçu en assises régulières constituées de blocs de marbre, et datait probablement du IV^e siècle. Si les

¹ Suggestion de JOST 1992b, p. 115 pour Olympie, mais nous ne comprenons pas sur quelle source elle s'appuie.

² Voir p. 60.

³ LALONDE 1968. D'autres cas sont connus : à Délos : COURBY 1912, p. 97-102 (*n. v.*) ; à Athènes, près de la Middle Stoa : THOMPSON 1966, p. 48-49 ; LALONDE 1968.

⁴ PELAGATTI 1964, p. 155-160 ; 1972, p. 215-218 ; 1981, p. 295-303 ; BERGQUIST 1992, p. 111-112.

⁵ LAUNEY 1944, p. 13-26 ; *Guide de Thasos*, p. 142.

archéologues ne peuvent pas donner d'indication certaine de sa hauteur, ils font des propositions et suggèrent qu'il atteignait une hauteur importante d'environ 4 m (fig. 7 et 8)¹ : si l'on suit cette hypothèse, qui n'a pas reçu de confirmation, le mur avait pour fonction de séparer le sanctuaire de son environnement.

À Délos, le sanctuaire d'Apollon était également délimité par un mur de péribole daté du troisième quart du III^e siècle : l'originalité tient à sa composition dans sa partie orientale de carreaux de granit alternant avec des assises de gneiss (fig. 9). Sa hauteur primitive n'est pas connue, mais dans les endroits les mieux conservés, elle s'élève encore à 2,5 m au-dessus du sol du *téménos*, et l'on ne peut exclure qu'il pouvait être plus haut ; du côté de la rue, l'élévation était moindre, car le sanctuaire se situait en contrebas de celle-ci². Ce mur délimitait un espace sacré, marquait la limite de l'emprise du dieu ; il exprimait également sa puissance et le choix esthétique d'alterner des matériaux, à la fois mats et brillants. Ce mur était fait pour être vu, mais en raison de la situation du sanctuaire en contrebas par rapport à l'espace environnant, il n'avait pas pour fonction de dérober au regard ce qui se déroulait à l'intérieur.

Dans quelques sanctuaires, un premier mur apparut tardivement, sans autre type de délimitation repérable auparavant. Ainsi, à Olympie, le mur de péribole date de la fin du IV^e siècle, sans qu'il semble avoir été précédé par des bornes³. On ne sait pas comment était faite la délimitation avant cette date, peut-être l'habitude, l'usage courant suffisaient-ils.

La mise en place d'une clôture fermait l'espace sacré, « faisant ainsi visiblement du *ἱερόν* un *τέμενος*, c'est-à-dire un lieu circonscrit, séparé, coupé des terrains voisins » pour J. Rudhardt⁴. Les murs marquaient ainsi les frontières entre l'espace consacré et l'espace profane, ils avaient donc une fonction de délimitation des différents espaces. Mais ils assuraient aussi une fonction de fermeture : ils permettaient d'enclorre l'espace du sanctuaire, et de le fermer aux regards de toute personne qui n'y était pas entrée.

L'enceinte d'un sanctuaire n'était pas toujours constituée de murs : des portiques pouvaient assurer la fonction de délimitation entre le monde extérieur et l'espace sacré. Ainsi, lorsque la cité de Priène est reconstruite au IV^e siècle⁵, le sanctuaire d'Asclépios, sur le côté est de l'agora, est borné par une série de portiques qui ferment l'espace (fig. 10)⁶. De même,

¹ DAUX et LAUMONIER 1923, p. 332-336 ; SALVIAT et BERNARD 1959, p. 288-298 ; *Guide de Thasos*, p. 92-93.

² BIZARD 1907, p. 475-479 ; *Guide de Délos*, n° 24, 26, 29.

³ BERGQUIST 1967, p. 39-41 ; MALLWITZ 1972, p. 121-122 ; TOMLINSON 1976, p. 57.

⁴ RUDHARDT 2001, p. 181

⁵ BOTERMANN 1994 ; DEMAND 1986 ; SCHIPPORIT 1998, p. 195, 210-236.

⁶ CIOTTA 2007, p. 141-144 ; KIENLIN 1998-1999, p. 241-259 ; 2003a, p. 86-93 ; RAECK et al. 2003b, p. 419-423.

le sanctuaire d'Asclépios à Pergame était entouré de portiques qui jouaient sur les effets de symétrie et d'alignement pour rehausser la beauté de cet espace sacré (fig. 11)¹.

La partie ouverte à colonnes était tournée vers l'intérieur du sanctuaire, tandis que le portique présentait vers l'extérieur la partie murale fermée. Ces portiques avaient une double fonction, de fermeture vers le monde extérieur, et d'usages divers du côté du sanctuaire : ils pouvaient accueillir des pèlerins, les abriter, leur offrir de quoi se reposer, s'asseoir, servir de lieux de conservation des offrandes ou de lieux de conversation pour les visiteurs. Ces galeries fermées d'un côté et ouvertes de l'autre par des colonnades sont particulièrement caractéristiques de l'époque hellénistique : ce sont des éléments architecturaux employés pour développer l'axialité, l'orthogonalité et la symétrie utilisés d'abord dans les agoras, puis diffusés dans les sanctuaires².

Dans la mesure où le côté le plus travaillé se situait à l'intérieur, ne laissant que de simples murs vers l'extérieur, ce type de péribole transformait l'enceinte intérieure du sanctuaire en un écrin pour le temple de la divinité : sa fonction n'était pas seulement de marquer une limite, une fermeture comme tous les murs de sanctuaires, mais de proposer un élément décoratif et parfois fonctionnel pour la vie du sanctuaire, même si les portiques avaient tendance à rendre moins spectaculaire l'architecture du temple.

Ces délimitations ont évolué avec le temps et se sont souvent agrandies avec le succès de la fréquentation des sanctuaires : la fonction des enceintes purent alors évoluer. C'est le cas du sanctuaire d'Apollon à Delphes, entouré d'un mur de péribole plusieurs fois agrandi. Le premier péribole est visible à l'est et à l'ouest du temple d'Apollon, à environ 13 m à l'intérieur du nouveau péribole, il date du VII^e siècle et se composait de murs d'1,25 à 1,3 m en appareil polygonal ancien, petit et non paré (fig. 12)³. Il délimitait le sanctuaire, et servait de mur de soutènement comme en-dessous du trésor V⁴. Certains édifices s'appuyaient sur le parement intérieur du mur comme le trésor de Cyrène sur le péribole est reconstruit par Agathon vers 334, dont le profil est en escalier avec des marches longues d'1,5 m et hautes de 47,5 cm en moyenne. Le trésor fut construit en partie sur le péribole, qu'il dépassa largement⁵. Les indications de hauteur sont peu nombreuses, mais le plan proposé par D. Laroche et M.-D. Nenna montre une élévation actuelle et une restitution de celle-ci assez faible (fig. 13)⁶. L'enceinte finale qui date de la reconstruction du sanctuaire après l'incendie de 548 a une

¹ ZLEGNAUS et DE LUCA, 1968 ; 1975 ; RADT 1988. GINOUVÈS et al. 1998, pl. 15.

² MARTIN 1987, p. 549-579 ; HELLMANN 2006, p. 196-199, 212-216 ; 2007, p. 164-167 (agoras). Autres exemples : l'Artémision de Magnésie du Méandre ; Asclépeion de Messène.

³ HANSEN 1960, p. 423-424 ; *Guide de Delphes*, p. 93-94 ; BOMMELAER 2011, p. 14-19.

⁴ HANSEN 1960, p. 423-433 ; *Guide de Delphes*, p. 126-127, n° 216.

⁵ BOUSQUET 1952, p. 26-29 ; LAROCHE 1988, p. 293, 296 ; *Guide de Delphes*, p. 155-158.

⁶ LAROCHE et NENNA 1990, p. 282.

même forme de trapèze, mais agrandie, dont le côté le plus long dans le sens de la pente mesure 192 m, et couvre environ 2 ha. Elle est composée d'un bel appareil polygonal de la fin du VI^e siècle, tandis que les réparations du IV^e siècle sont en appareil isodome¹. L'absence d'indication précise de hauteur ne permet pas de tirer de conclusion, mais le fait que des bâtiments appuyaient leur élévation sur ce mur, ainsi que la pente signifiaient une simple délimitation de la propriété du dieu.

Ainsi, la généralisation des aménagements formels contribua à modifier la perception de l'espace. En effet, ceux-ci soulignèrent la place du sanctuaire dans l'espace et sa séparation d'avec les autres activités collectives. La mise en place de murs exprime une stabilisation du culte et un enracinement du rituel dans le sol, amenant une vision clairement orientée de l'espace². Néanmoins, si Chr. Sourvinou-Inwood indique que le passage de bornes à des murs ne signifie pas un changement de mentalité concernant l'espace sacré, ni une différence symbolique, il n'en résulte pas moins un changement visuel important pour les visiteurs, changement d'autant plus important avec les pratiques urbanistiques de l'époque hellénistique dans de nombreux sanctuaires.

Les sanctuaires où se déroulaient des cultes à mystères présentaient la particularité d'être souvent entourés de murs d'enceinte dont la fonction première était de fermer l'accès du sanctuaire ; ils servaient aussi à fixer les limites de son territoire. Les auteurs anciens ont utilisé un vocabulaire particulier pour désigner ces enceintes. Strabon utilise pour le sanctuaire d'Éleusis l'expression *μυστικὸς σηκός*, « enceinte des mystères »³, dans laquelle le terme *σηκός* signifie « enceinte sacrée » : dans la langue homérique, le *σηκός* désignait un parc à mouton, puis le terme a pris une acception plus large pour qualifier toute enceinte, et plus particulièrement celle d'un sanctuaire⁴. Le *σηκός* qualifie une fermeture de l'espace, avec une idée de protection : le *σηκός* maintient ce qu'il contient tout en délimitant l'espace. Dans la description qu'il fait du centre d'Athènes, Pausanias est sur le point de décrire l'Éleusinion, mais un songe l'en détourne. À Éleusis, il emploie le mot *τείχος* :

τὰ δὲ ἐντὸς τοῦ τείχους τοῦ ἱεροῦ τό τε ὄνειρον ἀπέειπε γράφειν, καὶ τοῖς οὐ τελεσθεῖσιν, ὀπόσων θέας εἴργονται, δῆλα δήπου μηδὲ πυθέσθαι μετεῖνά σφισιν,
« Ce qui se trouve à l'intérieur du mur du sanctuaire, un songe m'a détourné d'en rien écrire ; et ceux qui n'ont pas reçu l'initiation n'ont même pas le droit, c'est bien évident, d'avoir des informations sur tout ce dont la vue leur est interdite »⁵.

¹ HANSEN 1960, p. 430-433 ; *Guide de Delphes*, p. 92-101 ; BOMMELAER 2011, p. 19-22.

² POLIGNAC 1995a, p. 35-36.

³ Strabon, IX, 1, 12.

⁴ HELLMANN 1992, p. 368.

⁵ Pausanias, I, 38, 7.

Le *τειχος* désigne d'abord un mur de ville, des murailles, des fortifications et a donc un sens défensif, en particulier dans le domaine militaire : il a pour fonction de permettre la défense de l'espace intérieur, et de laisser au-delà le reste de l'espace à l'attaquant. C'est d'ailleurs le terme qui désigne les Longs Murs reliant Athènes au Pirée¹. Quand Pausanias utilise le mot *τειχος* pour désigner l'Éleusinion, il souligne sa fonction défensive, ce que les fouilles du sanctuaire ont révélé en mettant au jour une puissante muraille : sa hauteur conservée est à certains endroits d'1,6 m et à d'autres de 7 m ; elle semble avoir une double fonction de défense et de protection de l'enceinte² ; sa hauteur en fait un élément de dissimulation ; dans les faits, une telle construction cachait les mystères qui se déroulaient dans l'espace sacré.

Un dernier terme désigne le mur d'enceinte de l'Éleusinion : c'est le mot *περιβολη*, mentionné dans une inscription attique, en rapport avec des rites liés à l'éphébie :

ἤραντο δὲ καὶ τοῖς μυστηρίοις τοὺς βοῦς
ἐν Ἐλευσίνι τῇ θυσίαι καὶ αὐτοὶ ἐβουθύτησαν ἐν τῷ περιβόλῳ τοῦ ἱεροῦ,
« ils désiraient offrir en sacrifice lors des mystères à Éleusis des bœufs et les sacrifier à l'intérieur du péribole du sanctuaire »³.

Le *περιβόλος* marque la séparation nette entre le dedans et le dehors du sanctuaire, et a pour fonction de cacher des regards extérieurs les rituels et donc d'empêcher les profanes de pénétrer dans l'enceinte : une anecdote d'époque romaine rapporte qu'en 200 au moment de la guerre entre Athènes et Philippe V de Macédoine, deux jeunes Acarnaniens ont été tués pour être entrés dans le sanctuaire sans avoir été initiés⁴.

Les fouilles archéologiques confirment l'existence de ce mur d'enceinte et précisent même qu'il a fait l'objet de divers réaménagements : on ignore tant par l'archéologie que par les références littéraires si le Téléstérion possédait à l'époque de Solon un mur de *περιβολη* ; un autre type de marquage suffisait à marquer les limites de l'espace sacré. Au cours du VII^e siècle, le sanctuaire était entouré d'une enceinte, et celle-ci a été ultérieurement englobée par l'agrandissement de la terrasse⁵. Les premiers archéologues D. Philios et K. Kourouniotes ont mis au jour une muraille qui date de l'époque des Pisistratides : elle avait une fonction défensive pour le sanctuaire et pour la ville tout en les séparant⁶, marquant ainsi la différence entre l'espace urbain et l'espace consacré aux dieux. Ces constructions accompagnèrent

¹ Bailly ; DELG, s. v.

² FOUCART 1900, p. 132 ; 1914, p. 226, 346 ; évocation par ROUSSEL 1930, p. 51 ; MYLONAS 1972, p. 64, 136-137.

³ IG, II², 1028, l. 10-11 [trad. GD]. Voir IG, II², 1008, l. 8-9 (mot restitué) ; 1029, l. 7-8.

⁴ Tite Live, XXXI, 14, 6-9. Voir HABICHT 2000, p. 217-219.

⁵ MYLONAS 1961, p. 64.

⁶ Bilan des fouilles dans : MYLONAS 1933, p. 271-286 ; 1961, p. 91-96.

l'appropriation politique et spatiale du sanctuaire d'Éleusis par Athènes¹ et se traduisirent dans l'adjonction d'espaces au sanctuaire : ces ajouts entraînèrent la construction d'un nouveau mur de péribole à l'époque de Cimon (F6). Les travaux continuèrent aux v^e et iv^e siècles : un mur prolongé entre les tours I11 et I14 du temps de Périclès ; un mur dit lycurgéen avant le milieu du iv^e siècle à l'est et à l'ouest². À l'époque impériale, est construite une dernière muraille à l'est (fig. 14)³. On peut émettre l'hypothèse que toutes ces extensions ont eu également pour fonction de dérober au regard l'ensemble des espaces qui se sont agrandis avec le temps et qui étaient consacrés au culte à mystères en l'honneur de Déméter.

Deux autres sanctuaires présentent des caractéristiques proches, même si elles sont moins connues, faute de sources : le sanctuaire de Despoina à Lykosoura était enclos par un mur dont on perçoit des fragments *in situ* au nord et à l'est⁴. Nous n'avons pas suffisamment d'indications pour aller plus loin et connaître l'élévation des murs, et ainsi avoir des informations sur la volonté de cacher. À Troie, l'identification récente d'un culte à mystères des dieux de Samothrace, de Cybèle et de Dardanos repose en partie sur cette notion de clôture : l'un des arguments d'identification du sanctuaire ouest proposée par Ch. B. Rose est la présence à l'angle nord-est du *téménos* du sanctuaire haut d'un mur élevé de près de 3,75 m. que le temps a en partie préservé ; le mur de *téménos* du sanctuaire bas n'a pas été conservé, mais ses larges fondations suggèrent une hauteur importante. Cela implique un espace retranché du reste du territoire, qui rendrait difficile l'observation⁵.

Au contraire, à Thèbes, le sanctuaire des Cabires ne semble pas avoir de barrière construite : le site, installé dans le creux de plusieurs collines qui l'entourent formait un amphithéâtre naturel, une cuvette naturellement protégée des regards, ce qui explique l'absence de toute enceinte alors que s'y pratiquaient des cultes à mystères. Il semble qu'une pierre à usage de borne ait peut-être été installée à la fin du v^e ou au début du iv^e siècle⁶.

Le mur d'enceinte a pour fonction première de délimiter l'espace du sanctuaire. Il ferme et unifie les contours de l'espace sacré. Dans quelques cas, lorsque l'élévation du mur d'enceinte est très importante, comme à Éleusis, il est probable qu'elle avait une fonction de dissimulation des rituels qui se déroulaient à l'intérieur du sanctuaire et qui étaient réservés à

¹ L'entrée du sanctuaire se situait du côté sud, à l'opposé d'Athènes ; Pisistrate change l'entrée pour l'orienter vers Athènes et rendre évident que le culte était bien associé à la cité. Voir MYLONAS 1961, p. 103-105.

² FOUART 1900, p. 129-132 ; MYLONAS 1961, p. 109, 124, 132-133.

³ FOUART 1900, p. 132.

⁴ ΚΟΥΡΟΥΝΙΩΤΗΣ 1906, p. 121 ; ORLANDINI 1969-70, p. 343 ; JOST 1985, p. 173.

⁵ ROSE 1998, p. 87 ; LAWALL 2003, p. 93.

⁶ BURNS 1967, p. 246, fig. 33 ; SCHACHTER 1986, p. 73, 97, 99, n. 1 ; 2003, p. 117.

des initiés. Néanmoins, même dans les cas de murailles qui fermaient complètement le sanctuaire, les portes constituaient des éléments d'accès à l'intérieur du sanctuaire.

D. Des éléments d'ouverture dans les sanctuaires fermés : les entrées

En effet, pour pénétrer dans les espaces consacrés aux dieux, il fallait des ouvertures, en particulier dans le cas des murs de péribole. Cette fonction était réalisée par les entrées, qui étaient de deux types : de simples portes ou des propylées.

Les portes étaient les entrées les plus courantes : elles sont caractérisées soit par une rupture dans le mur d'enceinte, soit par un seuil, parfois par les deux. Ainsi, au Dionysion de Thasos, deux seuils ont été découverts sur le côté ouest : le seuil nord-ouest, mis au jour en 1958, est large de 2,985 m, profond de 0,715 m ; il comporte des traces de parastades, qui supportaient une porte à double battant, installée avant 340, date d'une inscription découverte sur une base à proximité de l'entrée¹ : l'usure du seuil d'un seul côté atteste que la partie droite était plus utilisée.

Les portes étaient d'abord un lieu de passage et un moyen de pénétration dans le sanctuaire, elles donnaient une possibilité d'accès et étaient donc en rapport avec les voies d'accès, rues dans les sanctuaires urbains, chemins dans les sanctuaires ruraux. Par ailleurs, elles constituaient une fermeture de l'espace consacré : les portes des sanctuaires étaient, de façon générale, ouvertes le jour, mais la nuit, elles étaient fermées et c'est aussi le cas dans les situations de danger, de guerre, de troubles politiques... De plus, les sanctuaires étaient fermés certains jours, à certaines heures. Les portes conditionnaient donc dans le temps à la fois l'accès aux sanctuaires et la vision que pouvaient en avoir les Grecs dans leur vie quotidienne. L'ouverture des portes permettait aux Grecs de voir ce qui se déroulait dans l'espace sacré, mais limitait cette vision dans l'espace, en orientant la vue et des déplacements des visiteurs par ce point d'entrée.

Au contraire des portes, les propylées étaient conçus comme une entrée monumentale et complexe : c'étaient des ouvrages d'architecture. Ils se composaient d'un portique extérieur pour protéger les visiteurs à leur arrivée, s'ils avaient besoin d'attendre. Surmontés d'un fronton, ils comprenaient une ou plusieurs portes et parfois un portique intérieur².

Un exemple des plus anciens propylées réside à Délos pour l'entrée du sanctuaire d'Apollon. Jusqu'au milieu du VI^e siècle, les pèlerins arrivaient principalement par le nord et

¹ DAUX et LAUMONIER 1923, p. 334 ; SALVIAT et BERNARD, 1959, p. 290-297.

² GINOUVÈS et al. 1998, p. 34-35.

l'est, mais le réaménagement du port modifia les voies d'arrivée. La simple porte qui servait de sortie dans la partie sud du péribole fut transformée en propylées. Les premières traces perceptibles dans les assises inférieures des murs nord et sud datent du VI^e siècle, l'édifice fut ensuite légèrement réaménagé au deuxième quart du V^e siècle pour s'adapter à l'*oikos* des Naxiens qui le jouxtait. Il est enfin reconstruit au milieu du II^e siècle comme l'indique une dédicace gravée sur l'architrave : l'entrée désormais la plus fréquentée a été réaménagée pour mettre en valeur et attirer vers le sanctuaire du dieu principal de l'île¹. Les propylées que l'on aperçoit encore aujourd'hui ont été érigés par les Athéniens au II^e siècle, ils comprennent un portique extérieur à quatre colonnes doriques en façade, trois portes, et un portique intérieur à deux colonnes (fig. 15). Cet édifice rendait l'observation de ce qui se passait à l'intérieur du sanctuaire bien difficile. En effet, s'il se trouve dans l'axe de la voie bordée par un portique qui mène au sanctuaire, l'ensemble architectural bouche la vue, même si la porte centrale est située dans un entrecolonnement.

Le plus connu et l'un des plus anciens est celui de l'Acropole d'Athènes, construit peu avant la guerre du Péloponnèse entre 437 et 432, par Mnésiclès dans le cadre des grands travaux de Périclès. De type hexastyle, il compte cinq portes, dont la porte centrale, la plus importante en taille, hauteur et largeur, est le prolongement de la voie sacrée. Il comporte deux portiques doriques de 6 colonnes et deux rangées de colonnes ioniques à l'intérieur. Ses dimensions sont importantes : 24 m de long sur 18 m de large, il est précédé d'un vaste escalier et d'une rampe². En monumentalisant l'entrée du sanctuaire de la déesse dont Athènes tire son nom, les propylées de l'Acropole imposèrent une perspective en contre-plongée de toute la hauteur de la colline et sacrilisèrent l'accès du sanctuaire : le visiteur ne pouvait être qu'impressionné et totalement pénétré du fait qu'il entrait dans un espace consacré aux dieux, à la divinité poliade qui le protégeait. Avec l'aménagement de l'escalier monumental, la découverte du sanctuaire se faisait au fur et à mesure de la montée : les murs qui entouraient l'escalier fermaient la vue et dirigeaient les regards vers le sommet ; arrivé sur la plate-forme de l'Acropole, le pèlerin découvrait seulement à ce moment l'ensemble des temples, statues, autels que la muraille d'enceinte du sanctuaire cachait en grande partie à la vue, ne laissant perceptibles que les toits et frontons de temples, les sommets de quelques statues comme celle d'Athéna Promachos. Le choix de cette architecture par Périclès et par les Athéniens de son temps répondait à une double fonction : honorer les dieux, manifester le lien de reconnaissance de la cité envers sa déesse poliade, mais aussi affirmer la grandeur de

¹ ID 1611 ; VALLOIS 1944, p. 238-242 ; COURBIN, 1980, p. 38-40, 128-129 ; GRUBEN 1997, p. 350-363 ; *Guide de Délos*, p. 169.

² HURWIT 1999, p. 192-197 ; HOLTZMANN 2003, p. 145-151 : les escaliers font près de 25 m de large, sur 80 m de long, avec une dénivellation de près de 20%.

la cité, voire sa prépondérance devant les alliés et devant les étrangers lors des grandes fêtes civiques auxquelles ils étaient conviés.

Dès la fin de l'époque classique, ce type d'entrée monumentale qui a frappé les esprits comme l'énonce Pausanias – la beauté et la taille en étaient encore inégalées à son époque¹ – fut retenu et cette monumentalisation de l'entrée des sanctuaires caractérisa nombre d'entre eux à l'époque hellénistique. Ainsi, dans le sanctuaire d'Héraclès à Thasos, des propylées de forme carrée, de 6,63 m de côté, ont été construits à l'époque hellénistique : ils comportaient deux colonnes doriques de part et d'autres, qui encadraient une porte (fig. 16 et 17)². L'accès antérieur n'est pas connu, peut-être une simple porte interrompait-elle le mur de péribole.

Les propylées exposaient ainsi l'entrée aux visiteurs par leur architecture souvent monumentale, qui laissait moins bien voir qu'une simple porte, mais qui soulignait l'importance du sanctuaire et de son dieu.

De plus, l'élaboration de l'aménagement de l'entrée d'un sanctuaire pouvait exprimer une certaine restriction dans l'accès des visiteurs. Plus que les entrées des sanctuaires des dieux, les propylées caractérisaient l'entrée des sanctuaires où se pratiquaient les cultes à mystères : ceux-ci étaient souvent délimités par un mur de péribole dans lequel une seule ouverture était aménagée pour donner accès au sanctuaire. Il s'agissait non seulement de protéger de la vue par le mur l'intérieur du sanctuaire, mais aussi de réduire l'accès, pour le contrôle ; la découverte du sanctuaire ne se faisant qu'une fois le seuil franchi. C'est ce qui explique que dans les sanctuaires à mystères, les entrées ont fait l'objet d'aménagements précis. Ainsi l'accès au sanctuaire d'Éleusis n'était-il dans un premier temps pas bien différent de celui de tout autre sanctuaire, comme le prouve une anecdote rapportée par Tite Live à propos de deux jeunes Acarnaniens qui y avaient pénétré en suivant la foule des initiés sans avoir été initiés³, parce qu'une simple porte semblait fermer le sanctuaire et que l'entrée ne présentait pas de caractère spécifique. Il existait deux entrées : l'une traditionnelle vers la mer, sur le côté sud, la seconde vers Athènes à l'initiative de Pisistrate⁴, qui devint l'entrée principale. C'est à cet emplacement que furent érigés les Grands Propylées à l'époque des Antonins (n° 3 de la fig. 14) ; ils ont été construits sur un pylône de l'époque de Cimon (deuxième quart du v^e siècle) sur le modèle de ceux de l'Acropole⁵. Le portique est hexastyle,

¹ Pausanias, I, 22, 4 : κόσμῳ καὶ μεγέθει τῶν μέχρι γε καὶ ἐμοῦ προεῖχε, « par l'appareil et les dimensions des pierres ils représentaient jusqu'à nos jours un monument exceptionnel ».

² *Guide de Thasos*, p. 143.

³ Tite-Live, XXXI, 14, 7.

⁴ MYLONAS 1961, p. 103-104.

⁵ KOUROUNIOÏS 1936, p. 23, 37, 42-44 ; DEUBNER 1937, p. 73-81, pl. 39-42 ; MYLONAS 1961, p. 162 ; KÉRÉNYI 1967, p. 67-70.

prostyle et compte deux rangs de trois colonnes à l'intérieur ; cinq portes existaient, de part et d'autre d'une large porte centrale de 4,19 sur 7,37 m¹ et leur taille allait en diminuant en partant de la porte centrale. Une seconde entrée qui permettait de pénétrer dans le sanctuaire fut aménagée avec de Petits Propylées, bâtis à l'époque romaine pour exaucer un vœu d'Appius Claudius Pulcher lors de son consulat en 54² : construits sur l'emplacement du pylône nord de l'époque de Pisistrate³, ils donnaient accès à l'enceinte intérieure. L'ampleur et la complexité donnée à l'architecture avec l'enchaînement de deux entrées successives avaient pour fonction d'obstruer la vue de tout ce qui se déroulait dans le sanctuaire : il fallait marquer des limites nettes entre les espaces intérieurs accessibles et donc visibles des seuls initiés et les espaces extérieurs ; il fallait aussi guider le cheminement des initiés.

Le sanctuaire des Cabires de Thèbes s'est construit progressivement à partir du VI^e siècle⁴ pour accueillir les mystères des Cabires que l'on connaît mal. Orienté est-ouest lors d'une première phase, il se développa ensuite en cercle autour des rochers affleurant sur le versant de colline. S'il ne possédait pas de murs, l'entrée du sanctuaire fut matérialisée dès le III^e siècle par un système architectural complexe (n° 11 sur la fig. 18) du côté nord-ouest, pendant que l'accès par l'est fut bloqué par une structure en niche⁵. La matérialisation d'une entrée délimita l'espace sacré du sanctuaire, et ferma celui-ci en normant le lieu d'arrivée, en dirigeant le parcours et la vision des initiés dans le sanctuaire.

À Samothrace, le sanctuaire des Grands dieux ne comportait pas de clôture, à l'exception des fortifications byzantines⁶. Le dénivelé des collines semblait suffisant pour délimiter l'espace sacré. Le roi Ptolémée II Philadelphe offrit entre 285 et 281⁷ l'entrée monumentale qui donne accès au sanctuaire, elle traverse un torrent, canalisé par la construction (n° 26 sur la fig. 2 et fig. 19). Cette entrée mesure 11,46 m de large sur 17,2 m de long et se compose de deux porches de six colonnes, l'un orienté vers la ville, l'autre vers l'intérieur du sanctuaire, séparés par un mur à double porte, de moins de 2 m de large. Le passage est très étroit, contrairement aux corps de garde des sanctuaires grecs, formant de petites salles⁸, ce qui pourrait se comprendre comme une structure de rite de passage : l'entrée avait pour fonction d'offrir une phase de séparation entre la vie quotidienne et l'univers du sanctuaire ; l'entrée comportait ainsi des petites pièces qui correspondaient à un temps de

¹ MYLONAS 1961, p. 162-165.

² Cicéron, *Lettres à Atticus*, VI, 1, 26 (20 ou 21 février 50) ; VI, 6, 2 (10 août 50). Inscription : CIL, I, 619 ; III, 547 ; LIBERTINI 1916 ; HÖRMANN 1932 ; MYLONAS 1961, p. 156 ; BESCHI 1973, p. 302-303 ; KÉRÉNYI 1967, p. 72-74.

³ « Sitzung am 7. Februar 1933 », *AA*, 48, 1933, col. 336, fig. 1 ; MYLONAS 1961, p. 156-160.

⁴ Chronologie du site : SCHACHTER 2003, p. 136-138.

⁵ HEYDER et MALLWITZ 1978, p. 37 ; SCHACHTER 1986, p. 82 ; 2003, p. 118, 137.

⁶ MCCREDIE 1968, p. 205-211.

⁷ FRASER 1960, p. 50-51, n° 11 ; MCCREDIE 1965, p. 121.

⁸ LEHMANN 1998, p. 94-85 ; MCCREDIE 1965, p. 116-121 ; 1968, p. 212-216 ; 1979, p. 2-6.

marge ; le second portique permettait d'exprimer l'agrégation à la communauté des initiés en permettant l'entrée dans le sanctuaire. Les propylées avaient donc pour fonction de donner l'accès au sanctuaire, mais se définissaient comme une entrée « fermée », sélective, pour marquer une rupture avec le reste de l'espace.

La mise en valeur de l'entrée des sanctuaires n'existait pas dans tous les espaces sacrés. C'est un trait qui prit de l'importance à l'époque hellénistique, et qui était en lien avec les développements de l'urbanisme dans les cités : l'effort d'aménagement des accès fut particulièrement sensible dans les sanctuaires où se déroulaient des cultes à mystères. Le caractère ostentatoire de certaines de ces entrées est à mettre en rapport avec l'évergétisme de grands personnages et ces aménagements spectaculaires servirent autant à renforcer le prestige des rois ou des grands philhellènes romains, qu'à témoigner de leur piété envers les dieux, de leur respect des sanctuaires : ils imposèrent ainsi à la vue de toute la communauté leur patronage et leurs marques dans l'espace par la dédicace de bâtiments, par les inscriptions dédicatoires à l'intérieur du sanctuaire¹. Les ouvertures des délimitations des sanctuaires tendirent à devenir plus élaborées au plan architectural, ce qui soulignait l'importance du sanctuaire, le prestige des divinités honorées, mais aussi le pouvoir d'éléments étrangers sur le sanctuaire (rois, autres cités), tout en fermant davantage les espaces consacrés aux dieux.

Les délimitations de l'espace sacré étaient diverses, elles tendirent avec le temps à être plus visibles, par des murs d'enceinte, des portiques, alors qu'à l'époque archaïque, les séparations étaient moins marquées. Malheureusement, nous possédons peu d'indications sur l'élévation initiale de ces murs qui nous permettrait de comprendre s'il s'agissait d'une simple délimitation de la propriété du dieu, d'une protection des possessions du dieu, d'une recherche de mise en scène de l'espace du sanctuaire pour frapper les regards des adorants lorsqu'ils pénétraient dans le *téménos* ou pour dissimuler certains rituels qui devaient demeurer cachés car liés entre autres à une initiation : dans ce dernier cas, la hauteur des murs était très élevée, mais ce qui ne permet pas de déduire que toute enceinte très haute n'était construite que pour les sanctuaires à mystères.

Les entrées qui permettaient de pénétrer dans le *téménos* étaient dans de nombreux cas de simples portes, en bois, en métal : peut-être ces panneaux que le temps a fait disparaître étaient-ils décorés et indiquaient-ils par un certain nombre de signes le passage dans le monde sacré du dieu ? Cependant, dès l'époque classique, et surtout à l'époque hellénistique, des

¹ PONT 2010, en particulier p. 297-303.

portiques d'entrée furent construits : ils avaient une fonction d'embellissement apportant un plaisir esthétique aux visiteurs ; ils servirent également à complexifier les entrées et ainsi à souligner plus fortement la séparation entre l'espace quotidien et l'espace sacré, en particulier pour les sanctuaires où se pratiquaient les cultes à mystères. La monumentalisation croissante des entrées des sanctuaires canalisa de façon croissante la circulation dans les espaces consacrés orientant ainsi la vue que les pèlerins pouvaient en avoir.

III. Organisation de la circulation à l'intérieur des espaces consacrés

Une fois l'enceinte, si elle existait, franchie, les visiteurs circulaient dans le sanctuaire et leurs façons de déambuler dans le sanctuaire conditionnaient leur vision des lieux et de ce qui s'y passait, leur perception du sacré. Toutefois, tous les espaces n'étaient pas accessibles à tous : certains étaient exposés aux regards, et donc d'un accès facile tandis que d'autres pouvaient être à l'écart, et se dérober aux regards du tout-venant, voire être difficilement accessibles et donc visibles d'un nombre réduit de personnes, et même fermés et réservés à des personnes spécifiques. Il est difficile de repérer des règles de circulation précises, faute de sources explicites, mais nous essaierons d'examiner à travers quelques cas que les déplacements obéissaient à des critères de visibilité et de quelle manière.

A. Une circulation orientée vers les éléments à voir

Plusieurs moyens permettaient d'orienter la circulation dans les sanctuaires. Le plus simple consistait en un chemin qui arpentait le sanctuaire depuis l'entrée jusqu'au temple, le long duquel des offrandes étaient exposées et mises en valeur.

Le cas le plus connu est celui de la voie sacrée de Delphes, qui serpentait de l'entrée au sud-est jusqu'à la terrasse du temple ; le long de chacune des portions de la voie ont été progressivement installées des offrandes de prestige, en particulier les trésors offerts par les différentes cités (fig. 20)¹. Les délimitations se composaient du dallage et des élévations des édifices ou des offrandes disséminés de part et d'autre.

À Samos, à l'origine, l'entrée principale se trouvait au sud vers la mer, et une seule voie bordée d'offrandes menait au temple ; dans le courant du VII^e siècle une autre voie a été ouverte à l'intérieur du sanctuaire, par la porte nord². Puis une dernière voie sacrée a été

¹ *Guide de Delphes*, p. 103-169 ; JACQUEMIN 1999, p. 32-33, 245-256.

² KYRIELES, KIENAST, WEISSKAM 1985, en particulier p. 365-366 ; KIENAST 1992, p. 196-198 ; HERDA 1995, p. 133-139 (*n. v.*) ; GIANNISI 2006, p. 21. Voir l'exemple de Délos également : GIANNISI 2006, p. 33-37.

aménagée au VI^e siècle, dans le prolongement de la voie sacrée menant de la ville à l'est au sanctuaire pour conduire les visiteurs de l'entrée au temple d'Héra (fig. 21 et 22). Ces réaménagements modifièrent la circulation à l'intérieur de l'espace sacré et offrirent des axes de vision divers qui donnèrent différentes perspectives sur le sanctuaire et les temples, sur les offrandes qui le composaient : ces chemins étaient cependant tous orientés vers l'autel et le grand temple d'Héra, qui était au cœur du dispositif religieux. Parce qu'ils étaient bordés de constructions, ces voies incitaient les visiteurs à suivre des directions, mais elles ne les contraignaient pas complètement, parce qu'elles permettaient d'autres déplacements : ainsi à Samos, les pèlerins pouvaient se rendre à un portique édifié au VII^e siècle, qui se trouvait en retrait de la voie sud.

La disposition des offrandes, en très grand nombre le long des voies de circulation, guidait également les déambulations : si elles étaient offertes au dieu dans l'espace du sanctuaire, leur installation les donnait à voir aux pèlerins et devait susciter leur admiration, voire un esprit de compétition, en particulier entre citoyens d'une même cité¹ dans des sanctuaires locaux et entre cités dans les grands sanctuaires panhelléniques. Nous ne savons pas toujours bien où et comment étaient disposées ces offrandes, sauf si l'installation est explicitement mentionnée par une inscription², ou quand des bases ont été retrouvées *in situ*, ou que les trésors ont perduré. Les offrandes ne pouvaient pas être placées sans l'autorisation des prêtres du sanctuaire. Ainsi, à Loryma, un règlement fragmentaire du III^e siècle, trouvé dans la Pérée de Rhodes précise :

μήτ[ε ἄλλους ἐσ-]
φε[ρόντων ἄνευ]
τ[οῦ ἱερέως.]

« ni d'autres [offrandes, i. e. ἀναθημάτων] sans l'accord du prêtre »³.

C'était en effet le personnel de culte qui décidait de l'endroit où les dons étaient exposés, pour les faire admirer par les visiteurs et ainsi mettre en valeur la puissance du dieu. Ainsi, dans le sanctuaire du Ptoion à Kastraki, la mise au jour de bases de trépieds indique un alignement des offrandes : elles formaient un encadrement de la voie qui conduisait le visiteur en direction de l'autel et du temple (fig. 23)⁴. Ces alignements d'offrandes constituaient autant

¹ Voir les travaux de DUPLOUY 2006.

² Voir IG, II², 450, b l. 11-12 : installation d'une statue en bronze sur l'agora partout πλὴν παρ' Ἀρμόδιον καὶ Ἀριστογείτον[α], « sauf à côté des statues d'Harmodios et Aristogiton » [trad. GD] ; IG, II², 1009, l. 58 installation d'une image en bronze où le dédicant le souhaite πλὴν οὐδ' οἱ νόμοι ἀπαγορεύουσιν, « sauf là où la loi l'interdit » ; idem IG, II², 1039, l. 39 restitué ; IG, II², 1011, l. 72 : érection là où il est approprié (ἐπιτήδειον εἶναι).

³ LSAM 74, l. 8-10 : III^e siècle [trad. GD]. Voir BE, 1948, p. 183, n° 172, l. 9sq. Interdiction : IG, II², 1177, l. 4-5.

⁴ DUCAT 1971, p. 456 ; GIANNISI 2006, p. 38 ; PPALEXANDROU 2008, p. 262.

de points de fuite qui orientaient le regard vers les constructions essentielles du sanctuaire : l'autel et parfois le temple, mais ils avaient aussi pour fonction d'offrir à la vue de tous les dons faits par tout un chacun, sur lesquels nous reviendrons dans le chapitre 8.

Il existait des moyens utilisés temporairement pour diriger les flux de pèlerins : ce sont des barrières, dont les traces ont rarement été retrouvées ou identifiées comme telles. Ces barrières étaient constituées de matériaux qui n'ont pas résisté au temps, comme le bois, et il s'avère difficile d'en évaluer l'impact sur la vue : des barrières constituées de quelques planches arrêtent la circulation des gens, mais ne gênaient que partiellement le regard. Ainsi, à Thasos, l'organisation des bâtiments orientait la circulation du public dans le sanctuaire d'Héraclès, qui se situait sur une terrasse et dont l'entrée principale était placée du côté sud : large de 31,53 m, elle comprenait un perron de 6,63 m de large, encadré par deux portions d'escaliers de 12,25 et 12,65 m (cf. fig. 16) dont les degrés présentaient différents types de traces : outre des traces de graffiti, ont été mis au jour des trous d'implantation de stèles et des emplacements de bases, ces monuments ayant pour fonction de canaliser les déambulations. À cela s'ajoute la découverte de trous destinés à encastrer des tiges métalliques : elles étaient adaptées à une clôture légère de bois ou une barrière de cordes qui servait dans les deux cas de balustrade. L'entrée normale du sanctuaire utilisait le perron et se faisait à cet endroit par des propylées, vraisemblablement construits à l'époque hellénistique ; cependant lors des fêtes, l'affluence était telle que cette entrée ne suffisait plus, et les barrières qui fermaient l'accès au perron étaient enlevées, ce qui libérait l'accès par les escaliers monumentaux et ouvrait une nouvelle voie d'accès au sanctuaire¹. On cherchait alors moins à guider la circulation qu'à accueillir le plus grand nombre de visiteurs possible : l'afflux des foules ne permettait sans doute pas à tous de bien voir le rituel. Comptait avant tout la présence à la cérémonie.

Dans les sanctuaires importants, et donc riches, les voies étaient bien dessinées, souvent dallées et avaient pour fonction de guider les visiteurs vers les parties du sanctuaire qui méritaient leurs regards et leur visite. Dans ces sanctuaires, les offrandes importantes par leur taille et leur nombre attiraient les regards puisqu'elles bordaient, parfois même sur une certaine profondeur le cheminement des pèlerins, et témoignaient des hommages à la divinité : les artefacts pouvaient devenir une façon de gérer la circulation des pèlerins à l'intérieur du sanctuaire.

¹ LAUNAY 1944, p. 16-21 ; GRANDJEAN et SALVIAT 2000², p. 143. ROUX 1979a voyait un autre plan.

Cependant nombreux étaient les sanctuaires, dont l'aménagement était moins élaboré et qui ne comptaient sans doute que des chemins de terre, le tracé des chemins pouvant s'être dessiné avec le temps par le passage des foules. Il n'y avait sans doute pas non plus toujours de règle très précise pour organiser les dépôts d'offrandes, et les espaces laissés vacants donnaient une certaine liberté de déplacements : une certaine vacuité de l'espace pouvait aussi permettre d'avoir un point de vue assez large sur l'ensemble du sanctuaire.

Une autre manière d'orienter les cheminements était d'interdire l'accès de certaines portions d'espace à certaines catégories de visiteurs et de réserver l'accès total à ceux qui disposaient de ce droit.

B. Des espaces réservés

Tous les espaces d'un sanctuaire n'étaient pas accessibles de façon indifférenciée à tous les visiteurs. Il était alors parfois nécessaire d'interdire certaines parties du sanctuaire à certaines catégories de visiteurs. Le cas le mieux connu est celui des sanctuaires dans lesquels avaient lieu des cultes à mystères. En effet, initiés et non-initiés n'avaient pas accès aux mêmes lieux en raison de ce que les non-initiés ne devaient pas « voir » (θέα) comme l'écrit Pausanias¹. Bien souvent, ces sanctuaires n'étaient ouverts qu'aux initiés : c'est le cas d'Éleusis. Aucun non-initié n'avait le droit de pénétrer dans le lieu, sous peine de mort². La gravité de la sanction montre l'importance du respect des conditions d'accès à certains espaces : tout l'espace du sanctuaire était réservé aux initiés. Il devait exister des indications visibles de tous pour mentionner que l'espace était réservé aux initiés : un témoignage littéraire du néoplatonicien Proclus l'atteste pour le V^e s. p. C. :

Ὅς γὰρ τοῖς εἰς τὸ τῶν Ἐλευσινίων τέμενος εἰσιούσιν ἐδήλου τὸ πρόγραμμα μὴ χωρεῖν εἰς τὸν ἀδύτων ἀμυήτοις οὐσι καὶ ἀτελέστοις,
« de même qu'à ceux qui pénétraient dans l'enceinte où avaient lieu les mystères d'Éleusis, un avis indiquait : « Défense d'entrer dans les *adyta* aux profanes et à ceux qui ne sont pas initiés » »³.

Cet avis écrit pose le problème de la diffusion de la pratique de la lecture chez les visiteurs et reste une question très délicate, avec des données qui ont varié avec le temps, entre l'époque archaïque et l'époque hellénistique. Cet avis pose également la question du support sur lequel il est affiché : était-il peint sur un panneau de bois ou gravé sur une plaque de pierre? était-il permanent ou mobile ? Les questions restent sans réponse, car les fouilles n'ont pas permis de le retrouver. L'interdiction porte sur l'ensemble du *téménos* d'Éleusis car

¹ Cf. p. 67

² Tite Live, XXXI, 14, 6-9. Voir p. 68.

³ Proclus, *Sur le premier Alcibiade de Platon*, I, 5.

l'inscription se trouvait à l'entrée. Son existence se trouve confirmée par des inscriptions qui mentionnent des esclaves qui, pour faire des réparations dans le sanctuaire, devaient avoir été précédemment initiés : il était donc obligatoire d'avoir suivi les étapes de l'initiation même pour pénétrer pour des activités profanes dans le *téménos*¹. Ces inscriptions datent du IV^e siècle, mais l'on ne sait pas à partir de quand le *téménos* a été ainsi fermé.

L'affichage peut s'avérer bien plus ténu même si nous le connaissons par une trace épigraphique : le règlement retrouvé à Andania qui réorganise les mystères au I^{er} siècle² en témoigne :

μηδέ, ἐν ᾧ ἂν τόπωι περιστεμματώσωντι οἱ ἱεροί, μηθένα τῶν μὴ ὄντων ἱερῶν ἔχειν σκανάν. μηδὲ παρερπέτω μηθεὶς ἀμύητος εἰς τὸν τόπον, ὅν κα περιστεμματώσωντι,
« que nul s'il ne fait pas partie des *hiéroï* – n'ai de tente dans l'espace que les *hiéroï* auront délimité avec des bandelettes. Que nul non-initié ne se glisse dans l'enclos qu'ils auront délimité »³.

Les *hiéroï* ont délimité par de simples bandelettes un espace réservé aux initiés : l'interdit est plus symbolique que réel, une corde n'arrêtant personne et ne cachant rien. Il s'agit donc bien d'une forme d'affichage, qui faisait appel à la piété des Grecs, au respect des règles édictées par les prêtres du sanctuaire.

Le sanctuaire de Samothrace propose un cas problématique, car seuls certains bâtiments seraient réservés aux initiés, et même parfois seules certaines parties de ces bâtiments : la totalité du Hiéron serait interdit aux non-initiés⁴, tandis que seul l'intérieur de l'Anaktoron le serait⁵. L'emplacement de découverte des inscriptions a fait naître des débats, sur lesquels il faut revenir.

Une première inscription a été trouvée en 1951, 4 m à l'ouest du *pronaos* du *Hiéron*. La plaque conservée mesure 17,2 cm de haut, sur 38,3 cm de large, soit un format A4, les lettres ont une taille variant entre 2,8 et 3,2 cm⁶. La forme des lettres suggère une date du I^{er} siècle *a. C.* Cette plaque est petite pour des lettres d'une taille plus importante que dans les inscriptions habituelles, mais pas assez grandes pour être vues à distance et à la condition

¹ IG, II², 1673, l. 24-25. FOUCART 1900, p. 95-96, 132-133 ; Ed. CUF, A. Ph. SEGONDS, *Proclus*, p. 128.

² Voir SCARPI 2002, p. 106 ; DESHOURS 2006, p. 17. D. BONNANO, « Représenter les mystères en Messénie. Le cas d'Andania », séminaire de N. Belayche, EPHE, 25 novembre 2009 a présenté deux dates possibles : 91/90 *a. C.* déduite par référence interne à la 55^e année à partir de la dissolution du *koïnon* achéen par les Romains ; ou 24 *p. C.* par rapport à la bataille d'Actium. Elle incline vers cette seconde date. Toute la question étant de savoir si ce règlement est réellement une réorganisation des cultes à mystères (N. Deshours), car rien dans la forme ne permet de le dire selon D. Bonnano. Voir également GAWLINSKU 2012, p. 3-11.

³ IG, V, 1, 1390, l. 35-37 [trad. DESHOURS 2006, p. 32]. Voir DESHOURS 2006, p. 32-33, 133 ; CLINTON 2003, n. 46.

⁴ *Samothrace* 2.1, p. 62, pl. XXIV. LEHMANN 1969, p. 4-6 ; DIMITROVA 2008, n^o 168.

⁵ LEHMANN 1939, p. 138.

⁶ LEHMANN 1953, n. 75, p. 14.

qu'elle ne soit pas cachée par la foule. On connaît mal les voies de circulation précises à cet endroit du sanctuaire ; en effet, la voie Sacrée s'arrête au nord, entre le Hall des danseuses et la Rotonde d'Arsinoé, dégagant un vaste espace devant les édifices¹. On ne sait alors pas si cette plaque se trouvait sur un lieu de passage. D'autre part, selon la publication de l'inscription, les lettres ne portaient pas de traces de couleurs, qui auraient pu rendre plus visible le message qu'elles transmettaient et qui auraient sans doute attiré l'attention.

ἀμύητον
μὴ εἰσιέναι
εἰς τὸ ἱερόν,
« que les non-initiés n'entrent pas dans le *Hiéron* »².

Dans la publication des inscriptions du site, P. M. Fraser a cherché à comprendre à quel bâtiment faisait référence le terme ἱερόν et pense qu'il s'agit de l'édifice à proximité duquel la pierre a été trouvée, qui a été dénommé Hiéron par K. Lehmann³. Le Hiéron, dans son état actuel, était un bâtiment dorique de 40 m de long sur 13 m de large, qui date de l'époque hellénistique vers 325 ; des réfections ont été faites ultérieurement au II^e siècle. Un porche hexastyle ouvre sur une porte qui mène à une *cella* allongée : celle-ci comporte une abside invisible de l'extérieur, avec deux portes latérales ouvrant sur l'extérieur (fig. 24)⁴. Pour K. Lehmann, la plaque était insérée dans le pavement du sol du *pronaos*⁵. En fait, nous ne savons pas exactement où se trouvait cette plaque. Deux localisations peuvent être proposées, avec des implications différentes pour les accès au bâtiment, mais une remarque identique sur son caractère visuel. Si l'inscription se trouvait à l'entrée du *pronaos*, l'ensemble du bâtiment serait interdit aux non-initiés⁶, tandis qu'un emplacement près de la porte du *naos* limiterait l'accès au *naos* simplement.

Quel que soit l'emplacement réel, la petitesse des lettres, l'absence de peinture sur ces lettres et la localisation de l'inscription au sol les rendaient alors peu visibles et la plaque s'avérait inutile quand il n'y avait pas d'initiation, les portes du temple étant vraisemblablement fermées. Si cette plaque devait indiquer une interdiction d'entrée, le choix de cette localisation ne repose pas sur une forte volonté d'affichage.

¹ MCCREDIE 1979, p. 4-7 ; <http://www.samothrowce.emory.edu/visualizing-the-sanctuary/interactive-plan/sacred-way>.

² *Samothrowce* 2.1, n° 62 ; DIMITROVA 2008, n° 168.

³ *Samothrowce* 2.1, p. 117-118 ; LEHMANN 1953, p. 15.

⁴ LEHMANN 1998, p. 79-86 et le site des fouilleurs :

<http://www.samothrowce.emory.edu/sites/default/files/pageholder.html?url=http://www.samothrowce.emory.edu/visualizing-the-sanctuary/interactive-plan/hieron>

⁵ LEHMANN 1953, p. 14.

⁶ Selon LEHMANN, 1998, p. 81, la présence de deux pierres près de porte-torche sur lesquelles le pratiquant montait suggère un acte de confession qu'il accomplissait avant d'entrer dans l'édifice. L'inscription pourrait se trouver à proximité de ces pierres : sa fonction serait de rappeler la condition d'accès, à savoir l'initiation.

K. Clinton, après un réexamen des conditions de découverte, montre que la pierre n'a pas été trouvée *in situ*, mais parmi des débris de marbre près du bâtiment appelé Hiéron. De plus, la base que les fouilleurs ont assignée à la plaque n'est pas celle qui convient, elle correspond à une stèle plus large¹. En outre, le terme *hiéron* mentionné par l'inscription étant un terme générique pour désigner un sanctuaire², l'inscription devait se trouver à l'une des entrées du sanctuaire. Plusieurs archéologues, dont O. Palagia, en concluent que l'ensemble du sanctuaire était interdit à tout non-initié³ et que l'information était affichée aux entrées du site.

Une seconde inscription trouvée antérieurement en 1938 dans les fouilles du bâtiment appelé Anaktoron pose également problème. Elle a été découverte près de l'entrée de la chambre intérieure, entre les deux portes qui menaient à l'*adyton* de l'Anaktoron⁴. Sa fonction serait d'en interdire l'accès. Le texte, daté du II^e siècle *p. C.*, est inscrit sur une pierre mesurant 96 cm de haut sur 51,5 cm de large, les lettres ont une hauteur de 4 cm (fig. 25).

*Deorum sacra
qui non acceperunt
non intrant
ἀμύητον μὲ εἰ-
σιέναι,*

« que ceux qui n'accueillaient pas les rites des dieux, n'entrent pas, que les non-initiés n'entrent pas »⁵.

L'Anaktoron est un bâtiment divisé en deux : il comporte une pièce principale et une pièce plus petite au fond, accessible par deux portes entre lesquelles a été trouvée la stèle (fig. 26). Cet édifice date de l'époque impériale, mais succède à deux autres édifices de taille comparable (un peu moins de 30 m sur 12 m) remontant à la première moitié du IV^e siècle⁶.

L'inscription bilingue s'adresse à cette époque tardive autant aux fidèles hellénophones qu'à des visiteurs de langue latine, en nombre dans ces lieux. Pour K. Lehmann, il est probable qu'une inscription uniquement rédigée en grec⁷ existait dans le sanctuaire précédent et qu'elle a été reprise et adaptée au moment de la reconstruction à l'époque impériale. Elle a une fonction d'affichage des interdictions.

¹ CLINTON 2003, p. 61 et n. 44.

² Voir les premières remarques de FRASER, *Samothece* 2.1, p. 117-118 ; CLINTON 2003, p. 61.

³ DIMITROVA 2008, p. 240 ; PALAGIA, MANIATIS, DOTSIKA et KAVOUSSANAKI 2009, p. 114.

⁴ FRASER, *Samothece* 2.1, p. 118-119.

⁵ *Samothece* 2.1, n° 63 [trad. GD] ; DIMITROVA 2008, n° 169.

⁶ LEHMANN 1998, p. 56-61, 70-72 ; MCCREDIE 1979, p. 27-35 ; site : <http://www.samothece.emory.edu/sites/default/files/pageholder.html?url=http://www.samothece.emory.edu/visualizing-the-sanctuary/interactive-plan/anaktoron> .

⁷ LEHMANN 1939, p. 138.

Si l'inscription affiche une interdiction, K. Clinton soulève un certain nombre d'objections à l'hypothèse de Lehmann : il n'y aurait pas de raison de placer une inscription sur un bloc de pierre massif à l'intérieur du bâtiment, une simple plaque peinte ou une plaque fine pouvant suffire¹. Par ailleurs, la partie inférieure de la stèle est granuleuse, ce qui correspond à la partie de la pierre qui se trouve fichée en terre². Cette stèle devait constituer une sorte de borne et avait bien pour fonction de marquer la limite entre l'espace autorisé aux non-initiés et celui réservé aux initiés, et donc d'afficher la séparation des espaces, ce qui était courant dans le monde grec.

Toutes ces observations s'inscrivent dans le contexte du sanctuaire à mystères de Samothrace : un sanctuaire qui attirait les foules, venues par bateau depuis la côte thrace pour se faire initier. L'île de Samothrace comptait une petite cité du même nom, ses habitants pouvaient se rendre au sanctuaire pour accomplir leurs actes de piété, sans être au nombre des initiés, mais il est probable qu'une grande partie d'entre eux l'était. Quelle était alors la raison d'être de cette inscription ? Elle avait un effet d'affichage, de rappel d'une circulation interdite à cause de ce que les visiteurs non-initiés pourraient voir et qui devait leur être interdit.

À Éleusis, les objets sacrés (*hiéra*) qui étaient révélés lors de l'initiation et dont on ne connaît pas le contenu, étaient conservés dans l'Anaktoron, petite pièce à l'intérieur du Téléstérion³, dont l'accès était réservé à la seule personne du hiérophante. Celui-ci était l'un des responsables du rituel dans les mystères d'Éleusis, et appartenait à la famille des Eumolpides, tandis que l'autre personnage important, le dadouque, provenait de la famille des Kérykes. Le nom de la fonction est significatif : il est chargé de montrer les *hiéra* comme l'indique Plutarque dans l'acte d'accusation pesant sur Alcibiade :

« Θεσσαλὸς Κίμωνος Λακιάδης Ἀλκιβιάδην Κλεινίου Σκαμβωνίδην εἰσήγγειλεν ἀδικεῖν περὶ τὸ θεῶν, [τὴν Δήμητραν καὶ τὴν Κόρην,] ἀπομιμούμενον τὰ μυστήρια καὶ δεικνύοντα τοῖς αὐτοῦ ἐταίροις ἐν τῇ οἰκίᾳ τῆ ἑαυτοῦ, ἔχοντα στολὴν οἴανπερ ὁ ἱεροφάντης ἔχων δεικνύει τὰ ἱερά, καὶ ὀνομάζοντα αὐτὸν μὲν ἱεροφάντην, Πουλυτίωνα δὲ δαδούχον, κήρυκα δὲ Θεόδωρον Φηγαῖα, τοὺς δ' ἄλλους ἐταίρους μύστας προσαγορεύοντα καὶ καὶ ἐπόπτας παρὰ τὰ νόμιμα καὶ τὰ καθεστηκότα ὑπὸ τ' Εὐμολπιδῶν καὶ Κηρύκων καὶ τῶν ἱερέων τῶν ἐξ Ἐλευσίνος. »

« Thessalos, fils de Cimon, du dème Laciades, accuse Alcibiade, fils de Clinias, du dème Scambonide, d'avoir outragé les deux déesses, en parodiant leurs Mystères, qu'il a représentés devant ses amis dans sa propre maison, vêtu d'une robe pareille à celle que porte l'hiérophante quand il montre les objets sacrés, de s'être donné le nom d'hiérophante, d'avoir nommé Poulytion dadouque et

¹ CLINTON 2003, n. 43.

² LEHMANN 1939, p. 138-139, fig. 6 ; CLINTON 2003, n. 43. DIMITROVA 2008, p. 241 précise qu'il s'agit d'une stèle en remploi.

³ MYLONAS 1961, p. 273-274. Sur l'évolution du Téléstérion et de l'Anaktoron, voir chapitre 3.

Théodoros, du deme Phégaia, héraut, d'avoir appelé le reste de ses compagnons mystes et époptes [adorateurs], violant ainsi les lois et les dispositions instituées par les Eumolpides, les Kérykes et les prêtres d'Éleusis »¹.

Ceci indique une hiérarchie dans l'accès aux objets sacrés. Le hiérophante, responsable du rituel, a un accès privilégié². C'est un fait avéré que les prêtres et le personnel de culte avaient une vision privilégiée des rituels par leur position d'acteurs, mais aussi par leur faculté de pénétrer facilement dans le sanctuaire, en dehors des horaires d'ouverture. Mais dans le cas d'Éleusis, le privilège concerne uniquement le hiérophante. Dans les autres cultes à mystères, nous n'avons pas d'information suffisamment précise, mais il est à supposer qu'au moins une personne du personnel de culte avait une vision privilégiée de tous les rituels, tandis que les autres ne voyaient que partiellement.

C. Des lieux à l'écart

Cette vision sélective des espaces portait probablement aussi sur des « zones techniques » des sanctuaires que le personnel de culte utilisait pour assurer le bon fonctionnement du sanctuaire : stockage des détritiques, des offrandes abîmées ou de faible valeur, dépôt des bouses des victimes animales, fumier, latrines... Ces espaces étaient à l'écart des lieux fréquentés par les pèlerins et probablement hors de leur vue ou du moins s'il arrivait au visiteur de les apercevoir, ce n'était pas le but recherché dans l'organisation des espaces du sanctuaire. C'étaient des zones courantes et nécessaires dans les espaces sacrés, et les pèlerins n'y prêtaient-ils peut-être pas attention. Peu d'informations nous sont données par les sources, ce n'est pas ce qui importait pour la mentalité religieuse des Grecs. Cependant, quelques inscriptions évoquent certains aspects, notamment le problème du κόπρος, le fumier comprenant les déjections animales et les déchets des sacrifices³.

Une inscription athénienne, datée de 320/319 comporte diverses prescriptions concernant la voirie :

μη̄ ἐξείναι [μη̄δενὶ μήτε] χοῦν κα-
[ταβά]λλειν μήτε ἄλλ[ο μη̄δὲν μήτε] κοπρῶ-
[να . . . ἐ]ν τῆι ἀγορᾷ [μήτ' ἐν τα]ῖ[ς ὁ]δοῖς
40 [μη̄δαμοῦ·]

« il n'est pas permis à personne ni de déverser des monceaux de terre, ni à personne d'autre de déverser du fumier sur l'agora ni sur les routes »⁴.

¹ Plutarque, *Alcibiade*, 22. Cf. Ps-Lysias, *Contre Andocide*, 51.

² FOUCAUT 1914, p. 407 ; CLINTON 1974, p. 8-9, 45-46.

³ Pour une définition : VATIN 1976, p. 555 ; NEMETH 1994, p. 63

⁴ IG, II², 380, I.37-40 [trad. GD]. Voir SEG 21, 307 ; 26, 84 ; 33, 90.

On connaît le nombre de sanctuaires sur l'agora et le long des axes de communication. Ces dispositions de voiries cherchaient à éviter les dépôts sauvages dans les espaces civiques et autour des sanctuaires. Ces prescriptions ne concernaient pas uniquement les espaces sacrés.

Une autre inscription, plus tardive, de Délos donne quelques informations supplémentaires. Gravée sur une stèle de marbre blanc, les dispositions portent sur les sanctuaires de Dionysos et de Létéo à la fin du III^e siècle :

1 ἔδοξεν τῆι βουλῆι καὶ τῶι δήμῳ·
 Τηλέμνηστος Ἀριστείδου εἰ-
 πεν· ὅπως εἰς τὸ λοιπὸν διαμέ[ν]ε[ι]
 ὁ τόπος καθαρὸς ὣν ὁ π[ρὸ]ς τῶι [Διο]-
 5 νύσῳ καὶ μηθεὶς ἐμ[β]άλλει εἰς τὸν
 [ἄ]γακαθαρθέντα τόπον μηδ' εἰς τὸ
 τ[έ]μενος τὸ τῆς Λητοῦς [μή]τε[ρ]ε κό]-
 [προ]ν μήτε σποδὸν μήτε [ἄλλο μη]-
 [θέ]ν,

« Il a plu au Conseil et au peuple ; Télémnètos, fils d'Aristeidos a proposé : afin que le lieu près du sanctuaire de Dionysos demeure propre à l'avenir, qu'il soit interdit de jeter vers le lieu purifié, ni vers le *téménos* de Létéo, du fumier, des cendres, ni rien d'autre »¹

Ce règlement interdit les dépôts d'immondices près de sanctuaires importants de la cité, probablement pour préserver une certaine hygiène et présenter une belle image de ces espaces aux visiteurs, sans vision déplaisante ou odeurs nauséabondes, mais aussi pour préserver les édifices : l'urine, les déchets de sacrifices pouvaient détériorer les murs.

Ces espaces ne devaient pas être à la vue de tous, ou alors ils étaient peut-être dissimulés, mais on ne sait pas bien comment ; peut-être comme dans nos parcs naturels aujourd'hui, de la végétation n'était pas entretenue devant pour les cacher, même si en plein été, il ne devait plus cacher beaucoup de choses. Ou au contraire, la présence de ce fumier faisait que les pèlerins se détournaient de ces espaces et se dirigeaient vers les espaces nettoyés, propres, là où était mise en scène la puissance du dieu.

La circulation à l'intérieur des espaces consacrés aux dieux s'organisait, semble-t-il, vers ce qu'il y a à voir : le temple, l'autel, les offrandes, tous vecteurs de communication avec les dieux et témoins de la puissance divine que l'on remercie. Cependant, dans certains cas, des espaces sont interdits et pour cela, un affichage est mis en place afin de respecter ce plan de circulation, sorte de sens interdit pour certaines catégories de visiteurs. Les zones

¹ SEG 23, 498 [trad. GD]. VALLOIS 1929, p. 208-210.

techniques ne sont que rarement mentionnées dans les sources ; elles devaient se trouver à l'écart et n'intéressaient pas les visiteurs, même si elles préoccupaient les autorités des sanctuaires qui cherchaient à contrôler les déchets.

Conclusion

L'entrée dans les espaces consacrés aux dieux conditionnait ce qui pouvait être vu par les visiteurs. Voir ou ne pas voir tout ou partie d'un sanctuaire relevait d'un processus complexe choisi par les communautés civiques ou par un conseil amphictyonique comme à Delphes : même si le choix d'un site semble s'adapter à un cadre naturel conforme à la personnalité prêtée à la divinité honorée, l'implantation d'un sanctuaire est toujours le résultat d'une décision humaine cherchant une certaine familiarité avec le dieu ou la déesse. Les hommes ont ainsi su exploiter la topographie pour mettre en valeur les sanctuaires qui méritaient d'être vus : l'éloignement tout comme l'utilisation de l'altitude permettaient de dégager des perspectives et d'établir un lien visuel à distance. Dans les centres urbains, très fréquemment, le développement urbanistique, en particulier à partir de l'époque hellénistique, dégage des perspectives qui s'avèrent moins lointaines et donc moins vastes ; mais il peut finir par envahir les espaces libres au point d'obstruer la vue. En effet, avec le développement de l'urbanisme régulier hellénistique et la multiplication des édifices, les sanctuaires mêmes relativement imposants sont moins bien vus dans l'ensemble des constructions. Les sanctuaires qui nécessitaient une certaine tranquillité et un isolement relatif, se trouvaient aux marges des territoires, voire dans des endroits confinés, et hors de la vue quotidienne des fidèles.

Le sanctuaire par définition est un espace séparé du monde profane, et cette séparation pouvait être marquée par des barrières qui étaient ou n'étaient pas des barrières visuelles : une simple corde ne peut arrêter que le passage, mais un mur de péribole est un véritable obstacle à la vue. Les sanctuaires jouent, en fonction des besoins du rite, sur ces différents registres. Les entrées comme les cheminements étaient également des guides de ce qui était donné à voir au sein du sanctuaire en fonction du statut du pèlerin : les offrandes, les temples, les statues des divinités, les autels et éventuellement les rites dont certains étaient réservés aux initiés. La reconnaissance de l'organisation d'un sanctuaire dans son espace intérieur permettait à un Grec de l'identifier comme tel et d'y adopter un comportement adéquat. La circulation dans ces sanctuaires était donc organisée selon des critères de visibilité : était mis en avant ce qu'il y avait à voir. Tous ces éléments influençaient la façon dont le pèlerin vivait

sa visite, conditionnaient l'organisation des rituels pour orienter l'attention vers certains espaces.

Une question reste entière, celle de savoir si dans sa vie quotidienne, le Grec prêtait toujours une attention importante à tous ces lieux de culte, dont le nombre était très important dans les centres urbains, et qui se voyaient souvent de bien des endroits dans les cités, quand il s'agissait de sanctuaires implantés sur des acropoles, ou en perspective sur d'autres reliefs. Si certains de ces *téméné* proches, bien en vue, pouvaient ne pas susciter un intérêt particulier parce que trop familiers, des sanctuaires plus éloignés provoquaient une plus grande curiosité, car on pouvait s'y rendre à l'occasion de fêtes exceptionnelles, ou pour des remerciements à une divinité spécifique : Cynno s'est ainsi rendu au sanctuaire d'Asclépios¹, pour le remercier d'une guérison.

¹ Hérodas, *Mimes*, IV.

CHAPITRE 2 : ACCEDER AUX DIFFERENTES STRUCTURES CONSACREES AUX DIEUX

Introduction

Une fois que les visiteurs avaient pénétré dans un sanctuaire, apparaissaient devant eux différents édifices, assez divers par leur taille, leurs fonctions, qui purent varier de façon importante entre l'époque archaïque et l'époque hellénistique ; mais aussi entre les sanctuaires, certains demeurant au fil des siècles peu aménagés, tandis que d'autres comprirent très tôt des édifices de taille imposante. Leur architecture joua un rôle important pour configurer ce qui pouvait être vu ou non. « Art majestueux du visible », tout en étant liée à l'invisible¹, l'architecture met en évidence des configurations, des jeux d'opposition entre le dedans et le dehors, le clair et l'obscur, le montré et le caché². Au sens d'art ou de science de l'aménagement des édifices, elle est un point d'observation important de la vie religieuse des Grecs de l'Antiquité, de ce qu'ils pouvaient ou non voir dans les configurations spatiales définies par de nombreux édifices : certains abritaient des offrandes, d'autres des statues ; dans d'autres avaient lieu des cultes à mystères, des consultations oraculaires. Chaque structure avait un impact visuel différent, déterminé à la fois par son architecture, mais aussi par son utilisation, à laquelle nous avons peu accès, faute de sources qui nous apprennent comment était utilisé chaque édifice. Nous essayerons de comprendre en quoi l'architecture des structures consacrées aux dieux conditionnait ce que les pèlerins pouvaient voir ou non dans les sanctuaires.

Pour cela, nous nous appuyerons sur l'archéologie qui fournit des informations précises sur les structures présentes dans les sanctuaires, leurs dimensions, leur orientation. Toutefois, bien souvent, ne restent que des fondations, l'élévation n'étant alors pas connue. Comme pour le chapitre précédent, une des difficultés est l'éclatement des informations. Le corpus utilisé se compose d'un dépouillement exhaustif des sanctuaires oraculaires et de ceux dans lesquels avaient lieu des cultes à mystères ; les autres sanctuaires étant trop nombreux, nous nous sommes concentrée sur les grands sanctuaires connus du monde grec. Le texte théorique de Vitruve n'a pas été retenu : il n'apporte en effet pas d'information utile à notre propos, se

¹ CARTRY, DURAND, KOCH PIETTRE 2009, p. 29.

² *Ibid.*, p. 27-28.

contentant de deux phrases générales sur la diversité de l'architecture liée aux cérémonies différentes accomplies¹.

Nous tenterons d'esquisser quelques éléments de typologie² des édifices religieux grecs en fonction de leur degré d'ouverture visuelle. Trois types de dispositions se dégagent : des édifices fermés, des structures semi-fermées et des constructions ouvertes.

I. Des structures fermées bloquant la vue

Certains bâtiments expriment par leur construction une certaine fermeture, limitant la vue que les visiteurs pouvaient avoir sur l'intérieur de l'édifice. Cette fermeture peut provenir de hautes cloisons, de murs pleins, d'un plan fermé bloquant un accès, ou bien être liée à une interdiction de pénétrer dans l'édifice. Nous prendrons deux cas pour comprendre la différence d'impact visuel dans deux types de structures fermées : les trésors et les édifices dans lesquels se déroulaient des cultes à mystères ou des consultations oraculaires.

A. Les trésors

Le *θησαυρός* est un mot polysémique : il peut désigner, selon la définition tardive d'Hésychius, soit une sorte de coffre-fort servant à conserver l'argent des sanctuaires³, soit un édifice consacré dans un sanctuaire comme offrande ou comme abri pour des offrandes⁴. Nous prendrons en considération le deuxième sens. Il s'agissait d'offrandes essentiellement civiques, construites pour abriter des dons précieux. Leur fonction de conservation n'impliquait pas toujours une exposition. Ainsi, tous les trésors n'étaient pas ouverts, ni accessibles. En effet, l'architecture pouvait en rendre l'accès difficile. Par exemple, le trésor des Athéniens à Delphes n'avait pas de marche d'accès, tout comme le trésor V et le trésor de Cyrène à Delphes, ou le trésor de Sicyone à Olympie⁵.

On ne sait pas comment les offrandes étaient disposées à l'intérieur de l'édifice, mais le nombre que décrit Pausanias dans son récit sur Olympie laisse une impression

¹ Vitruve, *De l'architecture*, IV, 8, 6 : *Haec autem genera propter usum sacrificiorum conuertuntur. Non enim omnibus diis isdem rationibus aedes sunt faciundae, quod alius alia uarietate sacrorum religionum habet effectus*, « Ces types architecturaux doivent leurs modifications aux usages liturgiques. Il ne convient pas en effet d'édifier pour tous les dieux des temples répondant à des principes identiques, car, du fait de la diversité des cérémonies, chacun requiert un accomplissement différent des actes culturels ». Le traducteur P. Gros dans l'édition CUF regrette en notes p. 213 que Vitruve soit si évasif et qu'il ne développe pas, faute d'intérêt personnel.

² Nous nous sommes aidée de la méthode de la sémiotique de l'espace pour élaborer cette typologie : voir HAMMAD 2006.

³ Bailly, *s. v.* ; DELG, *s. v.* ; LE GUEN POLLET 1991, p. 109 ; HELLMANN 1992, p. 156.

⁴ Hésychius, *s. v.* : εἰς ἀγαλμάτων καὶ χρημάτων καὶ ἱερῶν ἀπόθεσιν. Voir DYER 1905, p. 295-319 ; ROUX 1979b, p. 110-112 ; 1984a, p. 154 ; *Guide de Delphes*, p. 59 ; GINOUVÈS et alii 1998, p. 35, 47-48.

⁵ ADLER et al. 1892, p. 40-44 ; AUDIAT 1933, p. 11-13 ; DAUX 1923-1925, p. 80-81 ; BOUSQUET 1952, p. 22-26 ; ROUX 1984a, p. 156.

d'accumulation plus que de réelle recherche de décor. Il ne devait y avoir qu'un seul accès destiné à déposer les dons : il ne servait pas à des visiteurs qui auraient pu pénétrer dans l'édifice pour admirer ces objets. Pour le trésor de Sicyone à Olympie, Pausanias mentionne comme ἐνταῦθα ἄξια ἐπιμνησθῆναι, « consécration dignes d'être mentionnées »¹ trois disques de pentathle, un bouclier de bronze, un casque et des jambières, le couteau de Pélops, la corne d'Amalthée, une statue (ἄγαλμα) en buis d'Apollon avec une tête dorée. C'est une présentation sélective du contenu des trésors, et non un inventaire complet des offrandes : ces inventaires étaient courants dans nombre de sanctuaires, mais ne nous sont pas parvenus dans le cas d'Olympie. En ce qui concerne d'autres trésors, Pausanias indique le plus souvent la statue d'un dieu : celle de Zeus dans le trésor des Carthaginois, celle d'Héraclès dans le trésor des Épidamniens, une statue faite par Endymion (πεποιημένος Ἐνδυμίων) dans le trésor des Métapontins². L'absence d'accès relève probablement d'une volonté de protection des offrandes de valeur conservées à l'intérieur. Néanmoins, les objets contenus dans les trésors restaient accessibles à la vue des pèlerins, comme ce fut le cas pour Pausanias.

Au contraire, le trésor de Cyrène à Delphes possède des marches du côté nord permettant l'accès (fig. 27), qu'une porte ferme au niveau du *naos* : Bousquet a établi ses dimensions à 1,31 m de large³. Dans ce cas, les offrandes n'étaient visibles que lorsque la porte était ouverte, mais elles restaient dans une certaine obscurité, les trésors ne possédant généralement pas de fenêtre pour des raisons de sauvegarde sans doute⁴ ; seule une lumière provenant de la porte à l'abri d'un porche *in antis* éclairait ces offrandes. Le plan du trésor de Sicyone à Delphes est canonique : il se compose d'un *prodromos* à deux colonnes *in antis* et d'une *cella* carrée, d'une *crépis* à degré qui permet d'y accéder. Cependant, il possède un dispositif à claire-voie, c'est-à-dire une clôture composée de pièces non jointives, ce qui en fait moins un trésor qu'un présentoir pour des offrandes précieuses et sans doute périssables⁵. Même lorsque ces édifices permettaient de pénétrer à l'intérieur, des dispositifs internes en fermaient la vue.

Les trésors se présentaient ainsi comme des bâtiments fermés, dont la fermeture avait pour fonction de protéger les offrandes : l'accessibilité visuelle n'était pas recherchée, le bâtiment matérialisait et rendait pérenne la communication avec les dieux par cette offrande.

¹ Pausanias, VI, 19, 6.

² Pausanias, VI, 19, 7-8, 11.

³ BOUSQUET 1952, p. 64 ; LAROCHE 1988, p. 297 ; *Guide de Delphes*, p. 155-158.

⁴ ROUX 1984a, p. 157.

⁵ LAROCHE et NENNA 1990 ; *Guide de Delphes*, p. 118-122.

B. Les édifices à mystères et à oracles

Les bâtiments dans lesquels se déroulaient des cultes à mystères étaient souvent clos, de par leur vocation de lieu de cérémonie secrète à initiation¹. En effet, les initiés cherchaient à préserver le secret tout en protégeant par divers moyens les cérémonies des regards indiscrets.

Pour désigner ces édifices ou des parties de ceux-ci, plusieurs mots ont été en usage. Un terme très fréquent est celui de μέγαρον, qui désigne à l'époque homérique une grande salle, puis qui prend le sens de temple ou de partie de celui-ci chez Hérodote quand il évoque le temple d'Apollon à Delphes² ; il peut désigner, à partir de l'époque classique, les endroits où étaient célébrés des mystères³. Le terme est employé à Éleusis, à Mantinée en Arcadie dans des inscriptions concernant les mystères⁴. Chez les Méliastes, le même terme caractérise un bâtiment dédié à Dionysos dans un endroit abrité, près d'une source⁵, et voué à la célébration des mystères de Dionysos ou de Déméter. Pausanias utilise le terme à propos d'un bâtiment situé à côté du temple de Despoina à Lykosoura, où l'on sait que se déroulait un culte à mystères : Μεγάρον ἐστὶ καλούμενον, « ce qu'on appelle le *mégaron* »⁶. Il s'agit dans ce cas d'un nom local pour nommer cette construction. Le μέγαρον est donc un bâtiment ou une clôture de murs, protégeant les mystes des yeux des non-initiés⁷, ce qui permettait de préserver le secret indispensable au culte.

Toutefois, même si le mot désigne un espace sacré, ceint d'un mur pour protéger le secret des rites, tous ses emplois ne correspondent pas systématiquement à des cultes à mystères. Ainsi, à Messène, un *mégaron* des Courètes a été élevé près du temple d'Ilithye sans que les sources ne mentionnent l'existence de mystères⁸. À Délos, une inscription du I^{er} siècle en l'honneur des dieux égyptiens cite un *mégaron*, et pourtant, aucun mystère n'est attesté pour ces divinités dans l'île⁹.

¹ C'est l'interprétation par exemple de ROUX 1991, p. 297-298.

² DELG, s. v. ; POWELL 1977, s. v. Delphes : Hérodote, I, 47, 65 ; VII, 140 ; VIII, 37. Autres temples ; VI, 134 ; VIII, 53.

³ Sur le sens homérique, voir ZIEHEN 1940, col. 439-446 ; KONTOΛΕΩΝ 1956 ; ROBERT 1934, repris dans *OMS*, t. II, p. 1005-1007 ; DARCQUE 1990. Pour une synthèse, voir *BÉ*, 1956, p. 118-119, n° 75 recensant RUBENSOHN 1955, qui étudie le mot μέγαρον, qu'il distingue de l'Eleusinion, la salle d'initiation ; HELLMANN 1992, p. 259.

⁴ Éleusis : IG, II², 1363, col. II, l. 19 ; Mantinée : IG, V, 2, 266, l. 27 ; JOST 1985, p. 127 ; 2003, p. 143-144, 148.

⁵ Pausanias, VIII, 6, 5 et le commentaire de l'édition CUF, p. 170 : espace sacré entouré d'un mur garantissant le secret des rites. Cf. FOUGÈRES 1898, p. 85-89 pour la localisation archéologique.

⁶ Pausanias, VIII, 37, 8.

⁷ HELLMANN 1992, p. 258-260 ; BOLANACCHI-CONDOLÉON 1992-1998 ; JOST 2003, p. 148.

⁸ Pausanias, IV, 31, 9 et le commentaire dans l'édition CUF p. 215-216. Voir PUGLIESE CARRATELLI 1985, p. 458-459.

⁹ ID 2047, l. 6. BRUNEAU 1970, p. 457-466. On ne sait pas bien si des mystères se déroulaient à Délos en l'honneur des Cabires-Dioscures-Grands dieux de Samothrace, voir BRUNEAU 1970, p. 395-397 ; *Guide de Délos*, 2005, n° 93.

Dans d'autres cas, il ne s'agit pas de cultes à mystères à proprement parler, mais de culte réservé à certaines catégories de personnes. Ainsi, un Thesmophorion peut parfois se définir comme l'équivalent d'un *mégaron*. Hérodote l'évoque quand il relate le sacrilège de Miltiade : celui-ci aurait sauté par-dessus le mur qui entourait le sanctuaire de Déméter Thesmophoros à Paros (ἔρκος) et se serait dirigé vers le *mégaron* où il aurait vu τὰ ἐς ἔρσενα γόνον ἄρρητα ἰδὰ ἐκφήνασαν, « les objets sacrés interdits à un homme »¹. S'y déroulaient des rites réservés aux femmes, parce qu'ils étaient en lien avec la fécondité², qui n'étaient pas accessibles aux hommes ; l'idée de préserver le secret était bien présente. Un autre exemple, faisant référence à des rites qui étaient l'apanage des femmes est celui des Thesmophories, au cours desquels des porcelets étaient placés dans les *mégara*, des petites fosses souterraines³. Ces fosses les dissimulaient de fait à la vue sans que le terme *mégaron* n'implique une invisibilité totale et absolue. Selon Hésychius, les *mégara* étaient οἱ μὲν καταγείους οἰκήσεις καὶ βάραθρα, « des locaux souterrains et des gouffres »⁴, c'est-à-dire des constructions souterraines, des cryptes ; ce qui implique une protection contre les regards indiscrets. Dans un sens général, *mégaron* correspond à un abri, à un « lieu intérieur »⁵, mais dans une acception architecturale, il désigne un type de structure qui permet de cacher, de rendre invisible.

Pour préserver les rituels des regards, plusieurs éléments architecturaux furent mis à profit. D'abord, très souvent les sources insistent d'une façon tout à fait particulière sur le fait qu'un toit couvre l'édifice dans lequel se déroulaient les mystères. Ainsi, selon le témoignage de Vitruve, la *cella* d'Éleusis, œuvre d'Ictinos, était entièrement couverte par un toit⁶. Il est en de même dans le sanctuaire d'Ammon dans l'oasis de Siwa, protégé par un toit pour répondre aux exigences des audiences privées⁷. De même, dans un décret honorifique du I^{er} siècle en l'honneur de Nikippè de Mantinée en Arcadie, la fonction de la toiture est d'assurer la couverture du sanctuaire :

¹ Hérodote, VI, 134-135 [trad. GD]. Voir la surinterprétation de PICARD 1950, p. 24-125 ; ROLLEY 1965, p. 477. Nous ne voyons pas ce qui fait dire à RUBENSOHN 1949, col. 1844 que c'est un culte à mystères. Il précise que le *mégaron* s'appelle comme IG, II², 1363, col. II, l. 19, en lien étroit avec les Thesmophories d'Éleusis ou de Délos (ID, 440 A41) et que c'est plus un culte dans le sens des Thesmophories. Il nous semble que ce sont des Thesmophories, tout simplement. Il s'agit d'une erreur sur un sens systématique de *mégaron* attaché aux mystères. Autres Thesmophorion appelés *mégaron* : Délos : IG, XI, 2, 199, A, l. 48 ; Mégare : Pausanias, I, 40, 6.

² FOUCAIT 1914, p. 63-65. En général, voir DETIENNE 1979, p. 183-214 ; CLINTON 1993 ; BRUMFELD 1996, p. 67-74.

³ Scholie à Lucien, *Dialogue des Courtisanes*, 2, l. 19-20 ; IG, II² 1177, l. 6-12. Voir DOW et HEALEY 1965, p. 33-35. Sur le lien avec les mystères, voir Photius, *s. v. μάγαρον*.

⁴ Hésychius, *s. v. μέγαρον* [trad. GD]. Voir également : Eustathe : κατάγια οικήματα - Δήμητρος καὶ Περσεφόνης ; *P. Mich.* 3, 154 (III^e-IV^e siècle p. C.) : καὶ εἰς μάγαρον κατέ[βη]ν. HELLMANN 1992, p. 260.

⁵ FARNELL 1971, p. 65-68 a déjà discuté le sens de μάγαρον pour voir s'il désignait toujours une chambre souterraine.

⁶ Vitruve, *De l'architecture*, VII, praef. 16.

⁷ KUHLMANN 2007, p. 83.

ἐστέγασεν καὶ εὐσχημό-
νισεν τὰ περὶ τὰν θεὸν ἄρρητα μυστήρια,
« elle a couvert et rendu honorables les mystères secrets au sujet de la déesse »¹.

Le verbe στεγάζω, un dérivé du verbe στέγω, « couvrir », renvoie à cette notion de couverture, de toit. Selon M. Jost, Nikippè a donné un toit aux mystères, ce qui signifie qu'elle a probablement réparé ou plutôt fait couvrir le bâtiment utilisé pour protéger les mystères de Korè et Déméter des yeux indiscrets et des intempéries².

Outre la toiture, le plan du bâtiment dans lequel avaient lieu des cérémonies secrètes était important comme on peut le constater à Lykosoura, même si l'identification de la fonction des espaces est délicate et discutée. Le Mégaron cité par Pausanias a été assimilé aux vestiges au sud-est du temple : une clôture rectangulaire, à laquelle on accédait par deux escaliers parallèles, était bordée d'orthostates ; au-dessus se dressait un portique de 9,50 m se dressait, avec 6 demi-colonnes en façade reliées par un mur de 1,36 m de hauteur (fig. 28). L'intérieur de l'enclos devait accueillir un autel³, et la présence dans cet espace de figurines en terre cuite avec des têtes de bélier ou de bovidés, ainsi qu'une représentation des acteurs des mystères, a permis d'identifier le Mégaron⁴. L'organisation spatiale de l'édifice protégeait les cérémonies qui se déroulaient sur la terrasse des regards indiscrets, seuls les spectateurs présents sous le portique pouvaient voir ce qui s'y déroulait. En effet, selon les calculs de M.-C. Hellmann, la hauteur du mur d'orthostates serait de 2,455 m, empêchant toute vue sur ce qui se passait derrière le mur⁵.

Enfin, pour préserver les rituels des regards, l'aménagement des entrées était complexe. En effet, si par définition une entrée permet de pénétrer dans un édifice, la façon dont elle était construite pouvait rendre plus difficile, voire conditionnelle la possibilité d'accéder au bâtiment. Dans quelques édifices, l'entrée était construite en quinconce comme dans un bâtiment destiné aux cultes à mystères phrygiens à Antioche de Pisidie : la salle des initiations est fortement détruite, mais l'entrée est relativement bien conservée ; l'entrée du bâtiment se situait au milieu d'un mur, mais celle du *naos* était décalée sur un côté (fig. 29)⁶. La disposition de ces entrées empêchait ainsi de voir les actes accomplis dans la grande salle depuis l'entrée.

¹ IG, V, 2, 265, l. 20-21 [trad. GD]. La traduction de JOST 1985, p. 347, « pourvu au secret et à la bonne tenue des mystères de la déesse » ne rend pas tout à fait compte de la nuance du verbe στέγω, elle le nuance en n. 4.

² Voir JOST 1996, p. 193-200 ; 2003, p. 147-148.

³ ΚΟΥΡΟΥΝΙΩΤΟΥ 1912, p. 148 ; JOST 2003, p. 149 ; HELLMANN 2008, p. 186-187 (1,35 m d'entraxe).

⁴ JOST 1985, p. 176-178 ; 2003, p. 146-151 ; LOUCAS et LOUCAS 1988, p. 25-34 ; HELLMANN 2008, p. 182. Refus d'ORLANDINI 1969-70, p. 351.

⁵ JOST 2003, p. 149 ; HELLMANN 2008, p. 186.

⁶ RAMSAY 1911-1912, p. 39-44.

Par ailleurs, les porches des bâtiments dans lesquels étaient célébrés des cultes à mystères furent progressivement aménagés de façon spécifique. Ainsi, à Samothrace, le bâtiment appelé Hiéron par K. Lehmann, aurait été un édifice utilisé pour le plus haut degré d'initiation, l'époptie ; il date en son état actuel du II^e siècle *p. C.* et possède un large porche en avant du *pronaos*. Le premier projet d'époque hellénistique a été arrêté à un moment donné, pendant près de deux siècles, puis il est repris avec un porche de forme élargie (fig. 24). Sous ce porche, l'adorant attendait d'entrer après avoir juré de garder le secret sur le rituel. La taille de ce porche, assez inhabituelle, permettait d'accueillir un grand groupe de mystes qui se rassemblaient en cet endroit avant que chacun ne passe individuellement la porte étroite du sanctuaire¹. Quant au Hall des danseuses, il présente un grand porche ionique avec deux ailes sur la façade ouest (fig. 30)². La taille de ces entrées mettait en valeur cette étape tout en rendant conditionnel l'accès de par l'étroitesse de la porte. En effet, la porte à double vantaux qui a été élargie à l'époque romaine, était antérieurement d'une taille plus réduite pour limiter l'accès à ce bâtiment. L'ampleur des porches permettait d'accueillir un grand nombre de personnes, de les laisser stationner dans l'attente de l'initiation, et d'assister à l'entrée de chaque pèlerin pour ceux qui en étaient proches ; cette organisation est toutefois tardive. Pendant longtemps, le sanctuaire fonctionna sans ces porches de grande dimension, ce qui signifie qu'ils n'étaient vraisemblablement pas nécessaires au rite, qu'ils ont été aménagés quand les sanctuaires se sont enrichis et surtout à partir du moment où ils ont été fréquentés par des foules importantes, en particulier à l'époque romaine. Les autorités du sanctuaire monumentaliserent les entrées du sanctuaire et d'une certaine manière rendirent visibles ses fonctions particulières, ce qui devait impressionner les visiteurs de la basse époque hellénistique et de l'époque romaine. Auparavant, les entrées n'ayant pas été monumentalisées, et se limitant sans doute à de simples passages et portes, les futurs initiés ressentaient l'ampleur de l'expérience qu'ils allaient vivre seulement à l'intérieur des lieux. Cette monumentalisation tardive est sans doute la conséquence de l'extension des initiations à un plus grand nombre, à des flux de pèlerins dont les responsables du sanctuaire ont géré l'attente en aménageant des entrées : la monumentalisation avait une fonction pratique, protéger les visiteurs du soleil et des intempéries et elle accentuait la visibilité des entrées pour que l'attente soit supportable alors que l'initiation elle-même restait cachée à tous les regards. Le même développement architectural s'est produit à Éleusis, quand, selon le

¹ L'agrandissement de la porte date de l'époque romaine : *Samothrace* 3.1, p. 84-93, 212-236 ; LEHMANN 1955, p. 33 ; 1969, p. 20 ; 1998, p. 81-85. Sur le déroulement de l'entrée, COLE 1975, p. 69-87 ; 1989, p. 1578.

² LEHMANN 1998, p. 73.

<http://www.samothrace.emory.edu/sites/default/files/pageholder.html?url=http://www.samothrace.emory.edu/visualizing-the-sanctuary/interactive-plan/choral-dancers>

témoignage de Vitruve, le Téléstérion devint prostyle sous le règne de Démétrios de Phalère qui en confia la reconstruction à l'architecte Philon¹.

Les porches de ces édifices constituaient en soi une limite de la visibilité de l'intérieur de l'édifice : les colonnes du porche, l'ampleur des dimensions de l'espace aménagé pour l'attente des pèlerins obstruaient la vue vers l'intérieur du bâtiment. Cette monumentalisation croissante de l'entrée des salles d'initiation servait également à canaliser le passage vers l'endroit où se déroulaient les cultes à mystères. L'importance des entrées pourrait rendre visible le changement qui s'opérait pour les personnes initiées, pénétrant dans une nouvelle étape de leur vie.

Le plan des bâtiments et des structures architecturales dans lesquelles se déroulaient des consultations oraculaires pouvait également traduire une volonté de fermeture à la fois par la présence de hauts murs, mais aussi dans l'organisation de l'espace. Il s'agit d'analyser ici le cas des sanctuaires de Didymes et de Claros.

Le cas de Didymes est exemplaire de l'importance des murs dans la préservation visuelle des rituels. En effet, les colonnes de l'édifice du VI^e siècle atteignaient plus de 15 m de haut², pendant que les murs entourant la cour de la construction postérieure, qui débute à la fin du IV^e siècle, atteignirent 22 à 25 m, rendant impossible tout accès en dehors de ceux qui étaient autorisés à y pénétrer, et toute visibilité de ce qui se passait à l'intérieur³. Il s'agissait de toute évidence de cacher le rituel qui se déroulait dans cet espace fermé et qui devait garder sa part de secret. Mais on ne peut exclure d'autres objectifs : la monumentalisation du temple servait-elle à mettre en valeur la puissance des Séleucides, qui aidèrent à financer la construction du temple, pour obtenir la reconnaissance des cités grecques⁴ ? s'agissait-il de montrer leur lien particulier avec Apollon, le prétendu ancêtre familial⁵ ? C'est probablement un faisceau de causes : Milet, comme le montrent les décrets pris par le cité⁶, est demeurée maîtresse des travaux financés grâce aux subsides séleucides. Le plan retenu pour cet édifice, la hauteur exceptionnelle des murs à des époques successives donnent une impression de massivité et surtout de fermeture.

¹ Vitruve, *De l'architecture*, VII, Praef. 17. Cf. IG, II², 1673. MYLONAS 1961, p. 133. Ce critère fait dire à ROSE 1998, p. 87 que le sanctuaire d'Ilion était occupé par un culte à mystères.

² GRUBEN 1963, p. 153-159 ; NAUMANN et TUCHELT 1963-1964, p. 26 ; GÜNTHER 1971, p. 16-18 ; FONTENROSE 1988, p. 9, 33 ; PARKE 1986, p. 121.

³ MARTIN 1969, p. 299-302 ; PARKE, 1985a, p. 51.

⁴ *Didyma II 479* : Antiochos I^{er} fait une fondation-donation pour la construction d'un portique qui apportera un revenu à la cité de Milet permettant de financer le temple ; la cité autonome dirige la construction.

⁵ Voir Justin, *Histoire philippiques*, 15, 4, 3-9 ; BERTRAND 1992, p. 229 sur la marque de naissance des Séleucides : une ancre sur une cuisse.

⁶ *Didyma II 479* ; LE GUEN-POLLET 1991, n° 36.

En effet, les plans successifs de l'édifice sont complexes. Le bâtiment le plus ancien datant des VIII^e-VII^e siècles est un *sekos*, enfermant un espace sacré, qui mesurait 10,2 m sur 9,6 m. Trois portions de murs ont été dégagés ; leurs fondations étaient assez larges, les murs assez fins : c'est l'indice d'une hauteur importante¹, ce qui laisse penser que la présence de ces hauts murs dérobaient à la vue tout ce qui se déroulait à l'intérieur de l'espace qu'ils délimitaient. Vers la fin du VII^e siècle, le premier édifice a été remplacé par un *naiskos*² de 4,20 sur 8,50 m construit dans l'espace délimité par le mur élargi à 19,90 et sur une longueur de 40 à 45 m³ (fig. 31). Néanmoins, les dernières recherches d'A. Furtwängler ont montré l'absence de mur à l'est : cette absence de fermeture indiquerait une possibilité de voir ce qui se passait dans la cour. L'édifice se présenterait alors comme une cour entourée sur trois côtés par de puissants murs, abritant une source sacrée et un *naiskos*⁴. On ne sait pas bien comment se présentait le quatrième côté. La présence d'une enceinte dans une autre est le signe d'une accessibilité conditionnelle ; l'espace circonscrit est d'un accès restreint et se trouve survalorisé par rapport à l'espace circonscrivant⁵, tout en restant bien moins visible.

C'est au VI^e siècle qu'un grand temple en marbre de style ionique fut édifié : ses dimensions sont de 72 m sur 19 m. Deux reconstitutions différentes ont été proposées ; les divergences des archéologues allemands portent sur le nombre de colonnes : 86 colonnes à l'intérieur et un *pronaos* à 8 colonnes pour K. Tuchelt ; 108 colonnes et un *pronaos* à 12 colonnes pour B. Fehr (fig. 32)⁶. Les fouilles récentes d'A. Furtwängler ont montré que ce temple n'était probablement pas diptère, contrairement aux reconstitutions de Tuchelt et de Fehr⁷. De plus, la reconstitution de l'entrée est du temple pose problème : pour certains archéologues, comme Tuchelt et Gruben, le *pronaos* donnerait accès à l'escalier de l'*adyton* ; pour d'autres, comme Fehr, il faudrait voir une restitution proche de celle du Didyméion hellénistique avec une chambre intermédiaire⁸. Ces difficultés de restitution rendent ardue la compréhension de l'utilisation du temple pour des pratiques oraculaires. En outre, dans la

¹ DRERUP 1964, col. 334-368 ; TUCHELT 1970, p. 194 ; PARKE 1985, p. 24 ; SCHNEIDER 1996, p. 147-152 ; EREN 2009, catalogue p. 66-67.

² Pour FURTWÄNGLER, la structure dite *naiskos* n'a jamais existé et les murs de la cour intérieure du temple ont été interprétés par erreur comme étant les murs d'un *naiskos*. Il faudrait envisager seulement un *sekos* dans lequel se trouvait la source sacrée : voir EREN 2009, catalogue, p. 67.

³ KNACKFUSS 1941, p. 122 ; GRUBEN 1963, p. 101-102 ; DRERUP 1964, col. 334-368 ; BERVE, GRUBEN 1965, p. 260 ; TUCHELT 1970, p. 196-199 ; FEHR 1972, en particulier p. 39-41, 54 ; FONTENROSE 1988, p. 9 ; EREN 2009, catalogue p. 66-67.

⁴ FURTWÄNGLER 2009, p. 7.

⁵ HAMMAD 2006, p. 251.

⁶ GRUBEN 1963, p. 83-100, 153-159 et fig. 1, 5, 38-39 ; TUCHELT 1973, p. 13-16, fig. 3 ; FONTENROSE 1988, p. 32-34.

⁷ FURTWÄNGLER 2009, p. 5

⁸ FEHR 1972, fig. 1, résumé par PARKE 1986, p. 121-131, pl. VIIc. Perdu sous les structures hellénistiques : HAHLAND 1964, p. 144-145 ; GRUBEN 1963, p. 78. Accès direct à l'*adyton* : GRUBEN 1963, p. 83-100, 153-159 et fig. 1, 5, 38-39 ; TUCHELT 1970, p. 203-205 ; 1973, p. 13-16, fig. 3. Pas d'accès direct à l'*adyton* : FEHR 1972, p. 25-29. Voir FONTENROSE 1988, p. 33.

mesure où nous ignorons le déroulement des consultations à l'époque archaïque, nous ne savons pas où se tenaient les consultants et ne pouvons qu'émettre des hypothèses. Si les consultants se trouvaient dans le *pronaos*, selon la restitution de Gruben et Tuchelt, l'espace intérieur était facile d'accès et visible. Dans le cas de la restitution de Fehr, l'accès serait fermé au consultant, qui serait tenu beaucoup plus éloigné¹. D'ailleurs, la reconstitution de la chambre intermédiaire avec une série de portes à une ou deux ouvertures en quinconces, empêcherait toute vision de l'*adyton* pour les personnes présentes dans le *pronaos*. Cette difficulté à voir est accentuée par la différence des niveaux du sol dans la cour et dans l'édifice lui-même où il est plus haut. À cela s'ajoute la hauteur des murs de l'édifice². Tous ces paramètres architecturaux conduisent à l'isolement de l'espace intérieur de la cour, ce qui cacherait toute possibilité de voir ce qui s'y passait. Néanmoins, à cause des incertitudes des interprétations archéologiques, en raison de l'absence de sources littéraires – Hérodote ne donne aucune indication lorsqu'il relate la consultation d'Aristonichos de Kymè³ –, nous ne connaissons pas précisément l'ordonnement du sanctuaire archaïque et ne pouvons estimer ce qui pouvait réellement en être vu des consultants.

À l'initiative d'Alexandre le Grand⁴, un nouveau temple fut édifié à l'époque hellénistique, alors que l'oracle s'était éteint après l'incendie de Didymes en 494⁵ et l'exil de la famille des Branchides en Asie centrale avec les Perses⁶. Grâce à l'évergétisme des rois séleucides⁷, le nouveau temple fut plus grand que tous les temples connus jusqu'alors⁸, mais en raison de sa taille colossale (118,34 x 60,13 m), le temple ne fut jamais terminé (fig. 33). S'il est mieux connu, son utilisation reste, faute de sources littéraires, bien peu assurée. Sa particularité est l'absence de communication directe entre la *cella* et le *prodromos* : l'ouverture d'une fenêtre à 1,495 m du sol, sur une largeur de 5,63 m (fig. 34), rend tout accès impossible, ce qui traduit une clôture de l'espace intérieur. Si le consultant se tenait dans le *pronaos*, devant cette fenêtre, l'accès au lieu où se tenait la prophétesse était impossible. D'ailleurs, le temple de la cour ne devait pas être visible pour le consultant : le niveau du sol

¹ Idée évoquée à propos du temple hellénistique par HAUSSOULLIER 1920, p. 259.

² TUCHELT 1970, p. 194-195 ; PARKE 1985, p. 23-26.

³ Hérodote, I, 157-160. PARKE 1985, p. 227-228, n. 18 cherche à identifier le mur mentionné par Hérodote ; Rehm avait déjà essayé, cf. HAHLAND 1964, p. 236. Si les faits historiques ne sont pas douteux, Hérodote cherche surtout, nous semble-t-il, à travers cet épisode à montrer ce que doit être la piété.

⁴ Callisthène, *apud* Strabon, XVII, 1, 43.

⁵ Hérodote, VI, 19 ; Strabon, XIV, 1, 5. Voir HAHLAND 1964, p. 142-146 ; PARKE 1986, p. 123.

⁶ Cf. Strabon XIV, 1, 5. DUPLOUY 2006, p. 210-213, montre clairement que le terme de « branchides » utilisé pour désigner des statues assises est erroné et en retrace l'origine. Il ajoute que leur identification en tant que prêtres d'Apollon ne repose sur aucune source : Strabon ne parle jamais de « prêtres ». Sur l'existence des Branchidae, voir PARKE 1985b.

⁷ Dons de Séleucos : *I. Didyma* 424 ; POUILLOUX [1960], 2003, n° 37. Financement d'un portique par Antiochos : *OGIS* 213 ; *Didyma* II 479 ; LE GUEN-POLLET 1991, n° 36. Décret de Milet en l'honneur de la reine Apamè, épouse de Séleucos I^{er}, 299/298 : *Didyma* II 480 ; BIELMAN 2002, n° 10.

⁸ Strabon, XIV, 1, 5.

de la cour qui n'a pas changé depuis l'époque archaïque donnait accès à la source sacrée, mais se trouvait selon les estimations actuelles à 5 m en dessous du niveau du *pronaos* (fig. 35)¹. De plus, derrière cette fenêtre s'ouvrait une pièce large de 14,04 sur 8,73 m, couverte d'un toit soutenu par deux colonnes et fermée par des portes. Les fenêtres et les portes redoublaient la difficulté de voir. Toutefois, les lieux tels qu'ils sont décrits sont ceux de la fin de l'époque impériale ; il est difficile de savoir exactement l'utilisation de l'édifice en construction et ce que le pèlerin pouvait alors voir ou ne pas voir.

Une autre hypothèse est envisageable : le consultant pouvait utiliser les couloirs latéraux pour gagner l'*adyton* intérieur², et de ces couloirs il pouvait voir ce qui se passait dans la cour ou bien pénétrer dans la cour. Toutefois, aucun élément ne confirme ou n'infirme l'une ou l'autre hypothèse.

D'ailleurs, le terme *adyton* employé pour désigner la cour reste problématique, même si cette dénomination est attestée par les inscriptions³. Le mot *adyton* est employé couramment pour désigner l'espace intérieur d'un temple ; il ne correspond pas à un mot précis du vocabulaire architectural, mais définit un espace délimité dont l'accès est restreint et dont le niveau de circulation est différent de l'espace environnant comme l'a montré Y. Leclerc dans sa thèse⁴. Le terme *adyton* est aussi attesté dans les sources littéraires, dans lesquelles il semble l'équivalent de *hiéron* ou de *naos*. Il désigne plus précisément un espace délimité dans le *naos* de dimensions réduites et clos. Ce qui fait de l'*adyton* une partie reculée d'un temple ; il servait par ailleurs souvent à désigner un lieu d'inspiration prophétique, comme l'atteste le cas emblématique de Delphes ; ou une chambre isolée, cachée de la vue, sans connotation de culte⁵. De la diversité de ses sens, il ressort qu'il n'était pas un espace interdit en soi, mais que son accès était soumis à des restrictions d'ordre rituel⁶.

Y. Leclerc, dans son étude sur les lieux souterrains, insiste sur le fait que l'*adyton*, même s'il correspond à un espace réservé dans un édifice sacré, n'est jamais secret. L'auteur indique que rien ne fait de cet espace un endroit dissimulé dans les profondeurs des bâtiments, toute personne qui pénétrerait dans le temple pourrait le voir⁷. Néanmoins, lorsqu'un consultant pénétrait dans le *pronaos* de Didymes à partir de l'époque hellénistique, il ne pouvait pas voir l'*adyton*. En effet, la présence de la « fenêtre », l'existence de la chambre intermédiaire et la différence de niveau du sol faisait que le pèlerin grec ne voyait rien de la

¹ WIEGAND 1941, I, pl. 81, F195 ; RAYET 1888, p. 128-129 ; HAUSSOULLIER 1920, p. 261-264 ; VAN ESSEN 1946, p. 608-616, en particulier p. 608 ; MARTIN 1969, p. 299-302 ; FONTENROSE 1988, p. 34-41.

² FONTENROSE 1988, p. 79-80.

³ Voir HAHLAND 1964, p. 237.

⁴ Voir la mise au point de LECLERC 2010, p. 463-466.

⁵ Pollux, I, 6-11. Voir HELLMANN 1992, p. 24 ; HOLLINSHEAD 1999, p. 190-194 ; LECLERC 2010, p. 464.

⁶ LECLERC 2010, p. 461.

⁷ *Ibid.*, p. 442, 466.

cour. De même, les longs couloirs latéraux (fig. 36) ne permettaient pas de voir réellement dans la cour. Si l'*adyton* de Didymes n'était pas secret au sens de préserver ce qui ne doit pas être connu de non-initiés, il n'en demeurait pas moins qu'il existait une certaine recherche de mise à distance : il n'était pas possible d'entrer immédiatement en communication avec cet espace. Ces distances, ces manques de visibilité, cette organisation créaient une certaine solennité à la rencontre avec la divinité.

M. Hollinshead rapproche du mot *adyton* celui d'*ἄβατον*, qui définit un lieu dans lequel il est interdit d'entrer : l'usage du *α* privatif indique bien qu'il n'est pas permis de pénétrer¹. Les attestations du mot *ἄβατον* ne sont pas rares ; elles insistent sur l'interdiction d'entrer, et traduisent le plus souvent une interdiction de nature religieuse, comme dans l'emploi que fait Polybe à propos de l'*abaton* de Zeus en Arcadie². Terme plus cultuel qu'architectural, l'*abaton* relève des lois sacrées qui interdisaient l'entrée aux fidèles, et ne la rendaient accessible qu'à certaines catégories de personnel cultuel³. L'*adyton* de Didymes était-il un *abaton*, c'est-à-dire un endroit dans lequel on ne peut entrer ? Si les consultants ne pouvaient pas pénétrer dans cette partie du temple, cet espace serait appelé un *ἄβατον*.

Quant aux couloirs latéraux menant du *pronaos* à l'*adyton*, les chercheurs sont divisés sur l'interprétation à donner : ils les définissent comme un moyen de pénétrer dans cet espace pour le personnel de culte, peut-être également pour les consultants qui y demeuraient et ne pénétraient pas dans la cour, ou bien y pénétreraient⁴. Peut-on parler d'*abaton* pour Didymes ? L'absence d'indication supplémentaire ne permet pas d'aller plus loin.

Les incertitudes des interprétations archéologiques et l'absence de sources littéraires font que nous ignorons comment était construit précisément le sanctuaire, et comment se déroulait une consultation oraculaire. Toutefois, la verticalité et la clôture des murs sont la manifestation d'une fermeture, qui se fait de plus en plus complexe dans le temple hellénistique : c'est à cette époque que l'entrée ne communique plus directement avec la cour intérieure. Or, le plan de ce sanctuaire, voté par la cité de Milet, traduit une intention dans le fonctionnement du temple et dans la pratique oraculaire. Si la cour intérieure n'était pas accessible aux consultants, ceux-ci voyaient bien peu d'éléments du rituel dans cette structure qui leur était fermée ; si, au contraire, ils pouvaient pénétrer dans les couloirs, voire dans la cour, l'architecture de Didymes relèverait d'une structure semi-ouverte et offrirait des possibilités de voir bien plus importante pour les pèlerins.

¹ HOLLINSHEAD 1999, p. 189, 194. Présente également chez GORMAN 2001, p. 189.

² Polybe, XVI, 12, 7. L'interdiction d'entrer n'est pas toujours de nature religieuse comme dans le cas de la cour de Dion livrée à la débauche, d'où sont exclus les gens honnêtes et les discours, selon Plutarque, *Dion*, 7.

³ HELLMANN 1992, p. 22-25 ; GINOUVÈS et al. 1998, p. 35, 185.

⁴ Voir FONTENROSE 1988, p. 78-85 ; GÜNTHER 1971a, p. 119-123 ; PARKE 1985a, p. 214-217 ; LECLERC 2010, p. 447 et n. 3.

Le second exemple est celui de Claros, dont le sanctuaire est mal connu avant l'époque hellénistique. Les sources littéraires sont peu disertes et très orientées. Tacite et Pline l'Ancien parlent d'un *specus*¹, le terme a longtemps été traduit par « grotte » en français où aurait été célébré le culte primitif². Toutefois, le mot peut également prendre le sens de souterrain³. Le néo-platonicien Jamblique indique que le prophète buvait de l'eau d'une source dans un lieu souterrain⁴, mais le caractère tardif de son témoignage (III^e siècle *p. C.*) suscite la polémique, parce qu'il ne repose pas sur une vision directe, ni sur des sources de première main⁵. Néanmoins, les détails qu'il donne ont été confirmés par les fouilles de L. Robert : une crypte oraculaire souterraine est attestée dans le temple d'époque hellénistique, dont la construction a commencé au III^e siècle. Le reste du temple construit à la fin du IV^e siècle est de style dorique, mesurant 26 m de large sur 45,49 m de long, avec six colonnes en façade et onze sur les côtés. Il comprend un vaste *pronaos*, une *cella*, mais pas d'opisthodomé. Le souterrain, qui n'est pas visible depuis la surface – mise à part la porte du couloir qui y mène – est composé d'un labyrinthe de couloirs menant à deux salles reliées par une poterne. La salle du fond mesure 1,75 m de haut, 3,74 m de profondeur sur 10,52 m de large, sans autre accès qu'un petit couloir donnant sur une première salle de 6,44 m de profondeur sur 6,77 m de large et 1,88 m de haut (fig. 37). Un étroit couloir de 70 cm de large y mène. Les voûtes semblent avoir été ajoutées ultérieurement, probablement à l'époque augustéenne (fig. 38)⁶. Le souterrain et le labyrinthe rendaient de fait difficile toute vision de la consultation du dieu : les salles n'étaient pas visibles depuis la surface ; de plus, les dimensions réduites de ces espaces accentuaient le caractère « sélectif » de l'accès. En effet, tout le monde ne pouvait vraisemblablement pas y entrer et les consultants devaient, semble-t-il, attendre dehors, à l'entrée dans le vaste *pronaos*, en raison des petites dimensions de la salle⁷. Pourtant, J.-Ch. Moretti est d'avis que les consultants descendaient dans la première

¹ Tacite, *Annales*, II, 54, 3 ; Pline l'Ancien, *Histoire Naturelle*, II, 132.

² MACRIDY-BEY et PICARD 1915, p. 39-41 ; PICARD 1922b, p. 111-113 ; PARKE 1985a, p. 219-220 ; LANE 1986, p. 183-185.

³ BUSINE 2002, p. 191.

⁴ Jamblique, *Sur les Mystères d'Égypte*, III, 11.

⁵ LIEFFERINGUE 1999, p. 17-19. Selon BUSINE 2002, p. 192-194, 197, il serait peu fructueux de chercher des informations historiques sur l'organisation des sanctuaires, Jamblique a peu intérêt à la réalité matérielle du sanctuaire. Cependant, même si son but n'est pas de dresser un inventaire des différentes fonctions, il utilise des éléments existants pour sa démonstration.

⁶ ROBERT 1954a = 1989 ; 1969b. Voir également PARKE 1985a, p. 129, 138-139 ; DE LA GENIÈRE 1992, p. 205 ; 1998a, p. 251 ; 2003, p. 206. Contrairement à ce que cette dernière indique, Tacite, *Annales*, II, 54, 2-4 ne dit pas que Germanicus descend dans le souterrain.

⁷ Rapport de fouilles : ROBERT 1951a, p. 17-18 ; 1952, p. 17 ; 1954b, p. 15 ; 1955, p. 16-17 ; 1956, p. 23-25 ; 1958, p. 28-30 ; 1960a, p. 21-22 ; 1969b, p. 309-312 ; PARKE 1985a, p. 129 ; MORETTI 2009, p. 170-171. D'ailleurs, ni Oinomaos, fig. 4, ni Tacite, II, 54 ne mentionnent que les consultants descendent et voient quoi que ce soit.

salle¹, ce qui se faisait à l'époque impériale, selon le témoignage de Jamblique, pour les délégations des cités qui semblaient accéder à la première salle².

En fait, les dernières études sur Claros ont montré qu'un changement dans le plan était intervenu au II^e siècle. Le projet mis en chantier à la fin du IV^e siècle comportait une cour à ciel ouvert (fig. 39), à un niveau inférieur de 3 m au dallage du temple, un *pronaos* à 4 colonnes et une double colonnade à l'avant du temple. Les consultants ne pouvaient vraisemblablement pas pénétrer dans l'espace de la cour³. Si ceux-ci demeuraient dans le *pronaos*, la procédure de consultation pouvait être vue, à moins que la cour ne comporte des infrastructures empêchant de voir, ce qui ne semble pas le cas. Néanmoins, contrairement à Didymes, il n'y avait pas de construction intermédiaire qui empêcherait de voir ce qui se déroulait dans la cour.

Au II^e siècle, le plan fut modifié par la mise en place d'une crypte souterraine sous le *naos*, d'un large *pronaos in antis* et d'une colonnade simple dégageant un espace par l'absence de la deuxième colonnade⁴. L'ampleur du *pronaos* a probablement été voulue pour assurer l'insertion d'un système complexe de passages sous le niveau du sol⁵ ; une autre hypothèse est qu'il y ait eu un autre élément architectural prévu comme une double colonnade⁶. L'abandon de cette double colonnade a permis de dégager un espace libre important, propice à l'attente des consultants, ce qui laisserait penser que les consultants attendaient à cet endroit. Mais, à partir de cette date, les murs sans ouverture, l'absence d'accès à la lumière par la profondeur des espaces souterrains rendaient impossible de voir ce qui s'y déroulait ; seul le personnel descendait dans ces souterrains et avait accès aux procédures de révélation.

Avant ce temple hellénistique, la partie secrète devait consister en une cour à ciel ouvert, c'est la conclusion de J. de La Genière⁷. Le temple archaïque du milieu du VI^e siècle était probablement périptère, avec une orientation est-ouest, semblable à celle du temple hellénistique, mais selon un axe légèrement différent. Cependant, toute l'information concernant le temple archaïque vient d'un sondage effectué en 1990 dans l'*adyton* du temple hellénistique⁸. Pour K. Eren, l'existence d'un oracle archaïque est douteuse : il n'existe pas d'inscriptions avant l'époque hellénistique et la structure du temple ne présente aucune

¹ MORETTI et LAROCHE 2010, p. 20.

² Selon PARKE 1985a, p. 220, Jamblique a comme source une consultation officielle d'ambassadeurs lors du renouveau à l'époque d'Hadrien.

³ MORETTI et LAROCHE 2010, p. 18.

⁴ *Ibid.*, p. 18.

⁵ ROBERT 1969b, p. 309-310 ; PARKE 1985a, p. 128-129.

⁶ MORETTI 2009, p. 168 suggère une éventuelle double colonnade en façade à cause de l'espace triple entre la colonnade et le mur du *pronaos* par rapport aux autres côtés. Hypothèse rejetée par MARTIN 1971, p. 224.

⁷ DE LA GENIÈRE 1998a, p. 251 ; 2003, p. 206.

⁸ DE LA GENIÈRE 1992, p. 198-200 ; 1998b, p. 399-400 ; SAHIN 1998, p. 37 (*n. v.* cité par le suivant p. 20).

spécificité qui pourrait être mise en relation avec une pratique oraculaire¹. Les fouilles de 1990 et de 1991 ont mis au jour des murs du premier temple d'Apollon, large de 8,30 m : il était probablement entouré d'une colonnade extérieure². Ce sont les seules informations qui nous sont parvenues sur le temple archaïque, mais les sources ne font aucune allusion au fonctionnement de l'oracle à cette époque. Il est, par ailleurs, assuré que le sanctuaire de Claros a connu une profonde réorganisation au III^e siècle³. Cette réorganisation était-elle liée à la création d'un oracle ? ou était-ce seulement un changement dans le mode de consultation en raison de la construction du nouveau temple à l'époque hellénistique ? Nous ne le savons pas faute de sources. Pour H. W. Parke, la présence oraculaire est ancienne, attestée par des traditions légendaires qui remontent au VII^e siècle⁴. D'ailleurs, Strabon évoquait un *μαντείόν* [...] *παλαιόν*, « oracle de grande antiquité »⁵, ce qui indiquerait peut-être une longue tradition, à moins que celle-ci n'ait été postérieurement reconstruite : reposant sur l'opposition entre deux grands devins, Calchas et Mopsos, elle servirait de caution, et apporterait à la consultation oraculaire le prestige de l'ancienneté. Si un oracle existait à l'époque archaïque, ce qui s'avère peu vraisemblable, nous ignorons tout des modalités de sa consultation, nous ne savons pas non plus si les consultants pouvaient voir la personne qui rendait l'oracle. C'est à partir du III^e siècle qu'une monumentalisation de l'architecture du temple d'Apollon a fermé les espaces et rendu invisible la consultation oraculaire.

Si beaucoup d'incertitudes demeurent sur les édifices dans lesquels avaient lieu des consultations oraculaires, il est certain que leurs plans se sont complexifiés à l'époque hellénistique, que le lieu de consultation se trouvait à l'intérieur de murs clos, peu visibles des consultants, souvent éloignés dans les édifices par rapport à l'entrée des consultants. La réorganisation des espaces vise à les protéger, et donc à leur accorder une certaine tranquillité pendant la durée de leur consultation : elle a apporté une certaine solennité à leur déroulement.

Ainsi, les structures fermées répondaient à diverses fonctions : soit elles protégeaient des offrandes en raison de leur valeur, ce qui rendait la vision de ces objets difficile pour les pèlerins ; soit elles dissimulaient des rites qui ne devaient pas être vus dans le cas des mystères ; soit elles donnaient une solennité aux consultations oraculaires, et ne permettaient pas aux consultants d'avoir la possibilité de voir, dans la mesure où l'évolution architecturale

¹ EREN 2009, catalogue, p. 23-24. Idée émise également par BURESCH 1889, p. 30-32, mentionnée par MORETTI et LAROCHE 2010, p. 17.

² DE LA GENIÈRE 1992, p. 198-200.

³ ROBERT et ROBERT 1989, p. 77-85 ; FERRARY et VERGER 1999, p. 815.

⁴ PARKE 1985a, p. 126.

⁵ Strabon, XIV, 1, 27.

rendait l'observation de plus en plus difficile. Néanmoins, si la cour de Didymes était accessible aux consultants, comme certains chercheurs le pensent, l'édifice se définirait alors comme une structure semi-ouverte.

II. Des structures semi-fermées

En effet, certains édifices pouvaient être semi-fermés, c'est-à-dire qu'il était possible d'y entrer et de voir ce qui s'y déroulait, mais sans avoir un accès total. C'est ainsi le cas des structures qui forment des écrins qui pouvaient être fermés, mais aussi d'édifices dédoublés ou emboîtés les uns dans les autres et ceux qui furent progressivement monumentalisés.

A. Des écrins architecturaux

Certains bâtiments étaient construits de façon à mettre en valeur un objet qu'ils abritaient. Parmi les objets importants auxquels les Grecs étaient très attachés, se trouvaient les statues de divinités. Ces artefacts qu'ils fussent l'objet ou non d'un culte¹, n'étaient pas disposés n'importe comment dans les espaces. Leur mise en espace était codifiée par des règlements religieux qui régissaient les espaces disponibles dans les sanctuaires, mais qui ne nous sont presque pas parvenus². Les temples grecs n'étaient en effet pas indispensables au culte ; certains sanctuaires n'en comptaient pas, en particulier à l'époque archaïque. Les temples avaient généralement trois fonctions : abriter la statue cultuelle – une fonction courante –, abriter un lieu sacré, – ce que G. Roux appelle un temple-sanctuaire – ; ou abriter des offrandes faites aux divinités, ce sont alors des versions luxueuses des trésors³. Des statues, sans qu'elles fussent toujours l'objet de rituels, pouvaient être abritées, conservées ou exposées dans des bâtiments, dans lesquels elles étaient mises en scène comme dans des écrins : cette recherche dans la mise en espace servait de mise en valeur de la statue.

Certains édifices conservaient effectivement les offrandes faites aux divinités ; c'était selon la définition de S. Montel⁴, des constructions qui abritaient des objets et les protégeaient, mais qui avaient aussi pour fonction de présenter, de mettre en valeur une offrande.

C'est le cas à Cos selon le texte d'Hérodas⁵ : en remerciement de leur guérison, deux femmes offrirent un coq en sacrifice à Asclépios. À cette occasion, admirant les offrandes du

¹ Pour le débat sur l'appellation statue de culte, voir la mise au point du chapitre 4 p. 149.

² JACQUEMIN 1999, p. 103-105 ; MONTEL 2008a, p. 166.

³ ROUX 1984a ; 1984b ; ROLLEY 1999, p. 56.

⁴ MONTEL 2008a, p. 167. Idée présente chez RUDHARDT 2001, p. 183.

⁵ Débattu, mention de L. LALOY, dans la notice de la traduction des Belles Lettres, Paris, 1928, p. 65. Sur la

sanctuaire, elles purent voir la statue de culte, qui était mise en valeur dans un temple comme dans un écrin. En effet, certaines indications montrent que le décor du temple a été conçu pour s'organiser autour de la statue. Les deux compagnes ne mentionnent pas la statue d'Asclépios¹, alors que le temple en comptait une : ni Hérondas², ni Strabon³ ne la décrivent. Or, si le temple n'avait pas compté de statue, il est assuré que cela aurait été mentionné comme Pausanias peut le faire. On sait par l'archéologie que le temple d'Asclépios, datant en l'état actuel du début du III^e siècle, possédait des statues d'Asclépios, d'Hygie et de Machaon, qui ont été retrouvées dans la *cella*⁴. Certes, ces trois divinités furent nommées parmi d'autres dans la prière que Cynno, l'une des deux femmes, prononce à l'entrée du sanctuaire⁵, mais aucun accent particulier n'y est porté.

Or, le genre littéraire de ce texte est particulier : c'est un mime, qui comprend une dimension d'imitation importante, qui utilise des images de la vie ordinaire sans action dramatique⁶ pour en tirer des effets comiques. Cherchant à découvrir dans la nature le trait qui sort de l'ordinaire pour le pousser à la limite sans dépasser la vraisemblance afin de s'en moquer⁷, il ne s'intéresse pas à la présence des statues de culte qui n'apporterait rien à sa démonstration⁸. Les mots de Cynno ne servent qu'à railler une bigote attachée à tous les détails du sanctuaire, dont l'un, mentionné par Hérondas concerne la mise en scène à l'intérieur du temple : *κάνειθ' ὁ παστός*, « le tissu brodé déployé »⁹, dont l'utilisation est mal connue¹⁰. Cependant la présence de tentures pourrait servir à la mise en valeur de la statue du dieu. Ce procédé d'écrin révélerait une présentation théâtralisée des statues à l'intérieur du temple : ces effets de décoration intérieure seront étudiés dans le chapitre suivant.

Cette utilisation du temple comme écrin de la statue du dieu est déjà en germe au V^e siècle avec les statues chrysiléphantines réalisées par Phidias. En effet, celui-ci avait reproduit exactement les dimensions de l'emplacement de la statue de Zeus qu'il édifia à Olympie dans son atelier¹¹. Le temple spacieux laissait une *cella* relativement petite, encadrée

question de savoir si la scène a lieu à Cos, voir CUNNINGHAM 1966, p. 115-117, et la mise au point de SINEUX 2004, p. 36-39. PAUL 2013, p. 175, 182 le prend pour acquis.

¹ Hérondas, *Mimes*, IV, 1-11. Pour HOLLINSHEAD 1999, p. 207, aucune statue n'est explicitement mentionnée comme la statue de culte, même si la première citée pourrait l'être.

² La présence des statues de culte n'apporterait rien à sa critique envers une bigote, il n'en parle pas.

³ Strabon, XIV, 2, 19. PUCHNER 1993, p. 21-24.

⁴ HERZOG 1903, p. 5-6 ; SHERWIN-WHITE 1978, p. 342-345 ; BOSNAKIS 2006, p. 340-351, en particulier 345-346.

⁵ Hérondas, *Mimes*, IV, 1-11.

⁶ LALOY 1928, p. 15-16.

⁷ *Ibid.*, p. 29-30.

⁸ SINEUX 2004, p. 39, arrive à la même conclusion sur la sélection opérée par Hérondas selon son projet littéraire.

⁹ Hérondas, *Mimes*, IV, 55-56 [trad. GD]. VATIN 1970, p. 215-216 montre que la traduction de LALOY dans l'édition CUF est erronée.

¹⁰ Voir p. 139.

¹¹ STEWART 1990, p. 40.

par deux colonnades. La statue de Zeus avait été prévue pour l'espace disponible, le temple ayant été construit quarante ans plus tôt¹. La statue du dieu qui trônait au centre du temple, donnait par ses dimensions gigantesques une impression d'écrasement, que les sources rappellent dès l'époque de Strabon. Cependant, cet effet était voulu par Phidias pour traduire la puissance supposée de Zeus². Cette statue fut ainsi créée en fonction de l'écrin qui devait l'abriter, dans le but de susciter chez les visiteurs une impression visuelle particulière.

Phidias tira profit des expérimentations précédentes pour la conception du Parthénon d'Athènes (fig. 40) : plus grand que le temple de Zeus à Olympie (30,88 sur 69,5 m contre 27,7 sur 64,1 m) avec 8 colonnes (au lieu de 6) plus fines, le temple d'Athéna répond par ses dimensions aux besoins d'un espace plus grand, apte à accueillir la statue chryséléphantine de la déesse. On ne sait pas, en effet, si la statue de Zeus à Olympie était antérieure ou non à la statue d'Athéna Parthénos. Les fouilles de l'atelier de Phidias à Olympie n'ont pas permis d'apporter de réponse³. D'autre part, le plan du Parthénon montre qu'il n'était pas une nouvelle construction, mais une transformation du plan et des matériaux du Pré-parthénon pour créer un espace intérieur adapté à la statue de Phidias. La plate-forme du Pré-parthénon fut élargie, en particulier au nord et à l'est, ce qui permit de gagner 7 m en largeur et 3 m en longueur (fig. 41)⁴. La réduction de la largeur de la colonnade extérieure a entraîné l'élargissement de la *cella*. Ces changements ont été opérés sans doute en présence de Phidias, ami de Périclès qui dirigeait le projet de l'Acropole et fit adopter le nouveau plan ; il s'agissait de créer un espace intérieur important, adapté à l'ampleur de la statue chryséléphantine, tout en ménageant l'impression que la déesse était confortablement installée dans un temple spacieux qui lui était dédié⁵. La colonnade en Π de la *cella* encadre la statue en la mettant en valeur d'une façon nouvelle par rapport à la double colonnade traditionnelle⁶. Le temple fut donc adapté au projet de statue de Phidias, dont il devint l'écrin. Le Parthénon était un temple-écrin, construit dans ce but de mise en valeur de la statue.

Ainsi, les temples pouvaient être des écrins pour des statues des divinités, créant un décor pensé pour donner aux visiteurs une impression visuelle plaisante. Dans la mesure où les temples pouvaient être fermés à certains moments pour protéger les offrandes conservées à l'intérieur, mais aussi pour créer une attente, cette fermeture jouait son rôle dans la découverte

¹ Date de construction : 470-456. Voir BERVE et GRUBEN 1965, p. 123-126.

² Strabon, VIII, 353 ; Pausanias, V, 11, 9. Voir BERVE et GRUBEN 1965, p. 126 ; EMERSON 2007, p. 57-60.

³ BUNGAARD 1976, p. 67-70 ; HOLTZMANN 2003, p. 110. Pour STEWART 1990, p. 151, la statue d'Athéna est plus tardive.

⁴ HILL 1952, p. 535-558 ; HOLTZMANN 2003, p. 114 ; GRECO 2010, p. 102. Voir KORRES 1994a ; 1994b, p. 46 ; 1994c, p. 56.

⁵ Début de la construction en 447. Voir BERVE et GRUBEN 1965, p. 175-181 ; EMERSON 2007, p. 83-86, 97.

⁶ ROLLEY 1999, p. 57.

visuelle de la statue et dans la vision que tout visiteur pouvait en avoir quand elle se trouvait offerte à la vue dans son écrin.

Parfois, ces écrins étaient multiples. On trouve en effet dans quelques cas plusieurs temples en l'honneur d'un dieu se juxtaposant côte à côte, ce qui peut sembler étrange. Or, ces édifices étaient utilisés à des fins différentes, dont les Grecs en connaissaient le sens. Ces temples étaient généralement assez différents dans leur composition. Prenons le cas de la cité de Posédonia, qui comptait deux temples consacrés à Héra : un vieux temple avec une colonnade axiale, et un second avec une double colonnade intérieure (fig. 42). Le premier, datant du milieu du VI^e siècle, possède un *naos* séparé en deux parties distinctes par sa colonnade centrale, ce qui a imposé l'existence de deux entrées : cette disposition des lieux suggère l'existence d'un culte double. Cette colonnade axiale était un élément architectural archaïque, qui ne favorisait pas la mise en valeur de la statue de la déesse¹. Au contraire, le second temple, datant du milieu du V^e siècle, était semblable au temple de Zeus à Olympie, il comptait deux rangées de colonnes dans la *cella* avec une double colonnade intérieure². Les archéologues Berve et Gruben sont d'avis que ce temple devait remplacer le premier, mais comme la place ne manquait pas, les Posédoniates ne se sentirent pas obligés de détruire l'ancien temple pour en construire un nouveau. G. Roux souligne au contraire que ces deux temples étaient en service en même temps, qu'ils avaient tous les deux pour fonction de mettre en valeur la beauté de la statue de la déesse. En effet, la double colonnade intérieure du nouveau temple créait un espace central destiné à présenter un objet exposé au fond³. Peut-être comme à Athènes, y avait-il une « statue de culte » conservée dans un vieux temple et une autre statue dans le nouveau où elle était exposée et rehaussée par le décor.

De même, le sanctuaire de Delphes offrait simultanément à la déesse Athéna trois temples, chacun ayant sa fonction propre. Le plus ancien abritait une statue archaïque en marbre ; la *tholos* servait de temple-trésor pour abriter des offrandes ; le temple de calcaire comportait une *cella* fermée seulement par une claire-voie, qui était probablement destinée à la ventilation probablement d'un foyer (fig. 43)⁴. La configuration est identique à Délos où les trois temples d'Apollon servaient d'écrins à des statues. En effet, un dispositif a été trouvé dans le troisième temple, construit par les Athéniens entre 421 et 415, typique des bases de statues chrysléphantines⁵. Les trois temples, qui servaient à conserver des offrandes tout en

¹ BERVE et GRUBEN 1965, p. 208-210 ; GRECO, D'AMBROSIO et THEODORESCU 1996, p. 80-84 ; MERTENS 1993, p. 95-98.

² BERVE et GRUBEN 1965, p. 213-215.

³ ROUX 1984a, p. 161.

⁴ ROUX 1965 ; 1984a, p. 161 ; *Guide de Delphes*, p. 56-71.

⁵ SHOE 1949, p. 342 ; ROUX 1961, p. 119-123 (base de la statue chrysléphantine d'Asclépios à Épidaure) ;

les exposant aux yeux des visiteurs, traduisaient les diverses dominations des cités sur l'île ainsi que les moments d'indépendance dont elle pouvait bénéficier : tel ou tel temple était ainsi privilégié.

La multiplication des espaces construits pour un même dieu conduisit à des spécialisations et une différenciation des bâtiments. La construction d'un nouvel édifice, plus adapté pour mettre en avant la puissance de la divinité par son installation dans un écrin, pouvait correspondre à un changement politique au sein de la cité ou à une emprise d'une cité sur un sanctuaire, mais offrait aussi aux visiteurs une impression visuelle exceptionnelle.

Les écrins architecturaux permettaient aux visiteurs d'admirer la statue de divinité, ainsi que des offrandes mises en valeur par l'architecture. Ils contribuaient à la belle vision que les pèlerins gardaient de leurs visites dans les sanctuaires ; les aménagements visaient à créer une atmosphère particulière, propre à faire sentir et voir le dieu dans toute sa puissance. Néanmoins, la fermeture de ces édifices pendant la nuit notamment, ou pour des périodes plus longues, limitait le temps de vision que les visiteurs pouvaient avoir des offrandes et des statues.

B. Des structures dédoublées

D'autres structures architecturales grecques ont pour particularité d'être composées de deux espaces, physiquement distincts, ce qui conditionne fortement la vue que les pèlerins pouvaient avoir de l'édifice et des rites qui s'y déroulaient. Le sanctuaire du Ptoion est dans ce cas. Les sources sont peu loquaces sur les structures matérielles du sanctuaire : Hérodote ne nous apprend pas grand-chose sur la consultation de ce sanctuaire oraculaire ; les fouilles menées par M. Holleaux dans les années 1930 ont révélé la présence d'une grotte artificielle à l'arrière et en contrebas du temple dorique périptère de 23,3 m sur 11,80 m, de 4 m de long, peut-être plus grande dans l'Antiquité, mais aujourd'hui effondrée¹. La présence de cette grotte ne trouve pas d'autre explication qu'en lien avec l'oracle. Ce dispositif date au moins du VI^e siècle, et a été réorganisé au IV^e siècle. Lors d'une consultation, le prophète répondrait aux questions à l'intérieur de cette grotte artificielle. Le tracé courbe de la construction de la grotte empêchait d'apercevoir le fond à partir de l'entrée². Pour les consultants, l'accès au

1979b, p. 112.

¹ USTINOVA 2009, p. 113. Pour LECLERC 2010, p. 520, il est difficile d'envisager la grotte comme élément indépendant à l'intérieur du sanctuaire.

² Hérodote, VIII, 135. HOLLEAUX 1885, p. 474-476 ; GUILLON 1943, p. 137-142 ; 1946, p. 222 ; LAUFFER 1953, col. 1506-1578, en particulier 1534-1535 ; SCHACHTER 1967, p. 1-2 ; TOULOUPA 1973 ; BONNECHÈRE 1990, p. 56, n. 22 (contre l'utilisation de la grotte) ; LECLERC 2010, p. 520. Les fouilles plus récentes n'abordent pas le sujet : DAUX 1964, p. 851-864 ; 1965, p. 851-864 ; 1966, p. 936-943 ; MÜLLER 1995, p. 655-660 ; 1996, p. 853-

temple semble possible, mais la grotte en contrebas leur demeurerait invisible ; leur vision des rites était alors partielle à cause du dédoublement architectural. Cependant, ceci n'est qu'une hypothèse. En effet, J. Ducat a mis en doute cette interprétation, cette grotte pourrait n'avoir qu'une vocation utilitaire et sa construction ne serait pas antérieure à celle du temple ; elle pourrait simplement servir à des rites préliminaires¹. Dans ce dernier cas, on ne peut faire aucune hypothèse sur la façon dont les rites se déroulaient, ni sur ce que les consultants étaient en mesure de voir.

Le sanctuaire de Gê à Aigai, près d'Aigeira en Achaïe, présenterait peut-être une organisation spatiale similaire. Nous savons peu de choses de ce culte, Pline est le seul à nous dire que la prêtresse descendait dans un *specus* pour rendre un oracle. Certes, Pausanias mentionne le sanctuaire (ἱερόν) et une statue (ξόανον), mais n'évoque pas de temple, ce qui n'exclut pas pour autant son existence, dans la mesure où Pausanias s'intéressait plus aux particularités qu'à ce qui était usuel. L'archéologie ne nous donne que peu d'éléments supplémentaires². Cette grotte ou ce souterrain étaient-ils de prime abord visibles, ou en lien avec le temple ? ou étaient-ce deux lieux strictement séparés ? Le *specus* semblait être un espace fermé, du moins dissimulé à la vue, cachant ce qui se déroulait à l'intérieur. Les consultants ne voyaient probablement pas la façon dont la prêtresse obtenait la réponse à la question posée.

Les consultations oraculaires qui se faisaient directement par la rencontre du consultant et de la divinité pouvaient nécessiter également des structures distinctes. Dans le sanctuaire de Trophonios à Lébadée, le consultant effectuait une catabase dans l'obscurité vers un *adyton*. Pausanias offre une description de ce *manteion* :

Τοῦ περιβόλου δὲ ἐντὸς χάσμα γῆς ἐστὶν οὐκ αὐτόματον ἀλλὰ σὺν τέχνῃ καὶ ἁρμονίᾳ πρὸς τὸ ἀκριβέστατον ᾠκοδομημένον,
« À l'intérieur du péribole s'ouvre un chasme dans la terre, non pas naturel, mais édifié avec habileté et selon un assemblage des plus soigné »³.

Le consultant descendait au moyen d'une échelle par un trou dans le plancher. Le site non fouillé et mal localisé ne donne pas d'indication précise sur la structure architecturale de l'autel, qui étaient distincte du temple, qui devait se situer au pied de falaises le long d'un

864 ; MÜLLER et PERDRIZET 1997, p. 756-757.

¹ DUCAT 1971, p. 26, n. 5, et p. 448. SCHACHTER 1967, p. 2 ne se prononce pas, présentant l'idée de GUILLON et soulignant que c'est peut-être exact.

² Pline l'Ancien, *Histoire Naturelle*, XXVIII, 41 ; Pausanias, VII, 25, 13. Voir GINOUVÈS 1962, p. 335. Pour BOUCHÉ-LECLERCQ, [1878-1882] 2003, p. 447, Pline se trompe sur la présence d'un oracle à Aigai, en mélangeant avec les caractéristiques de l'oracle d'Apollon Deiradiotes à Argos. Voir également ANDERSON 1954 ; PAPADOPOULOS 1978-1979, t. 1, p. 37, n.°69 ; OSANNA 1996, p. 245-247. RIZAKIS 1995, p. 214-215, n.°323 ; 2008, p. 221-222 ne mentionne pas l'oracle.

³ Pausanias, IX, 39, 9-11 (IX, 39, 9 pour la citation) [trad. BONNECHÈRE 2003, p. XXVII].

torrent¹, mais la description précise de Pausanias montre un aménagement humain (ὄψικοδομηθένον) fermé, dont l'intérieur était totalement invisible, à la fois pour le personnel de culte, mais aussi pour le consultant qui se trouvait dans l'obscurité. De l'extérieur, le *manteion* ne laissait que peu de traces.

La construction de deux espaces distincts rendait difficile pour les consultants une vision complète, en particulier pour l'espace clos qui leur restait invisible. Les structures architecturales dédoublées entre un espace ouvert et un espace fermé ou non accessible créaient des rites invisibles et favorisaient une atmosphère d'inconnu.

L'oracle d'Apollon Pythéen à Argos présente également deux espaces distincts : l'édifice de l'oracle se trouverait à 30 m au Nord du temple d'Apollon Pythéen. Les visiteurs montaient au *téménos* d'Apollon par le grand escalier (10 marches, 27 m de large) : à l'est se dressait le temple d'Apollon, à l'ouest le *manteion*. Un étroit escalier conduisait plus anciennement à l'entrée de cet édifice². Le *manteion* est un bâtiment rectangulaire, de dimensions moyennes (23 m sur 10,75 m), situé à un niveau légèrement supérieur et qui s'ouvrait à l'ouest (fig. 44)³. Le fonctionnement de l'oracle demeure difficile à comprendre, les chercheurs ayant émis plusieurs hypothèses : W. Vollgraff fait un parallèle entre Delphes et Argos pour comprendre l'organisation et pense que le culte d'Apollon et de Ga a été transféré au VIII^e siècle des abords de Castalie à leur emplacement définitif ; le culte d'Argos doit avoir copié une forme ancienne du culte de Delphes⁴. G. Roux suggère, au contraire, que le temple serait présent à l'ouest du grand autel, la terrasse la plus ancienne, contenant des tessons archaïques, alors que les terrasses de l'est présentent des fragments plus récents (d'époque classique et hellénistique)⁵. Le terme de *manteion* est une hypothèse de Vollgraff, que Roux ne reprend pas, car il pense à un portique à double nef⁶. Une inscription concernant des réparations dans le sanctuaire distingue ce qui est accompli ἐν τῷ μαντήϊῳ (l. 11-12), « dans la salle de consultation » de ce qui est fait pour le temple (l. 19 τοῦ ναοῦ) : la présentation des travaux distingue ceux qui concernaient d'abord pour la salle de consultation, puis ses alentours, et ceux de l'autel et enfin du temple⁷. Il paraît certain que l'espace de

¹ Aristophane, *Nuées*, 505-509 ; Plutarque, *De genio Socratis*, 22 ; Maxime de Tyr, *Dissertationes*, VIII,2 ; Pausanias IX, 39, 10-11 ; Philostrate, *Vie d'Apollonios de Tyane*, 8, 19 ; Lucien, *Dialogue des morts*, 10 ; *Ménippe*, 22 ; Pollux, VI, 76. Voir la présentation des hypothèses de localisation par BONNECHÈRE 2003, p. 7-26.

² VOLLGRAFF 1956, p. 11, 35-42. Selon VOLLGRAFF, un mur en briques est-ouest (dénommé UVW sur le plan) était construit pour pouvoir interdire au public le libre accès au sanctuaire et contenait une porte de 2,2 m de large. Il nous semble qu'il s'agissait du mur de péribole du sanctuaire. Il délimitait la propriété du dieu et les accès à l'espace.

³ ROUX 1961, p. 72-73 qu'il n'appelle pas. Voir PIÉRART et TOUCHAIS 1996, p. 32, 52-53.

⁴ VOLLGRAFF 1956, p. 40-41.

⁵ ROUX 1957, p. 478.

⁶ ROUX 1961, p. 72-73

⁷ VOLLGRAFF 1903, p. 270 ; 1909, p. 171-175 ; 1956 ; p. 109-117 ; *SEG*, I, 67 ; VOLLGRAFF 1957 (avec

consultation et le temple étaient distincts, mais nous ignorons la façon dont les pèlerins investissaient l'espace du sanctuaire. La présence d'un tronc à offrande (l. 11) suggère la possibilité d'entrer dans la salle de consultation, mais nous n'avons pas plus d'information sur le mode d'interrogation de la divinité pour comprendre ce qui était visible pour les consultants de cet oracle argien.

Un autre type d'espace semi-ouvert dédoublé se rencontre dans la pratique de l'incubation : cette pratique rituelle repose sur une rencontre entre un consultant et le dieu dans le sommeil. Il existait deux structures distinctes : le temple réservé au dieu et le portique dans lequel avait lieu l'incubation. Ce portique se distinguait architecturalement des autres *stoai* parce qu'il y avait un accès à l'eau (un puits ou une canalisation), et parce qu'il cherchait à protéger les consultants des regards extérieurs, permettant de dégager une place essentielle au sommeil. Ainsi, à l'Amphiaron d'Oropos, un dortoir (*koimèterion*), datant du milieu du IV^e siècle, époque de la domination thébaine sur le sanctuaire, mesure 110 m de long, le plus long du monde grec, ce qui témoigne du succès du sanctuaire fondé sous la domination athénienne. À chaque extrémité, se trouvaient deux salles de 10 m sur 5,5 m, qui pouvaient être fermées : l'espace entre les colonnes était obstrué par des murs pleins, ainsi que par une porte ou des volets en bois (fig. 45)¹. La clôture devait avoir pour but de créer un espace calme, propice au sommeil des consultants, et à la venue du dieu. Caractéristique de la divination par incubation, cette clôture est présente à Épidaure, où la partie est du portique d'incubation datant du IV^e siècle était divisée en deux dans le sens de la longueur par un mur élevé, la partie intérieure étant réservée à l'incubation ; mais aussi à Athènes, dans le portique à deux nefs d'Asclépios du IV^e siècle, des balustrades construites entre les colonnes intérieures et extérieures du second étage ménageaient une plus grande intimité. À Cos, dans le sanctuaire d'Asclépios, c'était un treillis de bois qui fermait l'espace entre les montants de l'ancien portique de la terrasse supérieure de l'Asclépieion (fig. 46) ; une fois celui-ci reconstruit en marbre de façon plus monumentale, des pièces furent ouvertes derrière le

photographie et nouvelles lectures de P. Charneux et G. Daux). POUILLOUX 1958 ; KADLETZ 1978, p. 94 ; CHARNEUX 1988, n° 586 [correction de J. KALLÉRIS à la l. 10] ; PIÉRART 1990, p. 329-330 (texte et traduction). En dernier lieu, voir la communication de J. CHAUVET GARBIT, « L'oracle d'Apollon à Argos à l'époque classique », au colloque MANTEIA. Pratiques et imaginaire de la divination grecque antique, XIII^e Colloque international du C.I.E.R.G.A., Paris, 6-8 octobre 2011.

¹ IG, VII, 235, l. 43-45 ; LSCG 69, l. 43-45 ; Syll³ 1004, l. 43-45 ; SEG 31.416, l. 43-45 ; *Epigr. tou Oropou* 277, l. 43-45. SINEUX 2007, p. 159-163. Voir ΠΕΤΡΑΚΟΣ 1968, p. 93-94 ; COULTON 1968, p. 147-183 ; 1976, p. 225, 269, fig. 98 ; ROESCH 1984, p. 183-184. Autres dortoirs : GRAF 1992. Pergame : loi sacrée du II^e s. p. C. : WÖRRLE 1969, p. 168, l. 14, 18, p. 176-184. Béroia : dédicace du II^e siècle à Apollon, Asklépios et Hygie : WOODWARD 1911-1912, p. 144-145. Inscription du Sarapieion de Memphis du III^e siècle : NACHTERGAEL 1999, p. 344-356, en particulier 353-355, n° 7. Voir le portique du sanctuaire d'Asklépios à Alipheira d'Arcadie : ROESCH 1985, p. 28-30.

portique¹. Ces dispositifs de fermeture étaient temporaires (portes ou volets) ou partielles (treillis de bois, balustrade). Ils rendaient certains espaces inaccessibles ou difficilement accessibles à la vue pour les autres visiteurs que les consultants, mais de façon temporaire. Ces dispositions permettaient une différenciation des espaces, d'en consacrer certains au sommeil pour favoriser la venue du dieu.

Les structures dédoublées ont un impact important sur ce qui était visible des visiteurs. En effet, elles distinguaient des espaces différents, dont certains avaient pour but d'isoler, comme dans les sanctuaires à incubation, afin de permettre le bon déroulement du rituel ; néanmoins, cette invisibilité était temporaire. D'autres espaces étaient également inaccessibles aux consultants, rendant moins visibles les rituels.

C. Des structures emboîtées

Certaines structures étaient assez proches de structures dédoublées : elles comportaient deux espaces dans le même édifice, l'un étant emboîté dans l'autre. Un exemple de ce type d'architecture proviendrait d'une consultation directe d'un dieu dans le cadre du culte des morts de l'Achéron en Épire. Ce sanctuaire fournit une structure architecturale complexe. Les fouilles de S. Dakaris ont révélé une enceinte de 62,4 m sur 46,3 m, aux murs très épais, de près de 3,30 m de large. Le centre de l'édifice est une salle de 15 sur 4,25 m, qui est entourée de travées latérales, et sous laquelle se trouve une salle souterraine creusée dans le rocher. On y accédait par une série de corridors et de pièces, datant de la fin du IV^e et du début du III^e siècle : utilisés pour la préparation des consultants, ils créaient un isolement des consultants. À la fin du III^e siècle, une cour, des chambres et des dépôts furent ajoutés à l'ouest (fig. 47). Les nouvelles constructions rendirent la salle oraculaire invisible puisqu'elle se situait désormais au cœur du bâtiment.

Une trouvaille intéressante dans la pièce centrale a donné lieu à des débats : on y a trouvé plusieurs roues en fer, un chaudron, des roues de treuil et de cabestan, éléments d'une machinerie servant à lever ou faire descendre des poids. S. Dakaris, le fouilleur, interprète ces objets comme une machinerie servant à faire descendre des apparitions du plafond de la salle. Les murs de 3,30 m de large devaient, selon lui, comporter des corridors secrets où circulaient

¹ ARMPIS 1998, p. 169-170 ; SINEUX 2007, p. 164. Epidaure : plutôt nom *d'abaton*, mais mention également *d'enkometerion* : IG, IV², 1, 127, l. 7-8 (II^e siècle *p. C.*) ; CAVVADIAS 1891, p. 17-18 ; MARTIN et METZGER, 1942-1943, p. 327-334 ; BURFORD 1969, p. 62-63, fig. 3-5 ; COULTON 1976, p. 237-239 ; GIRONE 1998, II.5, p. 71-74, n° II.5, l. 8 (224 *p. C.*). Athènes : ALLEN et CASKEY 1911, p. 32-43 ; MARTIN et METZGER 1949, p. 348 ; ALESHIRE 1989b, p. 13-32. Cos : SHERWIN-WHITE 1978, p. 342. Voir également Pergame : édifice actuel du II^e siècle, qui a dû avoir un antécédent du IV^e siècle lors de l'introduction du culte d'Asclépios à Pergame : HANSEN 1947, p. 259-260 ; ZIEGENHAUS et DE LUCA 1968, p. 17-19, 29, 32-33, 46.

les prêtres¹. Cette architecture jouerait alors sur le dévoilement : le plan de l'oracle met la salle de consultation au cœur de l'édifice tout en la cachant de l'extérieur par ses murs épais : elle se révélait au terme d'un parcours des consultants.

L'hypothèse de S. Dakaris de l'installation d'une machinerie de la pièce centrale est séduisante, et renforcerait l'analyse en terme de jeu sur l'apparition, le caché. Cette hypothèse a cependant été remise en cause par une nouvelle identification du bâtiment par D. Baatz. Celui-ci voit dans la machinerie des mécanismes de catapultes datant du II^e siècle², laissés après les combats avec les Romains, qui ont mis fin à l'activité de la ferme-tour en 167. À l'évidence, cette supercherie n'aurait été possible qu'à la suite d'une lourde préparation physique des consultants qui les aurait placés dans un état second lors de leur arrivée finale, tant attendue dans ce « saint des saints ». Dakaris précise que le silence absolu était exigé au risque d'être accusé d'impiété et de risquer la peine de mort³. On peut se demander si cela était nécessaire : le silence imposé était plus un trait des cultes à mystères que des consultations de type oraculaire. De plus, cela supposerait qu'il y ait réellement un subterfuge à ne pas divulguer. Or, une préparation physique très poussée, comprenant des épreuves d'isolement, de prières, des errements dans des couloirs sombres, ainsi qu'un régime alimentaire à base de féveroles et de gesses aux propriétés toxiques et hallucinogène⁴ conduiraient à un état second au moment de la rencontre avec le monde divin. Dans cet état, les consultants pouvaient être prêts à voir n'importe quoi dans ce lieu clos et isolé. Néanmoins, Baatz ajoute qu'aucune statue de culte, aucun autel, aucune offrande votive n'ont été découverts au cours des fouilles, ce qui remet en cause l'identification du sanctuaire⁵.

L'oracle de Zeus Ammon dans le Fayoum semble également relever d'un type de structure emboîtée. Des sources relatent la consultation exceptionnelle d'Alexandre, reconnu comme fils de Zeus, mais l'architecture du sanctuaire est difficile à comprendre. Diodore de Sicile mentionne deux temples : l'un dans la ville, l'autre en dehors⁶ ; son témoignage transmet quelques éléments de l'organisation architecturale du sanctuaire oraculaire : quand Alexandre fut introduit εἰς τὸν νεὸν, « à l'intérieur du temple » et posa une question au vieil homme prophète, qui προσελθόντος τῷ σηκῷ καὶ τῶν ἀνδρῶν τῶν αἰρόντων τὸν θεὸν

¹ DAUX 1959, p. 665-669 ; 1961, p. 729-733 ; VANDERPOOL 1961, p. 302 ; DAKARIS 1962, p. 85-93 ; s. d., p. 11-16 ; 1963, p. 47-55 ; [1970] 1973, p. 145-147 ; OGDEN 2001, dans son étude des oracles des morts ne mentionne pas les trouvailles archéologiques pour ce sanctuaire.

² BAATZ 1979, p. 68-75 ; 1982, p. 211-233 ; 1999, p. 151-155 ; OGDEN, 2001, p. 20-21.

³ DAKARIS, s. d., p. 16.

⁴ *Ibid.*, p. 14. Voir ce que dit BONNECHÈRE 2003, p. 147-157 à propos de la préparation à la descente dans l'antre de Trophonios.

⁵ BAATZ 1999, p. 153.

⁶ Diodore de Sicile, XVII, 50, 3-4.

κινηθέντων, « s’avança alors vers l’enceinte sacrée et les porteurs du dieu s’ébranlèrent »¹. Alexandre détenait en tant que successeur des pharaons un privilège royal : pénétrer dans la *cella*. Les autres consultants devaient rester dans la cour, d’où il ne leur était pas permis de voir l’ensemble du rituel.

L’architecture de ce sanctuaire se révèle très complexe, car il faut distinguer le *naos* où se tenaient Alexandre et le prophète, et le *sekos* où se trouvaient les porteurs de la barque du dieu dans une barque. Situé sur une acropole, le temple où eut lieu la consultation d’Alexandre était construit sur le modèle des temples de la vallée du Nil, avec une avant-cour de 8,4 sur 12,50 m, un pseudo-*pronaos*, deux petites cours de 7,8 sur environ 4,70 m chacune et la *cella* (fig. 48). La portion couverte par un toit des bâtiments se composait d’une grande chambre (4,50 sur 6,2 m), d’une *cella* (6,05 sur 3,40 m) et d’une petite pièce avec un corridor menant à l’arrière. Au-dessus de la *cella*, se trouvait une chambre secrète qui était accessible depuis le corridor caché seulement par une échelle. Cet agencement semble correspondre aux exigences des oracles procédant derrière des portes closes. Ce plan qui ne semble pas grec, n’est pas non plus en pur style égyptien, il est peut-être égyptianisé et approprié au carrefour d’influences qu’était l’est de la Libye². Le fonctionnement du temple est difficile à comprendre. En fait, la procession de la barque du dieu qui rendait les réponses aux questions posées à l’oracle était impossible à l’intérieur des petites cours du sanctuaire d’Aghourmi. Clitarque, un Grec d’Égypte contemporain de Manéthon, sur lequel se fonde Callisthène, ne connaissait sans doute pas les lieux et a probablement transposé à l’intérieur de l’enceinte sacrée la procession qui se déroulait à l’extérieur : il a donc mélangé deux rituels, le rituel de consultation publique avec la procession auquel ont pris part les amis d’Alexandre et le rituel secret dans le *naos* au cours duquel le prophète répondait par signes de tête ou par écrit aux questions posées ; chaque rite avait son propre niveau de visibilité : la procession était tout à fait visible et utilisait sans doute vraisemblablement un *dromos* axial du sanctuaire³.

¹ *Ibid.*, XVII, 51, 2. Le signe de consultation est original : il s’agit des mouvements de la barque d’or portant une image du dieu. Cette barque était portée par 80 prêtres dans la cour de l’enceinte sacrée qui avançait au gré de la volonté du dieu ; cf. Diodore de Sicile, XVII, 50-51 ; Callisthène *apud* Strabon, XVII, 1, 43 ; Quinte Curce, IV, 7 ; Plutarque, *Alexandre*, 27, 3-7 ; Maxime de Tyr, *Dissertationes*, VIII, 1. CERNY 1962, p. 35-48 explique comment l’Ammon thébain répondait aux questions posées selon le Papyrus de 651. Le dieu se contentait d’approuver ou se désapprouver des requêtes faites par écrit sur des *ostraka* posés au sol : si la barque avançait, le dieu approuvait ; si elle reculait, le dieu désapprouvait. P. GOUKOWSKY (Strabon, XVII, 1, 4. Ed. CUF au passage, n. 3) suggère que les réponses ont lieu de la même façon dans l’oasis de Siwa en s’appuyant sur une remarque de Callisthène cité par Strabon, selon laquelle l’oracle d’Ammon s’exprime par νεύματα καὶ συμβόλοις, « par gestes et par signes ».

² STEINDORFF, RICKE et AUBIN 1933 ; JOUGUET 1934, en particulier p. 183 ; 1943-1944, p. 101 ; KUHLMANN 1988, p. 13-37 ; 2007, p. 83 ; FAKHRY [1973], 1990, p. 147-161 ; 1971 ; PARKE 1967, p. 196-198 ; COLIN 1998 ; « The Ammoneion Project at Siwah oasis », DAI, <http://www.dainst.org/en/project/ammoneion%20?ft=all> consulté le 26 juin 2014 ; « Siwa », DAI, <http://www.dainst.org/en/project/siwa?ft=all> consulté le 26 juin 2014.

³ Ed. CUF, p. 206. JOUGUET 1943-1944, p. 98-100 ; KUHLMANN 2007, p. 82-83. Au contraire, WILCKEN pensait que la barque se trouvait dans la cour du temple : 1933, p. 131-132 et les critiques de KUHLMANN 1988, p. 141-143.

Le sanctuaire a une structure linéaire emboîtée, avec un temple au fond, précédé par plusieurs cours closes. On ne sait pas où était placée l'image du dieu qui rendait les oracles, ce qui rend le déroulement de la consultation difficile à comprendre : où se tenaient les consultants, le prophète ? Diodore ne nous apporte pas d'éléments, et la consultation exceptionnelle d'Alexandre, qui consultait à la manière privilégiée d'un pharaon ne rend pas compte du déroulement habituel pour les consultants ordinaires. La succession d'éléments clos exprime une accessibilité fortement conditionnelle et une procédure oraculaire probablement non visible pour les consultants, hormis pour quelques personnages exceptionnels.

Le cas le plus intéressant de structures semi-ouvertes est le sanctuaire d'Apollon à Delphes, qu'aucune source ne décrit précisément. Il est seulement dit que la Pythie descendait (verbe *καταβαίνω*)¹ dans l'ancre prophétique², *τοῦ ναοῦ τὸ ἐσωτάτω*, « au plus profond du temple »³, où elle était assise sur un trépied⁴. La Pythie des *Euménides* voit Oreste réfugié près de l'*omphalos* et les Érinyes endormies sur les sièges des consultants⁵. L'*adyton* ne semble pas être un local clos que l'on ne pouvait voir⁶.

Pourtant, l'épisode de la mort d'une Pythie rapporté par Plutarque montre qu'elle n'était pas visible. En effet, seule sa voix permit de comprendre son malaise d'avoir été forcée à descendre dans l'*adyton*⁷. Nous ne savons pas lorsqu'elle s'élança vers la sortie en criant, en se jetant par terre, si ce fut le cri qui mit en fuite les consultants et le personnel oraculaire ou bien le fait de la voir. Même si l'accent est mis sur la voix, cela ne signifie pas, selon Fontenrose, qu'elle n'était pas vue. La frayeur des consultants, du prophète et des *hosioi* ne s'explique, selon lui, que par l'ouïe et par la vue⁸.

L'archéologie est difficile à utiliser, en raison des multiples destructions subies par le site. Nous nous appuyerons dans ce qui suit sur le bilan récent qu'a dressé G. Rougemont⁹. Il

¹ Hérodote, V, 192 ; Pindare, IV^e *Pythiques*, 55 ; Lucain, *Pharsale*, V, 158-161 ; Plutarque, *Timoléon*, 8, 2 ; Plutarque, *Sur les oracles de la Pythie*, 22, 405C ; Plutarque, *Sur la disparition des oracles*, 51, 438B. Voir la discussion de FONTENROSE 1978, p. 227 ; ROUX 1976, p. 92, 105-110. Le verbe *καταβαίνω* a généralement le sens de descendre, voir Bailly, *s.v.* ; Liddell-Scott, *s.v.* Néanmoins, la configuration des lieux qui sera présentée ensuite ne montre pas de forte dénivellation, le verbe devrait peut-être se traduire alors par « se rendre ».

² Strabon, IX, 3, 4-6. Voir la présentation de la question par USTINOVA 2009, p. 123-150.

³ Pausanias, X, 24, 5. Cette expression sert à DAUX et BOUSQUET 1942-1943, n° 2, p. 36 pour traduire *μυγάτοιο δόμου* dans deux inscriptions, trouvées de la région du nord-est des Thermes de l'est à Delphes, près du mur de soutènement. Ces termes se rencontrent chez Euripide également (*Ion*, 228).

⁴ Diodore de Sicile, XVI, 26.

⁵ Eschyle, *Euménides*, 40-48. Voir ROUX 1976, p. 92.

⁶ Sur le sens d'*adyton*, voir HELLMANN 1992, p. 24.

⁷ Plutarque, *Sur la disparition des oracles*, 51. Il faut noter le jeu de mot de Plutarque : ἦν καταφανής τῇ τραχύτητι τῆς φωνῆς, « il était visible à la dureté de sa voix » [trad. GD]. Voir FLACELIÈRE 1938, p. 98 ; SISSA 1987, p. 49-50.

⁸ FONTENROSE 1978, p. 226.

⁹ ROUGEMONT 2013.

faut rappeler qu'il y eut trois temples successifs : le premier temple de pierre, celui des Alcéméonides et celui du IV^e siècle, qui perdure jusqu'à la fin de l'Antiquité. Pour les deux premiers temples, nous n'avons pas d'information certaine¹. Seuls quelques fragments de quatre colonnettes en marbre coiffées de chapiteaux doriques archaïques et entaillées de rainures verticales pour l'insertion d'une mince cloison qui les reliaient entre elles, pourraient provenir de l'*oikos* des consultants reconstruit par les Alcéméonides à la fin du VI^e siècle². On ne sait toutefois pas ni comment ni où ces fragments prenaient place dans le temple. Les sources littéraires du V^e siècle suggèrent une large ouverture de cet espace dans lequel se tenaient les consultants comme l'indique la Pythie des *Euménides* d'Eschyle apercevant les Érinyes³. Même dans le temple actuel du IV^e siècle⁴, restauré par la suite⁵, il ne reste aucun vestige matériel de l'*adyton*, du moins tels que se l'étaient imaginés les premiers fouilleurs avec leur Plutarque ou leur Pausanias à la main⁶. Ce n'était pas un souterrain comme à Claros ou un espace séparé construit en dur car les substructions n'en gardent aucune trace visible⁷. L'*oikos* pouvait être séparé par une cloison légère en matériel léger ne laissant pas de trace. Les restes sont presque totalement ravagés, mais indiquent une interruption du dallage à l'emplacement supposé de l'*adyton*, délimitant une fosse oraculaire un peu plus basse⁸.

Il semble exister une séparation dans cet espace, car Plutarque mentionne ὁ γὰρ οἶκος, ἐν ᾧ τοὺς χρωμένους τῷ θεῷ καθίζουσιν, « un local dans lequel ceux qui consultent le dieu sont assis »⁹. H. Parke suggère une solution simple, que ne confirme aucune source littéraire : un voile ou un rideau¹⁰. G. Roux propose comme hypothèse l'existence d'un isoloir (fig. 49)¹¹. Ce pourrait être une structure légère, en bois qui servaient à délimiter un espace restreint. Les consultants n'étaient, en effet, pas nombreux dans le temple, et attendaient à l'extérieur, sous le péristyle ou, pendant les travaux, sous une toiture provisoire (στέγα) au

¹ Voir SUÁREZ DE LA TORRE 2005, p. 21-22 ; ROUGEMONT 2013, p. 46-49.

² LA COSTE-MESSELIÈRE 1942-43, p. 49-52.

³ Eschyle, *Euménides*, 34-37. Voir Hérodote, I, 90 : les envoyés de Crésus, vaincu par les Perses, déposent sur le seuil du temple les chaînes de leur roi et de demander en désignant les chaînes (δεικνύοντας τὰς πέδας) de demander s'il ne rougissait pas d'avoir mis fin au royaume de Crésus par son oracle précédent.

⁴ Pour un bilan, voir AMANDRY et HANSEN 2010.

⁵ Sur les versions antérieures du temple, voir *Guide de Delphes*, p. 95-99, 176-184.

⁶ Voir Lucain, *Pharsale*, V, 111-230 ; Diodore de Sicile, XVI, 26 ; Ps-Longin, *Du Sublime*, XIII, 2. Nous n'abordons pas les débats infinis sur le χάσμα γῆς, voir COURBY 1902, p. 65-66 ; OPPÉ 1904, p. 214-232, 237-238 ; HOLLAND 1933, p. 202 ; FLACELIÈRE 1938, p. 104-105 ; 1943, p. 72-111 ; 1950a, p. 306-324 ; BOUSQUET 1940, p. 226-229 ; AMANDRY 1950, p. 219-220 ; BIROT 1959, p. 258-274 ; PARKE et WORMELL 1956, vol. 1, p. 22 ; WHITTAKER 1965, p. 23 ; ROUX 1976, p. 92-95, 111-112 ; FONTENROSE 1978, p. 203 ; USTINOVA 2009, p. 146-147 présente le débat ; AMANDRY 1997, p. 271 = AMANDRY et HANSEN 2010, p. 73.

⁷ ROUX 1976, p. 101.

⁸ FLACELIÈRE 1938, p. 85-105 ; PARKE et WORMELL 1956, t. 1, p. 28-29 ; ROUX 1976, p. 101-110 ; AMANDRY 1997, p. 281 ; HANSEN 2010, p. 454 ; ROUGEMONT 2013, p. 53-54.

⁹ Plutarque, Sur la disparition des oracles, 50, 437C [trad. GD].

¹⁰ PARKE 1985, p. 29.

¹¹ ROUX 1976, p. 131-135.

nord du temple, contre le mur de soutènement dit Ischégaon comme le montre un compte¹. Une petite structure serait suffisante, qui se placerait contre la colonnade intérieure nord au fond de la *cella*. L'*oikos* semble largement ouvert sur le *mégaron* ou le *naos* vers la porte. Mais du côté de l'*adyton*, une paroi pleine, percée d'une porte fermée par un rideau, cachait la prophétesse au regard des consultants (fig. 50)². Il semble donc que l'*adyton*, lieu de consultation où se trouvait la Pythie, ne fût pas visible des consultants et du personnel oraculaire sans toutefois être réellement caché, car il était simplement un peu plus bas que le sol du temple. Cette hypothèse est séduisante par son jeu possible sur des éléments visibles et d'autres qui ne l'étaient pas selon les différents moments.

Pendant les travaux de construction, les consultations continuaient ; des structures temporaires permettaient d'isoler le lieu de consultation. Ainsi, lors des travaux après la catastrophe de 373, le *mégaron* a été provisoirement fermé par un mur de briques crues percé d'une petite porte en bois. Ainsi était-il possible d'isoler le *mégaron* durant les consultations³. Cette structure était-elle seulement liée à la conscience d'une gêne occasionnée par les travaux ou à la nécessité de créer des conditions permettant une atmosphère d'invisibilité autour de la pratique divinatoire ? peut-être les deux.

Les derniers résultats de fouilles présentés par E. Hansen attirent l'attention sur deux éléments. Le premier est l'interruption de la colonnade intérieure sud. Dans cet intervalle ont été trouvées des fondations d'une niche ou d'un édicule d'environ 4,5 m de long sur 3,2 m de large (fig. 51). Peut-être s'agit-il de l'emplacement de l'*oikos*⁴. Il faut toutefois noter la différence majeure par rapport à la restitution de G. Roux qui voyait plutôt l'*oikos* du côté nord. E. Hansen a, de plus, montré l'existence d'un mur en travers de la *cella* d'environ 60 cm de large, coupé par une large ouverture en son centre, cette ouverture étant occupée par un objet, au niveau du deuxième entrecolonnement. L'organisation précise de ce mur avec la colonnade reste complexe. On ignore tout de sa hauteur, la seule certitude étant qu'il ne s'agit pas d'une modification du plan, mais d'un élément prévu dès l'origine. Ce mur serait une sorte de barrière ou de mur de séparation⁵ entre une première partie de la *cella* du temple et le reste du *naos* (fig. 52). Ce mur, quelle que soit sa hauteur, correspondait à une fermeture de l'espace, qui était ainsi différencié de ce qui se trouvait en deçà. Si sa hauteur était importante, il s'agissait de cacher à la vue le fond du temple, même si l'ouverture du mur indiquait qu'il

¹ BOURGUET 1902, p. 60-66, interprétation p. 67-68 ; *FD III-5*, n° 25, I A, l. 12-15, et p. 124.

² ROUX 1976, p. 132-136. Au contraire, pour FONTENROSE 1978, p. 227-228, la Pythie pouvait être vue des consultants.

³ Cf. ROUX 1966a, p. 265-6, 274 ; 1976, p. 134.

⁴ HANSEN 2010, p. 309-316, 435-440.

⁵ *Ibid.*, p. 379-385, 454 ; ROUGEMONT 2013, p. 58.

était possible d'y accéder. Néanmoins, cet accès était limité par la présence d'un objet qui se trouvait au centre de ce passage.

Les structures emboîtées du temple de Delphes sont particulièrement intéressantes dans la façon dont elles se complexifient grâce à des infrastructures exprimant une fermeture, complétées par des éléments d'ouverture, permettant de voir certains moments du rituel et d'en dérober à la vue d'autres.

D. Le développement architectural de certaines structures

Si certains édifices étaient assez ouverts et permettaient aux Grecs de voir facilement les rituels, le développement architectural des sanctuaires pouvait en rendre certaines parties moins visibles. C'est le cas de Dodone. Les sources littéraires n'apportent pas de précision utilisable sur le type de consultation oraculaire qui reste très discuté¹. Les fouilles menées par S. Dakaris ont montré comment l'espace sacré autour du fameux chêne se construisit progressivement. Démon, un historien attique du milieu du IV^e siècle indique qu'il n'y avait pas, à une haute époque, de murs autour du lieu de culte de Zeus à Dodone : celui-ci était entouré de trépieds et le culte avait lieu à ciel ouvert², ce qui le rendait facile à observer. Ensuite, vers 400, fut construit un temple de Zeus, le temple M qui mesurait 4 m sur 6,5 m ; à partir de la fin du IV^e siècle, un mur de maçonnerie isodomique de 13 m sur 11,8 m entourait le temple et le chêne. Simple mur dont on ne connaît pas la hauteur, il délimitait l'espace du

¹ Callisthène *FHG*, 124 F 22a, b *apud* Cicéron, *De la divination*, I, 34, mentionne l'utilisation des sorts à Dodone. Cependant, l'image qui ressort le plus des sources littéraires est une procédure oraculaire en lien avec un chêne (*Odyssée*, XIV, 328 ; Sophocle, *Les Trachiniennes*, 172 et scholie, 1157-1178 et scholie au vers 1168 ; Hésiode, fr. 319 Merkelbach-West *apud* Strabon, VII, 7, 10sq ; Strabon, fr. 1 ; Pausanias, I, 17, 5 ; VII, 21, 2 ; Philostrate, *Imagines*, II, 33 ; Maxime de Tyr, *Dissertationes*, VIII, 1 ; Souda, s. v. Δωδώνη). Pour CORSEN 1928, col. 221, l'oracle par les sorts se rattache au culte du chêne, le sens primitif de κλήρος doit être « morceau de bois dont on se sert pour tirer au sort » ; voir également AMANDRY 1950, p. 131. Des lamelles de plomb ont été trouvées dans le sanctuaire. Elles ne sont pas déroulées, le contenu serait resté confidentiel, seulement connu du dieu qui pouvait comprendre la requête. L'usage de marques à l'extérieur (résumé de la question, nom ou chiffre) permettait de repérer les lamelles, la prêtresse annonçant la réponse du dieu pour un tel ou tel numéro. Voir HOFFMANN 1899, p. 125, n° 1587 (93-132) : schrift : II, C ; LHÔTE 2006, n° 125, un B pour consultant N° 2 par exemple ; PARKE 1967, p. 109-111 ; DIETERLE 2007, p. 82. Selon LHÔTE 2006, p. 427-429, la réalité est plus complexe avec une intervention du tirage au sort certes, mais avec des variations au gré des époques, des prêtres ou des consultants. L'acte essentiel était peut-être non le tirage au sort, mais le fait de graver un texte sur plomb et l'enfouissement de l'objet au pied du chêne. La majorité des lamelles trouvées ne comporte pas de numéro d'ordre ou de réponse. Elles ont été enfouies, pliées ou roulées par les consultants. Cependant, BOUCHÉ-LECLERCQ [1879-1882] 2003, p. 481-482 ne voit dans cette pratique de cléromancie qu'une introduction ou réintroduction du IV^e siècle en une période de décadence de l'oracle. Or, les lamelles de plomb sur lesquelles les questions étaient posées datent du début du V^e siècle au II^e siècle, voire pour l'une du troisième quart du VI^e siècle (DAKARIS, CHRISTIDIS et VOKOTOPOULOU 1993, p. 55-60, n° M-4 ; DIETERLE 2007, p. 70 mentionne deux autres lamelles du VI^e siècle : i2 = M12 et i143 = M431). Cette pratique des sorts remonte au moins à la fin du VI^e siècle selon les lamelles de plomb, voire au-delà si les questions étaient posées oralement auparavant. En dernier lieu, voir RUDHARDT 2006, p. 108-120 ; MYLONOPOULOS 2006a ; GEORGOUDI 2012.

² Stéphane de Byzance, s. v. Δωδώνη ; Souda, s. v. Δωδωναίων χαλκείον ; Apostolios 6, 43 ; Servius, scholie à *Enéide* III, 466. DAKARIS 1963, p. 38-39. MYLONOPOULOS 2006a, p. 188-190.

sanctuaire, mais ne cachait probablement pas la vue. Au début du III^e siècle, le roi Pyrrhos rénova le sanctuaire et élargit le mur d'enceinte à 20,8 m sur 19,2 m avec trois colonnades ioniques (fig. 53). C'est alors que se produisit une fermeture nette du sanctuaire¹. Polybe rapporte comment les Etoliens détruisirent Dodone en 219, même la *ἱερὰ οἰκία*² ; elle fut remplacée par un grand temple ionique aux frais de Dion de Macédoine, qui ajouta des propylées en forme de portique prostyle de quatre colonnes ioniques en façade. Ce dispositif monumentalisa l'entrée du péribole et changea l'axe du sanctuaire désormais aligné sur celui de l'*oikos*. Selon cette hypothèse, il était alors possible de voir la statue dans l'*oikos* depuis l'extérieur³. À nouveau détruit lors de la troisième guerre de Macédoine et en 86 par les Thraces de Mithridate, le temple fut rénové par Auguste après la victoire d'Actium⁴. L'édification de constructions de plus en plus élaborées n'avait pas pour but de rendre invisible le rituel qui se déroulait à l'intérieur de l'espace sacré, mais en fut le résultat : on ne le voyait sans doute plus à partir de la fin du IV^e siècle. Le but de l'évergétisme des rois et des confédérations était de laisser leur empreinte sur le sanctuaire et de montrer ainsi leur pouvoir et leur domination. Alexandre lui-même voulut y imposer sa marque, mais il en fut empêché par la mort⁵. La monumentalisation du sanctuaire exprimait une délimitation du territoire sacré, manifestait la domination des puissances qui y intervenaient, ce qui modifiait le lien entre les pèlerins et le sanctuaire. Cette fermeture devait convenir aux autorités du sanctuaire, sans quoi de tels travaux n'auraient pu être entrepris. Une telle fermeture apportait peut-être plus de solennité aux consultations et donnait une vision plus construite du sanctuaire et du rituel.

Les structures semi-ouvertes sont donc diverses. Certaines pouvaient chercher à limiter la vue d'une partie des rituels. Parfois, la limitation provenait du développement architectural du sanctuaire, sans qu'il ne soit intentionnel. D'autres structures, au contraire, recherchaient une mise en valeur visuelle de l'intérieur de l'édifice. Toutefois, bien souvent, ce qui était donné à voir reste difficile à appréhender en raison du manque de connaissances précises sur l'usage des édifices.

¹ DAKARIS 1963, p. 38-39. MYLONOPOULOS 2006a, p. 188-191.

² Polybe, IV, 67, 1-4. Voir CABANES 1976, p. 355 ; MYLONOPOULOS 2006a, p. 191-194 ; QUANTIN 2008, p. 19. Selon Diodore de Sicile, XXVI, 7, l'*oikos* fut épargné, cf. CABANES 1976, p. 332, mais QUANTIN 2008, p. 19 souligne que Polybe n'écrit pas que la maison sacrée est le temple de Zeus Naios.

³ QUANTIN 2008, p. 19-20.

⁴ CARAPANOS 1878, p. 140-148, 170-173 ; VANDERPOOL 1961, p. 301-302 ; DAUX 1959, p. 669-673 ; DAKARIS 1960, p. 4-40 ; 1963, p. 35-59 ; 1971, p. 19-25, 38-49 ; PARKE 1967, p. 114-124 ; LHÔTE 2006, p. XII-XIV ; RUDHARDT 2006, p. 96 ; DIETERLE 2007, p. 105-117, 153-157.

⁵ DAKARIS 1971, p. 21-22.

III. Des structures ouvertes

Un dernier type de structure architecturale était présent dans les espaces sacrés grecs : des structures ouvertes, dans lesquelles les pèlerins pouvaient entrer facilement, ce qui leur permettait de voir le déroulement des rituels. La première et la plus importante de ces structures est l'autel, élément indispensable au culte. Le second cas que nous analyserons est celui des écrans ouverts.

A. Les autels

Les autels étaient la structure essentielle pour que les Grecs puissent accomplir un rituel. De nombreuses études se sont intéressées à ses différentes formes, à ses figurations¹, mais peu se sont intéressées à sa mise en contexte spatial² et à son impact visuel.

En effet, un sacrifice se déroulait le plus souvent autour d'un autel dressé dans un espace découvert, généralement devant le temple d'un dieu. Ainsi, Trygée, dans *La Paix* d'Aristophane fait son sacrifice sur un autel devant sa maison (ὁ ... βωμὸς θύρασι)³. Ce rite pouvait parfois se dérouler près d'un élément typique du dieu : à Pylos, τοὶ δ' ἐπὶ θινὶ θαλάσσης ἱερὰ ῥέζον, ταύρους παμμέλανας Ἐνοσίχθονι κυανοχαίτη, « sur la plage, on offrait de noirs taureaux sans tache, en l'honneur de Celui qui ébranle le sol, du dieu coiffé d'azur »⁴. Dans ces espaces ouverts, à l'air libre, que sont la rue, les littoraux, les terrasses ou esplanades près des temples, les rituels accomplis étaient visibles de tous.

Néanmoins, le lieu dans lequel se déroulait le sacrifice n'était pas toujours clairement mentionné. Ainsi, Égisthe accomplit un sacrifice aux nymphes à Mycènes dans l'*Électre* d'Euripide, mais nous en ignorons le lieu exact : Égisthe aperçut Oreste et Pylade en cueillant du myrte dans des jardins (κήποις), il les fit entrer dans la maison (ἐς δόμους)⁵ ; Égisthe répandit ensuite des grains d'orge sur l'autel sans que soit précisé la localisation de celui-ci. De même, le lieu dans lequel prit place le sacrifice de Nestor en remerciement de la présence d'Athéna lors du sacrifice en l'honneur de Poséidon la veille était assez flou : Nestor prit la décision assis κατ' ἄρ' ἔζετ' ἐπὶ ξεστοῖσι λίθοισιν, οἳ οἱ ἔσαν προπάροιθε θυράων ὑψηλῶν λευκοί, « sur un banc de pierres lisses qui flanquait la grand'porte » ; chacun s'affaira pour la

¹ YAVIS 1939 ; RUPP 1991 ; DURAND 1991 ; AKTSELI 1996 ; EKROTH 2001 ; 2005.

² Voir la thèse en cours de V. Zachari sous la direction de F. Lissarrague, EHESS.

³ Aristophane, *La Paix*, 942.

⁴ *Odyssée*, III, 5-6.

⁵ Euripide, *Électre*, 774-858.

préparation, puis Nestor répandit l'eau lustrale et l'orge : le lieu n'est pas précisé, ce qui indique que cela allait de soi¹.

L'absence de structure architecturale particulière résulte de la présence des participants qui composent le dispositif autour de l'autel, élément qui assurait la visibilité du rite sacrificiel². Par conséquent, dans un petit sacrifice, tout le monde pouvait voir ce qui se passait, tout était visible comme dans le sacrifice de Trygée ou dans tout sacrifice accompli dans un cercle familial, comme celui fait par les petits-enfants de Kiron avec leur grand-père lors du sacrifice à Zeus Ktésios³. Il faut alors supposer que tous les participants voyaient et pratiquaient les actes.

Par contre, lors de grands sacrifices, il est beaucoup moins sûr que tout fût visible de tous les participants. En effet, la foule présente lors de grandes fêtes comme les Panathénées⁴ ou les Ptolémaia d'Alexandrie⁵, ou encore l'hécatombe de Claros dont on a retrouvé les anneaux d'attache des victimes *in situ*⁶, rendait matériellement impossible une vue complète pour tous, certaines étapes du rite devenaient donc invisibles, sauf pour les participants présents aux premiers rangs. Une sorte de hiérarchie sociale semblait alors s'exprimer selon ce qu'on pouvait voir. En effet, dans les sacrifices civiques, les premières places étaient occupées par les officiants (prêtres, canéphores) et les magistrats. Toutefois, les actes de boucherie étaient effectués par un « personnel technique »⁷, citoyen ou esclave, pour qui tout le déroulement était visible, par-delà les hiérarchies, de par leurs qualifications techniques. Mais si la vue du rituel n'est pas toujours possible, le résultat, c'est-à-dire le partage et l'attribution des parts de viande, était visible lors de la distribution à chacun⁸.

Cependant, un sacrifice avait parfois lieu dans une structure plus fermée comme un temple devant la statue d'un dieu. À Delphes, un autel de Poséidon se trouvait dans le temple même⁹. Plutarque mentionne à Delphes *θυσίαν ἀπόρρητον ἐν τῷ ἱερῷ τοῦ Ἀπόλλωνος*, « un

¹ *Odyssée*, III, 406-408, 447.

² PEDLEY 2005, p. 7-8 et 60-62 ; PATERA 2010a, p. 549.

³ Isée, VIII *Sur la succession de Kiron*, 15. Voir COOK 1925 p. 1054-1068 ; DOWDEN 2006, p. 81-82.

⁴ Panathénées : DEUBNER [1932] 1966, p. 22-35 ; PARKE 1977, p. 33-50.

⁵ Ptolémaia : Syll³ 390 ; Callixène *apud* Athénée, V, 196-203 ; VOLKMANN 1959, col. 1578-1590.

⁶ ROBERT, 1955, p. 295, pl. 45, 1-2 ; DE LA GENIERE 1998a, p. 235-268 ; DE LA GENIERE et JOLIVET 2003.

⁷ Voir la discussion de BERTHIAUME 1982 autour des rôles du *mageiros* et de ces aides.

⁸ IG, II², 1, 33 : règlement des petites Panathénées avec la distribution des parts à chacun.

⁹ Voir Pausanias, X, 24, 4. Le *Guide de Delphes* ne mentionne pas cet autel. Mention d'un autel dans Euripide, *Andromaque*, 1111-1124. Voir ROUX 1976, p. 98-100. Voir le temple d'Arès et d'Aphrodite à Santa Lenika en Crète, semblable au temple double précédant le *sékos* d'Athéna à Delphes : MICHAUD 1977, p. 11, n. 1 ; ROUX 1989, p. 62-64. Pausanias II, 35, 1 présente un autel d'Hestia à Hermione qui pose question, il dit : *παρελοῦσι δὲ ἐς τὸ τῆς Ἑστίας, ἄγαλμα μὲν ἔστιν οὐδέν, βωμὸς δέ· καὶ ἐπ' αὐτοῦ θύουσιν Ἑστία*, « allant vers le sanctuaire d'Hestia, il n'y a pas de statue, mais un autel est présent ; dessus, ils sacrifient à Hestia » [trad. GD]. Rien dans le texte grec ne précise que l'autel se trouve dans le temple, même si le balancement *μὲν, δέ* indique une opposition, qui pourrait être l'absence de statue, mais aussi la présence de l'autel dans le temple ; cependant le *τὸ* sous-entend *ἱερόν*, c'est-à-dire tout espace sacré. Il ne me semble donc pas que l'on peut affirmer la présence

sacrifice secret dans le sanctuaire d'Apollon » accompli en l'honneur de Dionysos¹. On ne sait pas bien où le sacrifice avait lieu, mais les restes de Dionysos étaient conservés, aux dires des Delphiens, près du trépied². La traduction de Chr. Froidefond aux Belles Lettres est plus précise que celle proposée : ἐν τῷ ἱερῷ est traduit par « dans le temple », ce qui est peut-être le cas, mais le terme *hiéron* est plus large que le simple « temple »³. C'est probablement la qualification d'ἀπόρητον, de « secret » du sacrifice, qui a incité à traduire par « temple », en raison du fait qu'il fallait un espace plus clos qu'un autel en plein air devant le temple pour que le rituel restât secret. Un sacrifice avait peut-être lieu dans le temple, mais nous ne pouvons rien conclure de définitif.

D'autres autels sont mentionnés à l'intérieur des édifices : à Trézènes, des autels des dieux régnant sous terre (βωμοὶ θεῶν τῶν λεγομένων ὑπὸ γῆν ἄρχειν) se trouvaient dans le temple (τῷ ναῷ) d'Artémis Sôteira⁴ ; trois autels de Poséidon-Érechthée, du héros Boutès et d'Héphaistos dans l'Érechthéion d'Athènes⁵. D'autres indications font penser que des sacrifices pouvaient avoir lieu dans des temples devant la statue de culte. Un calendrier cultuel de Cos du milieu du IV^e siècle précise que θύε[ται] ἐπὶ τῷ ἱστίῳ ἐν τῷ ναῷ τὰ ἔνδορα, « les *endora* sont sacrifiés sur le foyer dans le temple » pour Héra Eleia Basileia au mois de Karneios⁶. Le Pythion, temple d'Apollon à Délos, contenait un autel perpétuellement allumé⁷. De plus, archéologiquement, des lieux de crémation ont été trouvés dans les temples, en particulier dans les premiers temples crétois, remontant aux VII^e-VI^e siècle : c'est le cas à Dréros où une *eschara* de 1,47 sur 0,94 m a été découverte dans le temple géométrique⁸, mais aussi dans le temple d'Héraclès à Thasos⁹, ou dans celui d'Héra Limenia à Pérachora datant du milieu du VIII^e siècle¹⁰.

Enfin, Déméter, dans *l'Hymne* homérique qui lui est consacré, demande :

μοι νηόν τε μέγαν καὶ βωμὸν ὑπ' αὐτῷ
τευχόντων πᾶς δῆμος ὑπαὶ πόλιν τε τεῖχος,

d'un autel dans le temple. Voir également la présence d'un autel dans l'édifice oraculaire d'Apollon Pythéen à Argos : VOLLGRAFF 1956, p. 37.

¹ Plutarque, *Isis et Osiris*, 365A [trad. CUF modifiée].

² BOURGUET 1914, p. 193 ; ROUX 1976, p. 131-132.

³ Voir sur ce problème de vocabulaire, PATERA 2010a, p. 535-551.

⁴ Pausanias, II, 31, 1.

⁵ Pausanias, I, 26, 5. Voir ROUX 1979b, p. 124 ; 1984a, p. 162-163 ; 1991, p. 297-302.

⁶ LSCG 151 B, l. 8-9. *Naos* d'Héra à Cos : HICKS 1888, p. 327-331 ; SHERWIN-WHITE 1978, p. 296 ; PAUL 2013, p. 351-354.

⁷ IG, XI, 2, 199, l. 41-42. Voir ROUX 1979b, p. 109, 123-129 ; 1991, 299-300 ; BRUNEAU 1970, p. 115-125. Voir également le temple de Bassae avec autel dans l'*adyton* ; le temple de Tégée avec autel intérieur (ROUX 1979b, p. 124).

⁸ Voir MARINATOS 1936 ; PROST 2010, p. 226. Voir également Prinias, Gortyne : ROMANO 1980, p. 8.

⁹ LAUNEY 1944, p. 31-36, pl. 6.

¹⁰ PAYNE 1940, I, p. 110-112, pl. 7.

« que le peuple entier m'élève un vaste temple et, au-dessous, un autel, au pied de l'acropole et de sa haute muraille »¹.

Cet hymne fait partie des longs hymnes épiques rapportés par la tradition. Ils honoraient une divinité en racontant la façon dont elle avait obtenu ou exercé son pouvoir. L'auteur n'en est pas connu, mais serait affilié au sanctuaire d'Éleusis. Il est difficile de dater le poème, peut-être du VI^e siècle ou de la toute fin du VII^e siècle. Dans ces hymnes, la divinité est chantée dans le cadre d'une performance rituelle prenant place dans un sanctuaire précis, lui-même évoqué². Après la révélation de son identité, Déméter exige du roi d'Éleusis un temple où elle se réfugiera. Il faut noter qu'elle emploie l'expression ὑπ' αὐτῷ en parlant de l'autel, et non ἐν αὐτῷ ; cela signifie que l'autel se trouvait à l'intérieur de l'édifice³. L'hymne prenant place à Éleusis, il ne peut évoquer un élément qui n'existait pas dans le sanctuaire.

Ces cas sont toutefois des exceptions, relativement rares, sauf peut-être dans les sanctuaires oraculaires ; ils ont parfois été interprétés comme des traits primitifs ou des survivances⁴. Or, ces cas perdurent longtemps comme le montre la loi sacrée de Cos ou les sacrifices à l'autel dans le temple d'Apollon à Delphes. Cette idée de survivance est difficile à accepter pour tous les cas⁵ et E. Will suggère de lier la présence d'une fosse dans le temple d'Héra à une pratique oraculaire, qui ne pourrait se concevoir à découvert et en public⁶.

Toujours est-il que la vision des rituels autour de l'autel était possible dans une majorité des cas grâce à cette structure ouverte, même si elle pouvait être incomplète en raison des proportions importantes que pouvaient revêtir ce rituel, et ce de façon circonstancielle et non intentionnelle. Dans quelques cas, la présence d'un autel dans une autre structure rendait le rituel moins visible de toute part.

B. Des écrins ouverts

Certains édifices ouverts conservaient des offrandes faites aux divinités. Nous avons vu que les temples pouvaient être des écrins pour ces offrandes, mais certaines structures étaient beaucoup plus ouvertes. Nous nous appuyons dans cette partie sur la typologie élaborée par S. Montel des types d'écrins architecturaux construits pour des groupes

¹ *Hymne homérique à Déméter*, 270-271.

² CALAME 2000, p. 47-56.

³ ROUX 1984a, p. 165.

⁴ PAYNE 1940, p. 112.

⁵ VOLLGRAFF 1956, p. 37 justifie la présence d'un autel dans l'édifice oraculaire par la survivance d'un très ancien aménagement du lieu-saint.

⁶ WILL 1953, p. 149. STRABON, VIII, 380 mentionne un oracle à Pérachora, dont l'existence est fortement débattue.

statuaires : elle les présente du plus ouvert au plus fermé¹. Nous renvoyons à son étude archéologique précise, nous prendrons quelques exemples pour montrer l'impact visuel de ces écrins ouverts, en particulier le monoptère et la niche.

L'écrin le plus ouvert était, en effet, le baldaquin ou le monoptère : un bâtiment sans mur, composé d'une colonnade soutenant une toiture. C'est par exemple le monoptère des Sicyoniens à Delphes, édifié au VI^e siècle, qui servait de présentoir à des objets précieux, que l'on ne connaît pas². Ce type de structure était très ouvert et permettait de bien voir ce qu'il y avait à l'intérieur. C'était peut-être également cette forme de monoptère qui caractérisait le bâti autour de la statue de l'Aphrodite de Cnide. Lucien rapportant dans ses *Amours* le récit du voyage de Lycinus à Cnide pour voir l'Aphrodite de Praxitèle, précise que le temple possédait une entrée de chaque côté, ce qui permettait à ceux qui le souhaitaient de voir le dos de la déesse³. Selon Pline, le temple de la déesse était ouvert de tous côtés (*aedicula eius tota aperitur*), ce qui permettait de voir la statue où que l'on soit (*ut conspici possit undique effigies deae*)⁴. L'archéologie ne confirme pas ces affirmations : les fouilles des années 1970 ont cru reconnaître le temple de la déesse dans une structure circulaire sans mur⁵ ; néanmoins, cette structure de type *tholos*, comportait un mur de *cella* à l'intérieur de la colonnade, et était liée à un autel dédié à Athéna⁶. On ne sait donc pas comment se présentait le temple d'Aphrodite, mais les auteurs antiques indiquent une certaine mise en scène pour susciter l'admiration de la statue de Praxitèle qui a fait la renommée de Cnide. La présentation de la statue dans ce type d'édifice la mettait en valeur aux yeux de tous et attirait les regards sur sa valeur.

Il existait aussi des niches qui mettaient en scène des statues : c'étaient soit des creusements dans un mur, soit une construction indépendante composée de trois murs, ouverte sur la façade. Plusieurs de ces niches ont été trouvées à Delphes, mais on ne sait pas ce qu'elles contenaient⁷. Ces édicules se développèrent à l'époque hellénistique, par exemple à Aphrodisias pour Aphrodite⁸. Les constructions isolaient les statues tout en attirant les regards : elles délimitaient un espace qui cherchait à mettre en scène visuellement des statues et à attirer le regard des spectateurs : elles voulaient rendre visibles ces offrandes.

¹ MONTEL 2008, p. 171-178.

² Pausanias, X, 11, 1. Il se composait d'un plan rectangulaire de 4 m sur 5 m, entouré d'une colonnade soutenant le toit. Voir DE LA GENIÈRE 1983 ; NENNA et LAROCHE 1990 ; *Guide de Delphes*, p. 121-213.

³ Lucien, *Les Amours*, 13.

⁴ Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, XXXVI, 4, 21.

⁵ LOVE 1970, p. 154-155 ; 1972a, p. 75 ; 1972b, p. 402-405. Accepté par STEWART 1997, p. 97.

⁶ BANKEL 1997 ; ROLLEY 1999, p. 257 ; RIDGWAY 2004, p. 721-723 ; MONTEL, 2008b ; 2010.

⁷ BOMMELAER 1981a, p. 474-481 ; BOMMELAER et al. 1984, p. 858-861.

⁸ CIG 2749 ; PONT 2010, p. 44. Ces édicules sont également utilisés pour mettre en valeur des statues humaines, comme le montre SÈVE 1979, p. 344-345 pour Cyzique.

Certains bâtiments cherchaient à mettre en valeur les objets conservés, en particulier des statues. C'est une recherche de visibilité qui passait par l'architecture pour souligner la valeur de l'objet, de son donateur.

Conclusion

Les édifices présents dans les espaces consacrés aux dieux dans le monde grec étaient très divers. Nous avons établi une typologie selon le degré de visibilité de ce qui se déroulait à l'intérieur des édifices : selon ce critère de classement, il existait des structures fermées qui bloquaient complètement la vue ; des structures semi-fermées, qui à des degrés divers et de différentes façons, étaient à la fois ouvertes et fermées, permettant de voir certains éléments, mais en cachant d'autres de façon intentionnelle ou non ; des structures ouvertes permettant de voir la totalité.

Les types de structures des édifices sacrés conditionnaient la vision que les Grecs pouvaient avoir des rituels qui y avaient lieu. L'architecture des édifices, déterminée par les autorités des sanctuaires offraient ainsi des potentialités, qui étaient mises à profit ou non pour les rituels, qui s'y déroulaient.

CHAPITRE 3 : CIRCULER ET VOIR À L'INTÉRIEUR DES BÂTIMENTS CONSACRÉS AUX DIEUX

Introduction

À l'intérieur des différents édifices consacrés aux dieux que nous venons de classer selon leur degré de visibilité des rituels qui s'y déroulaient, une organisation de l'espace, des aménagements internes pouvaient jouer sur les possibilités de les voir ou de les cacher. En effet, si le plan des temples est bien connu avec un *pronaos*, un *naos* et parfois un opisthodomé, l'agencement interne pouvait être modifié par des cloisons, des rideaux, qui pouvaient changer la distribution classique des espaces. De même, les édifices dans lesquels se déroulaient des cultes à mystères ou des consultations oraculaires pouvaient compter des aménagements spécifiques liés au fait de voir, des installations permettant de jouer sur la lumière, des pièces plus difficiles d'accès, moins visibles des visiteurs. Ainsi, les aménagements internes des bâtiments consacrés aux dieux étaient assez divers et permettaient, au choix, de montrer ou de cacher. Il apparaît alors important d'analyser ces installations pour comprendre la façon dont l'expérience visuelle des Grecs pouvait être conditionnée au cours des rituels religieux. En effet, le dispositif ainsi mis en place permettait de construire ce que les pèlerins voyaient. Comment, une fois qu'ils étaient entrés dans un édifice, les aménagements internes modifiaient-ils la vision que les visiteurs pouvaient avoir de l'espace sacré et des rituels qui s'y déroulaient ?

Nous nous fonderons pour cette étude sur l'archéologie qui fournit des plans des édifices découverts, ainsi que des éléments de l'organisation interne : en particulier les fondations, les traces de cloisons qui s'inséraient dans des rainures, même s'il est toujours délicat de savoir comment ces éléments étaient utilisés. Nous nous appuyerons sur le même corpus que dans le chapitre 2. Nous utiliserons également l'épigraphie, par les mentions d'objets présents dans les sanctuaires, dans les temples.

Nous étudierons quelques aménagements en partant de ce qui permettait de mieux voir : dans un premier temps, nous verrons dans quelle mesure la lumière était un adjuvant de la révélation et comment elle prenait place dans les édifices ; puis nous analyserons les outils qui étaient utilisés pour favoriser le fait de voir ; enfin, nous montrerons comment certains

itinéraires étaient aménagés à travers les édifices pour cacher certains éléments liés aux rituels.

I. Lumière et révélation

La lumière jouait un rôle important dans les rituels ; en fait, elle conditionnait la vue. Déjà dans l'antiquité, les anciens en avaient conscience : Aristote indique que οὐχ ὁρατὸν ἄνευ φωτός, « [la couleur] n'est pas visible sans lumière »¹. Elle était indispensable à la vision des rituels qui se déroulaient dans les édifices et pouvait être utilisée pour montrer de nombreux éléments dans des installations spécifiques.

A. L'importance de la lumière

L'obscurité ou l'excès de lumière conditionnaient la façon de voir. Les Anciens ont alors prêté une grande attention à cet aspect dans la mise en espace des rituels et selon les moments de rituels. Nous commencerons par examiner l'utilisation de la lumière dans la mise en scène des édifices, pour ensuite montrer comment elle permettait de révéler.

1. Mettre en valeur par la lumière

Dans les temples grecs, la lumière était parfois utilisée de façon subtile pour mettre en valeur l'édifice et la statue qui y était installée. Le cas le mieux connu de cette habile utilisation de la lumière est le Parthénon grâce à l'ingéniosité de Phidias. Si les chercheurs ont longtemps pensé que seule l'ouverture de la porte de la *cella* éclairait le temple, il n'en est rien : l'édifice comptait des fenêtres en hauteur et la disposition de la colonnade a été pensée afin de faire entrer le plus de lumière possible. En effet, le temple est orienté vers l'est, zone de lever du soleil : sur ce côté, les colonnes ont été édifiées avec un diamètre de 7 cm de moins que les colonnes des autres côtés, afin de laisser passer plus de lumière. Par ailleurs, l'entrecolonnement central était un peu plus grand que les entrecolonnements des angles, toujours dans le même but². Les deux fenêtres, qui mesuraient environ 2,5 m de large sur 3 m de haut, se trouvaient en hauteur, de part et d'autre de la porte, vers les galeries latérales, et permettaient d'éclairer la *cella* de façon indirecte : la lumière éclairaient les galeries latérales, et non la statue d'Athéna³. En outre, la lumière pouvait se refléter dans un bassin d'eau, d'une

¹ Aristote, *De l'âme*, II, 7, 418b. Voir en dernier lieu CHRISTOPOULOS, KARAKANTZA et LEVANIUK 2010.

² STEVENS 1940, p. 67, fig.56 ; 1955, p. 240-244 ; GRECO 2010, p. 103.

³ KORRÈS 1984, p. 47-54, 370-371 ; 1994c, p. 64 ; ROLLEY 1999, p. 57 ; HOLTZMANN 2003, p. 118-119.

profondeur de 4 cm, qui se trouvait à proximité de la statue¹. Sa fonction était double : d'abord, l'eau était utile à la préservation de l'ivoire de la statue chrysléphantine, comme nous l'apprend Pausanias² ; ensuite, la surface aqueuse offrait à la statue un espace de réflexion dans lequel la lumière se reflétait apportant un jeu de lumières et de reflets dans tout l'édifice et contribuant ainsi à créer une atmosphère particulière autour de l'image de la déesse.

Mais, très souvent, les édifices ne sont pas suffisamment bien conservés pour qu'il soit possible de comprendre comment l'intérieur était éclairé, mais quelques cas exceptionnels montrent une recherche sur la lumière afin de mettre en valeur l'intérieur de l'édifice. La lumière servait à la mise en scène des édifices, et parfois pouvait même jouer un rôle dans les rituels.

2. Révéler

La lumière était souvent une nécessité dans les édifices, qui étaient fermés, peu de lumière naturelle y parvenait ; d'ailleurs, certains rituels avaient lieu le soir.

En effet, les cultes à mystères ou divinatoires avaient lieu dans l'obscurité de leurs structures architecturales fermées, qui assombrissaient l'intérieur des bâtiments. Ainsi, à Claros, au II^e siècle, le souterrain dans lequel descendait le prophète pour recevoir les réponses du dieu était totalement sombre, la lumière du jour n'y parvenait pas³ ; au Ptoion, si le prophète se rendait dans la grotte en contrebas du temple pour consulter le dieu⁴, il se trouvait dans un espace assez sombre. Dans les cultes à mystères, la hauteur des murs, le petit nombre d'ouvertures était une entrave au passage de la lumière : les murs du Téléstérion d'Éleusis dans ses différentes phases de construction le rendaient bien sombre⁵. À Samothrace, l'Anaktoron et le Hiéron avaient des murs pleins, peu d'ouvertures, ainsi qu'un toit⁶. L'obscurité de ces lieux avait pour fonction d'ajouter du mystère et de favoriser la rencontre avec le divin.

À cette obscurité ménagée par les choix architecturaux, s'ajoutait celle du moment des cérémonies qui dans les cultes à mystères se déroulaient souvent le soir : à Phénéos, en Arcadie⁷ ; à Phigalie⁸. Un document exceptionnel de Samothrace, un décret pour le roi

¹ STEVENS 1955, p. 267-270 ; HOLTZMANN 2003, p. 117.

² Pausanias, V, 11, 10-11 ; STEVENS 1955, p. 267-270, 276.

³ Voir chapitre 2, p. 100.

⁴ Voir chapitre 2, p. 106.

⁵ Grégoire de Naziance, *In Sancta lumina*, 36, 337 ; Astérius, *Homélie*, X, 9, 1. MYLONAS 1961, chapitre 3-6.

⁶ Voir LEHMANN 1998, p. 56-61, 79-86.

⁷ Pausanias, VIII, 15, 2. JOST 2003, p. 150.

⁸ Scholie à Lycophron, *Alexandra*, 212. JOST 1985, p. 84-85 ; 2003, p. 150.

Lysimaque, signale que l'on entrainait dans le sanctuaire, νύκτωρ, la nuit¹. À Éleusis, les mystes atteignaient le sanctuaire le soir² et une inscription tardive sur une statue dédiée à un hiérophante mentionne νυξὶν ἐν ἀργενναῖς, « des nuits brillantes », au cours desquelles les mystes voyaient le prêtre sortir de l'Anaktoron d'Éleusis³. De nombreux rites oraculaires avaient également lieu la nuit : lorsque Aelius Aristide décida de consulter le dieu de Claros au sujet de sa maladie, ἐπελθούσης δὲ τῆς νυκτὸς τῷ μὲν Ζωσίμῳ γίνεται τόδε τὸ μαντεῖον φέρον εἰς ἔμε, « la nuit étant arrivée, un oracle est donné à Zosimos pour me l'apporter »⁴. Quant aux consultations par incubation, elles se déroulaient par définition la nuit. Celle-ci ajoutait à la solennité du moment et créait une ambiance propice au recueillement.

Le moment des cérémonies et l'obscurité des bâtiments sont attestés également par la présence de nombreuses lampes. En effet, l'obscurité nécessitait l'utilisation de lumières artificielles. De nombreuses torches ont été trouvées à l'entrée des bâtiments⁵. Ainsi, à Samothrace, des supports de flambeaux étaient accrochés sur la façade du Hiéron hellénistique sur le côté nord-ouest pour porter de grandes torches qui éclairaient toute la façade de l'édifice. Un autre support a été découvert devant le mur de la *cella* du Hiéron, entre deux pierres. Des fragments d'une torche en marbre ont été trouvés au centre de l'abside, de 54 cm de diamètre. Sa taille en faisait un objet adapté aux espaces de part et d'autres du *béma*. L'emplacement stratégique permet de mettre en valeur le centre rituel de l'*abaton* comme le dénomme K. Lehmann⁶. De même, des lampes et des torches étaient utilisées à Bathos et à Lykosoura en Arcadie, à Samothrace, à Ilion, au Cabirion de Thèbes, ce qui suggère que ces rituels se déroulaient dans l'obscurité⁷.

Les inventaires des sanctuaires signalent d'ailleurs de nombreuses lampes. À Éleusis, des inventaires du IV^e siècle de l'Éleusinion athénien enregistrèrent des torches (*lampas*) parmi les offrandes votives⁸. Le mot *lampas* renvoie à des torches solides, posées ou placées

¹ IG, XII, 8, 150, l. 4, cf. l. 11 : νυκτῶμ.

² Euripide, *Ion*, 1074-1077 ; Aristophane, *Grenouilles*, 340-342 ; Ovide, *Fastes*, IV, 535-536 ; Lucien, *Cataplous*, 22 ; Clément d'Alexandrie, *Protreptique*, II, 22, 6 ; Grégoire de Naziance, *In sancta lumina*, 36, 337 ; Astérius, *Homélie*, X, 9, 1. Voir FOUCAIT 1914, p. 338-339 ; MYLONAS 1961, p. 256-257 ; KÉRÉNYI 1967, p. 75 ; BURKERT [1977] 2011, p. 380. Sur la nuit en générale dans les mystères d'Éleusis, BYL 2007, p. 16. Voir également Lucien, *Alexandre ou le faux prophète*, 38-40.

³ IG, III, 3811, l. 2 [trad. GD] ; date du III^e s. p. C. Voir FOUCAIT 1914, p. 408 ; MOTTE 2002, p. 94.

⁴ Aelius Aristide, *Discours sacrés*, III, 12 [trad. GD]. Cf. Jamblique, *Mystères d'Égypte*, III, 11 ; ROBERT 1969b, p. 310. C'est également le cas au Ptoion : GUILLON 1946, p. 216-232 ; *BÉ*, 1943, p. 338, n° 28 ; SCHACHTER 1967, p. 2 ; pour Trophonios à Lébadée : Pausanias, IX, 39, 6 ; pour Apollon Deiradiotes ou Pythien à Argos : Pausanias, II, 24, 1 ; pour Hermès à Pharai : Pausanias, IX, 22, 2-3.

⁵ Voir PARISINO 1997.

⁶ *Samothrace* 3-1, p. 135-137 ; Nonnos de Panopolis, *Les Dionysiaques*, III, 43-44 ; IV, 185. Voir PARISINO 2000, p. 200-201, n. 114-115 ; DIMITROVA 2008, p. 88.

⁷ Bathos : BATHER et YORKE 1892-1893, p. 227-229. Lykosoura : LOUCAS, et LOUCAS-DURIE 1985-1986, p. 563 ; JOST 2003, p. 150. Samothrace : LEHMANN 1998⁶, p. 39-40. Ilion : ROSE 1998, p. 87 ; LAWALL 2003, p. 94. Cabirion de Thèbes : DAUMAS 1998, p. 123

⁸ IG, II², 1541, l. 15 ; IG, II², 1543, col. III, l. 16.

dans un porte-torche (*lampadeion*), utilisées dans le culte¹. Des torches et des lampes étaient également offertes aux déesses, comme le montrent quelques inventaires des v^e-iv^e siècles d'Éleusis et de l'Éleusinion urbain², ainsi que diverses fouilles³. Il en est de même à Samothrace, où de nombreuses lampes ont été trouvées⁴. M. Jost, en s'appuyant sur la référence à des lampes comme offrandes dans une inscription de Lykosoura en Arcadie, pense que les cérémonies se déroulaient de nuit⁵.

Si elle était une nécessité liée aux structures architecturales, la lumière ou son absence n'en étaient pas moins utilisée de manière précise dans certains rites, en particulier dans les cultes à mystères. Parmi ces cultes, celui d'Éleusis est le cas le mieux connu : l'utilisation de la lumière favorisait la révélation des choses cachées dans les mystères⁶. Un drame sacré se jouait lors de l'initiation dans et hors du Téléstérion. Un passage de l'*Ion* d'Euripide indique que les initiés d'Éleusis attendaient l'apparition d'une lumière dans l'obscurité, elle était peut-être liée à la recherche de Korè⁷. D'ailleurs, les rares figurations faisant allusion à des rituels d'initiation présente des faisceaux et des torches, signe de leur importance dans les rituels d'Éleusis⁸. L'utilisation précise de la lumière est toutefois mal connue, mais le passage brusque de l'ombre à la lumière jouait un rôle important dans l'initiation. Le silence des sources ne nous aide pas : différentes propositions ont été faites. Nous ne chercherons pas à savoir ce qui était révélé⁹, mais comment la lumière jouait le rôle d'adjuvant dans la révélation.

Le premier recours à la lumière est l'apparition d'une torche : Lucien indique qu'à un moment donné du rituel, une femme avec une torche apparaissait, à la fois menaçante et terrorisante¹⁰. Un fragment du compilateur de la fin du iv^e siècle, Idomeneus de Lampsaque, précise qu'Empousa apparaissait aux mystes dans des lieux sombres¹¹. Il s'agissait d'Empousa, d'Erynie ou d'Hécate¹². Aucune indication ne nous est donnée sur cette apparition, les mystes, confrontés à cette apparition, étaient plongés dans un certain effroi et

¹ Voir PARISINO 2000, p. 137.

² Eleusinion urbain : IG, I³, 386, col. III, l. 142 : λύχ[νοι] PHILIOS 1988/ λυχ[veî] DRAGONIS/ λυχ[veîa] SARDEMAN/ λυχ[vidíω] KIRCHNER dans IG, II², 1548.8/ λυχ[veío] HILLER (IG I²) ; IG, I³, 387, col. III, l. 167 : [λυχveío], datant de 408-407 et 407-406. Cf. CAVANAUGH 1996, p. 185, 209. Éleusis : IG, II², 1541, l. 18 datant de 357-356 : *lukhneia* et avant un porte torche ; PARISINO 2000, p. 139. MILES 1998, p. 68, catalogue III, n° 18-19 ; MYLONAS 1961, p. 204. Offrande de torches : Théophraste, *Caractères*, III, 3 : Le bavard.

³ PARISINO 2000, p. 143.

⁴ LEHMANN 1998, p. 39-40.

⁵ IG, V, 2, 514, l.16. JOST 1985, p. 332.

⁶ Voir l'article de MOTTE 2002, p. 93.

⁷ Euripide, *Ion*, 1074-1086. CLINTON 2003, p. 66 ; WIDZISZ 2010, p. 468.

⁸ BÉRARD 1985.

⁹ St Hippolyte, *Refutatio omnium haeresium*, V, 8, 39 ; MYLONAS 1961, p. 273 ; BOYANCÉ 1962, p. 461.

¹⁰ Lucien, *Cataplous*, 22. Pour le contexte, voir BROWN 1991, p. 46.

¹¹ FGrHist 338 F2. BROWN 1991, p. 43.

¹² Aristophane, *Grenouilles*, 285-307 et l'analyse de BROWN 1991, p. 41-50.

se demandaient comment le monstre allait réagir. Les jeux de lumière entretenaient leur angoisse : c'était une phase du processus d'initiation.

Une autre utilisation de la lumière est plus connue : le moment de la révélation était accompagné d'une grande clarté. Plutarque, dans son traité des *Progrès de la vertu*, évoque μέγα φῶς ἰδῶν, οἷον ἀνακτόρων ἀνοιγομένων, « une grande lumière, comme lorsque s'ouvre le sanctuaire des mystères »¹. Le prologue de l'*Agamemnon* d'Eschyle fait allusion à ce feu dans la nuit². Plusieurs inscriptions citent des nuits lumineuses³ : une inscription funéraire qui figurait sur la base de la statue de Kallikleia, morte probablement célibataire, indique que l'emplacement de la tombe à proximité du Téléstérion lui permettait de voir les lumières de l'initiation⁴ ; une inscription concernant le hiérophante Apollonios, fils d'Apollonios, et datant des années vers 220-230 p. C., ἀνακτόρου ἐκ προφανέντα νυξίν ἐν ἀργενναίς, « sortant de l'Anakton visible dans les nuits brillantes »⁵. À quoi correspondait cette clarté ? comment se manifestait-elle ?

Il semble que cette lumière provenait de l'Anakton, mot qui désignait une partie de l'édifice, même si, par effet de synecdoque, le mot pouvait parfois désigner l'ensemble du Téléstérion⁶. A. Motte suggère une inondation de lumière dans l'obscurité du Téléstérion lors du dévoilement des *hiéra*, qui se trouvaient dans l'Anakton⁷. Pour C. Kérényi, au signal du hiérophante, l'Anakton était ouvert, et une grande lumière jaillissait, sans doute à partir d'un feu qui flambait, pendant que le hiérophante au milieu de la lumière du feu montrait les *hiéra* aux mystes rassemblés⁸. De nombreux auteurs évoquent ce feu. Le bâtiment compte un élément architectural particulier, ajouté à la toiture du v^e siècle par Xénoclès de Cholargès selon Plutarque : l'*opaion*⁹. Cet élément laissait passer l'air et la lumière, mais sa forme est sujette à débats parmi les archéologues. Pour A. Noack, le toit était pyramidal avec des tuiles percées, normalement couvertes, mais ouvertes et temporairement fermées par des rideaux avant la célébration des mystères. Au contraire, B. Dinsmoor propose une lanterne composée d'une série de piliers servant de claire-voie au-dessus du toit principal, formant une crête avec

¹ Plutarque, *Des progrès dans la vertu*, 10, 81E. Voir CLINTON 1992, p. 87-90.

² Ou lumière sombre, voir SEAFORD 2003, p. 157 ; WIDZISZ 2010, p. 472.

³ ΦΙΛΙΟΣ 1883, col. 80 et 146 ; 1895, p. 119-120.

⁴ IG, II², 4058 ; CLINTON 2005, n^o 399.

⁵ IG, II², 381 [trad. GD]. Voir CLINTON 2004, p. 90-96 ; 2005, n^o 637.

⁶ Le mot désigne seulement l'anakton : Plutarque, *Moralia* 5, 81e ; Sopater 114, 24 ; 121, 24 ; 123, 24 ; Thémistius, *Oraison*, 5, 71a ; IG, II/III², 3811 ; IG, II/III², 3764 ; Hégésanthes dans Athénée, 167f. Ensemble du Téléstérion : Plutarque, *Périclès*, 13, 7 (13, 5 dans édition Loeb dans laquelle B. PERRIN traduit par *shrine*. Voir RUBENSOHN 1955 ; KERENYI 1967, p. 89 ; BURKERT [1972], 2005, p. 335, n. 117 ; SIMON 1983, p. 34. Refus de CLINTON 2004, p. 87-88, 92.

⁷ MOTTE 2002, p. 93-94.

⁸ Plutarque, *Des progrès dans la vertu*, 10. FOUCART 1914, p. 407 ; CLINTON 1992, p. 89.

⁹ Plutarque, *Périclès*, 13, 7.

fronton en avant et en arrière¹. En fait, il s'agissait d'une sorte de cheminée au sommet du Téléstérion, servant à faire partir la fumée et le feu². Le feu projetait ses éclats dans tout l'édifice pour permettre une révélation quand le hiérophante exhibait les *hiéra*.

Toutefois, tous les mystes ne pouvaient pas bien voir : selon l'endroit où le hiérophante se plaçait, tous ne pouvaient pas avoir une bonne vision. En effet, dans les premiers états du bâtiment, l'Anaktoron était excentré sur un côté ou un angle (cf. fig. 59). Lorsque le hiérophante se plaçait devant le feu, tourné vers les mystes, il apparaissait à contre-jour. Seules les personnes qui se trouvaient dans les angles, et qui voyaient la cérémonie de côté, puis de dos dans la configuration de l'époque classique, avaient la capacité de voir ce qu'il montrait. D'où peut-être l'accompagnement par les *legomena*³, utiles pour comprendre ce qui était donné à voir, indispensables pour la plupart de l'assistance qui ne pouvait pas voir ou peu. Cela rejoindrait d'ailleurs un exercice de rhétorique conservé sous le nom de Sopater : un jeune homme vit les *dromena/deiknuma*, mais faute d'avoir entendu clairement les mots du hiérophante, il ne put être considéré comme un initié⁴. La lumière entrainait en jeu dans la révélation, mais le fait que tous ne voyaient pas de la même manière relèverait du circonstanciel, et non de l'intentionnel.

Néanmoins, K. Clinton a démontré que le terme Anaktoron désignait l'ensemble du bâtiment dans lequel avaient lieu les rites sacrés⁵. Selon cet historien, les mystes passeraient des *dromena* plongés dans l'obscurité à l'extérieur du Téléstérion à une grande salle éclairée d'une lumière extraordinaire⁶, probablement par des torches tenues par les époptes, debout sur les marches le long des côtés⁷. En effet, Clément d'Alexandrie évoque τὸ πῦρ ἐλέγχει τὰ πάθη δαδουχούμενον, « des flammes des torches [qui] dénoncent des passions », il présente le hiérophante qui porte des torches (δαδουχε)⁸. Si cette interprétation est exacte, le passage dans le bâtiment éclairé devait produire un éblouissement temporaire des mystes. De plus, l'éclairage au flambeau créait une atmosphère particulière, jouant sur les souffles, les ombres projetées, propice à des lieux sacrés, peut-être angoissante. Il permettait ainsi d'accompagner le moment final de l'initiation, vers la révélation des objets sacrés.

¹ NOACK 1927, p. 156-167 ; DINSMOOR [1902] 1975, p. 196 ; MYLONAS 1961, p. 119-120 ; MOTTE 2002, p. 94.

² KÉRÉNYI 1967, p. 91-92 ; BURKERT [1972] 2005, p. 361, n. 121 ; KORRÈS 1968, p. 81-86.

³ Voir par exemple MYLONAS 1961, p. 272-273.

⁴ Sopatros, *Rhetores Graeci*, VIII, 110 ; MYLONAS 1961, p. 272. Sur la différence *dromena/deiknuma*, voir MYLONAS 1961, p. 282 et le flottement : FOUCART 1914, p. 356-357.

⁵ CLINTON 1992, p. 126-132. Cf. DEUBNER [1932] 1966, p. 87-90.

⁶ Platon, *Phèdre*, 250BC utilise le langage mystique comme ornement littéraire. Toutes les métaphores empruntées aux mystères aboutissent à l'Idée. Voir DIÈS 1927, p. 438-444.

⁷ CLINTON 2004, p. 91 ; 2007, p. 355 ; PATERA 2010b, p. 264, 267.

⁸ Clément d'Alexandrie, *Protreptique*, II, 22, 6-7 [trad. GD].

Un fragment d'Aristote cité par Psellos fait référence à la notion d'ἔλλαμψις, illumination, ce qui souligne le rôle essentiel de la lumière dans l'épopée éleusinienne¹. Chez les néoplatoniciens, le mot ἔλλαμψις est appliqué à la descente d'un influx divin dans les statues. Certains historiens ont opté pour une épiphanie des statues des deux déesses Déméter et Coré dans une grande lumière². On ignore le rôle exact joué par les images des déesses à Éleusis. Ces statues recevant un effluve divin étaient brillamment éclairées. La métaphore semble issue d'une pratique réelle du culte, ce qui confirmerait la thèse de Lobeck, selon laquelle l'action des mystères résidait d'abord dans la présentation des statues sacrées, inondées de lumière³. Si les statues montrées étaient parées de bijoux et de riches vêtements, la lumière se réfléchissait sur les métaux polis et rendait plus brillants les tissus teints : tous ces éléments participaient d'une visualisation de l'aura attribuée à la divinité.

À partir de cette lecture qui considère les *hiéra* comme des statues exhibées, certains historiens ont fait l'hypothèse que de petites lumières étaient placées dans ou à l'arrière des statues et les éclairaient par une sorte de halo : ce type d'utilisation de lampes est attesté dans le culte de Mithra⁴. Les statues apparaîtraient ainsi dans ce halo, mais seraient peu visibles, la face étant gardée dans l'ombre : leur apparition donnerait la sensation d'une épiphanie des déesses devant les mystes.

De nombreuses hypothèses ont été proposées sur l'utilisation de la lumière dans la révélation à Éleusis. Peut-être existait-il une alternance de lumière et d'obscurité comme le suggère Dion Chrysostome. Son *Discours olympique*, prononcé à Olympie en 97 p. C. devant un large auditoire grec, explique que la conception de la nature des dieux est innée et liée à l'expérience et aux observations humaines. Il établit une typologie de la façon dont cette croyance était implantée dans l'esprit humain. Il traite de la vision des mystères, en pensant peut-être à ceux d'Éleusis⁵ : il insiste en particulier sur les nombreuses offrandes mystiques à voir (πολλὰ μὲν ὀρώοντα μυστικὰ θεάματα) et de σκότους τε καὶ φωτὸς ἐναλλάξ αὐτῶ φαινομένων, « l'obscurité et la lumière alternativement apparaissant [à l'impétrant] »⁶. Il y aurait un réel jeu de lumière dans le bâtiment et non une seule apparition qui conditionnerait la vision des visiteurs. D'ailleurs, cette alternance créerait surprise, attente, effroi, peut-être avant la révélation finale avec le grand feu.

¹ Aristote *apud* Psellos : BIDEZ 1928, p. 171. Voir BOYANCÉ 1962, p. 464.

² Par exemple, RIEDWEG 1987, p. 47-52, 61-63 ; BOYANCÉ 1937, p. 58, n. 1.

³ LOBECK [1829] 1968, p. 61 ; FOUCAULT 1914, p. 411 ; BOYANCÉ 1937, p. 57-58. Voir la critique de BRECHET 2007, p. 24-26.

⁴ MERKELBACH 1984, p. 133-136, fig. 86b, 99, 124, 145, 164 ; CLINTON 1992, p. 89 ; 2004, p. 98.

⁵ COHOON, Ed. Loeb p. 34, n. 1 ; BURKERT 1987a, p. 89-90.

⁶ Dion Chrysostome, *Discours*, 12, 33 [trad. GD] ; BURKERT [1987] 2003, p. 85-86.

L'utilisation de la lumière dans le déroulement des cultes grecs est mal connue, mais celle-ci était indispensable à cause de la configuration des lieux et du moment retenus pour certains rituels, ce qui permettait des jeux sur la lumière et l'obscurité. Et ce d'autant plus que les cultes à mystères reposaient beaucoup sur la vue. La lumière n'avait pas un rôle principal, elle était un simple adjuvant permettant de créer une atmosphère et des conditions propices aux rites, à la révélation.

B. Bancs et gradins

Cette révélation passait par la vue ; à cette fin, des aménagements particuliers étaient présents dans les bâtiments à usage rituel : des bancs ou des gradins¹. Ces aménagements ont pour fonction de faciliter la vue. C'est le cas en particulier dans des édifices destinés aux cultes à mystères, comme au Téléstérion d'Éleusis dans presque toutes les phases de l'édifice (cf. fig. 59)². Le premier Téléstérion, datant de la fin du VII^e ou du début du VI^e siècle, ne comportait aucune trace de gradins, mais, dès la seconde moitié du VI^e siècle, le temple de l'époque de Solon disparut au profit d'un bâtiment comprenant des gradins le long des murs, probablement destinés aux fidèles. Le Téléstérion du deuxième quart du V^e siècle possédait huit rangs de gradins le long du bâtiment, pouvant accueillir environ 3 000 personnes³. Des bancs ont été découverts dans de nombreux sites : au Téléstérion du Cabireion de Lemnos⁴ ; à Samothrace, le long des murs nord, est, et probablement sud de l'Anaktoron, dans le Hall des danseuses, et dans le Hiéron⁵. Ce schéma de gradin le long des murs reste exceptionnel pour l'architecture religieuse. En effet, ce type de plan est souvent considéré comme plus adapté à des réunions civiques⁶ comme le montrent les plans de *bouleutérion* du monde grec. La caractéristique de ce genre de plan en hémicycle est de donner à chacun la possibilité de voir ce qui se passait au centre.

Ce type de structure permettant la vue déborde parfois de l'édifice : des gradins ont été découverts à l'extérieur de bâtiments d'initiation. Ainsi, à Ilion, une tribune fut construite entre le temple A et l'autel romain⁷. On ne sait cependant pas bien comment ni où se

¹ LEYPOLD 2008 ne mentionne pas ces bancs, elle ne s'intéresse qu'aux édifices contenant des banquettes servant pour les banquets dans les édifices sacrés.

² MYLONAS 1961, fig. 4, n° 29, 53 ; HELLMANN 2006, p. 241.

³ FOUCART 1900, p. 136 ; KERÉNYI 1967, p. 89.

⁴ LEVI 1966, p. 119-120 ; BESCHI 1998-1999, p. 11-25 ; HELLMANN 2006, p. 244-245.

⁵ Anaktoron : LEHMANN 1939, p. 138 ; 1955, p. 32 ; COLE 1975, p. 35-36 ; HELLMANN 2006, p. 242-244. Temenos/Hall des danseuses : LEHMANN 1983, p. 65. Hiéron : LEHMAN 1951, p. 21 ; *Samothrace*, 3-1, p. 117, 124-126 ; LEHMANN 1969, p. 4, 21 ; 1998, p. 83 ; COLE 1975, p. 35-36, 56. Voir COLE 1989, p. 1574.

⁶ HELLMANN 2006, p. 241.

⁷ LAWALL 2003, p. 94.

déroulaient les mystères d'Ilion, ni à quoi servaient ces gradins. Les cas de Thèbes et de Samothrace peuvent nous permettre de comprendre la fonction de cet élément.

À Samothrace, un des premiers éléments que voyait le futur initié en entrant dans le sanctuaire était une structure ronde de 9 m de diamètre entourée de 5 marches. Cet espace datant du V^e siècle était utilisé peut-être pour la *thronosis*¹, un rituel au cours duquel l'initié assis les yeux bandés était entouré par un groupe de danseurs accomplissant une danse extatique. Les marches étaient des gradins pour d'autres spectateurs². Ces aménagements spatiaux offraient la possibilité d'assister au premier rituel qui était collectif.

Au Cabireion de Thèbes, l'interprétation est quelque peu différente. Dans la mesure où il n'existait pas de Téléstérion fermé, l'initiation se déroulait à l'extérieur dans un amphithéâtre à ciel ouvert, autour des rochers qui émergeaient du sol. Cet espace perdura durant toute la période d'activité du sanctuaire et s'agrandit en se monumentalisant³. C'est ainsi qu'au III^e siècle, un podium rectangulaire fut construit dans la *cavea* qui fut agrandie (cf. n° 5, fig. 18), ce qui permit probablement aux participants de mieux voir ce qui s'y déroulait⁴. Ce nouveau dispositif mettait au cœur du culte à mystères le sens de la vue chez les initiés.

Selon Mylonas, à Éleusis, toute l'initiation n'avait pas lieu dans le Téléstérion : le drame sacré prenait place dans et hors du bâtiment autour des marques laissées par la présence de Déméter⁵. Des escaliers ou gradins existaient de part et d'autre du Téléstérion au flanc de l'acropole, vers le temple L d'époque romaine au nord-ouest du Téléstérion et au sud-ouest vers la terrasse supérieure. Ces aménagements sont tardifs : pas avant le III^e siècle (fig. 54)⁶. Si Mylonas interprète la cour sud comme un *θέατρον*, place à partir de laquelle une foule pouvait suivre une performance, il pense cependant que les *dromena* qui se déroulaient hors du Téléstérion devaient avoir lieu dans la partie nord, et non dans la partie sud du sanctuaire. Par ailleurs, l'escalier menant au temple L est trop étroit pour convenir à une foule. Ce lieu pourrait être utilisé pour une autre performance dont on ne sait rien⁷.

L'usage de gradins fait l'objet de débats dans d'autres situations : ainsi à Lykosoura, le sanctuaire de Despoina possède des gradins au sud du temple sur le versant nord de la colline Terzi⁸. Orlandos⁹, architecte sur le site, les a interprétés comme un élément de support vis-à-vis de la colline. Au contraire, G. A. Orlandini les analyse comme une « aire théâtrale » pour

¹ NOCK 1941, p. 577-581.

² MCCREDIE 1965, p. 122-124 ; 1968, p. 216-219, fig. 3, pl. 64-65 ; 1979, p. 1-44 ; CLINTON 2003, p. 64-65.

³ BURNS 1967, en particulier p. 273 ; SCHACHTER 1986, p. 73-88, 97 ; 2003, p. 116.

⁴ SCHACHTER 2003, p. 103.

⁵ MYLONAS 1961, p. 262-263.

⁶ KOUROUNIOTIS, TRAVLOS 1933-35, p. 91-98 ; MYLONAS 1961, p. 122-123, 137-143 ; BESCHI 1973, p. 295 ; LIPPOLIS 2006, p. 203-205, 218, fig. 76-77, 83.

⁷ MYLONAS 1961, p. 137-143 ; LIPPOLIS 2006, p. 220-221.

⁸ LEONARDOS 1896, p. 115-116 ; 1897, p. 28 ; JOST 1985, p. 176 ; 2003, p. 149 ; 2008, p. 104-105.

⁹ ΟΡΛΑΝΔΟΥ 1967-1968, p. 44-45.

la *téléte*¹. M. Jost a réfuté cette interprétation contestant que des gradins à ciel ouvert puissent être considérés comme appropriés pour les cérémonies ayant lieu dans le *mégaron* ; elle ne comprend pas les raisons qui remettent en cause l'identification traditionnelle de l'usage du *mégaron*. Elle ajoute que les gradins, non enclos, ne sont pas adaptés au caractère secret des rites d'initiation². Quelques remarques s'imposent : d'abord, l'espace entre la fin des gradins et le bord du temple est très étroit – un mètre environ³ – et ne semble pas laisser assez de place pour une quelconque représentation (fig. 55) ; ensuite, le bois sacré semble faire une avancée depuis la colline (si le terrain est demeuré à l'identique depuis l'Antiquité) et ferme considérablement la vue (fig. 56) ; enfin, on peut se demander, si l'on suit la reconstitution de Kourouniotis, quel rôle tenait cet espace par rapport à l'autel entouré de murs devant la *stoa* (cf. fig. 28)⁴ ? Toutes ces remarques soulèvent un certain nombre de problèmes que l'on ne peut résoudre. M. Jost suggère plutôt que ces gradins correspondaient plutôt à un lieu de rassemblement des fidèles pour que le prêtre pût leur parler depuis la porte située sur le côté du temple⁵. Ils semblent toutefois être destinés à montrer quelque chose, vraisemblablement en groupe, mais la manière et le but nous échappent.

Les mystères d'Andania formeraient une exception dans le développement architectural des sanctuaires à mystères. En effet, aucun bâtiment particulier destiné à l'initiation n'a été identifié. Le règlement de réorganisation (IG V, 1, 1390) ne mentionne aucun édifice spécifique pour les mystères, mis à part un théâtre (l. 68), le *naos* des Grands dieux (l. 91), la source Hagna (l. 92), οἶκον τὸν ἐν τῷ ἱερῷ, « un édifice qui se situe dans le sanctuaire » (l. 113)⁶. Les mystères se déroulaient peut-être au théâtre selon N. Deshours⁷ : elle s'appuie sur le fait de montrer quelque chose comme à Thèbes. Or, le texte correspondant à une réorganisation de la fête, il ne mentionne que ce qui change : l'aspect administratif, l'organisation de la fête⁸ dans un but d'εὐκοσμία. Tout ce qui concerne l'initiation n'est pas le but du règlement et n'a sans doute pas connu de bouleversements. Par conséquent, la question de l'absence de bâtiment d'initiation spécifique reste ouverte, même si les fouilles de Valmin

¹ KABBAΔΙΑ 1890, p. 100 ; LEONARDOS 1896, p. 115 ; ΟΡΛΑΝΔΟΥ 1967-1968 p. 44, n. 1 ; DICKINS 1905-6, p. 109-136, fig. 3 ; ORLANDINI 1969-1970, p. 343-357, en particulier 354 ; LOUCAS-DURIE 1992, p. 87-88. Voir la position récente de MYLONOPOULOS 2006b, p. 95-96, selon laquelle le temple serait postérieur aux gradins ; à cet endroit se déroulait un drame sacré. Avis critique de JOST 2008, p. 104-105.

² JOST 1985, p. 177. Le même argument serait valable à Pergame, où le sanctuaire de Déméter, qui remonte au IV^e siècle, a révélé des gradins sur un côté de la cour à péristyle du sanctuaire, sans qu'il y est pour autant de culte à mystères. Voir RADT 1999, p. 180-181, fig. 126-127 ; BOHTZ 1981, p. 57-58.

³ ORLANDINI 1969-1970, p. 353.

⁴ Kourouniotis 1912.

⁵ JOST 1985, p. 176 ; 2008, p. 104.

⁶ DESHOURS 2006, p. 88-89.

⁷ *Ibid.*, p. 89.

⁸ LUPU 2005, p. 105-106.

ont trouvé près de l'église de Polichni – où a été découverte l'inscription – un grand bâtiment rectangulaire se terminant en demi-cercle¹. Pouvait-il servir à l'initiation ?

L'importance des gradins dans certains édifices indique le fait qu'il y avait quelque chose à voir, que l'espace était organisé dans ce but : la présence de ces gradins démontre le caractère collectif de la vision du rituel, et que cette expérience était conditionnée par la lumière. Néanmoins, cette vue pouvait être facilitée ou rendue plus difficile par d'autres aménagements.

II. Cloisons, rideaux : des instruments permettant de voir ou de cacher

Si l'archéologie repère facilement les structures des bâtiments, dont il ne reste bien souvent que les fondations, elle ne permet pas toujours de comprendre l'agencement interne des bâtiments qui serait en matériaux plus légers, en particulier lors des fouilles les plus anciennes, moins attentives à certaines problématiques que les chantiers plus récents. Néanmoins, ces dispositifs se révèlent importants dans la compréhension de la perception visuelle des bâtiments consacrés aux dieux. Pour comprendre la manière dont ils modifiaient la vision des visiteurs, nous analyserons deux cas de séparation : les cloisons et les rideaux.

A. L'usage de cloisons

La présence de cloisons permet de modifier de façon plus ou moins temporaire l'espace intérieur d'un édifice et son appréhension par les pèlerins. En effet, ces séparations peu épaisses, qui servaient à isoler un espace, étaient présentes dans les sanctuaires à incubation, comme nous l'avons vu plus haut à l'Asclépieion d'Athènes ou de Cos². Le but recherché était de donner plus d'intimité pour le sommeil, propice à la rencontre avec le dieu. Les consultants étaient séparés des autres visiteurs, qui ne devaient probablement pas les voir.

Dans d'autres cas, des cloisons isolaient une partie plus sacrée, interdite à la vue des non-initiés par exemple. Ainsi, à Samothrace, l'Anaktoron comptait à l'angle nord une partie plus élevée séparée par un mur de porphyre rouge élevé sur une fondation de pierre. Derrière ce mur, un grand bloc de porphyre rouge a été trouvé *in situ*. Cette paroi transversale devait porter une partition en bois, peut-être décorée, mais qui n'atteignait pas le plafond ; deux portes permettaient d'y accéder³. La cloison cachait les actes rituels qui se déroulaient dans

¹ VALMIN 1930, p. 93.

² Voir p. 109.

³ LEHMANN 1998, p. 59-60.

cette partie sans avoir la fermeture et la solidité d'un mur plein. Elle pouvait être un élément temporaire ou postérieur à la construction.

Les portes pouvaient être utilisées comme cloisons : mobiles, elles pouvaient permettre d'ouvrir ou de fermer, et donc de laisser voir ou de cacher. Elles modifiaient temporairement la vue. Ainsi, Euripide décrit la visite de Créüse et de Xouthos à Delphes dans sa pièce *Ion*. Quand Xouthos entre dans le temple pour consulter le dieu, les servantes attendent devant le temple. Lorsque Ion arrive et leur demande où se trouve Xouthos, la coryphée lui répond qu'il est toujours dans le temple, mais un bruit de portes (τῶνδε πυλῶν δοῦπον) annonce sa sortie¹. Les portes empêchaient de voir ce qui se passait derrière et interdisait de pénétrer dans l'espace qu'elles fermaient.

Mais les portes étaient également une ouverture permettant d'entrer et de voir, c'est ce que montre Lucien à propos de l'Aphrodite de Cnide². La présence de portes exprime une alternance entre fermeture et ouverture. La présence d'une porte ouverte permet d'accéder et de voir, tandis qu'une porte fermée rend invisible l'intérieur d'un édifice ou d'une partie de celui-ci. Cet élément permettait également de jouer sur des moments d'ouverture et de visibilité et sur des moments de fermeture.

Les cloisons temporaires ou mobiles, les portes permettaient de rendre accessibles à la vue ou de cacher ce qui se déroulait à l'intérieur des édifices. Elles complétaient et complexifiaient l'architecture en jouant de façon plus souple sur la vision des visiteurs, tout comme pouvaient le faire des rideaux.

B. La présence de rideaux

Les rideaux sont des pièces de tissu mobiles qui peuvent être tendues et retirées. La façon dont ces pièces de tissus étaient déployées dans les temples modifiait la vision des Grecs et leur perception de l'édifice. L'usage de rideaux permettait de jouer sur ce que les pèlerins voyaient ou non en cachant temporairement pour mieux rendre visible par la suite, un objet, un espace. Quelques tentures sont mentionnées dans les sources, mais cet élément est bien souvent peu analysé. Les pièces de tissu ainsi utilisées dans les sanctuaires pouvaient, selon leurs dimensions, être de véritables rideaux dans les sanctuaires permettant de montrer ou de cacher de façon temporaire, ou de clore un espace.

¹ Euripide, *Ion*, 515-516. On perçoit également un rôle de la porte à l'Asclépieion de Cos dans Hérodote, *Mimes*, IV, 55-56.

² Lucien, *Les Amours*, 13.

Les tentures se définissent comme des objets mobiles utilisés dans les temples ; elles sont parfois mentionnées dans des dédicaces. Des desservants ou des adorants les offraient à une divinité. Ainsi, à Didymes, une inscription présente l'hydrophore d'Artémis,]-is, fille de Bacchios, dédiant un παραπέτασμα, une tenture à Artémis¹. À Lagina, des rideaux ont été dédiés à Hécate au II^e siècle *p. C.* par le prêtre Aelianos et sa femme Arria². Cette offrande n'est pas anodine, Diehl et Cousin expliquent que les prêtres d'Hécate étaient recrutés annuellement et se distinguaient par le coût important des dépenses liées au culte de la déesse, mais aussi par des largesses importantes. Il semble que des prêtres particulièrement zélés dans leur sacerdoce, étaient récompensés en étant autorisés à graver sur les murs du temple leur nom et leurs dons³. Sans être dans le cadre des largesses connues par d'autres inscriptions formalisées⁴, l'offrande de tentures représentait une offrande importante, coûteuse, et vraisemblablement utilisée dans le culte. L. Robert la qualifie d'« actes de générosité exceptionnelle en rapport avec la charge remplie »⁵.

L'inscription de Lagina apporte une précision, malheureusement fragmentaire, sur le lieu de la dédicace. J. Robert propose la restitution : τὰ ἐν [τῷ ναῷ]⁶. La définition de l'emplacement τὰ ἐν suivi d'un lieu montre une utilisation cultuelle précise, et non une simple offrande stockée dans l'opisthodomé⁷ ou la réserve des temples, pour laquelle la précision serait inutile. De même, dans l'inscription de Didymes mentionnée,]-is, fille de Bacchios, indique qu'elle a offert τὸ παραπέτασμα, « le rideau »⁸. Pour L. Robert qui souligne la présence de l'article τὸ devant le mot παραπέτασμα, l'usage du rideau ne semble pas douteux : il s'agit d'une grande tenture tendue dans la *cella* devant l'image divine d'Artémis⁹. Il en est de même en Lydie où

Γλῦκων Ἑρ-
μογένου
τὰ ἐνπ[ε]τάσ-
ματα [ἀνέ]θη-
κεν ἐκ τοῦ ἰ-
δίου.

« Glukôn, fils d'Hermogénès, a dédié les tentures sur ses fonds propres »¹⁰.

¹ *Didyma* II 360, l. 8-10 ; CIG 2886 ; ROBERT 1960b, p. 470 (440-489) ; *BE* 1961, 668.

² *Lagina* 96, l. 3-4 ; *IStr* 700 ; LAUMONIER 1938, p. 280 ; DIEHL et COUSIN 1887, p. 154, n° 58a ; ROBERT 1960b, p. 470. La restitution παραπέ[τασμα] proposée par LE BAS et WADDINGTON 1847-1877, n° 589, l. 2, n'est pas vraisemblable pour LAUMONIER 1938, p. 279, n. 4, car le mot ne serait pas à sa place.

³ DIEHL et COUSIN 1887, p. 38-39.

⁴ Comme par exemple *Ibid.*, n° 48.

⁵ ROBERT 1960b, p. 471.

⁶ *Ibid.*, p. 471.

⁷ HOLLINSHEAD 1999, p. 189, 210-213.

⁸ *I. Didyma* 360, l. 9-10 ; *Didyma* 457 ; CIG 2886 ; ROBERT 1960b, p. 470-471.

⁹ ROBERT 1960b, p. 470-471.

¹⁰ *TAMV*, 1, 502, l. 3-8 [trad. GD].

La présence de l'article met en avant une qualification particulière, et non une simple offrande gardée dans les réserves¹.

Les tentures les plus connues sont celle du temple de Jérusalem, et celle du temple de Zeus à Olympie offerte par Antiochos le Grand². Pausanias mentionne ces étoffes :

ἐν δὲ Ὀλυμπία παραπέτασμα ἔρεοῦν κεκοσμημένον ὑφάσμασιν Ἀσσυρίοις καὶ βαφῇ πορφύρας τῆς Φοινίκων ἀνέθηκεν Ἀντίοχος, οὗ δὴ καὶ ὑπὲρ τοῦ θεάτρου τοῦ Ἀθήνησιν ἡ αἰγίς ἢ χρυσῆ καὶ ἐπ' αὐτῆς ἡ Γοργώ ἐστὶν ἀναθήματα. Τοῦτο οὐκ ἐς τὸ ἄνω τὸ παραπέτασμα πρὸς τὸν ὄροφον ὥσπερ γε ἐν Ἀρτέμιδος τῆς Ἐφεσίας ἀνέλκουσι, καλωδίους δὲ ἐπιχαλῶντες καθιασιν ἐς τὸ ἔδαφος.

« Antiochos a consacré à Olympie un rideau de laine orné de broderies assyriennes et teint de pourpre de Phénicie et c'est de lui qu'au-dessus du théâtre d'Athènes sont les consécration, l'égide d'or avec la Gorgone dessus. On ne tire pas ce rideau vers le haut comme au temple d'Artémis à Ephèse, mais en le faisant glisser sur des cordelettes on le fait descendre au sol »³.

La description précise de Pausanias permet de comprendre comment ces rideaux étaient actionnés dans les sanctuaires. Les mécanismes étaient de deux types : soit le rideau était levé en dévoilant par le bas, soit il était baissé jusqu'à terre en découvrant par le haut⁴. Dans les deux cas, l'étoffe permettait de modifier la vue de l'intérieur du temple, en cachant temporairement une partie de l'édifice, ainsi que son contenu, pour ensuite les dévoiler⁵.

Le mot *παραπέτασμα* est issu du verbe *παραπετάννυμι*, qui a le sens de tendre, étaler, ouvrir en parlant de bras, de tissus, de portes.... Avec le préverbe *παρα-* il signifie « étendre autour ». Le *πέτασμα* est un rideau, une tenture, un tapis, une couverture, ce que l'on étend⁶. La Souda et Hésychius définissent *parapetasma* comme *παρακάλυμμα*, soit une couverture, un voile, ce qui sert à cacher. Hérodote mentionne des *parapetasma* dans le mobilier que le régent Pausanias découvrit après la fuite de Xerxès de Grèce⁷. Le commentaire de Legrand suggère des rideaux plutôt que des couvertures, voire la tente de Xerxès⁸. Des rideaux étaient

¹ Il en va de même à Pergame, où une offrande de la fin de l'époque hellénistique dédiée à Dionysos et au peuple τὸν πυλῶνα καὶ τὸ ἐν αὐτῷ ἐμπέτασμα, la grande porte et la tenture qui va dedans (*I. von Pergamon* I, 236, l.6).

² ROBERT 1960b, p. 470-471.

³ Pausanias, V, 12, 4. Sur l'identification du roi : pour certains, il s'agit d'Antiochos IV qui s'est signalé par son évergétisme envers les sanctuaires grecs (reconstruction de l'Olympéion d'Athènes). Comme il a enlevé le voile du temple de Jérusalem qu'il transforme en temple de Zeus Olympien, on a pensé qu'il est offert à Olympie (CLERMONT-GANNEAU), mais pour PELLETIER 1955, c'est une mauvaise interprétation, il s'agit plutôt d'Antiochos III, hypothèse admise par HABICHT 1989, en particulier p. 11-12.

⁴ Mécanisme des rideaux de scène des théâtres antiques (cf. maquette du musée de la civilisation romaine de Lyon).

⁵ C'est la position de PELLETIER 1955, p. 290 à propos d'Olympie.

⁶ DELG, s. v. πετάννυμι.

⁷ Hésychius, Souda, s. v. ; Hérodote, IX, 82.

⁸ Edition CUF, p. 66, n. 5.

également offerts aux théâtres, lieux de culte de Dionysos comme l'indique une inscription de la fin de l'époque hellénistique à Pergame¹.

Le rideau pouvait être utilisé dans un sens de clôture. Ainsi, Porphyre affirme d'ailleurs que des rideaux étaient tirés dans les temples grecs en milieu de journée² comme clôture temporaire, comme le confirme le quatrième mime d'Héronidas, rapportant la visite de Cynno et Coccalé à l'Asclépieion de Cos³. Les deux femmes se promenaient dans le sanctuaire en attendant l'ouverture du temple, Cynno décrit ce moment : ἡ θύρη γὰρ ὄικται κἀνεῖθ' ὁ παστός, « la porte est ouverte, le tissu brodé est déployé »⁴, puis Coccalé s'extasie devant tous les beaux ouvrages qui s'y trouvent.

Le mot παστός est tiré du verbe πάσσω, signifiant saupoudrer, tisser une décoration dans un tissu⁵. Il prend le sens de voile dès Hérodote, IV, 56 ; c'est un dais déployé au-dessus de la mariée, une étoffe décorée ou brodée liée à la cérémonie de mariage à l'époque hellénistique⁶. L'étymologie populaire lie le mot παστός à παστάς, qui est un portique, une colonnade, en relation avec la cérémonie du mariage à partir de l'époque hellénistique, notamment en Egypte (*AP* VII, 188) : cette construction légère à laquelle était suspendu un παστός s'est progressivement confondu avec le rideau. Ces voiles constituaient une décoration particulière et éphémère devant ou autour du lit nuptial ou dans des cérémonies religieuses. Le *pastos* était un revêtement ; il symbolisait l'entrée dans un autre moment ou lieu⁷ et mettait en scène ce passage.

Chez Héronidas, aucune indication n'est donnée pour la distance par rapport à la porte⁸. Soit la tenture était proche de la porte et devait en quelque sorte la doubler⁹, comme élément de fermeture, pour mieux solenniser l'ouverture du temple en deux étapes et créer une attente par une ouverture progressive. Soit le rideau était dressé plus loin, il partageait alors l'intérieur du temple¹⁰ et isolait le groupe cultuel. Cela créait une attente auprès des pèlerins venus assister aux rites et prier devant les dieux. Cl. Vatin propose d'y voir une sorte de tapisserie spécifiquement utilisée pour les jours de cérémonie¹¹. Cela pouvait être

¹ *I. von Pergamon*, I, 236. Voir MATHYS 2012, p. 205.

² Porphyre, *L'autre des nymphes*, 26. PRITCHETT et PIPPIN 1956, p. 248.

³ Débattu, mention de L. LALOY, dans la notice de la traduction des Belles Lettres, Paris, 1928, p. 65. Sur la question de savoir si la scène a lieu à Cos, voir CUNNINGHAM 1966, p. 115-117, et la mise au point de SINEUX 2004, p. 36-39.

⁴ Héronidas, *Mimes*, IV, 55-56 [trad. GD].

⁵ WACE 1948, p. 51-55 ; DELG, s. v. πάσσω, p. 860.

⁶ Pollux, *Onomasticon* 3.37 ; VATIN 1970, p. 214sq. ; DELG, s. v. παστάς.

⁷ VATIN 1970, p. 211-228 ; DELG, s. v. παστάς.

⁸ Héronidas, *Mimes*, IV, 56. PELLETIER 1955, p. 290, 305.

⁹ ZANKER 2009, p. 116.

¹⁰ HOLLINSHEAD 1999, p. 207.

¹¹ VATIN 1970, p. 216.

également un rideau ou une tapisserie masquant soit une porte¹, soit un espace particulier qui pouvait contenir des objets spécifiques².

Le Parthénon d'Athènes possédait également des rideaux. C'est une anecdote sur l'impiété de Démétrios qui nous permet de le savoir. En effet, Clément d'Alexandrie rapporte comment Démétrios fut proclamé dieu. Les Athéniens lui préparèrent alors un mariage avec Athéna lors de son second retour en 304-301. Selon Clément d'Alexandrie, Démétrios, plein de dédain pour la déesse, et ne pouvant épouser une statue, monte vers l'Acropole avec la courtisane Lamia, à laquelle il s'unit τῷ τῆς Ἀθηνᾶς ἐνεφύρατο παστῶ, « derrière le voile masquant la statue de la déesse »³, exposant aux regards de la déesse les postures impudiques de la courtisane. En dehors du regard critique d'un père de l'Église contre la débauche et le culte des faux dieux – un Athénien ne dirait pas que la déesse n'est qu'une statue –, l'anecdote est intéressante pour la mention de ce *pastos* et par sa fonction : il cache la déesse aux regards, probablement lors de la fermeture du temple, peut-être pour la protéger.

Un autre tissu est connu sur l'Acropole d'Athènes. En effet, tous les ans, les arrhéphores tissaient un *péplos* pour Athéna Polias⁴, qui était remis solennellement à la déesse en une procession le jour de la fête des Panathénées. Ce *péplos* était tendu au mât d'un bateau sur roue⁵. La grande dimension du tissu et la petite taille du *xoanon* d'Athéna Polias font dire à M. Christopoulos que l'étoffe était une sorte de *παραπέτασμα*, dont la fonction était de séparer la statue du reste du temple. Si le *péplos* servait à couvrir le *xoanon*, ce ne pouvait être qu'à la fin des Plyntéries, lors de la parure de la statue⁶.

Un rideau peut apparaître comme un élément essentiel du mobilier d'un temple, destiné à en occulter temporairement certains éléments. Ainsi, une fondation religieuse (τά κατασκευασθέντα, l. 5-6) d'Apollonios, fils de Métrodoros, dont la stèle a été trouvée à Smyrne, décrit divers éléments matériels pour la mise en place d'un culte au début de l'époque impériale. Dans la description du *naos*, qui mentionne des portes (τεθρομένος,

¹ MASSON 1974, p. 88 ; SINEUX 2004, p. 38.

² HOLLINSHEAD 1999, p. 207.

³ Clément d'Alexandrie, *Protreptique*, IV, 54, 6 [Trad. Cl. MONDÉSERT, Sources chrétiennes, 1976]. Aucun rideau n'est cité dans les inventaires du Parthénon du IV^e siècle qui ne listent que les objets en or, en argent, en bronze, en ivoire ou en céramique. Voir HARRIS 1995 ; PALAGIA 2000, p. 54. Une des stèles des polètes sur la vente des biens des Hermocopides, reconstituées par W. PRITCHETT, mentionne des rideaux à trois reprises dans les fragments f et h de la quatrième colonne, PRITCHETT restitue : [παραπέτ]ασμα aux lignes 174-175, suivant MERITT, qui s'appuie sur Pollux, X, 32 et 42, mais ne donne pas de mots à la ligne 205. Ce sont cependant des biens personnels vendus au profit de la cité en sanction : IG, I³, 421, l. 173-174, 205 ; PRITCHETT 1953, p. 225-250. Frg. f (Agora inv. I 236a) : MERITT 1934, p. 47-49 ; 1948, p. 34-35 ; frg. h : IG, I², 330 ; MERITT 1934, p. 48 ; Syll³ 102 ; SEG 13, 12 ; SEG 19, 23 ; PRITCHETT 1961, p. 23-29.

⁴ Pausanias, I, 27, 3. PARKE 1977, p. 38-41 ; MANSFIELD 1985, p. 6-18, 260-301.

⁵ Philostrate, *Vie des Sophistes*, 2, 550. PARKE 1977, p. 38-41 ; MANSFIELD 1985, p. 68-78 ; TOBIN 1993, p. 87.

⁶ CHRISTOPOULOS 1992, p. 32-33.

l. 19), des serrures (κεκλειδωμένος, l. 19), des statues (ἀγάλματα, l. 20), est cité παστῆον ξύλινον ναοειδές καὶ παστὸν λινούν, « un portique (*pastas*) en bois en forme de *naiskos* et un rideau en lin »¹. Ce rideau semblait utile dans le cadre de ce nouveau culte, peut-être pour l'ornementation du sanctuaire, sans doute pour rendre invisible temporairement les statues.

Des rideaux étaient également attestés dans certains inventaires de temple. À Délos, au milieu du II^e siècle, un inventaire indique la présence d'une πα[ρ]απέτασμα λινούν, « tenture de lin »² dans le temple de Zeus et d'Athéna sur le Cynthe³. R. Vallois qui a trouvé un rideau destiné à un *pinax* représentant un portrait d'Arsinoé, cité dans un inventaire de 189, explique la présence de la tenture par le besoin de protéger de la lumière les peintures à la détrempe⁴. Un inventaire antérieur citait un παραπέτασμα dans le temple d'Ilihye⁵. De même, à Samos, un inventaire du temple d'Héra de 346/345 mentionne παραπετάσματα δύο βαρβαρικὰ ποικίλα, « deux rideaux barbares bariolés », ἀλλαῖαι δύο, « deux tentures »⁶, au milieu d'autres vêtements offerts comme parure à la déesse (l. 12 : κόσμος τῆς θεοῦ). Le fait de trouver des rideaux au milieu de chitons, d'himation, de voiles peut paraître étrange dans la mesure où ils se prêtaient à une utilisation différente. Selon I. Romano, ce rideau était suspendu devant la statue de culte, et servait à cacher la statue de la déesse en dehors des cérémonies officielles de culte⁷.

Les tentures pouvaient également être des cloisons mobiles dans les sanctuaires à mystères, rendant invisibles les actes qui se déroulaient derrière. Une des premières interprétations de l'Anaktoron d'Éleusis était de voir un espace séparé du reste de l'édifice par des rideaux installés du sol au plafond. Quand les *hiéra* devaient être montrés par le hiérophante, les rideaux devaient être tirés et l'intérieur de l'Anaktoron rempli de lumière devait être révélé aux initiés⁸. Cette interprétation a été remise en cause par la découverte d'inscriptions qui mentionnaient des « murs de l'Anaktoron » (*toichon*). Ce n'était donc pas des rideaux qui formaient les parois de l'Anaktoron⁹. Mais, la formulation de cette hypothèse

¹ *Smyrna* 91, l. 23 ; Syll³, 996 ; *I. Smyrna* 753 + II2 p. 375, 378. VATIN 1970, p. 215

² ID, 1442, A, l. 82-83. ROBERT 1960b, p. 471.

³ Sur ce sanctuaire, voir PLASSART 1928, p. 123 ; VALLOIS 1929, p. 207, 232 ; DEONNA 1938, p. 263, n. 11 ; *Guide de Délos*⁴, n° 105, p. 285-287.

⁴ DÜRRBACH 1911, p. 243, n° 48, l. 8 : ῥά]φαντι τὸ παραπέτασμα τῷ πίνακι οὗ ἡ γραφή ἢ Ἀρ[σινόης] ; VALLOIS 1913, p. 293.

⁵ IG, XI, 2, 203, l. 99. Daté de 269.

⁶ *Samos* 133, l. 26. Sur le mot ἀλλαῖαι, voir Hypéride, frg. 139 (rideau de scène) ; Hétychius, s. v. (rideau dans une salle de réception et rideau de scène) ; Souda, s. v. (rideau de scène) ; Photis, s. v.

⁷ OHLY 1953 ; ROMANO 1980, p. 256. Cette idée de dissimulation est comprise dans le texte de Pollux, *Bibliothèque*, 271.500 et s. v. παραπέτασμα (rideau dissimulant ceux qui entrent chez des prostituées).

⁸ NOACK 1927, fig. 111 ; MYLONAS 1961, p. 119.

⁹ ΚΟΥΡΟΥΝΙΩΤΗΣ 1926, p. 146 ; MYLONAS 1961, p. 119.

se fondait sur l'idée de dissimuler temporairement, ce qu'aurait permis l'installation de rideaux.

Par contre, à Samothrace, le Hiéron posséderait, lui, une tenture qui séparait l'abside dans laquelle le hiérophante effectuait des actes pour l'initiation majeure du reste du bâtiment où se trouvaient les époptes. La reconstitution de K. Lehmann (fig. 24)¹ correspondant à un état probable de l'édifice à la fin du IV^e siècle donne une idée de la position de cet élément dans l'espace du bâtiment. Cette séparation à l'intérieur de l'édifice se trouverait confirmée par des inscriptions plus tardives, datant du II^e siècle *p. C.* qui indiquaient que l'accès était réservé aux prêtres et aux membres de la communauté². Le recours à un rideau mobile et non une cloison fixe met en valeur le caractère temporaire de cette dissimulation, qui pouvait alterner avec des moments où les *hiéra* pouvaient être dévoilés aux regards.

D'ailleurs, le fait de recourir à un rideau n'est pas sans parallèle dans d'autres sanctuaires dans lesquels se déroulaient des cultes à mystères³. Le rideau cache soit une partie du rituel, soit des objets qui y sont liés. La présence de pierres supportant des rideaux dans l'angle nord du hall d'initiation des hommes à Antioche de Pisidie, est, pour Ramsay, le rappel d'une chambre nuptiale et pourrait correspondre à l'étape finale de l'initiation⁴.

Les tentures permettaient de cacher ou de clore temporairement un espace tout en laissant la possibilité aux instances du sanctuaire de montrer des éléments, modifiant ainsi la vision des visiteurs, de façon plus souple que des cloisons fixes. Cependant, la volonté de dérober à la vue des pèlerins des objets, une partie du rituel, pouvait être réalisée par une organisation particulière de la circulation à l'intérieur des bâtiments.

III. Des itinéraires rendant difficile la vision

En effet, l'agencement interne des édifices consacrés aux dieux pouvaient faire ressortir une volonté de dissimuler par la présence de corridors cachés ou par la présence d'une pièce reculée, difficilement visible pour les visiteurs.

A. Des espaces de circulations dissimulés

Les espaces de circulation permettaient les déplacements dans les édifices : ils pouvaient se faire aux yeux de tous ou bien de façon plus dissimulée selon l'usage qui en était

¹ LEHMANN 1983, p. 36-37, 72, fig. 35.

² LEHMANN 1969, p. 32-34 et *Samothrace* 3.1, p. 133-135.

³ LEHMANN 1969, p. 34.

⁴ RAMSAY 1911-1912, p. 53-54.

fait. Bien souvent, peu d'indications permettent de comprendre la circulation dans les édifices, mises à part l'emplacement des portes. Ce qui suggérerait une circulation assez libre et donc la possibilité de voir beaucoup de choses à l'intérieur des bâtiments.

Cependant, dans certains cas, des éléments apportent des informations sur la circulation dans l'édifice. À Didymes, la circulation des personnes dans le temple est discutée et mal connue. Pour le temple archaïque, selon la reconstitution de Gruben et Tuchelt¹ (cf. fig. 32), la circulation serait directe entre le *pronaos* et l'*adyton* grâce à des escaliers, ce qui faciliterait la vision, même si l'*adyton* semblait interdit aux consultants. Au contraire, dans la reconstitution du temple archaïque par Fehr², comme dans le Didymeion hellénistique, il existait deux couloirs menant du *pronaos* à l'*adyton* : ces couloirs étaient étroits, voûtés et sombres (cf. fig. 36)³. Leur usage est inconnu, mais ils canalisait la circulation, tout en traduisant par leur étroitesse le passage d'un nombre restreint de personnes. Par ailleurs, ces couloirs voûtés ne permettaient pas de voir ce qui se trouvait à l'autre extrémité. La découverte de la cour intérieure se faisait alors progressivement pour ceux qui empruntaient ces corridors, si d'aventure des consultants l'empruntaient, ce qui reste discuté⁴. Néanmoins, pour certains chercheurs, l'*adyton* ne serait accessible qu'aux seuls prêtres⁵. Si tel était le cas, le prophète n'était pas visible de la foule et, ce n'est qu'en montant les escaliers vers la pièce intermédiaire que les consultants demeurés dans le *pronaos* pouvaient l'apercevoir. Les espaces de circulation que constituaient les corridors semblaient réservés à un petit nombre de personnes, ce qui limitait fortement la vision de la cour intérieure, la rendant invisible pour bon nombre de visiteurs.

Le sanctuaire de Claros se présente comme un cas de figure similaire : dans le temple du IV^e siècle, l'accès est facile entre le *pronaos* et la cour par un petit escalier, tandis que le temple de la basse époque hellénistique comprenait de petits boyaux souterrains de 70 cm de large qui descendaient depuis le *pronaos*, jusqu'à la salle des consultants et un autre couloir continuait jusqu'à la salle de l'oracle⁶. Ces petits espaces, de surcroît souterrains, laissaient peu de place à des déplacements importants, ce qui indiquerait la présence d'un petit nombre de personnes : essentiellement le personnel de culte comme l'indique Tacite⁷.

¹ Voir p. 95.

² Voir p. 95.

³ Voir HAUSSOULLIER 1920a, p. 263 ; BERVE et GRUBEN 1965, p. 262, 265 ; MARTIN 1969, p. 300 ; TUCHELT 1992, p. 12, fig. 20.

⁴ Position de HAUSSOULLIER 1920b, ou de FONTENROSE 1988, p. 80-81.

⁵ Position de GÜNTHER 1971a, p. 119-123.

⁶ ROBERT 1954 = 1989 ; 1969 ; MORETTI et LAROCHE 2010.

⁷ Tacite, *Annales*, II, 54, 2-4.

Les espaces de circulation avaient un impact important sur la vision que les visiteurs pouvaient avoir des rituels, en particulier lorsqu'ils étaient petits et à l'accès limité, ils permettaient de rendre inaccessibles à la vue des pièces reculées.

B. La présence d'une pièce reculée¹ au fond d'un édifice

Certains rituels nécessitaient une structure spécifique pour leur déroulement, en particulier les cultes à mystères, qui reposaient sur un enseignement et une révélation, qui demeuraient interdits aux non-initiés. Les édifices qui abritaient ce type de rituels avaient bien souvent une composition particulière : les objets sacrés dévoilés lors des cérémonies étaient placés dans une pièce spécifique, qui se trouvaient souvent au fond des bâtiments.

La présence d'une pièce au fond d'un édifice rendait plus difficile la vue de ce qui s'y déroulait. À Samothrace, plusieurs bâtiments comptaient ce type d'organisation ; le fouilleur, K. Lehmann, a identifié deux bâtiments servants aux initiations : l'Anaktoron (n° 23) et le Hiéron (n° 15, fig. 2)². Dans l'Anaktoron (cf. fig. 26), les bancs du côté nord s'interrompaient pour laisser place à des marches menant à l'*adyton*, la partie la plus septentrionale du bâtiment. Deux portes y menaient³. Au fond de cet espace, un bloc devait supporter un objet sacré, peut-être des statues ithyphalliques⁴. La pièce dans laquelle aurait lieu la *myesis* se trouvait ainsi un peu à l'écart, même si une partie de l'initiation avait peut-être lieu dans la pièce principale⁵. Cette pièce fermée au fond du bâtiment était difficile à voir, d'autant que l'accès était restreint. Le Hiéron abriterait, lui, la seconde phase de l'initiation, appelée époptie (cf. fig. 24 et fig. 57). Le bâtiment actuel, tout en longueur, commencé vers 300, possède un grand porche. Au fond de la *cella*, une abside était peut-être réservée au déroulement de rites spécifiques, en partie cachés au public⁶. Ce plan assurait la protection d'une partie du bâtiment à l'accès limité et dérobaient ces espaces aux regards des autres visiteurs. Ph. Lehmann pense qu'un bâtiment pour l'époptie existait dès l'époque archaïque, mais aucune trace archéologique ne permet de le prouver. Il faut alors se demander comment la phase de l'époptie avait lieu avant le III^e siècle. L'état des sources ne permet pas de le savoir, mais la date a son importance puisque la monumentalisation de Samothrace est liée aux ambitieux projets macédoniens, en particulier de Philippe III Arrhidaios, qui aurait peut-

¹ Dans la bibliographie, cette pièce est souvent désignée comme le « saint des saints ». Cette dénomination a des connotations judaïques qui ne conviennent pas pour les édifices grecs, c'est pourquoi nous utilisons cette expression.

² LEHMANN 1953, p. 14-15 ; 1969, p. 4-7.

³ LEHMANN-HARTLEBEN 1939, p. 135-138 ; 1955, p. 32-33, 45-47 ; 1998, p. 43 ; COLE 1975, p. 50 ; BURKERT 1985, p. 283.

⁴ COLE 1975, p. 50.

⁵ LEHMANN 1940, p. 335 ; 1998, p. 42 ; NOCK 1941, p. 579 ; COLE 1975, p. 48-49.

⁶ LEHMANN 1955, p. 33-35, 61-66 ; 1998, p. 60 ; COLE 1975, p. 56-58 ; LEHMANN et alii 1969, vol. 1, p. 135.

être voulu remodeler les rites à mystères de Samothrace sur ceux d'Éleusis, en cherchant à les dépasser en splendeur par la présence de deux bâtiments différents¹.

Cependant, K. Clinton a récemment mis en doute cette interprétation. Selon lui, le bâtiment nommé Anaktoron n'est pas un bâtiment de culte en raison de sa position excentrée. Il ne possède pas non plus d'installation de culte destinée à montrer des objets. Le lieu d'initiation serait un grand bâtiment en marbre situé au cœur du sanctuaire, nommé jadis Téménos, et appelé aujourd'hui Hall des danseuses² (n° 17 de la fig. 2). La frise de danseurs choraux et de musiciens qui orne cet espace serait le reflet du rite. Le Hall des danseuses daterait selon Clinton des années 340³ et servirait de lieu de représentation pour un drame rituel⁴. Cette interprétation séduisante suscite néanmoins quelques objections : d'abord, pourquoi la position excentrée exclurait de fait l'hypothèse d'un bâtiment de culte ? L'éloignement pourrait au contraire être un moyen de protéger des regards indiscrets ce qui devait demeurer invisible aux non-initiés, et ce d'autant plus que pendant longtemps, il était admis que le sanctuaire n'était pas interdit aux non-initiés⁵. Le bâtiment étant divisé en deux parties, quel rôle cette division avait-elle dans l'initiation si elle avait bien lieu à cet endroit ? Ensuite, cet édifice date du IV^e siècle, mais la construction précédente du *propylon* était plus petite – elle ne s'ouvrait pas sur le côté nord comme le croyaient les premiers fouilleurs⁶. Pourquoi ce changement a-t-il été opéré et quelles en ont été les conséquences sur le rituel ? Enfin, que devint le bâtiment appelé Hiéron ? Il est difficile de répondre à ces questions. Toujours est-il que le Hall des danseuses ne comptait pas de pièce intérieure à l'écart, protégée des regards, contrairement aux deux autres constructions, qui seraient plus propices à des actes secrets.

Faute de sources, il est difficile de savoir comment se déroulaient les initiations à Samothrace, mais plusieurs pièces au fond de certains édifices, moins visibles, pourraient être propices à des rituels liés aux mystères.

À Thèbes, au sanctuaire des Cabires, aucune structure de Téléstérion n'a été trouvée, mais au début du II^e siècle, un bâtiment rectangulaire appelé Anaktoron fut construit, pour remplacer la Tholos Centrale (n° 1), ce qui représentait le point culminant des changements

¹ LEHMANN et alii 1969, vol. 2, p. 74-75 ; COLE 1975, p. 59-68.

² LEHMANN 1951, p. 15-19 ; 1952, p. 19-43 ; 1955, p. 41 ; LEHMANN et LEEB HADZI 1982, p. 148-266.

³ CLINTON 2003, p. 61, 67. LEHMANN 1952, p. 22, fig. 1 ; LEHMANN et SPITTLE 1982, p. 297 le date un peu plus tardivement. Nous attendons la parution de K. CLINTON, *Samothrace 12, The Religion of the Sanctuary of the Great Gods*.

⁴ LEHMANN 1955, p. 25-26.

⁵ Voir p. 79.

⁶ LEHMANN 1952, p. 22-27 ; LEHMANN et SPITTLE 1982, vol. 1, fig. 1, p. 50-56, 143-147, 289-190.

<http://www.samothrace.emory.edu/visualizing-the-sanctuary/interactive-plan/choral-dancers> consulté le 8 mars 2013.

commencés un siècle plus tôt¹. Construit au III^e siècle dans la *cavea* de l'aire de monstration et dans l'axe du podium (n° 5) (cf. fig. 18)², ce bâtiment fut transformé à la fin du I^{er} siècle *p. C.* : il comprenait un porche de 4 m de profond, une *cella* de 9 m de profond avec une petite pièce au fond accessible par un passage étroit³. Ce plan, tardif, se rapproche des autres sanctuaires à mystères. On ne sait pas bien à quoi servait cette pièce mais son implantation à l'intérieur de l'édifice la rendait difficilement accessible à la vue.

À Lemnos où des attestations d'initiation remontent au VI^e siècle, un premier Téléstérion datant du VII^e siècle, détruit par les Perses en 512-511, a été retrouvé sur une terrasse méridionale : c'était un simple bâtiment rectangulaire. Un plan complexe n'apparut qu'à partir de la fin du III^e siècle sur la terrasse septentrionale. Tout au fond, de petites pièces étaient séparées de la salle principale par un couloir (fig. 58)⁴. Ces pièces étaient peu visibles par leur emplacement et la présence d'un espace de circulation qui pouvait obstruer la vue. Il est vraisemblable qu'elles contenaient des objets sacrés ou servaient à l'initiation des mystes. Par contre, du V^e au III^e siècle, l'initiation devait avoir lieu hors d'un bâtiment car aucun Téléstérion n'est attesté archéologiquement.

Ces deux derniers cas montrent que l'usage d'une pièce reculée pour des initiations n'était pas toujours nécessaire ; les objets sacrés furent pendant longtemps conservés sans structure architecturale particulière. Avec le temps, ce que voyaient les pèlerins se trouva modifié par la construction de ces pièces reculées, qui cachaient les objets sacrés et qu'il était difficile d'apercevoir.

Parfois la place de ces pièces reculées changeait dans l'économie générale de l'édifice dans lequel se déroulaient des rites à mystères : elles se retrouvaient en position centrale. Cette disposition en fit alors un espace orienté vers le fait de montrer à tous. C'est le cas d'Éleusis. En effet, le premier Téléstérion, datant de l'époque de Solon, était de forme rectangulaire, l'entrée se faisant par le petit côté nord. Du côté opposé, se dressait à l'intérieur du *naos* une petite pièce fermée⁵, appelée Anaktoron par Plutarque⁶, dans laquelle les objets

¹ DAUMAS 1998, p. 20 ; SCHACHTER 2003, p. 84, 104.

² Il semble gênant d'appeler cet espace aire théâtrale, car cela renvoie à d'autres rituels, avec d'autres implications. SCHACHTER 1986, p. 82 ; DAUMAS 1998, p. 20.

³ La date est débattue : pour HEYDER et MALLWITZ 1978, p. 21, 67, le changement date du I^{er} siècle. Il n'existe aucune preuve archéologique, mais une inscription datant de l'époque de Vespasien et de Titus mentionne la construction d'un Anaktoron (SEG 22, 418, l. 3-4 : τὸ Ἀνάκτορον ἀνέθηκον), ce qui fait pencher SCHACHTER 1986, p. 87 pour la fin du I^{er} siècle. La présence de ce bâtiment suggère une initiation en deux étapes à partir de l'époque romaine, l'époptie, le stade le plus haut ayant lieu à l'intérieur de l'Anaktoron selon SCHACHTER 1986, p. 105 ; 2003, p. 133.

⁴ Sources : HEMBERG 1950, p. 160-170 ; BESCHI 1996-1997, p. 13-24, 38-94, 100-132. Voir LUCE, BLEGEN, VAN BUREN 1938, p. 406 ; LEMERLE 1937, p. 468-472 ; 1938, p. 478-479 ; 1939, p. 321-322 ; LEVI 1966 ; BESCHI 1990, p. 555-556 ; 1998, p. 48 ; 1998-1999 ; 2000, p. 75-84 ; BOWDEN 2010, p. 55.

⁵ GINOUVÈS *et alii* 1998, p. 43-44.

⁶ Sur les débats, sur ce terme, voir MYLONAS 1961, p. 85. Selon CLINTON 1992, p. 126-132 ; 2004, p. 87-88, le

secrets étaient gardés¹. Ce noyau soigneusement conservé dans les phases d'agrandissement ultérieures fut par la suite moins éloigné de l'entrée (fig. 59). Dans la seconde moitié du VI^e siècle, à l'époque des Pisistratides, le temple de l'époque de Solon disparut au profit d'un bâtiment deux fois plus grand de 25,30 m sur 27,10 m : l'accès était aménagé au sud-ouest avec trois portes précédées d'un porche à colonnes ; l'*adyton* se trouvait alors dans l'angle nord-est du bâtiment. Détruit pas les Perses², le Téléstérion fut reconstruit dans le deuxième quart du V^e siècle selon un plan plus allongé vers le nord-est, il n'était plus précédé d'un porche : l'Anaktoron se trouvait alors au milieu du mur sud-est. Selon Strabon et Vitruve, le projet monumental d'Ictinos doubla encore la taille de l'édifice, l'Anaktoron se dressant alors au milieu de la pièce. Ce plan perdura jusqu'à l'époque romaine³. Le lieu sacré de l'Anaktoron fut préservé dans toutes les phases de construction, mais sa situation n'était plus aussi reculée qu'elle l'était dans la première construction. La centralité de cet espace est porteuse de sens : l'Anaktoron pouvait être vu de toute part, il n'était plus repoussé loin de l'entrée. Ceci indique que les rites qui se déroulaient autour de cet espace étaient orientés vers une révélation visuelle de ce qui était auparavant bien plus caché. On mit alors moins l'accent sur le fait de cacher que sur le fait de montrer, de rendre visible.

La position d'une pièce au fond d'un édifice rendait la vision de ce qui s'y déroulait plus difficile. Néanmoins, lorsque cette pièce devint le centre d'un édifice, au fil des transformations architecturales, la vision en fut facilitée et l'organisation de l'espace orienta vers le fait de voir.

Conclusion

Les aménagements intérieurs sont des éléments, parfois temporaires, comme les bancs, les lumières, qui pouvaient permettre de voir ; mais ils avaient aussi pour fonction de limiter la vue, comme les espaces de circulation, les pièces reculées, l'obscurité ; d'autres éléments rendaient possible le fait de jouer de façon volontaire sur le fait de montrer et sur le fait d'occulter, comme les rideaux, les portes, les cloisons. Ils avaient une influence importante sur ce qui était visible des visiteurs.

terme Anaktoron désigne tout le bâtiment, c'est-à-dire le Téléstérion, terme utilisé seulement par Plutarque et non par les inscriptions.

¹ TRAVLOS 1950-51, p. 1-16 ; MYLONAS 1961, p. 273 ; SHEAR 1982, p. 138.

² Hérodote, IX, 65, 2 mentionne la destruction de l'Anaktoron. Il semble selon SHEAR 1982, p. 128-140, 210-212, que ce soit la seule chose qui soit debout à l'époque, le Téléstérion étant en train d'être doublé de surface.

³ MYLONAS 1961, chapitre 3 à 7, fig. 26.

Ces divers agencements qui offraient la possibilité de jouer de façon plus ou moins temporaire sur ce que les visiteurs pouvaient voir ou sur ce qui leur était dissimulé influençaient les choix architecturaux. Ils offraient alors des potentialités, qui pouvaient être exploitées par les usages rituels, ce dont nous avons malheureusement peu de traces, et ce qui ne permet pas de comprendre les différentes utilisations qui étaient possibles.

CHAPITRE 4 : APPROCHER LA DIVINITE

Introduction

En continuant la visite d'un sanctuaire, les pèlerins cherchaient à approcher la divinité, c'est-à-dire qu'ils s'avançaient, venaient près de ce qui matérialisait la divinité pour accomplir divers actes cultuels. Si la manifestation de la puissance divine était une caractéristique essentielle des croyances des Grecs, elle était avant tout une présence visible, qui se résumait dans de nombreux cas à la dimension matérielle d'une statue en bois ou en pierre, qui était bien souvent une offrande. En effet, si tous les sanctuaires ne comptaient pas de statue de culte¹, il est fréquent qu'une statue présentifie la divinité.

Ces statues ont généralement été dénommées « statue de culte » depuis l'article de V. Müller dans la *Real-Encyclopädie*, qui la définit comme une sculpture en ronde bosse présente dans le temple², mais cette expression pose problème. Des mises au point récentes invitent à des précautions de méthode dans l'usage du terme, la notion méritant d'être clairement circonscrite. Cette terminologie est notamment refusée par certains chercheurs³, comme P. Eich qui a tenté récemment de faire un bilan de la notion : il montre que les Grecs ne connaissaient pas le concept moderne de statue de culte, tel qu'il a été consacré par l'article de la *Real-Encyclopädie*⁴. Chercher le statut des artefacts suppose une immuabilité qui ne correspondrait pas aux pratiques des Anciens, qui étaient plus pragmatiques et qui ont adapté leurs usages en fonction du temps. Le colloque FIGVRA 14 tenu en septembre 2011 à Paris⁵ et ses discussions ont bien mis en évidence qu'il n'y a pas de définition antique de la statue de culte. Ce sont les modernes qui essaient de définir des critères qui pourraient permettre une classification. Ainsi, B. Holtzmann dans sa communication sur « Les statues d'Athéna de l'Acropole d'Athènes » a pris comme critères pour identifier une statue de culte la présence d'un prêtre, d'un autel et de manipulations. La discussion a souligné également le caractère temporaire de ce statut. B. Holtzmann rejoint un des critères de S. Bettinetti, qui dans sa

¹ Ce n'est pas un élément indispensable au culte, tout comme le temple : SINEUX 2006, p. 98-100.

² MILLER 1931.

³ SCHEER 2000, p. 33-34, 301 ; STEINER 2001, p. 104. Voir DONOHUE 1997 ; LINANT DE BELLEFONDS et al. 2004, p. 418.

⁴ EICH 2011, p. 49. STEINER 2001, p. 104, n. 96 montre le flou de la dénomination des Anciens. Voir les réflexions de RUDHARDT 2001, p. 183-185.

⁵ FIGVRA XIV « Construire le divin en images », 30 septembre-1^{er} octobre 2011, INHA. http://www.anhima.fr/IMG/pdf/depliant_figura_14.pdf

définition de la statue de culte retient deux éléments principaux : la nature divine ou surnaturelle de la divinité matérialisée dans la statue et le lien de cette statue avec des pratiques cultuelles¹. Quant à J. Mylonopoulos, il propose dans son approche étique de la statue de culte de retenir trois critères qui sont la localisation de la statue, son implication dans des activités cultuelles, son apparence². Il n'y a ainsi pas de statue cultuelle en soi, mais des statues rituellement manipulées, prises dans des contextes rituels³. Les représentations des dieux semblent être des feuilletés : à certains moments, elles reçoivent des honneurs, mais ces honneurs ne sont pas constants dans le temps. Nous choisirons de définir la notion de statue de culte en tant que statue, qui reçoit, de façon plus ou moins temporaire, un culte, quel qu'il soit : libation, prière, sacrifice....

Il est souvent difficile pour l'historien de repérer les statues divines qui reçoivent un culte, les manifestations de piété étant nombreux et divers, mais laissant souvent peu de traces : une prière n'était pas perceptible visuellement, hormis pour les visiteurs qui étaient présents et qui voyaient une personne accomplir ce geste spécifique. Par ailleurs, l'identification d'une statue de culte, sauf quand elle était exposée dans un temple qui l'abrite s'avère délicate. Les statues étaient nombreuses dans les sanctuaires et plus généralement dans les cités grecques ; certaines faisaient l'objet de pratiques rituelles, d'autres étaient offertes en offrandes ; certaines statues – celles des évergètes, des rois – étaient honorées par des rites civiques⁴, voire cultuels⁵ ; beaucoup d'entre elles qui étaient d'abord des offrandes n'avaient d'autre fonction que d'être un don fait à la divinité, et ne donnaient pas lieu à des gestes rituels. De nombreuses statues sont aujourd'hui perdues, ne reste qu'une base, avec laquelle il est difficile de comprendre le statut de l'image, surtout dans le cas de statues de plein air, sur les agoras ou dans les sanctuaires. Quand l'inscription sur cette base nous est parvenue, elle peut être utile, dans le cas d'ex-voto par exemple, mais fréquemment ne mentionne pas le statut de l'image ; d'ailleurs, ce statut a pu varier avec le temps. De plus, les temples étaient souvent consacrés à une divinité, mais pouvaient accueillir des statues d'autres divinités en lien avec la divinité principale. Ainsi, à Claros, le temple était dédié à Apollon, mais le groupe statuaire retrouvé est multiple : Apollon est accompagné d'Artémis et de

¹ BETTINETTI 2001, p. 7-8.

² MYLONOPOULOS 2010, p. 6-10. Voir PROST 2009, p. 247.

³ SCHEER 2000 ; MUGIONE et POUZADOUX 2008, p. 303-305 ; SCHMITT PANTEL 2008, p. 307 ; PROST 2009, p. 251, 253-256. Nous n'avons pas eu accès à la communication de Fr. Prost, « Pour une histoire de la statue cultuelle en Grèce ancienne », présentée au colloque de Rome en 2003, mentionnée par MONTEL 2008a, p. 165, n. 2.

⁴ Voir la mise au point de AZOULAY 2009 pour Athènes. Voir le dossier d'Archippè de Kymè, réuni et commenté par SAVALLI-LESTRADE 2003.

⁵ OGIS 6 ; LE GUEN-POLLET 1991, n° 86 (honneurs cultuels pour Antigone par la cité de Skepcis (311/310) ; SEG 41, 1003, I-II ; MA 1999, n° 17-19 (institution d'un culte royal dans la cité : décrets de Téos pour le roi séleucide Antiochos III, « bienfaiteur », et la reine Laodice (vers 203 av. J.-C.)).

Léto¹. Nous ne considérerons pas seulement comme statue de culte l'image de la divinité à qui le temple est dédié, mais aussi les autres statues à partir du moment où elles font l'objet de rites².

Il s'agit donc de comprendre s'il était aisé pour les Grecs de voir la statue de culte d'une divinité pour lui rendre hommage, sous quelque forme que ce soit. Nous essaierons d'adopter le point de vue des Anciens, comme le préconise J. Rudhardt³, afin de comprendre ce que les visiteurs des sanctuaires pouvaient voir de la statue de culte d'un dieu, ce qui leur était donné à voir par les autorités du sanctuaire qui ont conçu le décor, organisé la mise en espace de la statue dans le temple.

Des éléments d'analyse sont apportés par les sources littéraires qui mentionnent des statues recevant un culte, en particulier le récit de Pausanias, truffé de références à des statues, qui font parfois l'objet d'actes rituels. L'épigraphie complètera les informations littéraires : les règlements sacrés offrent quelques indications sur ces objets ou sur les ouvertures des temples, sur la présence de statues lors des fêtes. L'archéologie permet de comprendre la mise en espace de l'approche des pèlerins.

Nous aborderons d'abord le cas le plus courant, celui d'une statue visible, pour ensuite analyser quelques spécificités de divinités, rendues invisibles, de façon temporaire ou plus définitive.

I. La visibilité des statues des divinités : visibilité permanente, visibilité occasionnelle

Les statues des dieux pouvaient être vues des pèlerins dans deux circonstances : dans le temple, lors d'une visite de piété, ou lors des fêtes qui avaient lieu en l'honneur de la divinité.

A. L'organisation de la visibilité de la statue dans les temples : une visibilité permanente ?

Le plus souvent, les statues des dieux mentionnées par les sources littéraires et épigraphiques étaient visibles dans les temples, l'accès semble libre pour les populations. Ainsi, une prière pouvait être prononcée devant une statue de divinité comme le fit la nourrice d'un bébé particulièrement laid devant la statue d'Hélène à Sparte :

¹ Voir BOURBON et MARCADÉ 1995 ; MORETTI 2012, p. 118.

² D'ailleurs, certains temples ont pu être considérés comme des trésors, un édifice votif en l'honneur de la divinité : voir le cas du Parthénon d'Athènes : PREISSHOFEN 1984, p. 15-18 ; STEWART 1990, p. 152 ; BETTINETTI 2001, p. 8 ; en dernier lieu, HOLTZMANN 2003, p. 110.

³ RUDHARDT 1992, préface.

ὄκως δὲ ἐνεΐκειε ἡ τροφός πρὸς τε τῷγαλμα ἴστα καὶ ἐλίσσεται τὴν θεὸν ἀπαλλάξαι
τῆς δυσμορφίης τὸ παιδίον,
« Chaque fois qu'elle l'y avait portée, elle la présentait debout à la statue divine,
prient la déesse de guérir l'enfant de sa laideur »¹.

Le sanctuaire est un lieu privilégié de prière. En effet, une prière accomplie devant le dieu semblait être plus efficace qu'une prière en dehors de la vision de la divinité, cela poussait les visiteurs à s'approcher du dieu afin de donner plus de force à leur demande².

Les sources mentionnent également des nombreuses visites de sanctuaires. Ces pèlerinages se faisaient à plus ou moins grande distance selon l'éloignement entre le sanctuaire et le lieu d'habitation de l'individu. Les voyageurs venaient parfois de loin : Parméniscos de Métaponte voyagea jusqu'à Délos εἰς τὸ Λητῶον, vers le sanctuaire de Lété. Lui qui avait perdu la faculté de rire après avoir consulté Trophonios éclata de rire en voyant la statue de la déesse³. D'où voyait-il cette statue ? La configuration du temple, datant du VI^e siècle (fig. 60), suggère que Parméniscos était entré dans le temple. En effet, si le temple actuel présente une *cella* avec un vestibule s'ouvrant au sud, ce ne serait qu'une modification datant de la fin de l'époque hellénistique qui a muré la porte à l'ouest ; peut-être y avait-il seulement une porte à l'ouest ou bien deux portes : une au sud et une à l'ouest. Les archéologues divergent sur les reconstitutions⁴. Néanmoins, il est à noter un détail architectural important : le côté droit du seuil des deux portes est usé, preuve de l'ouverture habituelle de ces battants⁵. Si l'entrée se faisait à l'ouest, chose surprenante par rapport au schéma classique d'un temple grec, toute vue de la statue depuis l'entrée était impossible, il était alors nécessaire d'entrer dans le temple pour voir la divinité. Les pèlerins semblent donc autorisés à pénétrer dans le temple pour admirer la statue du dieu.

De même, la présentation de nombre de descriptions de temples implique que Pausanias entrait dans les édifices, ce qui lui permettait de voir les statues et de les décrire ; s'il ne pouvait y entrer, du moins pouvait-il les voir par les portes ouvertes de la *cella*⁶. Toutefois, dans le sanctuaire de Dodone, l'étude de F. Quantin semble suggérer que dans le cas de ce sanctuaire reconstruit à la fin du III^e siècle, l'alignement entre l'*oikos* de Zeus Naios

¹ Hérodote, VI, 61. Voir également *Illiade*, VI, 380 ; 385 (prière de femmes troyennes dans le temple d'Athéna) ; Hérodote, I, 31 : la prêtresse d'Héra à Argos prie la déesse en faveur de ses fils Cléobis et Biton qui ont remplacé les bœufs pour l'amener à temps au sanctuaire ; Euripide, *Andromaque*, 1117.

² Position opposée de GERNET et BOULANGER [1928] 1970, p. 195-196 ; AUBRIOT 1992, p. 87-98. Cela ne dit toutefois pas que toutes les prières s'accomplissaient devant les statues ou dans les temples. Lieu sacré propice à l'accomplissement et au succès des rites : RUDHARDT 2001, p. 181-182.

³ Démos de Délos, apud Athénée, XIV, 1. Voir le voyage de Lycinus jusqu'à Cnide : Lucien, *Les amours*, 13-17 ; Plin l'Ancien, *Histoire Naturelle*, XXXVI, 20.

⁴ Selon VALLOIS 1929, p. 213, l'entrée sud remplace l'entrée ouest. GALLET DE SANTERRE 1959, p. 41-43, 68-72 (orientation des portes liée à l'organisation du sanctuaire) ; BRUNEAU 1970, p. 208-212 ; 1987, p. 319-331 ; BRUNEAU et DUCAT 2005⁴, p. 222-224.

⁵ GALLET DE SANTERRE 1959, p. 41-42.

⁶ MONTEL 2010b, p. 233.

et l'enceinte du péribole permettait peut-être de voir la statue de culte depuis l'extérieur du péribole¹, encore fallait-il que les portes fussent ouvertes et que la statue fût alignée sur le deuxième entrecolonnement du portique d'entrée, distant d'une vingtaine de mètres.

Le plus souvent, les pèlerinages se faisaient sur de plus courtes distances. Hérondas en offre un exemple : à Cos², deux femmes viennent remercier Asclépios pour une guérison. À cette occasion, elles admirent la statue de culte, même si celle-ci n'est pas mentionnée dans la description de la *cella*³. Le temple était ouvert, ce qui permettait aux deux amies d'admirer tout ce qu'il y avait à l'intérieur⁴

La divinité pouvait même parfois être totalement visible, rien n'en gênant la vue. Ainsi, Lucien mentionne l'Aphrodite de Cnide que les pèlerins pouvaient admirer dans son temple⁵ : la déesse se dressait au milieu du temple comme dans un écrin. Mais détail important : une ἀμφίθυρος, une porte des deux côtés, c'est-à-dire à l'avant et à l'arrière du temple, permettait de voir la déesse de face et de dos. Cette porte secondaire était contrôlée, car elle était fermée. Une κλειδοφύλαξ devait ouvrir la porte⁶ pour que le visiteur puisse accéder par ce côté.

D'après le texte de Lucien, on ne faisait pas le tour de la déesse, mais on pouvait faire le tour du temple par l'extérieur pour voir de la statue de dos. Cette mise en espace particulière permettait au visiteur de voir deux côtés de la statue, et sans doute d'admirer sa beauté, d'appuyer son invocation à la divinité sur une représentation qui se matérialisait devant ses yeux. Il devait néanmoins y exister des éléments architecturaux empêchant d'atteindre la statue, obligeant à faire le tour par l'extérieur. Cependant, ce temple n'ayant pas été identifié lors des fouilles du site, rien ne peut être précisé.

Toutefois, cette statue n'était visible dans le temple que dans la limite des horaires d'ouverture. En effet, c'est ce qu'évoque le texte d'Hérondas en ce qui concerne le temple d'Asclépios : les visiteurs pouvaient voir la statue dans le cadre de ces horaires. Encore faut-il percevoir l'amplitude de ces horaires pour comprendre la fréquence d'ouverture et par conséquent l'importance de la possibilité de voir la statue. Une inscription de l'Hécatompédon d'Athènes, très fragmentaire, contient deux décrets votés la même année par les Athéniens,

¹ QUANTIN 2008, p. 20.

² Voir chapitre 2, p. 102

³ Sur l'absence de mention de la statue de culte, car n'entrant pas dans le projet littéraire d'Hérondas et les découvertes des statues dans la celle, voir chapitre 2, p. 103.

⁴ Hérondas, *Mimes*, IV, 55-56 : ἡ θύρη γὰρ ὄικται κἀνεῖθ' ὁ παστός, « la porte est ouverte, le tissu brodé est déployé » [trad. GD].

⁵ Lucien, *Les amours*, 13-14. Voir Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, XXXVI, 21. SPIVEY 1996, chapitre 8 « Revealing Aphrodite ». Pour les détails archéologiques, voir chapitre 2, p. 122.

⁶ Lucien, *Les amours*, 14.

datés entre 508/507 et 485/484, voire 460/459¹. Le second décret stipule qu'un trésorier (*tamias*) du sanctuaire doit chaque jour assurer une permanence sur place et que

τὰ οἰκέματα

[. . . τῶι ἑκατ]ομπέδοι : ἀνοίγειν : [τὸς] ταμίας : μὲ ὄ-
 [λειζον τρις τ]ὸ μὲνδ[ς] θεᾶσθαι : τὰ[ς ἑν]ας : ἑμέρας
 20 [τὰς πρὸ τῆς νο]μενία[ς καὶ τ]ῆ[δεκάτει κα]ὶ τῆι εἰ-
 [κάδι ἡ]υπὲρ ἡέμ]ισυ : πα[ρ]όντα[ς]

« Les trésoriers devront ouvrir à la visite les locaux de l'hécatompédon au moins trois fois par mois : le premier jour avant la nouvelle lune ainsi que le dixième jour et le vingtième jour, en leur présence »².

Il est difficile de savoir ce que sont les *oikémata* mentionnés. S. Montel propose d'y voir des locaux, sans doute semblables aux trésors archaïques, abritant des objets sacrés que le pèlerin pouvait contempler trois fois dans le mois. Elle se demande si les pèlerins pouvaient entrer pour voir, si la porte restait ouverte afin de permettre à ceux-ci d'apercevoir quelque chose³. B. Holtzmann voit le neutre τὸ ἑκατόμπ[εδ]ον comme un espace et non comme un bâtiment, qui serait au masculin⁴. Le mot ne fait vraisemblablement pas référence au temple. Néanmoins, cette inscription indique l'existence de prescriptions concernant l'ouverture des édifices, prescriptions qui devaient exister pour d'autres sanctuaires, comme l'indiquent quelques inscriptions⁵. Dans l'exemple cité, l'ouverture trois jours dans le mois est relativement faible, ce qui reviendrait à signifier une quasi-fermeture du sanctuaire ; mais cette restriction du calendrier pourrait être en lien direct avec la période de travaux sur l'Acropole, ce qui justifierait une ouverture peu importante, mais régulière, tous les dix jours, pour permettre les dévotions des Athéniens, sans compromettre les travaux et sans risquer la vie des pèlerins. L'inscription règle la vie quotidienne du sanctuaire à un moment à un moment où ce sanctuaire semble connaître une crise de croissance selon l'expression de B. Holtzmann⁶. Seuls les trésoriers en charge de l'ouverture et le personnel de culte avaient un large accès à la statue à l'intérieur du temple, en dehors des heures d'ouverture au public. Il faut néanmoins prendre en compte la fermeture des sanctuaires dans la possibilité de voir la statue de culte, les visiteurs étant contraints par les horaires d'ouverture et parfois par les travaux dans leur possibilité de voir la statue du dieu et de lui rendre hommage.

¹ Voir NEMETH 1993 et la présentation des débats par HOLTZMAN 2003, p. 86.

² Athènes, Musée épigraphique 6794 ; IG, I³, 4, l. 17-21, trad. HOLTZMANN 2003, p. 85. Voir NEMETH 1993, p. 76-81.

³ MONTEL 2008a, p. 167.

⁴ HOLTZMANN 2003, p. 86.

⁵ Par exemple : Polybe, XVI, 25, 7 (Attale à Athènes) ; *LSAM* 5, l. 23-24 ; 15, l. 42 ; 28, l. 9-11 ; IG, II², 1315, l. 14-16 ; Syll² 365, l. 19-20 ; Syll³ 694, 40 (Pergame) ; *IMT Kaikos* 818, l. 42-43 (Pergame) ; *Teos* 46, l. 9 ; *OGI* 222, 36 ; 332, 28 (Pergame) ; *Milet* 21, l. 7-8 ; *Inschr von Magnesia* 73b, l. 14-15 ; 79 + 80, l. 13-14 ; *IMT Kyz Kapu Dağ* 1439, l. 19-20 ; SEG 33, 679, l. 73 (Paros). ROBERT 1927, p. 117, n. 3 ; 1933b, p. 520 ; SOKOLOWSKI 1935, p. 387.

⁶ HOLTZMANN 2003, p. 86.

De même, certains sacrifices pouvaient avoir lieu dans le temple devant la statue de la divinité comme nous l'avons vu au chapitre 2 par plusieurs exemples¹, ils permettaient aux fidèles d'entrer dans le temple et de voir au plus près la statue de culte.

B. Visibilités occasionnelles : fêtes et cérémonies exceptionnelles

La statue du dieu pouvait être sortie du temple afin qu'un rituel fût accompli devant elle lors des fêtes civiques. C'était le cas à Sparte lors des fêtes en l'honneur d'Artémis Orthia dont la prêtresse tenait à bout de bras la statue. Le poids de la statue s'alourdissait si les jeunes gens chargés de fouetter ceux qui devaient voler des fromages sur l'autel ne le faisaient pas avec assez de vigueur². Quel que fût le sens de la cérémonie³, il n'en reste pas moins que la divinité était présente par sa statue visible de tous. À Magnésie du Méandre, un décret du début du II^e siècle réorganisa les fêtes en l'honneur de Zeus Sosipolis. Il précise :

ὁ δὲ στεφανηφόρος ἄγων τὴν πομπὴν φερέτω ζόα-
να πάντων τῶν δώδεκα θεῶν ἐν ἐσθῆσιν ὡς καλλίσ-
ταις καὶ πηγνύτω θόλον ἐν τῇ ἀγορᾷ πρὸς τῷ βωμῷ
τῶν δώδεκα θεῶν

« que le stéphanéphore menant la procession porte les statues des douze dieux dans des vêtements les plus beaux et qu'il construise une tholos sur l'agora devant l'autel des douze dieux »⁴.

Les statues des dieux étaient sorties en procession, cérémonie qui faisait partie de la fête en l'honneur des dieux. Nous ne savons pas bien où les statues étaient conservées, mais la construction de la *tholos* sur l'agora avait peut-être pour but de les exposer devant leur autel, que l'exposition soit temporaire – pendant la durée de la fête – ou plus longue.

Il existe d'autre part dans plusieurs cités un certain nombre de fêtes rejouant l'arrivée de la divinité. C'est le cas de la fête des Tonaia pour Héra à Samos. Cette statue fut retrouvée par les habitants sur la plage, après une tentative avortée de vol par des pirates. Ayant mis la statue à bord, ceux-ci n'étaient pas parvenus à quitter le rivage et avaient dû l'abandonner sur la plage. Lorsqu'elle fut découverte au petit matin par les habitants, ceux-ci procédèrent à une purification de la statue et la replacèrent dans le temple, où elle était retenue par des branches. Désormais, chaque année, la statue était emmenée sur la plage où une cérémonie de

¹ Voir chapitre 2, p. 119.

² Cf. Pausanias, III, 16, 9-11. Voir Xénophon, *La République des Lacédémoniens*, II, 9. Voir le cas de l'Artémis Phosphoros de Messène portée par des femmes : inscr. 1032, l. 4 : DAUX 1963, p. 768-774 ; SEG 23, 220 ; THEMELIS 1994, en particulier p. 115-116.

³ Voir NILSSON 1941, p. 457-461 ; FLACELIERE 1948, en particulier 398-400 ; LEVY 2003, p. 59, 101.

⁴ *Inscr. von Magnesia* 98 = LSAM 32, l. 41-44 [trad. GD].

purification avait lieu, à l'occasion de laquelle des gâteaux étaient offerts à la divinité¹. D'année en année, cet épisode était rejoué, permettant de se remémorer les pouvoirs de la statue qui avait bougé seule (les habitants n'eurent pas vent des pirates), mais aussi de montrer la statue à chacun.

Dans d'autres cas, c'est la première réception du dieu qui était reproduite. Il en allait ainsi du culte rendu à Dionysos par les Athéniens : sur l'Académie, se trouvait un petit temple où était portée la statue de Dionysos Eleuthéros², chaque année, au moment des Grandes Dionysies. Le reste de l'année, la statue se trouvait à Éleuthère, mais lors des concours de tragédie, la statue de Dionysos était présente dans le théâtre³, où des éphèbes l'apportaient⁴. Cet acte était l'offrande d'un divertissement au dieu, élément très approprié pour sa réception : un rite de *xenismos*⁵. Cette réception est perçue, selon Chr. Sourvinou-Inwood, comme une réactivation de la première réception du culte et en même temps donne une expression concrète à l'arrivée du dieu dans la cité *hic et nunc*⁶. Toute la population pouvait alors le voir facilement par ces fêtes qui commémoraient son arrivée⁷. C'était aussi le cas de Dionysos à Smyrne⁸, d'Apollon à Delphes le 7 du mois de Bysios⁹, de Korè à Théra¹⁰ ou à Mantinée¹¹.

D'autres fêtes permettaient de voir la divinité : c'étaient des fêtes à l'occasion des soins de la statue, et en particulier à l'occasion de son bain. À Argos, les *lôtrochoi* baignaient la statue de la déesse¹². D'autres statues de divinités étaient également baignées comme Artémis à Éphèse, Artémis et Athéna à Ancyre, Aphrodite Pandémios à Athènes¹³. Les

¹ Athénée, XV, 672. Voir ROMANO 1988, p. 129 ; BETTINETTI 2001, p. 109, 158.

² Pausanias, I, 29, 2 ; IG, II², 1368 ; scholie Aristophane, *Acharniens*, 243a. Cf. Pausanias, VII, 21, 6 à Patras. Voir PICKARD-CAMBRIDGE [1953], 1968, p. 59-60 ; BURKERT 1988, p. 84, n. 22 ; SOURVINOU-INWOOD 1994, p. 268-290 ; 2003, chapitre II.1 ; PARKER 1996, p. 92-95 ; STEINER 2001, p. 84.

³ Aristophane, *Grenouilles*, 536. Voir Arthur PICKARD-CAMBRIDGE [1953], 1968, p. 60.

⁴ Cf. IG, II², 1006, 1008, 1011. Voir SOURVINOU-INWOOD 2003, p. 69.

⁵ Voir SOURVINOU-INWOOD 2003, p. 73.

⁶ SOURVINOU-INWOOD 2005, p. 151.

⁷ Voir également GLADIGOW 1985-1986, p. 116-117 ; SOURVINOU-INWOOD 2005, p. 151-168.

⁸ Philostrate, *Vie des Sophistes*, 531. C'est le cas à Milet (LSAM 48, et le commentaire à la l. 21, p. 125) ; à Priène (LSAM 37, l. 5), à Ephèse (ENGELMAN, KNIBBE & MERKELBACH 1980, n° 661, l. 20). Voir BURKERT, 1988, p. 84, n. 22 ; SOURVINOU-INWOOD 2005, p. 156.

⁹ Plutarque, *Etiologies grecques*, 292EF ; Callisthène d'Olynte, *FGrHist* 124F49. Voir SOURVINOU-INWOOD 2005, p. 157.

¹⁰ Cf. Pausanias, III, 20, 7.

¹¹ Cf. IG, V, 2, 265-266. Voir JOST 1985, p. 346-349 ; BURKERT 1988, p. 85 ; SOURVINOU-INWOOD 2005, p. 161.

¹² Voir Callimaque, V *Pour le bain de Pallas*, 1, 51-52 ; scholie Callimaque, *Bain de Pallas*, V, 1. BRULE 1987, p. 113 ; BETTINETTI 2001, chapitre IV.

¹³ Artémis à Ephèse (EM, s. v. Δαυρίς) ; Artémis et Athéna à Ancyre (BRINKMANN 1905, p. 160 avec le martyrologe de St Théodose) ; Aphrodite Pandémios et Peitho (?) à Athènes (IG, II², 659 ; LSCG 39, l. 21-26 ; SIMON 1983, p. 48-51). GINOUVES 1962, p. 284-294, présente d'autres cas, mais il ne s'agit que du bain d'une déesse dans le mythe. Par contre, le bain d'Héra à Nauplie semble se faire de façon cachée, Pausanias, II, 38, 2, parle de mystères sacrés. Voir également KAHIL 1994, p. 219-222.

interprétations de ces rites sont diverses¹, mais celle qui semble s'imposer est de donner une nouvelle jeunesse, une nouvelle puissance à la déesse, mais aussi de permettre à la puissance retrouvée de la déesse de s'étendre à l'ensemble du territoire. Les populations de la cité avaient ainsi une occasion de voir la statue de la divinité lors du parcours entre le temple et le lieu du bain².

La statue des divinités semble facilement visible pour les visiteurs des sanctuaires ou lors des fêtes, tandis que le personnel cultuel bénéficiait d'une vision plus importante du fait de sa charge. Néanmoins, ce n'était pas toujours le cas.

II. Limites ponctuelles et permanente à la visibilité des statues des divinités

En effet, la statue du dieu pouvait parfois ne pas être vue. Il faut différencier plusieurs cas de figures selon que les restrictions concernaient le temple, la statue ou les personnes³.

A. Une limite de visibilité : la fermeture des temples

Le sanctuaire d'un dieu pouvait parfois être complètement fermé, ce qui rendait la statue invisible au regard du pèlerin. C'est le cas à Mégalopolis en Arcadie, sur l'agora.

Περίβολος δέ ἐστὶν ἐν ταύτῃ λίθων καὶ ἱερὸν Λυκαίου Διός, ἔσοδος δὲ ἐς αὐτὸ οὐκ ἔστι,
« il y a un enclos de pierres avec un sanctuaire de Zeus Lykaios (du Lycée). Il n'y a pas d'entrée »⁴.

La clôture totale du sanctuaire empêchait tout accès. Si dans le cas du péribole de Zeus Lykaios, l'édifice n'a pas été découvert lors des fouilles, il est très probable que les murs étaient bas ; les pèlerins pouvaient quand même voir ce qu'il y avait à l'intérieur⁵. M. Jost a montré qu'il s'agissait d'un doublet du culte de Zeus rendu sur le Mont Lykaios et qu'il permettait de placer la nouvelle cité de Mégalopolis sous la protection d'un des dieux les plus vénérés⁶. Il est assez étrange de trouver en un lieu très fréquenté comme l'agora, un sanctuaire dans lequel les habitants ne pouvaient pas entrer. Pour M. P. Nilsson, la fondation de Mégalopolis en 369-368 ne fut pas seulement un synœcisme des hommes, mais aussi un

¹ Voir GINOUVES 1962, p. 295-298 ; KAHIL 1994, p. 222-223 ; STEINER 2001, p. 109-110 ; PARKER 1983, p. 27-28.

² Voir GLADIGOW 1985-1986, p. 116.

³ Notre distinction rejoint en partie celle de MARLIER 2006, p. 435.

⁴ Pausanias, VIII, 30, 2. Voir également Pausanias, II, 13, 7 ; III, 20, 5 ; VII, 26, 7 ; VIII, 10, 2-3 ; VIII, 38, 6.

⁵ JOST 1985, p. 221-222.

⁶ *IBID.*

synœcisme des dieux¹. Les cultes dispersés furent réunis au cœur de la nouvelle cité. Cette politique culturelle avait pour but de rendre présents au cœur de la nouvelle cité les cultes importants² et anciens³ de son territoire en les reproduisant, en les doublant. C'est une façon visuelle de mettre Mégalopolis au cœur de la nouvelle confédération arcadienne dont le sanctuaire du mont Lycée était l'authentique centre religieux.

Néanmoins, il existait des cas où la fermeture du temple était apparemment totale, rendant impossible toute vision de la statue du dieu pour les populations, mais en laissant un accès réservé à certaines personnes spécifiques : à Sicyone, personne n'avait le droit d'entrer dans le temple d'Aphrodite ; seules, une femme (γυνή), qui assurait la charge de néocore, et une jeune fille (παρθένος), qui assurait la prêtrise avec le titre de Λουτροφόρος, pouvaient y pénétrer ; cependant, les pèlerins pouvaient se mettre à l'entrée et prier la déesse, place d'où ils pouvaient voir la statue⁴.

Une fermeture totale pouvait être tempérée par une ouverture ponctuelle, une fois dans l'année comme dans le cas du sanctuaire d'Eurynomé à Phigalie⁵. À cette occasion, des sacrifices étaient offerts au cours desquels la statue de culte devait être visible : des habitants l'ont ainsi décrite à Pausanias, qui ne l'a pas vue lors de son passage :

χρυσᾶι τε τὸ ξόανον συνδέουσιν ἀλύσεις καὶ εἰκὼν γυναικὸς τὰ ἄχρι τῶν
γλουτῶν, τὸ ἀπὸ τούτου δέ ἐστίνω ἰχθύς,
« des chaînes en or attachent l'idole qui présente l'image d'une femme jusqu'aux
hanches et, à partir de là, celle d'un poisson »⁶.

La description de la statue montre qu'elle pouvait être vue lors de la fête : il s'agissait d'une statue de culte hybride, à la fois humaine et animale. En effet, Eurynomé pourrait être une Océanide, divinité des sources⁷, ce qui expliquerait son aspect de poisson. Est également attestée la présence de chaînes en or, une particularité de quelques divinités⁸, enchaînées pour s'assurer de la présence des statues et pour garder les bienfaits de la divinité sur la cité⁹. Pausanias l'explique à propos d'Enyalios à Sparte et de la Nikè aptère des Athéniens¹⁰.

¹ NILSSON 1951a, p. 18.

² Zeus Lykaios est le lieu d'un culte de la confédération arcadienne comme le montrent les monnaies émises frappées du mot ΑΡΚΑΔΙΚΟΝ : WILLIAMS 1965, p. 8-15 ; JOST 1985, p. 183-184.

³ Cf. scholie à Euripide, *Oreste*, 1646 ; FGrHist 239 (A17).

⁴ PIRENNE-DELFORGE 1994a, p. 139-152 ; 1994b, p. 148, 152.

⁵ Pausanias, VIII, 41, 5. Voir également Pausanias, VI, 25, 2 ; VIII, 47, 5 ; IX, 25, 3. Ouverture deux fois par an : Pausanias, X, 35, 7. Jours fixés et purification : Pausanias, VII, 26, 7.

⁶ Pausanias, VIII, 41, 6.

⁷ GRIMAL 1951, s. v.

⁸ Cf. Pausanias, III, 15, 10 ; III, 15, 7 ; Athénée, XV, 672 ; Polémon dans Scholie à Pindare, *Olympiques*, VII, 95 ; Diodore de Sicile, XVII, 41, 7-8.

⁹ Aristophane, frg. 194 ; Platon, *Ménon*, 97D-e. Cf. FRAZER 1888, p. 222 ; DELCOURT 1957, p. 15, 66 ; MERKELBACH 1970-1971, p. 552 ; *ThesCRA* 2004, II, p. 468.

¹⁰ Pausanias, III, 15, 7 [trad GD].

Cependant, Enyalios était lui aussi enchaîné à Sparte¹, sans être vraiment une divinité pacifique, puisque c'était un doublet ensauvagé d'Arès² ; il s'agissait pour les Spartiates de conserver leurs vertus et leur ardeur militaires. Certaines statues de dieux pouvaient être enchaînées à cause de leur dangerosité pour éviter leurs nuisances³. C'était une forme de contrôle persuasif : les activités rituelles étaient censées avoir une influence sur le dieu⁴ ; l'enchaînement des statues permettant soit de garder les bienfaits accordés par la divinité, soit d'arrêter d'éventuelles nuisances⁵.

Dans le cas de Phigalie, M. Jost propose une autre explication de l'histoire d'Eurynomé en s'appuyant sur un épisode de l'*Iliade*⁶ : Thétis et Eurynomé recueillirent Héphaïstos dans leur grotte près du fleuve Océan lorsque celui-ci fut précipité de l'Olympe par Héra ; elles lui apprirent l'art de forger des bijoux en métal, ce qui lui permit par la suite, en tant que dieu qui attache, d'enchaîner sa mère⁷, puis son épouse infidèle⁸. Eurynomé était attachée par l'art même qu'elle lui avait appris. Était-ce une manière de renvoyer à cet épisode mythique, de mettre en valeur son habileté technique, était-ce un moyen de garder cette technicité dans la cité ? Nous ne savons pas bien, même si cette figuration était signifiante pour les Phigaliens. Les chaînes, en plus de la fermeture du temple, rendaient le dieu moins visible dans toute sa puissance, afin de mieux conserver ses bienfaits, en particulier pour les pèlerins qui voudraient visiter le sanctuaire en dehors de la fête annuelle.

La statue, quelle que fut sa forme, était prise dans un jeu de cacher-montrer plus ou moins temporaire. Elle oscillait entre le visible et l'invisible dans un cycle de rituels par lequel elle pouvait exprimer le pouvoir du dieu⁹. Le temple fermé avait pour fonction de garder secrètement la divinité pour la maintenir dans la cité, mais une fois par an, la statue pouvait être vue. Cette limitation accordait une valeur forte au jour de fête qui permettait aux fidèles de voir la statue de culte.

¹ Cf. Pausanias, III, 14, 9 : Enyalios est présenté comme le plus valeureux des dieux (ἀλκιμώτατον).

² ROSCHER 1978, s. v. Enyalios ; JACQUEMIN 2000, p. 19-20.

³ MERKELBACH 1970-1971, p. 552.

⁴ FARAONE 1992, p. 118-119.

⁵ MERKELBACH 1970-1971, p. 553. La recherche de MEULI 1975, p. 1077 voit trois groupes : les bons, les méchants, les ambivalents.

⁶ *Iliade*, XVIII, 394-405. JOST 1985, p. 413.

⁷ Cf. Platon, *République*, II, 378d ; Libanios, II, 7, 1 ; Photius, Souda, s. v. Ἡρας δεσμοὺς ὑπὸ υἱέος.

⁸ Cf. *Odyssée*, VIII, 266-302.

⁹ Vernant 1985b, p. 343.

B. Des statues cachées

C'était parfois la statue de culte qui était cachée, les visiteurs du temple ne pouvant pas la voir. Ainsi, à Corinthe : ὁ δὲ τῶν Μοιρῶν καὶ <ὁ> Δήμητρος καὶ Κόρης οὐ φανερά ἔχουσι τὰ ἀγάλματα, « le temple des Moires et de Déméter et Korè possède des statues qui ne sont pas visibles »¹. Ces effigies n'étaient pas faites pour être regardées. Elles pouvaient avoir un pouvoir exceptionnel qui les rendait dangereuses, et n'étaient donc pas exposées. Pausanias relate les cas de nombreuses statues de divinités, qui étaient ainsi cachées au regard des visiteurs : les Moires, Déméter, Koré, mais aussi Héra², Artémis³ et Thétis⁴. Ce sont essentiellement des divinités féminines dont les statues étaient dissimulées. Comment peut-on essayer ce phénomène ?

Toutes les figurations n'étaient pas faites pour être vues. Ainsi, Ilos fut aveuglé pour avoir regardé le Palladion d'Athéna lorsqu'il le sortit du temple en feu. La raison serait qu'il est un ἀνὴρ, un homme⁵. Le Palladion était une statue qui n'avait pas été créée, Zeus l'ayant fait tomber du ciel, elle possédait donc des pouvoirs particuliers⁶. A-t-on affaire à ce type de figuration ? Cela ne semble pas le cas.

Les statues de type ξόανov sont des idoles archaïques de la divinité, au caractère étrange et à l'origine souvent divine. Cette représentation était souvent enfermée dans un coffret⁷, cachée, tout en étant prise dans un jeu du cacher-montrer comme l'a expliqué J.-P. Vernant⁸. A-t-on affaire à des ξόανα des divinités ? Pausanias évoque un ξόανov pour Thétis, mais l'utilisation du terme par l'auteur est sujette à discussion. Pour lui, le ξόανov renvoie à l'ancien et au rare, au rôle cultuel de la statue⁹. Quand il se réfère à des statues qui n'ont pas ces caractéristiques, il use du terme ἀγάλματα. On peut comprendre que les statues des Moires n'étaient pas visibles, puisque ces divinités tissaient le destin des hommes. Lorsque ceux-ci rencontraient leur destin, cela signifiait leur mort. C'est pourquoi leur image était cachée¹⁰. Le fait que les visiteurs ne pouvaient pas voir la statue était un moyen de les

¹ Pausanias, II, 4, 7. Voir également Pausanias, II, 7, 5 ; II, 13, 4 ; III, 14, 4.

² Pausanias, II, 13, 4.

³ Plutarque, *Aratos*, 32, 3-4 : la statue d'Artémis à Pellène est enfermée. Plutarque mentionne toutefois que la prêtresse la porte au dehors mais personne ne la regarde car sa vue est dangereuse.

⁴ Pausanias, III, 14, 4.

⁵ Plutarque, *Collections d'histoires parallèles*, 17, 309F.

⁶ Cf. Apollodore, *Bibliothèque*, III, 12, 1-3. Voir LIPPOLD 1949, col. 171-201.

⁷ Cf. Pausanias, VII, 19, 6-7 ; IX, 41, 1-2.

⁸ VERNANT 1985a, p. 342-343. Sur le fait de ne pouvoir regarder les dieux en face, voir LORAUX 1989, p. 255 et n. 8 et 12 p. 365 avec les références notamment aux travaux de VERNANT 1985b et 1989.

⁹ VINCENT 2003 ; JOURDAIN-ANNEQUIN 1998 ; BENNET 1917 ; DONOHUE 1988, p. 140-147 ; PRITCHETT 1998, p. 204-363.

¹⁰ Pausanias, III, 11, 10, mentionne un sanctuaire des Moires, mais il ne précise rien au sujet de leur statue. En X, 24, 4, il signale des statues de deux des Moires, mais la troisième, celle qui coupe le fil de la vie n'est pas représenté, c'est Zeus et Apollon Moiragetès qui sont à côté d'elles.

protéger de ce que l'homme ne pouvait voir ou savoir par avance : le futur et dans le cas précis des Moires, leur mort. En effet, connaître le futur pourrait permettre d'intervenir pour le changer, ce qui allait à l'encontre de l'ordre établi par Zeus lorsqu'il prit la place de son père¹.

Quant à Déméter et Korè, dont le culte à Corinthe fut renouvelé à l'époque romaine après la fondation de la colonie en 44 a. C.², il prit un tour chthonien. Une statue de taille surhumaine était présente dans le temple de Déméter dont témoigne Pausanias. Mais il n'a pu la voir, soit parce qu'étant un homme il n'a pu entrer dans le sanctuaire, soit parce qu'il n'a pas été initié aux mystères de Corinthe³.

Les statues cachées étaient ainsi liées à un pouvoir particulier de la statue, en lien avec son origine, la fonction des divinités, ou des restrictions liées au sexe ou à une initiation nécessaire.

Il arrivait aussi que les statues pouvaient ne pas être vues pour différentes raisons : soit que l'accès au temple était interdit, soit que la statue était cachée dans une autre pièce, dans un coffre, par un tissu. À Amphicléia, Pausanias mentionne des ὄγια en l'honneur de Dionysos qui méritaient d'être vus. Il s'étonne : ἔσοδος δὲ ἐς τὸ ἄδυτον οὐδὲ ἐν φανερωῖ σφισιν ἄγαλμα οὐκ ἔστι, « il n'y a pas d'entrée au grand jour vers l'*adyton* pour nous, ni de statue »⁴. L'*adyton* renvoie à un endroit dont l'accès est restreint pour des nécessités cultuelles⁵, mais ce n'était pas forcément tout le temple. Celui-ci pouvait en effet être divisé en deux parties : la partie la plus à l'extérieure pouvant être accessible aux adorants, la partie la plus à l'intérieur réservée à la statue où l'on n'entrait pas⁶.

Par ailleurs, Pausanias mentionne dans le sanctuaire de Zeus à Olympie la présence d'un rideau offert par Antiochos⁷. En expliquant le mécanisme, il cite l'existence d'un autre rideau dans le temple d'Artémis à Éphèse. On a vu au chapitre 3 la présence de rideaux dans les sanctuaires, utilisés pour cacher ou dévoiler. Dans ce cas, les statues des dieux étaient cachées lorsqu'elles ne devaient pas être vues. Il y aurait un jeu de cacher-montrer mis en

¹ Voir le mythe de souveraineté présenté par Hésiode, *Théogonie*, 881-929. VERNANT 1981b, p. 491-495 ; RAMOUX 1987 ; RUDHARDT 1999.

² Voir BOOKIDIS et STROUD 1997, p. 434 ; WILLIAMS II 1987 ; DEMARIS 1995, p. 105-117, en part. p. 108.

³ ODELBURG 1896, p. 84 ; BOOKIDIS et STROUD 1997, p. 436-437.

⁴ Pausanias, X, 33, 11 [trad. GD].

⁵ Cf. HELLMANN 1992, p. 24 ; LECLERC 2010, p. 462. Voir chapitre 2, p. 97.

⁶ Sur cette division, voir Pausanias, VI, 20, 2 : la partie antérieure consacrée à Eileithyie est accessible aux pèlerins, contrairement à la partie intérieure à l'accès strictement limité à la prêtresse. Pausanias, X, 24, 5 mentionne également cette bipartition pour Delphes où il indique la présence une statue d'Apollon ἐς δὲ τοῦ ναοῦ τὸ ἐσωτάτω, παρίασί τε ἐς αὐτὸ ὀλίγοι, « vers la partie la plus à l'intérieur du temple, dans laquelle peu s'avance » [trad. GD].

⁷ Voir Pausanias, V, 12, 4. Voir chapitre 3, p. 138.

œuvre par l'utilisation d'un rideau et la possibilité d'une certaine mise en scène qui modifierait la vision que les pèlerins pouvaient avoir de la statue de la divinité.

Parfois, c'était la divinité elle-même qui était dissimulée par un voile, comme pouvait l'être Ilithyie. Pausanias mentionne deux statues de la déesse, l'une en Attique et l'autre à Aigion en Elide : ἡ Εἰλείθυια ἐς ἄκρους ἐκ κεφαλῆς τοὺς πόδας ὑφάσματι κεκάλυπται λεπτῶ, « Eileithyia est voilée, depuis la tête jusqu'à l'extrémité des pieds, par un fin tissu »¹. Cependant, la divinité était visible, du moins partiellement, telle que Pausanias parvient à la décrire :

ξόανον πλὴν προσώπου τε καὶ χειρῶν ἄκρων καὶ ποδῶν, ταῦτα δὲ τοῦ Πεντελησίου λίθου πεποιήται· καὶ ταῖς χερσὶ τῇ μὲν ἐς εὐθὺ ἐκτέταται, τῇ δὲ ἀνέχει δῶδα,
« c'est une statue de bois, à l'exception du visage et de l'extrémité des bras et des jambes : eux sont en marbre du Pentélique. L'une de ses mains est tendue en avant, de l'autre elle lève une torche »².

Le tissu fin permet d'apercevoir la statue, d'où la description que put en faire Pausanias : c'était une façon d'exprimer le caractère divin de la déesse en la rendant visible, tout en la maintenant en partie invisible. En effet, le port du voile correspondait à s'exclure du monde, à se rendre invisible³. Ce type de présentation de la statue est à rapprocher d'un relief votif du Musée national d'Athènes⁴, trouvé à Égine, daté de la deuxième moitié du IV^e siècle (fig. 61). Devant un autel à quatre degrés, Artémis, vêtue d'un chiton, tient deux torches : elle représentée avec une taille surhumaine. Une procession s'avance, précédée d'une oie en tête, un personnage fait une libation sur l'autel, les autres accompagnent une biche pour le sacrifice. Alors que les adorants sont figurés en bas-relief, une autre technique est utilisée pour la déesse : elle est en fine gravure ; le sculpteur voulant matérialiser cette invisibilité du dieu, tout en signifiant sa présence agissante lors du sacrifice. Dans ce relief, la vision de la divinité est incomplète ou double ; elle juxtapose deux types de vision : une vision concrète par les yeux avec la statue, mais aussi une vision plus intellectuelle qui verrait la présence de la divinité effective lors du sacrifice.

Dans le cas d'Eileithyie, le port d'un voile par la statue peut être une façon de montrer son domaine d'activité : le voile étant assimilé à une séparation lors d'une phase de transition⁵. Or Eileithyie patronne la naissance, le passage⁶. Ce type de figuration¹ servirait à

¹ Pausanias, VII, 23, 5. Voir également I, 18, 5.

² Pausanias, VII, 23, 5-6.

³ Voir LLEWELLYN-JONES 2003, p. 17.

⁴ Relief, Athènes, Musée national 1950. Voir chapitre 10, p. 412.

⁵ Voir BUXTON 1987, p. 171 ; PERENTIDIS 1993, p. 11-12 ; 1997, p. 196 ; CAIRNS 2002, p. 81.

⁶ PINGIATOGLOU 1981, p. 49, mentionne des sanctuaires d'Eileithyie près des portes des villes, à quoi il faut ajouter Pausanias, II, 35, 11 à Hermione. Il me semble que sa fonction de protectrice de la naissance est une protection liée à un passage physique : le col de l'utérus. C'est pourquoi les sanctuaires d'Eileithyie peuvent se

montrer sa sphère d'intervention, la fonction de la divinité qui protège le passage de la naissance, mais aussi les une manière de montrer à la fois les aspects visible et invisible de la divinité, ainsi que ces domaines d'activité.

Il existait quelques cas, où la statue de la divinité était cachée dans un coffre, soit pour la protéger, soit pour la dérober aux regards. C'est le cas de la statue de Dionysos Aisymnètès à Patras. Selon la légende, la statue aurait été faite par Héphaïstos et aurait été offerte par Zeus à Dardanos. Eurypyle, qui la reçut à l'issue de la guerre de Troie, devint fou en la regardant (εἶδε [ἐς] τὸ ἄγαλμα καὶ αὐτίκα ἦν ἔκφρων μετὰ τὴν θέαν, VII, 19, 7). Sur les conseils de l'oracle de Delphes, il se rend à Patras pour mettre fin à sa folie. En arrivant, il mit fin à des sacrifices humains auxquels se livraient les habitants, ce qui mit fin à sa folie. Dès lors, la cité organisa une fête de Dionysos, au cours de laquelle le coffret où se trouvait la statue du dieu était sorti (ἐς τὸ ἐκτὸς) de nuit par le prêtre². La puissance du dieu était tellement forte qu'il demeurait enfermé. Il n'était donc pas directement visible, le coffre le présentifiant au cours du rituel. Dans la pratique, la fermeture était double : la statue était enfermée, cachée dans le coffre, et donc invisible, mais de plus, le temple était probablement fermé au public pendant toute l'année, sauf pendant les Dionysies, Pausanias parlant d'un γέρας, un privilège cette nuit-là. Le mythe soulève la question d'une vision à contretemps³, c'est-à-dire en dehors d'un cadre religieusement codifié. C'est la raison pour laquelle la cité gardait le dieu enfermé à la fois pour se protéger des mauvais effets d'une vision non autorisée et pour bénéficier de ses bienfaits.

Il existe un cas qui se rapproche de cet exemple, lorsqu'à Mégare, Polyeidon construisit un sanctuaire en l'honneur de Dionysos, dont la statue partiellement cachée ne laisse apparaître que le visage :

ξόανον ἀνέθηκεν ἀποκεκρυμμένον ἐφ' ἡμῶν πλὴν τοῦ προσώπου· τοῦτο δέ ἐστι τὸ φανερόν,
« il y consacra une statue de culte qui de nos jours est cachée, sauf le visage qui est la seule partie visible »⁴.

Le visage est un élément caractéristique de Dionysos, ce dieu-masque. Il peut être figuré par un masque suspendu à un poteau enveloppé dans un manteau comme le montre la

situer près des portes, lieu de passage concret.

¹ Il existe d'autres statues d'Eileithyie, mais aucune précision n'est donnée sur leur apparence : Pausanias, I, 44, 2 ; II, 5, 4 ; II, 18, 3 ; IV, 31, 9 ; VIII, 21, 3 ; VIII, 48, 7. Pausanias I, 18, 5 précise μόνους δε Ἀθηναίους τῆς Εἰλειθυίας κεκάλυπται τὰ ξόανα ἐς ἄκρους τοῦς πόδας, « chez les seuls Athéniens, les statues d'Ilithyie étaient voilées de la tête aux pieds » [trad. GD], ce qui sous-entend que les autres images ne sont pas voilées, mise à part celle d'Aigion.

² Pausanias, VII, 19, 2-20, 2.

³ JOURDAIN-ANNEQUIN 1998, p. 255-256. De plus, le rituel a lieu la nuit, trait que l'on retrouve dans les cultes à initiation.

⁴ Pausanias, I, 43, 5. Voir également Pausanias, II, 11, 3.

série de vases des « Lénéennes »¹. Le masque se dit πρόσωπον, ce qui désigne également le visage, « ce que l'on a devant les yeux, ce qui s'offre à la vue » selon F. Frontisi². C'est une façon de faire voir le dieu tout en soulignant son invisibilité. La statue de culte de Mégare peut correspondre à ce type de représentation, ce qui pourrait expliquer que seul le visage était visible.

En dernier ressort, on peut évoquer l'altération de la vision d'une statue par des éléments décoratifs, qui la dissimulaient aux regards, non pas pour des raisons de restrictions religieuses, mais par le choix de faire de nombreuses offrandes : c'est ainsi que Pausanias n'est pas parvenu à voir clairement la statue du sanctuaire d'Ino entre Oetylos et Thalamai en raison des guirlandes qui la recouvraient³.

C. Des personnes sélectionnées

L'impossibilité de voir ne dépendant pas seulement de l'organisation de l'espace de présentation de la statue, voire de son accessibilité à la vue, il s'avère que certaines catégories de personnes se voyaient interdire l'accès des temples et des sanctuaires, les empêchant de voir la statue de la divinité. Ces interdictions variaient selon la fonction ou le sexe des visiteurs.

La fonction de prêtre était un privilège qui permettait d'entrer dans le temple lorsque celui-ci était fermé pour les pèlerins. À Sicyone, personne ne pouvait entrer dans le sanctuaire d'Apollon Carnéien, sauf le prêtre ; il en allait de même dans le sanctuaire d'Aphrodite, sauf pour une femme néocore et une jeune fille prêtresse (Λουτροφόρος)⁴. Dans d'autres cas, le privilège se limitait à la vue de la statue pour le prêtre : c'est le cas de la statue d'Eileithyie à Hermione⁵. En effet, le prêtre était chargé de l'entretien du sanctuaire, et en particulier de celui des statues, abritées dans le temple, ou exposées dans le sanctuaire⁶. Il pouvait accéder aux espaces auxquels n'avaient pas accès les pèlerins pour l'entretien des statues et des tenues, le nettoyage du temple. Le prêtre avait alors une vision directe à la statue, contrairement aux adorants. Cette charge était considérée comme un privilège à Olympie

¹ Voir chapitre 10, p. 397.

² FRONTISI-DUCROUX 1986, p. 209.

³ Pausanias, III, 26, 1. Voir Pausanias, I, 27, 1 pour un Hermès de bois dans le temple d'Athéna Polias.

⁴ Pausanias, II, 10, 2. Voir PIRENNE-DELFORGE 1994a, p. 139-145. Voir Pausanias, VI, 20, 3 (seule la prêtresse de Sosipolis peut entrer dans son sanctuaire, mais elle doit avoir la tête et le visage voilés d'un tissu blanc, ce qui revient à cacher son entrée, comme si personne n'y entrait) ; VI, 25, 2 ; VII, 27, 3 ; X, 32, 14 (on ne parle pas de prêtre mais de ceux qui ont la permission d'entrer et qui nettoient le sanctuaire, il s'agit donc du personnel cultuel).

⁵ Pausanias, II, 35, 11. Voir également Pausanias, II, 13, 7 ; VI, 20, 3 ; VII, 23, 9 ; VII, 24, 3.

⁶ Sur la question de l'entretien des statues : KAHIL 1994, p. 217 ; BETTINETTI 2001, chapitre IV.

réservé aux descendants de Phidias, qui l'avaient reçu des Éléens¹. Ce contact particulier avec les dieux et leur image était un privilège lié à la fonction occupée².

Néanmoins, une restriction pouvait s'appliquer également au prêtre. Pausanias rapporte qu'à Tégée, le prêtre ne pénétrait dans le temple d'Athéna Poliatis qu'une fois par an³. La cause de cette restriction dans ce sanctuaire était la possession d'un objet qui renfermait des cheveux qu'Athéna avait coupés sur la tête de Méduse, qui étaient une sorte de talisman assurant la protection de la ville. Par ce biais, Athéna exerçait une protection sur la ville⁴. En effet, Méduse pétrifiait par son regard quiconque la regardait⁵ ; pour la décapiter, Persée dut user d'une vue indirecte par un bouclier⁶. L'objet conservé dans le temple a une fonction apotropaïque pour la cité, à la condition d'être cachée. Il est peu probable que la restriction ne concernait que le prêtre. Il faut donc comprendre que le sanctuaire ne s'ouvrait qu'une fois par an pour une fête, au cours de laquelle seul le prêtre avait probablement le droit de pénétrer et de voir la statue⁷.

Par ailleurs, les restrictions pouvaient reposer sur une ségrégation selon les sexes des visiteurs. Beaucoup de mentions précisaient qu'un temple n'était ouvert que pour les femmes. C'est le cas à Brysiai près du Taygète pour un temple de Dionysos⁸, ainsi qu'à Mégalopolis pour le temple de Déméter des marais⁹. Ces divinités avaient un lien particulier avec les femmes et leurs fonctions de reproduction. Dionysos, dieu du vin, de la végétation, et de la fécondité, était très populaire partout en Grèce et en Asie mineure car il répondait aux aspirations religieuses de délivrance, d'évasion du quotidien. Il était accueillant pour tous, en particulier pour les femmes¹⁰, car il instaurait un rapport personnel avec l'adorant qui lui rendait un culte. Si les épouses et filles de citoyens étaient mises en valeur par leur rôle central dans la reproduction des cités, elles étaient en même temps exclues de la citoyenneté, le ménadisme apparaissait alors comme un moment d'évasion, de liberté¹¹. L'accès au

¹ Pausanias, V, 14, 5.

² La statue divine est parfois gardée chez le prêtre : Pausanias, IV, 33, 2 ; VII, 24, 4.

³ Pausanias, VIII, 47, 5.

⁴ JOST 1985, p. 365.

⁵ ROSCHER 1978, col. 1696 : *aufgerissene blitzende Augen*. Cf. *Illiade*, VIII, 349 ; XI, 36-37 ; Eschyle, *Prométhée enchaîné*, 799-800 ; Euripide, *Héraclès furieux*, 990 ; Achille Tatiüs, *Le roman de Leucippé et Clitophon*, III, 7, 7-8. VERNANT 1985d, p. 40, 75-82.

⁶ Cf. Apollodore, *Bibliothèque*, II, 4, 2.

⁷ D'ailleurs, un relief trouvé près de l'agora de Tégée en 1907 représente 8 fidèles et des animaux devant un autel et une haute statue d'Athéna Poliatis. Il commémorerait un sacrifice au cours de cette fête annuelle. Voir RHOMAIOS 1912, p. 49-54 ; JOST 1985, p. 146-147, 366.

⁸ Pausanias, III, 20, 3.

⁹ Pausanias, VIII, 36, 6. Voir Pausanias, VIII, 31, 8 (l'entrée des hommes une fois par an doit correspondre à la fête annuelle).

¹⁰ LÉVÊQUE et SÉCHAN 1990, p. 289-300.

¹¹ DABDAB TRABULSI 1990, p. 244-246.

sanctuaire qui leur était réservé constituait un privilège vis-à-vis des hommes, elles pouvaient admirer la statue du dieu, contrairement aux hommes.

Déméter, déesse de la fécondité et de la fertilité¹, patronnait les femmes et était l'objet de fêtes réservées aux femmes comme les Thesmophories. Cette limitation caractériserait les anciens cultes féminins², ce qui expliquerait les restrictions qui y étaient attachées. À Olympie, seules les femmes faisaient un sacrifice annuel à Hippodamie dans l'Olympeion³ : on ignore s'il y avait une statue liée à ce culte, mais les femmes accomplissaient ce rite en l'honneur de la fille d'Oenonamos, roi de Pise en Elide, qui ne avait refusé de donner sa fille en mariage. Cela revenait à affirmer quel devait être le bon déroulement de la vie d'une femme : son père devait la donner en mariage afin qu'elle offrît une progéniture dans une autre famille⁴.

Si certains cultes étaient strictement réservés aux épouses de citoyens, il en était tout autrement pour d'autres divinités dont elles étaient exclues des sanctuaires : elles ne pouvaient entrer dans le temple d'Arès à Geronthrai⁵. L'exclusion peut se comprendre par les fonctions d'Arès, dieu de la guerre, éloigné des activités des femmes. Il semble donc qu'il s'agisse d'une définition très genrée de l'identité sociale masculine et féminine selon l'image du dieu que les Grecs pouvaient voir⁶.

Parfois, d'autres facteurs intervenaient dans la possibilité d'accès à la vision d'une divinité : ainsi des femmes thraces, qui s'étaient offertes pour couper leurs cheveux afin de ramener l'image d'Héraclès qui dérivait sur un radeau, alors que les femmes de citoyens avaient refusé de le faire, avaient-elle l'accès au sanctuaire et à la statue du dieu à l'Héracléion d'Érythrée⁷. C'est à la fois une récompense pour leur dévouement et une sanction à l'encontre des épouses de citoyens.

Les restrictions d'accès pouvaient être sociales ou ethniques. À Chéronée, le sanctuaire de Leucothée était interdit aux esclaves des deux sexes, ainsi qu'aux Etoliens. Plutarque, qui s'appuie sur une version peu courante du mythe, transmise par Ovide, présente un récit à l'origine de cette pratique : Ino, seconde femme du roi d'Étolie, était jalouse d'une

¹ LÉVÊQUE et SÉCHAN 1990, p. 142-143.

² JOST 1985, p. 340.

³ Pausanias, VI, 20, 7.

⁴ Sur l'histoire d'Hippodamie, cf. Diodore de Sicile, IV, 73, 2-6 ; scholie à Apollonios de Rhodes, I, 752 ; scholie à Euripide, *Oreste*, 990, Apollonios de Rhodes, I, 752-758, Philostrate, *Imagines*, I, 17 ; Nonnos de Panopolis, 20, 154-165 ; 33, 294-296. Voir GRIMAL 1951, s. v. ; ROSCHER 1978, s. v.

⁵ Pausanias, III, 22, 6-7.

⁶ Il existe pourtant une stèle représentant Arès Gynaikothoinas à Tégée : Pausanias, VIII, 48, 4-5. Cela montre, selon JOST 1985, p. 516-517, les relations étroites entre le dieu de la guerre et le monde des femmes. Cependant, si ces liens existent, il n'y a pas de véritable culte.

⁷ Pausanias, VII, 5, 8. Voir Hérodote, V, 72 (interdiction des Doriens dans le temple d'Athéna Polias à Athènes) ; Plutarque, *Etiologies romaines*, 16 (interdiction des esclaves et des Etoliens au sanctuaire de Leucothée).

esclave étolienne qui avait les bonnes grâces de son mari. Lors de sa transformation en déesse marine, elle prit le nom de Leucothée. Le mythe de fondation de ce sanctuaire eut pour conséquence d'en interdire l'accès aux Etoliens¹.

Conclusion

L'accès à la statue de culte est variable selon les divinités et les sanctuaires. Une interprétation de ces interdictions a été cherchée. J. Hewitt a qualifié les divinités concernées par ces interdictions de chthoniennes ou étrangères². Cela ne rend pas compte, nous semble-t-il, de la diversité des situations. En effet, pratiquement toutes les divinités sont mentionnées pour des restrictions liées à la vue. Par ailleurs, le terme chthonien est problématique. La définition classique comprend les dieux du monde souterrain, les héros et les morts. Cela correspond à une définition générale des pouvoirs de la terre. Il ne doit pas s'entendre comme une opposition absolue vis-à-vis d'olympien, mais comme différents degrés entre ces termes³. C'est pourquoi les divinités concernées ne sont pas toutes chthoniennes. Il me semble plus pertinent de lire ces interdictions ou restrictions par d'autres clés de lecture liées à la nature des limitations.

D'abord, l'ouverture exceptionnelle d'un temple ou la présence d'un rideau permettent de cacher pour ensuite révéler la divinité. C'est ce que J.-P. Vernant appelle le jeu du cacher-montrer. L'image de culte oscille entre le pôle du secret et du public⁴.

Ensuite, le plus souvent, les statues cachées ou voilées sont des divinités féminines ou en rapport avec les femmes. Ces divinités peuvent être des épouses comme Héra ou Thétis. Le fait qu'elles soient cachées révélerait une conception profonde de l'identité féminine dans l'esprit masculin, voire machiste des Grecs : elle devait être cachée à la vue des autres hommes, vivre à l'intérieur. Cela correspondrait aux normes de genre des Grecs.

Enfin, les limitations d'entrée concernant la fonction ou le sexe apparaissent très genrées. Les restrictions d'accès en faveur des femmes appartiennent également à des divinités féminines ou liées aux femmes. Elles expriment des normes de genre traditionnelles : les divinités féminines sont liées à la vie familiale (mariage, fécondité, accouchement, séduction), l'entrée dans leur sanctuaire était réservée aux femmes, alors

¹ NILSSON 1906, p. 430-433 ; FLACELIÈRE 1950b, p. 25. Plutarque comprend mal le rituel romain qu'il tente d'expliquer par ce parallèle. Autre cas à Cos d'interdiction des esclaves : Athénée, VI, 252 ; XIV, 639d. Voir HICKS 1888, p. 330. Restrictions ethniques : LGS 106 à Paros contre les Doriens ; de RIDDER 1897, p. 16-17 ; « Nouvelles et correspondance », 1897, p. 148-149 ; Hérodote, V, 72 au Parthénon d'Athènes, contre Cléomène, car il est Dorien.

² HEWITT 1909, p. 83-91.

³ Voir SCULLION 1994, p. 75-119, 76, 91-92, 94 ; 2000, p. 163 ; 2005.

⁴ VERNANT 1985b, p. 343.

qu'elles n'avaient pas accès aux divinités masculines représentant la vie de la cité (guerre). Ces limitations semblent être des privilèges accordés par les hommes pour leur faire accepter une domination sociale et des identités sexuelles traditionnelles.

Ainsi, approcher la statue de culte dans un sanctuaire est une opération assez commune pour les Grecs, leur permettant d'accomplir leurs dévotions. Les interdits sont rares et semblent traduire des normes de genre traditionnelles du monde grec. La possibilité de voir les dieux engendrait du prestige pour certaines catégories de personnes, en particulier les prêtres¹, qui avaient une vision privilégiée du fait de leur statut et de leurs fonctions. Ces statues étaient le plus souvent abritées dans un temple, celui-ci était alors bien souvent ouvert aux visiteurs².

¹ Voir Pausanias, IV, 33, 2 ; VII, 24, 3.

² Contrairement à l'idée commune présente dans les manuels : BRUIT ZAIDMAN et SCHMITT PANTEL 1999, p. 44 ; LE DINAHET 2005, p. 47 ; SINEUX 2006b, p. 98.

CONCLUSION DE LA PARTIE I

La notion de système ou de régime de visibilité qui désigne la capacité des acteurs sociaux à traduire spatialement leur présence dans la société permet de mieux comprendre les spécificités des sanctuaires grecs et de leurs aménagements. En effet, les pratiques religieuses grecques prenaient place dans un système de visibilité mixte, à la fois ouvert et fermé, ce qui se traduit dans l'architecture de ces espaces sacrés.

De nombreux espaces sacrés relevaient d'un système de visibilité ouvert qui s'exprimait par une ouverture de l'espace : nombreux étaient les sanctuaires qui étaient délimités uniquement par des bornes, en particulier aux hautes époques : elles marquaient la propriété du dieu, mais ne fermaient pas visuellement l'espace. Parfois, les sanctuaires étaient délimités par des cordes, qui, là aussi, n'empêchaient pas de voir. Les sanctuaires pouvaient être délimités par un mur de péribole, qui délimitait ainsi visuellement la propriété du dieu de l'espace environnant, sans toujours empêcher de voir. De plus, à l'intérieur des espaces sacrés, l'architecture était ouverte avec des structures comme les écrins ou les autels. Par ailleurs, il était usuel pour les Grecs d'entrer dans les temples afin de faire une prière aux dieux. Dans ces édifices, une certaine recherche de mise en scène pouvait se mettre en place grâce à des tentures par exemple. L'implantation d'un sanctuaire était ainsi toujours le résultat d'une décision humaine : les hommes ont exploité la topographie pour mettre en valeur les sanctuaires qui méritaient d'être vus ; l'éloignement tout comme l'utilisation de l'altitude permettaient de dégager des perspectives et d'établir un lien visuel à distance. Un autre choix résidait dans la proximité du centre urbain pour rendre accessibles à tous les espaces consacrés aux dieux. Dans les sanctuaires, les déplacements étaient relativement libres, mais la circulation était organisée selon des critères de visibilité : était mis en avant ce qu'il y avait à voir.

Ce système de visibilité ouvert permettait de montrer l'importance des divinités dans la vie des Grecs : ils étaient omniprésents dans l'espace comme dans les modes de vie et de pensée des Grecs de l'Antiquité.

Il faut toutefois souligner les limites de nos connaissances, tributaires des vestiges et des fouilles qui les ont révélés. La restitution des hauteurs des murs de péribole et de bâtiment est rare, ce qui ne nous permet pas de savoir si une volonté de soustraire à la vue était présente ou non.

Néanmoins, les pratiques religieuses grecques ne prenaient pas toutes place dans un système de visibilité ouvert, certaines relevaient d'un système de visibilité fermé. Ce dernier se caractérisait par un choix d'architecture fermée définies par de hauts murs, un péribole de grande hauteur, des structures fermées ou semi-fermées sur elles-mêmes, avec des pièces difficilement accessibles au fond des édifices, des cloisons qui limitaient la vue. Ce système de visibilité fermé caractérisait principalement les cultes à mystère et la divination inspirée. Toutefois, une fois à l'intérieur de ces sanctuaires, certains éléments du dispositif permettaient de voir : des gradins, de nombreuses lumières. Ce système de visibilité fermé concernait également parfois certains temples dont la statue n'était pas visible en lien avec l'histoire de la divinité ou avec les normes de genre traditionnelles des Grecs. Dans ce cas, la vision engendrait un statut différent dans les sociétés : c'était des initiés ou le personnel de culte.

Ce système de visibilité a connu des évolutions au fil de l'histoire grecque. En effet, avec l'enrichissement des cités, les évolutions des techniques architecturales et les recherches de mise en scène qui se développèrent à partir de l'époque hellénistique, les sanctuaires ont été plus aménagés. Les cités ont cherché à embellir les espaces consacrés aux dieux, à normaliser les sanctuaires par de grands portiques, de grands propylées. Si esthétiquement les sanctuaires y gagnèrent, en termes de visibilité, ce ne fut pas le cas, même si ces aménagements permirent de dévoiler progressivement les espaces sacrés au fur et à mesure que les visiteurs entraient. Si quelques recherches de perspectives semblèrent perdurer, dans l'ensemble, les sanctuaires des centres urbains furent moins visibles, noyés par les aménagements. Il faut par ailleurs ajouter que ces espaces étaient remplis de diverses offrandes faites par les pèlerins et signe de leur piété, ce qui devait impressionner visuellement, mais ne devait pas faciliter la vision.

PARTIE 2 : MONTRER SA PIÉTÉ ET SE MONTER AUX DIEUX

La piété des Grecs est difficile à cerner pour nous qui sommes baignés par des religions monothéistes, qui concevons la piété comme une relation intime et personnelle avec le dieu. Il faut alors penser les Grecs comme des autres et essayer de comprendre ce que recouvre pour eux la notion de piété.

L'εὐσέβεια est une qualité, une vertu de la personne en raison de son comportement : le Grec εὐσέβης observe les conduites rituelles, les règles du culte envers les dieux de façon directe ou indirecte en respectant les suppliants, la foi jurée, les ancêtres, les morts ; toute conduite qui témoigne de piété à l'égard des dieux, de respect des morts, de la communauté familiale et de la cité. Le verbe σέβειν exprime l'idée d'honorer, de témoigner de la déférence de manière visible¹, le préfixe εὐ apportant une connotation positive. Notre étude se place dans la ligne ouverte par L. Bruit dans son étude sur la piété des Grecs², en prenant un axe un peu différent, celui de la vue, de ce qui pouvait être vu ou non par les Grecs dans leurs pratiques religieuses, de la façon dont ils montraient leur piété, aux regards des autres Grecs au sein de leur famille, de leur cité, ou dans le cadre plus large des cultes et pratiques panhelléniques, à la fois individuellement et collectivement, dans leurs pratiques familiales et dans les pratiques civiques, dans les processions et dans les concours, qui expriment la piété de la communauté.

Nous essaierons de voir comment la vue permet de mieux appréhender la piété des Grecs. En nous posant la question du regard que les Grecs portaient sur leurs concitoyens, nous essaierons de prendre en compte une autre dimension du geste religieux, dans la mesure où il se donne aussi à voir parce que tout individu est un membre de sa communauté familiale, civique, etc... Dans les pratiques familiales et dans les pratiques civiques, les Grecs donnaient à voir leur piété aux dieux mais aussi à la communauté dont ils étaient membres en se mettant en scène.

¹ RUDHARDT 1992, p. 13-17.

² BRUIT ZAIDMAN 2001 : L. Bruit a mené une étude sur cette piété des Grecs, en se plaçant dans un domaine qui avait été moins renouvelé que les autres études sur la religion grecque : celui de l'expérience religieuse, immergée dans la vie sociale. Cette étude se place au carrefour d'une histoire des religions et de la culture grecque. Elle analyse les attitudes des hommes envers le divin, dans leurs pratiques et dans leur comportement, mais aussi le discours sur la piété.

Nous commencerons par analyser le fonctionnement visuel des rites familiaux ; puis nous montrerons l'importance de l'aspect visuel des processions ; enfin, nous décrirons les modalités visuelles de la présence des Grecs lors des concours.

CHAPITRE 5 : PARTICIPER AUX RITES FAMILIAUX

Introduction

L'expression « rituels familiaux » renvoie aux actes religieux qui concernaient la famille, terme auquel correspondrait sans une exacte similitude l'acception du mot οἶκος en grec. En effet, les Grecs n'avaient pas de mots pour désigner ce que nous appelons la famille¹, à savoir les personnes apparentées vivant sous le même toit². La notion d'οἶκος est complexe et diverge de l'origine latine du mot « famille »³. Ses composantes sont multiples comme l'analyse E. Benveniste : le mot (*w*)οἶκος désigne une situation intermédiaire entre une grande maison groupant la descendance du chef de famille et la maison en tant que bâtiment, le nom de l'unité sociale a été transféré à l'habitat matériel qui délimite cette unité⁴. En effet, F. Gherchanoc montre que l'οἶκος possède une triple dimension : une dimension géographique, selon laquelle l'οἶκος désigne la maison, le lieu où l'on réside⁵ ; une dimension sociale, qui fait référence à la communauté humaine du père, de son épouse, des enfants et des esclaves, unis par la nourriture partagée et les rites sous l'autorité d'un *kyrios* (en général, le père)⁶ ; enfin, une dimension économique, l'οἶκος est synonyme de patrimoine⁷. D'autres mots désignent la famille : le γένος, l'anchistie (ἀγχιστεία). Le *génos* correspond à l'idée de « race », de « postérité », il présente la famille comme une lignée temporelle descendant d'un ancêtre commun⁸. L'anchistie est une définition juridique de la famille : elle désigne les

¹ FINLEY [1972], 1975, p. 16 ; RE, s. v. ; *Der Neue Pauly*, IV, col. 408 (H.-J. G.) ; HUMPHREYS 1983, p. 67 ; BRULÉ [1994], 1997², p. 121. Voir FINLEY [1972], 1975, p. 16, les termes grecs et latins mettent l'accent sur la propriété.

² LE ROBERT, s. v.

³ *Der kleine Pauly*, II, col. 511-512. Voir BEAUCHET 1897, p. 18, qui fait un parallèle entre la famille athénienne et la famille romaine, la première étant moins rigoureusement organisée que la seconde et ne connaissant pas la « redoutable puissance paternelle ». Toutefois, il note également que ces deux familles sont régies par les mêmes principes : le culte domestique.

⁴ BENVENISTE 1969, p. 308. P. CHANTRAINE confirme cette affirmation en disant que « pour désigner la famille et la maison où elle se rassemble, comme δῶμος tombe en désuétude, la langue a utilisé οἶκος et οἶκία » (DELG, s. v. οἶκος)

⁵ C'est la dimension la plus mentionnée dans les tentatives de définition, rapprochant *oikos* du latin *domus* : DA 1911, II, p. 337a-349a (P. MONCEAUX) (différentes organisations spatiales et architecturales des maisons depuis les palais homériques jusqu'à l'époque hellénistique) ; *Der kleine Pauly*, II, col. 957-961 (W. H. GROSS).

⁶ LACEY 1968, p. 15-16, 91 ; GERNET [1968], 1982, p. 233 ; STRAUSS 1993, p. 34.

⁷ GHERCHANOC 2012, p. 14-15. Sur le patrimoine, la propriété, voir GERNET [1968], 1982, p. 233 ; MACDOWELL 1989, p. 20-21 ; STRAUSS 1993, p. 11 ; COX 1998, p. 132 ; POMEROY 1997, p. 20-21 ; VÉRILHAC et VIAL 1998, p. 273 ; BRULÉ 2001a, p. 13, n. 1.

⁸ Bailly, s. v. ; DELG, s. v. γένος. Voir BOURRIOT 1976, p. 205 ; FARAONE 2008, p. 211-212 ; GHERCHANOC 2012, p. 16.

proches parents successibles¹. Les membres de ces acceptions plus larges de la famille pouvaient être conviés dans certains rituels familiaux, qui comprenaient alors la famille au sens large de personnes apparentées.

Les rituels familiaux sont de deux types : les grands moments d'ouverture de la famille lorsqu'elle accueille ou perd un de ses membres et les moments plus quotidiens de culte aux divinités protectrices du foyer. Ces derniers se déroulaient dans la maison, tandis que pour ce qui est des rites de passage, la famille était également présente dans l'espace de la cité pour accompagner ses morts à la tombe, participer à la procession qui accompagnait la jeune fille vers sa nouvelle famille par le mariage. La participation aux rituels familiaux nécessite alors de prendre en compte ces deux types d'espace. Il ne s'agit pas ici de mener une étude exhaustive de toutes les manifestations possibles des rites familiaux, mais d'en analyser quelques-unes des plus importantes pour comprendre leur fonctionnement visuel, comment la vue, ce que l'on pouvait voir ou non, ce qui était montré, mis en avant, construisait la personne sociale, ainsi que le groupe familial : il existait des façons de montrer sa piété, de se mettre en scène au cours de l'histoire des cités grecques.

Les sources sont multiples : nous nous appuyons sur l'archéologie, qui apporte des informations sur la composition et l'organisation des maisons, sur les modes de sépultures, le mobilier funéraire et leurs évolutions. L'étude des marqueurs de tombe se révèle d'une grande importance pour comprendre la visibilité de la place des morts dans la cité. Ces informations sont complétées par les sources littéraires, en particulier les discours judiciaires, qui recèlent des informations évoquant les rites autour des naissances, des mariages et des funérailles, bien souvent biaisées par la nature de la source, qui cherche à convaincre et à émouvoir afin d'atteindre son but. Le théâtre est également d'une aide précieuse par la mise en scène de familles qui effectuent des gestes rituels familiers pour les spectateurs ; quelques informations sont également présentes dans des récits historiques. Les sources littéraires et l'épigraphie mentionnent des lois somptuaires qui cherchaient à limiter le luxe de ces démonstrations familiales. Enfin, la céramique et les reliefs funéraires apportent de nombreux éléments sur l'image idéale et idéalisée de ce que devaient être les moments importants du mariage et des funérailles.

Les sources qui donnent des informations sur la participation aux rituels familiaux sont donc multiples, mais la dispersion et la variété des supports rendent difficile une appréhension claire et synthétique. Il est par ailleurs difficile de croiser les sources pour l'ensemble du monde grec, voire même pour une seule cité sur toute l'histoire grecque. Et même si nous

¹ Terme de droit qui désigne un héritier selon le sang, la parenté, voir DA, *s. v. anchistia*, I, p. 266 (E. CAILLEMER) ; GHERCHANOC 2012, p. 17.

voulons limiter l'analyse à un exemple, une des premières difficultés réside dans la multiplicité des rapports de fouilles établis pour chaque site au fil des campagnes, que viennent compléter les catalogues de musées. Les informations sont donc dispersées dans le temps et dans l'espace. Par ailleurs, les dépouillements sont énormes. Ainsi pour prendre l'exemple des monuments funéraires et de leur localisation, nous avons fait le choix de nous concentrer uniquement sur la cité d'Athènes dans le but d'avoir une vue cohérente de la situation et de son évolution. De même, pour la céramique, si les informations peuvent facilement être réunies grâce à l'archive Beazley, cela ne dispense en aucun cas de consulter la publication et les autres études, assez éparées. C'est essentiellement la céramique attique des VI-IV^e siècles qui constitue notre corpus.

Les rituels familiaux avaient lieu dans les maisons, en particulier tous les rituels autour de la naissance, fort peu visibles pour les personnes extérieures à la famille et aux proches. Mais ils débordaient également cet espace par des cortèges, même si les cités cherchèrent à limiter l'emprise visuelle des familles sur l'espace civique. Il existe toutefois une recherche de visibilité, garante de la légitimité des familles qui interpelle visuellement les spectateurs.

I. Une faible visibilité des rituels à l'intérieur des maisons

De nombreux rituels familiaux se déroulaient à l'intérieur des maisons, en particulier les rituels autour de la naissance, les banquets de mariage, l'exposition des morts. De nombreuses publications existent aujourd'hui sur les maisons, thème très en vogue en archéologie¹. Les mieux connues sont celles d'Olynthe, datant du milieu du V^e s. à 438, date de la destruction de la cité par Philippe II, fouillées par les Américains dans les années 1930² et celles de Délos, de l'époque hellénistique, fouillées par l'École française d'Athènes³. Nous nous appuyons en particulier sur ces deux exemples pour comprendre le fonctionnement et le degré de visibilité des rituels qui se déroulaient dans les maisons, mais il faut prendre en compte les diversités temporelles et régionales⁴.

L'accès aux maisons et aux espaces intérieurs, et par conséquent ce que l'on peut en voir, variait selon les personnes concernées. On distingue alors trois cercles : les membres de l'*oikos*, hommes, femmes, enfants et esclaves ; les membres de la parenté ; et les étrangers à

¹ Pour un résumé des types d'analyse sur les maisons, voir MÉTRAUX 1999.

² ROBINSON 1932a ; 1932b ; 1934 ; 1935 ; 1946 ; ROBINSON et MYLONAS, 1939 ; ROBINSON et GRAHAM 1938 ; CAHILL 2002.

³ CHAMONARD 1922 ; BRUNEAU et al. 1970 ; BRUNEAU 1994-1995 ; TRÜMPER 1998 ; SIEBERT 2001 ; *Guide de Délos*, p. 72-74.

⁴ Voir la synthèse de HELLMANN 2010b, p. 17-178.

la famille. Ceci est complexifié par le statut social de la famille, la taille et la forme de la maison. En effet, l'organisation et l'apparence de toute maison est le résultat d'une combinaison entre des conditions pratiques, des facteurs sociaux et culturels, les normes de la société et l'individualité du propriétaire¹. D'où la nécessité de différencier les tendances de l'organisation domestique et les variations individuelles. Il existe de nombreux types de maison, de l'habitation monocellulaire à la maison à péristyle en passant par la maison à *pastas* ou à *prostas*. Chaque organisation de maison délimite des types d'espaces différents, organisés selon un schéma concentrique centré sur la cour, la pièce centrale la plus ouverte, autour de laquelle se disposaient les autres pièces moins visibles. Ce schéma concentrique était parcouru différemment par les hommes et les femmes de la maison.

Nous commencerons par essayer de comprendre le degré de visibilité des rituels familiaux qui se déroulaient dans la maison, puis nous distinguerons selon les catégories de personnes qui pouvaient y assister.

A. Une configuration tournée vers l'intérieur

Les maisons comptaient plusieurs espaces de vie : les espaces familiaux, les espaces de production, et les espaces de réception². Il est souvent difficile d'identifier précisément la fonction de chaque pièce. Ces espaces de vie s'organisaient entre le rez-de-chaussée et assez fréquemment un étage, comme le montrent les traces d'escaliers trouvés à Olynthe³. Parfois, l'étage était occupé par une famille différente⁴ : l'espace était alors utilisé différemment entre le rez-de-chaussée possédant une cour et l'étage n'en disposant pas. De plus, les types d'espace pouvaient se recouper selon la taille de la maison : les pièces n'étaient souvent pas spécialisées. Les rituels familiaux n'avaient pas lieu dans tous ces espaces : ils se concentraient dans la cour et dans les espaces de réception.

¹ NEVETT 1999, p. 29 ; ALTMAN et GAUVIN 1981 (*n. v.*).

² Voir le réexamen et la critique du vocabulaire utilisé par les archéologues par MORGAN 2007a, p. 114-115. Les espaces de production concentraient la production alimentaire et artisanale de la famille. Des indices permettant d'identifier ces lieux sont par exemple la découverte de métiers à tisser dans les fouilles (CAHILL 2002, p. 169-179). Les espaces familiaux correspondaient aux espaces de vie, de sommeil de la famille ; ils comprenaient les chambres, souvent mentionnées à l'étage (Aristophane, *Thesmophories*, 483 ; Lysias, *Sur le meurtre d'Eratosthène*, 9-10. HELLMANN 2010b, p. 52), parfois au rez-de-chaussée (Lysias, III *Contre Simon*, 6. Cf. également Lysias, *Sur le meurtre d'Eratosthène*, 9-10). Les espaces de réception correspondaient aux espaces d'accueil des étrangers, en particulier l'ἀνδρόν, là où le maître de maison recevait ses invités pour le banquet, puis à l'*oecus* à Délos notamment.

³ GRAHAM 1954, p. 320-328. Pour Halieis, AULT 2005, p. 73.

⁴ TRÜMPER 1998, p. 92-93 ; 2007, p. 331-332. À Délos, des escaliers indépendants menaient à l'étage : 56 à 85% de ces escaliers préservés étaient habités séparément par diverses familles.

1. Un espace central visible : la cour

La cour était l'espace central des maisons dans toutes les régions du monde grec. Celle-ci pouvait être aménagée différemment selon la richesse des occupants, mais c'était toujours autour de cet espace que s'organisait la maison. Ainsi, à Olynthe, les maisons d'époque classique avaient une surface de 293 m², avec une largeur de 17 m sur la rue. La façade ouvrait sur la cour et tout autour étaient installées 5 à 7 pièces¹. Il en était de même à Velia, à Athènes². La cour jouxtait l'entrée donnant sur la rue. Ainsi, Plutarque précise qu'un étranger s'avançant vers la cour sans s'annoncer pouvait y surprendre la maîtresse de maison, la jeune fille ou des esclaves en train d'être réprimandés³. Les dialogues du *Protagoras* et de la *République* de Platon sont censés se dérouler dans la cour de la maison de Callias et de Céphale respectivement⁴. La cour était donc un espace de vie et la clé du contrôle de l'accès aux pièces individuelles, elle était une médiation entre la maison et le monde extérieur⁵. À Thasos, dès qu'une maison comportait 2 à 3 pièces, elle s'organisait autour d'une cour, qui donnait accès directement ou indirectement à la rue⁶. Cet accès à la rue s'avère important pour que nous puissions comprendre comment s'organisait la visibilité des rituels familiaux. Si l'accès était direct, les rituels familiaux qui s'y déroulaient pouvaient être vus dès que la porte de la cour était ouverte ; en revanche, la présence d'une pièce intermédiaire rendait la vue depuis l'extérieur bien moins aisée.

La cour connut des évolutions dans le monde grec. On passa de la cour à *pastas* ou à *prostas* à la cour à péristyle⁷. Ce nouvel élément architectural était un facteur d'embellissement des maisons, mais sa construction constituait en soi une fermeture par rapport à l'extérieur : ce qui se déroulait à l'intérieur de la maison était bien plus difficile à voir depuis l'extérieur.

De même, dans l'évolution architecturale des maisons particulières en Grèce, l'existence de deux cours, l'une à péristyle, l'autre sans péristyle, dissocia les activités domestiques des activités de réception. C'est le cas à Éréttrie au IV^e siècle par exemple avec la

¹ Olynthe : HELLMANN 2010b, p. 43. Voir la maison b de l'îlot I de Thasos : GRANDJEAN 1988, p. 119-198.

² *The Athenian Agora* 1972, p. 176, fig. 41 ; GRANDJEAN 1996, p. 295.

³ Plutarque, *Sur la curiosité*, 3, 516E.

⁴ Platon, *Protagoras*, 311a (cour de Socrate), 314e (cour de Callias) ; *République*, I, 328b.

⁵ NEVETT 1999, p. 69-70 ; 1995, p. 94 ; AULT 2005, p. 60-61.

⁶ GRANDJEAN 1988, p. 451-452.

⁷ Cette architecture, créée pour des bâtiments publics, fut introduite dans l'architecture domestique au moment de la multiplication et de la différenciation des pièces. La maison à péristyle permettait une meilleure répartition de la lumière, et de l'organisation de la vie domestique ; ce type de plan régularisait et hiérarchisait l'ensemble de la maison. Pour cela, il fallait des surfaces importantes, ce qui n'était possible que pour des milieux aisés (HELLMANN 2010b, p. 58). Des maisons de Délos constituent un exemple typique de ce type d'architecture à l'époque hellénistique. En effet, les propriétaires, cosmopolites, enrichis par le commerce, construisirent des maisons à péristyle de marbre comportant une cour dallée (CHAMONARD 1922, p. 53, 121-162 ; *Guide de Délos*, p. 72-73 ; HELLMANN 2010b, p. 63).

maison aux mosaïques (fig. 62) : trois *andrones* ouvraient sur la cour à péristyle, destinée à la vie sociale ; la seconde cour, plus simple, concentrait les locaux de services¹. Ce développement architectural rendait les rituels qui se déroulaient dans la cour bien moins visibles, en raison des pièces qui bloquaient la vue. Il faut toutefois nuancer en soulignant le caractère exceptionnel de ce type de demeure, qui ne concernait que les plus riches.

Outre l'organisation de la cour et la répartition des pièces autour de cette cour, l'emplacement des portes conditionnait la visibilité. En effet, une porte dans l'axe de la cour pouvait permettre de voir facilement². L'analyse menée par L. Nevet de maisons athéniennes d'époque classique présentées par Travlos montre que l'espace s'organise autour de la cour centrale (fig. 63)³, le placement des portes permet de plus ou moins bien voir ce qui passait dans la cour. Ainsi, la maison B comptait une porte donnant sur la rue dans l'axe de la porte de la pièce donnant sur la cour : dans le cas d'ouverture des deux portes se situant sur le même axe, les passants pouvaient donc avoir une vue dégagée sur ce qui se passait dans la cour ; au contraire, dans la maison A, la porte de la pièce donnant sur la cour est décalée sur le côté, rendant impossible toute vision de ce qui se passait dans la cour.

Ainsi, la cour était-elle l'espace principal de la maison : elle était au centre de la circulation, elle permettait d'apporter de la lumière, elle pouvait être utilisée comme lieu pour la toilette, ou pour les travaux domestiques, ou encore pour la cuisine. Elle était un espace supplémentaire pour les activités, mais aussi un espace de stockage⁴. Cela s'explique par le climat méditerranéen de la Grèce, qui permet de vivre plus à l'extérieur qu'à l'intérieur, au moins pendant une grande partie de l'année.

¹ DUCREY et METZGER 1979 ; DUCREY et al. 1991 ; DUCREY, METZGER, et REBER 1993 ; *Erétrie* 2004, p. 98-99, 206-211 ; REBER et al. 1998, p. 166-169 ; HELLMANN 2010b, p. 60. Selon REBER 1988, le type de la maison à deux cours est celui que décrit Vitruve dans sa description de la maison grecque de l'époque hellénistique. Elle repose sur une description architecturale des espaces et sur les fonctions de chacun, Vitruve est profondément influencé par sa conception de la maison romaine ; ses livres VI et VII sont une étude raisonnée des édifices privés et de leurs fonctions à partir de la nature et de la qualité du site d'implantation, des plans et mesures de la construction, de l'exposition des pièces, du rapport de convenance entre le type d'habitation et le statut social des propriétaires, des règles de l'art du bien bâtir. Il distingue deux quartiers : la partie à péristyle serait l'*andronitis*, le secteur tourné vers la vie publique ; le *gynaikonitis* serait la partie sans péristyle, plus intime. M.-Chr. HELLMANN 2010b, p. 60, refuse cette répartition sexuée des espaces. D'ailleurs, pour Vitruve, l'entrée de la maison se fait par le *gynaikonitis*, contrairement à la maison d'Erétrie, dans laquelle l'entrée donne sur la cour à péristyle. L. NEVET suggère, au vu de l'ampleur des pièces consacrées au divertissement, l'importance de la réception des hôtes (1995a, p. 377 ; 1995b, p. 102). Voir également l'Edifice II à Erétrie, la maison de Dionysos à Pella, la maison de Maronée : DUCREY, METZGER, et REBER 1993, p. 31 ; GRANDJEAN 1996, p. 310-311.

² Sur le sens général des entrées des maisons et la nature de leurs contacts : HANSON 1998, p. 22-48 ; NEVET 2007, p. 7.

³ NEVET 2007, p. 8.

⁴ CHAMONARD 1922, p. 113-121 ; ROBINSON et GRAHAM 1938, p. 157, 208 ; ROBINSON 1946, p. 127, 212 ; NEVET 1999, p. 68-69 ; AULT 1999 ; 2005, p. 60-62 ; HELLMANN 2010b, p. 47-49.

De nombreux rituels se déroulaient dans les cours des maisons. Les autels des divinités protectrices s’y trouvaient, même si peu de foyers fixes ont été découverts dans les fouilles¹. Les autels d’Hestia² mentionnés par les sources littéraires ou ceux de Zeus Herkeios³ devaient être des éléments mobiles⁴, probablement installés dans la cour, peut-être du côté de l’entrée, puisque ces installations faisaient l’objet d’une salutation lors de départ de la maison pour les diverses activités, comme le font Alceste, Agamemnon, ou Héraclès⁵, mais ils pouvaient être placés ailleurs dans la maison, selon les besoins. L’ouverture de la cour rendait donc visibles de la plupart des espaces intérieurs les rituels qui s’y déroulaient. Pour que ces rituels fussent visibles de l’extérieur de la maison, du moins partiellement, encore fallait-il que la porte donnant sur la rue fût ouverte et qu’aucune pièce ne bloquât la vision de ce qui s’y déroulait.

Les rituels qui entouraient la naissance de l’enfant devaient se dérouler dans la cour, sans que les sources ne le confirment expressément, c’était sans doute le lieu des amphidromies⁶. Ce rituel est mal connu, et seulement par des sources tardives⁷, il consiste en une reconnaissance du nouveau-né par le père, célébrée par un repas et une vérification de la viabilité de l’enfant : celui était déposé sur le sol et devenait le centre d’une course ; un homme⁸ ou des femmes⁹ parcouraient des tours autour de lui ; puis le père relevait l’enfant ce qui était une marque de la reconnaissance de sa légitimité¹⁰. Cette partie de la fête se déroulait vraisemblablement dans la cour, dans laquelle les membres de l’*oikos* étaient réunis. Le caractère personnel de cette cérémonie exigeait probablement un isolement et la porte de la

¹ Olynthe : CAHILL 2002, p. 87, fig. 17 (maison des couleurs), 144 (maison du prothyron en mosaïque). Voir STROCKA 2006 ; SWINFORD 2006, p. 45-47. Aucun autel n’a été découvert dans les fouilles d’Halieis : AULT 2005, p. 75.

² Hymne homérique à Hestia, I, 5-6 ; Eschyle, Agamemnon, 1310. Cf. Eschyle, Les Sept contre Thèbes, 73 ; Euripide, Alceste, 162-169 ; Euripide, Héraclès, 523, 599-600, 602-609. Voir VIAN 1970, p. 518 ; PARKER 2005, p. 9, 15. Colophon : HOEPFNER et OSTHUES 1999, p. 289. Halieis : AULT 2005, p. 76 ; maisons 7 et JAMESON 1990, p. 105.

³ Euripide, *Les Troyennes*, 16-17 ; Euripide, *Alexandre*, frg. 38 C.U.F. ; Dinarque, frg. 32, 2 (*FGrHist.* 228 F 6) ; Pausanias, V, 14, 7 ; Athénée, *Les Deipnosophistes*, II, 2, 2, 51 ; V, 15, 33-45 ; XI, 4 ; scholie à *Illiade*, XVI, 231-233 ; Harpocrate, s. v. ἑρκεῖος Ζεύς ; Hésychius, s. v. ἑρκεῖου Διός ; Souda, s. v. Ἐρκεῖος Ζεύς, *DA*, s. v. *domus*, II, p. 344a (P. MONCEAUX) ; NILSSON 1955, p. 111 ; DE SCHUTTER 1987, p. 118-119 ; PARKER 2005, p. 16-18 ; LAMBRINOUDAKIS 2012, p. 20.

⁴ JAMESON 1992, p. 226-228 ; CAHILL 2002, p. 89 (maison des couleurs), 99 (maison des bronzes), 110 (maison A IX 9), 128 (maison A 10), 146-147 (maison du Prothyron en mosaïque) ; SWINFORD 2006, p. 45-47 ; GHERCHANOC 2012, p. 103.

⁵ Euripide, *Alceste*, 162-169 ; Eschyle, *Agamemnon*, 851-853, 1310 ; Euripide, *Héraclès*, 523, 599-600, 602-609. Voir également Sophocle, *Philoctète*, 533-535.

⁶ RE, s. v. *amphidromia*, I, col. 1901-1902 (Paul STENGEL) ; DA, s. v. *amphidromia*, I-1, p. 238 (Ed. SAGLIO) ; REINACH 1905 ; DEUBNER 1952 ; ROSE 1957, p. 110-111 ; VERNANT 1985c, p. 189-195 ; DALADIER 1979 ; KIRK 1981 ; PARKER 1983, p. 48-55 ; HAMILTON 1984 ; BRULÉ 1987, p. 58-62 ; PARADISO 1988, p. 203-218 ; GARLAND 1990, p. 64, 75, 93-96 ; DEMAND 1994, p. 8 ; GHERCHANOC, 1998a, p. 48-60 ; 1998b, p. 313-325 ; 2012, p. 36-44 ; BONNARD 2003, p. 70-76 ; LAMBRINOUDAKIS 2012, p. 25.

⁷ Aristophane, *Lysistrata*, 757 ; Souda, *Etymologicum Magnum*, Photius, s. v. ἀμφιδρόμια ; Hésychius, s. v. δρομιάφιον ἡμᾶρ et ἀμφιδρόμια.

⁸ Scholie à Aristophane, *Lysistrata*, 757 ; Platon, *Théétète* ; 160^c-161^c. PARADISO 1988, p. 209.

⁹ Hésiode, *Travaux et des jours*, 803-804 ; Aristophane, *Lysistrata*, 757 ; Euripide, *Electre*, 658, 1125sq. GHERCHANOC 2012, p. 37-38.

¹⁰ Sur le sens général, voir GHERCHANOC 2012, p. 36-44.

cour ne devait s'ouvrir que pour permettre de faire rentrer les participants ; d'ailleurs, la famille devait constituer un cercle autour de l'enfant et en assistant au déroulement de la reconnaissance de l'enfant, elle empêchait probablement toute vue depuis la rue en cas d'ouverture des portes.

De même, une partie des rituels funéraires avaient lieu dans la cour, en particulier l'exposition : la *prothesis*. On sait qu'à Athènes, la *prothesis* avait vraisemblablement lieu hors de la maison à l'époque géométrique et au début de l'époque archaïque¹. En effet, le corps devait être exposé devant la maison afin de montrer la douleur de la famille et afin de permettre de rendre hommage dans des démonstrations assez importantes pour les familles riches cherchant ainsi à montrer leur puissance². Elle se déroula ensuite à partir de l'époque de Solon dans les maisons selon les lois que ce dernier prit (προτίθεσθαι ἔνδον)³, probablement dans la cour⁴, même si cette interprétation est en partie contestée par J. Boardman⁵ : il s'appuie sur les plaques funéraires archaïques pour localiser la *prothesis* dans le πρόθυρον, c'est-à-dire sous le porche devant la maison ou donnant sur la cour ; la *prothesis* avait lieu dans la maison, mais pas à l'intérieur. Cependant, l'analyse la plus récente de ces plaques, en particulier celles d'Exéchias, par H. Mommsen⁶, interprète les colonnes présentes sur ces scènes comme une métonymie de la maison : la *prothesis* se déroulait à l'intérieur, ce qui la rendait bien moins visible de par la configuration des maisons grecques fermées sur elles-mêmes. Néanmoins, un réexamen de la documentation iconographique mené par E. Brigger et A. Giovannini suggère que les colonnes présentes dans les scènes sont des poteaux de tente qui délimitait un espace funéraire à l'extérieur de la maison, semi-clos, qui permettait de séparer les endeuillés et les visiteurs, rendant le mort visible pour la dernière fois⁷. Archéologiquement, le πρόθυρον est un porche dont la porte est reculée par rapport à la rue ; il formait une sorte de sas d'entrée entre la rue et la maison, dans lequel les visiteurs pouvaient patienter avant d'être introduits comme le font Socrate et Hippocrate chez le riche Callias⁸. Ce dispositif a été trouvé dans 18 maisons à Olynthe, il s'ouvrait le plus souvent sur la cour⁹.

¹ GARLAND 1985, p. 26-31.

² Voir les figurations d'époque géométrique et protoattique : BRIGGER et GIOVANNINI 2004, p. 198-202.

³ Démosthène, XLIII *Contre Macartatos*, 62. ENGELS 1998, p. 85 ; MOMMSEN 1997, p. 18, 28 ; BRIGGER et GIOVANNINI 2004 p. 208 ; BLOK 2006, p. 211-212, 217.

⁴ Scholie à Aristophane, *Lysistrata*, 611. AHLBERG 1971, p. 292-294 ; GARLAND 2001, p. 27-28 ; TOHER 1991, p. 163, n. 13. Selon BROOKLYN 1981, p. 44, cela entérine une pratique existante.

⁵ BOARDMAN 1955, p. 55-56.

⁶ MOMMSEN 1997, p. 18, 28.

⁷ BRIGGER et GIOVANNINI 2004, p. 230-234.

⁸ Platon, *Protagoras*, 314c.

⁹ ROBINSON et GRAHAM 1938, p. 154-156.

Si les interprétations des sources divergent, tout comme différaient les maisons grecques selon la richesse des habitants, plus ou moins développées autour de la cour ; mais si le mort était peut-être visible lorsqu'il était exposé dans la rue, il n'était pourtant pas dans un espace public bien en vue comme ce fut peut-être le cas avant Solon. Il est vraisemblable que l'exposition ait lieu dans la cour, ou dans l'entrée, plus ou moins ouvertes sur la rue, peut-être sous une tente, afin de rendre visible la perte, mais aussi de limiter l'entrée des étrangers dans la maison, souillée par le deuil.

La cour apparaît comme un espace central de la maison dans laquelle se déroulaient des rituels, qui étaient plus ou moins bien vus de l'extérieur selon la configuration de la maison et selon la disposition des portes. Le plan de certaines maisons facilitait la vision depuis l'extérieur, en particulier lorsqu'elles étaient modestes. Au contraire, les maisons plus élaborées rendaient la vue depuis l'extérieur moins aisée : elles étaient conçues pour isoler partiellement, voire presque totalement ce qui se passait dans les espaces intérieurs, sauf si le propriétaire recherchait une mise en scène.

2. Des espaces moins visibles : les espaces de réception

Certains des rituels familiaux avaient lieu dans la cour, d'autres prenaient place dans d'autres espaces de la maison. En effet, la fête des amphidromies qui se déroulait dans un premier temps dans la cour, était suivie d'un banquet¹ qui était organisé dans des pièces fermées qui donnaient sur la cour et qui étaient dérobées à tout regard extérieur. Il en allait de même de la *dekatè*² ou du mariage³. Ces repas prenaient place dans des espaces de réception, en particulier dans l'*andron*, une pièce spécialisée, destinée au banquet entre hommes. Il est identifié par plusieurs éléments architecturaux et de décoration : la présence d'un sol de ciment ou de galets, une dépression centrale, des banquettes le long des murs⁴. La présence des lits entraîne un décalage de la porte pour permettre de placer les lits sans perdre de place, mais ce décalage n'entre pas en jeu pour offrir plus de visibilité.

Cette pièce n'est souvent pas localisée dans les espaces centraux, mais plutôt en périphérie : soit à côté du portique, soit à un angle de la maison⁵. Ainsi, à Olynthe, sur 34

¹ *Lexica Segueriana*, s. v. Ἀμφιδρόμια. Voir GHERCHANOC 2012, p. 42-44.

² Démosthène, XL *Contre Boeotos* II, 28, 58 ; Isée, III *Sur la succession de Pyrrhus*, 70 ; Aristophane, *Les Oiseaux*, 494 ; Souda, s. v. Δεκατεύειν. Voir GHERCHANOC 2012, p. 44-46.

³ Isée, III *La succession de Pyrrhos*, 23-24 ; VIII *La succession de Kiron*, 14 ; Athénée, XIV, 644de ; Pollux, III, 44. VÉRILHAC et VIAL 1998, p. 301-302 ; GHERCHANOC 2012, p. 29-32.

⁴ JAMESON [1990] 1992, p. 221-224.

⁵ Voir SIEBERT 1998, p. 175-176.

andrones découverts, 21 sont contigus à la rue, les autres sont des ajouts ultérieurs¹. Par exemple, la maison A vii 4 (fig. 64) présente un *andron* en façade de rue, précédé d'une pièce donnant sur la cour², mais la maison des couleurs (fig. 65) comprend un *andron* à l'angle de la rue i et de l'avenue G, précédée d'une pièce, donnant sur le couloir d'entrée de la maison. Le visiteur n'était pas obligé de passer par la cour pour aller à l'*andron*. Ce pourrait être une trace de séparation³, à moins que ce ne soit pour bénéficier de la lumière⁴ et de l'aération venant de la rue comme le suggère Reader⁵. La partie des rituels qui se déroulaient dans cette pièce étaient peu visible de l'extérieur, mais peut-être était-elle audible des passants.

Néanmoins, beaucoup de maison n'avaient pas d'*andron*. Parmi toutes les maisons fouillées à Olynthe, seules un tiers d'entre elles, soit 31, possédaient un *andron*⁶. Il n'était cependant pas nécessaire de posséder un *andron* défini architecturalement pour tenir un *symposium*. Les ustensiles nécessaires pouvaient être installés dans une autre pièce⁷.

Les banquets familiaux avaient lieu dans ces pièces lorsqu'elles existaient ; en leur absence, des lits et des tables étaient dressés dans une autre pièce. D'ailleurs, la fonction des pièces dans une maison est mal connue et difficile à appréhender, d'autant que, cette façon de penser les différents espaces de la maison correspond à une conception actuelle qui attribue une fonction à chaque pièce : c'est donc une conception anachronique comme l'explique J. Morgan⁸. Dans le cas de nombreux convives, comme lors des mariages, les lits et les tables devaient être dressés dans plusieurs pièces, voire dans la cour. Les banquets qui succédaient aux rituels semblent bien peu visibles dans ces pièces périphériques, sauf lorsqu'ils débordaient dans la cour.

¹ CAHILL 2002, p. 192.

² *Ibid.*, p. 103-108, fig. 22. Exception : maison A10 : CAHILL 2002, p. 128-131, fig. 28.

³ CAHILL 2002, p. 85-97, fig. 17.

⁴ ROBINSON et GRAHAM 1938, p. 177-179 ; GRAHAM 1953, p. 201-203.

⁵ RAEDER 1988, p. 349 ; NEVETT 1995a, p. 369.

⁶ CAHILL 2002, p. 180-187 ; HELLMANN 2010, p. 53-55. Cet espace n'était pas utilisé tous les jours, la présence d'une pièce spécialisée exprimait en soi l'aisance des propriétaires et leur statut (LYNCH 2007, p. 248 ; WESTGATE 1997-1998, en particulier p. 100, 115). À Délos, les maisons des riches habitants comportaient une grande salle de réception : l'*oicus major*. Voir SIEBERT 1998, p. 175 ; HOEPFNER 1999, p. 512-513, 516-520 ; TRÜMPER 2007, p. 330. Maison des dauphins : *Guide de Délos*, no 111 ; CHAMONARD 1922, p. 404-410. Maison du Trident : *Guide de Délos*, no 118 ; CHAMONARD 1922, p. 27-29, 139-152. Maison de l'hermès : *Guide de Délos*, no 89 ; DELORME 1953, p. 444-496 ; MARCADÉ 1953.

⁷ GOLDBERG 1999, p. 152-153 ; LYNCH 2007, p. 243-249 ; HELLMANN 2010, p. 50.

⁸ MORGAN 2006, p. 46 ; 2007a, p. 114-115. Voir les réflexions méthodologiques de SOURVINOU-INWOOD 1991, p. 3-23. La plupart des pièces autour de la cour n'étaient pas spécialisées : des meubles étaient déplacés d'une pièce à l'autre (TRÜMPER 2007, p. 324-334 ; HELLMANN 2010, p. 68). Ainsi, à Olynthe, l'analyse statistique menée par L. Nevett a montré la présence de nombreux types d'objets trouvés dans les pièces, ce qui serait une indication de leur caractère multifonctionnel. Ces pièces ont pu être modulables simultanément ou successivement (NEVETT 1999, p. 63-69, appendice 3 ; CAHILL 2002, p. 150). J. CHAMONARD 1922, p. 168, dans son étude des maisons déliennes, conclut à son ignorance de l'utilisation des pièces. De même, G. SIEBERT 2001, p. 121-125 montre un empirisme dans l'utilisation de la maison délienne dans le quartier de l'îlot des Bijoux, de l'îlot des Bronzes et de la Maison des Sceaux.

Ainsi, pour les personnes extérieures, les rituels familiaux semblent peu visibles à cause de la configuration des maisons centrées sur l'intérieur. Par contre, ce que l'on voyait dépendait du degré de familiarité avec la famille.

B. Des rituels visibles selon les catégories de personnes

En effet, les personnes extérieures voyaient peu les rituels familiaux qui se déroulaient dans les maisons, même si elles étaient prévenues par des objets accrochés devant ou à la porte comme un rameau d'olivier ou un morceau de laine à Athènes lors d'une naissance¹ ou un *ardanion*, un vase annonçant un décès² ; les parents étaient plus à-même d'observer ces rituels par leur participation. Néanmoins, des nuances sont à apporter, puisque le degré de parenté entre en jeu.

Lors des rituels quotidiens autour du foyer et de l'autel, seuls les membres permanents de l'*oikos* étaient présents et pouvaient voir les libations sur le foyer par exemple, même si nous avons peu de sources sur le sujet³. Ainsi, le serviteur qui décrit les circonstances de la folie d'Héraclès dans la pièce éponyme d'Euripide mentionne les personnes présentes autour de l'autel de Zeus : Héraclès, ses fils, son père et Mégara. Il s'agit vraisemblablement de Zeus Herkeios, « de l'enclos », comme l'indique le traducteur L. Parmentier⁴. Cette épyclèse fait de Zeus un protecteur de la propriété de l'*oikos*⁵, puis par extension un protecteur du contenu l'*oikos* : la cour, la maison et la famille⁶.

Cependant, Isée mentionne lors d'un sacrifice offert par Kiron en l'honneur de Zeus Ktésios la présence de ses petits-enfants⁷. Zeus Ktésios est le dieu qui protège les acquisitions⁸, il est un symbole de santé et d'abondance¹. Il s'agit vraisemblablement d'un

¹ Hésychius, s. v. στέφανον ἐκφέρειν. GHERCHANOC 2012, p. 138.

² Euripide, *Alceste*, 98-100 ; scholie à Euripide, *Alceste*, 98 ; Aristophane, *Assemblée des femmes*, 1033 ; Hésychius, s. v. ἀρδάνια ; Souda, s. v. Ἀρδάνιον. GARLAND 1985, p. 43 ; GHERCHANOC 2012, p. 140.

³ Voir en dernier lieu, MORGAN 2007b, p. 301-303.

⁴ C.U.F., n. 1 p. 56. Voir VIAN 1970, p. 516 ; BRUIT-ZAIDMAN et SCHMITT-PANTEL 1999³, p. 64. Cf. Euripide, *Alexandre*, frg. 38 ; Euripide, *Les Troyennes*, 16-17 : Poséidon nous apprend que Priam est égorgé sur les marches de l'autel de Zeus domestique : Ζηνὸς Ἐρκείου.

⁵ Cf. Harpocraton, s. v. ἔρκειος Ζεύς ; Hésychius, s. v. ἔρκειος Διός ; Souda, s. v. Ἐρκεῖος Ζεύς ; Dinarque, frg. 32, 2 ; Athénée, *Les Deipnosophistes*, II, 2, 2, 51 ; V, 15, 33-45 ; XI, 4 ; scholie à *Iliade*, XVI, 231-233. Le problème de ces sources est qu'elles font soit référence à l'*Iliade* comme Athénée, soit à la docimasia comme Dinarque ; nous ne savons donc pas dans quel cadre le culte avait lieu. La scholie à Platon, *Euthydème*, 302d parle d'*oikos* où Zeus Herkeios serait la sentinelle. Voir DA, s. v. *domus*, p. 344a (Paul MONCEAUX) ; NILSSON 1955, p. 111 ; VIAN 1970, p. 516 ; DE SCHUTTER 1987, p. 118-119.

⁶ Voir NILSSON 1954, p. 79 ; 1955, p. 112 ; VIAN 1970, p. 516 ; RE, s. v. Herkeios, col. 687 (O. JESSEN) : *metonymisch für die ganze Familie* ; « métonymie pour "toute la famille" » ; BRUIT ZAIDMAN 2005, p. 6-7. Voir PARKER 2005, p. 16-17.

⁷ Cf. Isée, VIII Sur la succession de Kiron, 15. Cf. Antiphon, I Accusation d'empoisonnement contre une belle-mère, 16.

⁸ Description : Athénée, *Les Deipnosophistes*, XI, 473 b-c. COOK 1925, p. 1058 ; NILSSON 1955, p. 113-115 ;

sacrifice familial, uniquement devant les membres de la famille proche, car Kiron οὔτε δούλους προσήγεν οὔτε ἐλευθέρους ὀθνείους, « n'acceptait ni esclaves, ni homme libre étranger à la famille »² ; mais, ayant perdu ses fils, il conviait pour l'occasion ses petits-enfants par la fille qu'il a eu d'un premier mariage, dans un rite lié au patrimoine, et donc à l'héritage, les définissant ainsi comme héritier.

Pour les fêtes plus exceptionnelles, les parents invités étaient plus nombreux. Nous nous appuyerons dans ces remarques sur le livre récent de F. Gherchanoc, *L'oikos en fête*, dont nous résumerons les analyses, ne développant que les aspects qu'elle a peu abordés. Si, dans le cadre de la fête des Amphidromies, les invités étaient en petit nombre – F. Gherchanoc parle d'un « repas fermé »³, seuls les membres de la maisonnée assistaient à cette fête dans tout son déroulement –, les autres fêtes familiales comptaient de nombreux convives. Lors de la fête de la *dekatè*, les parents plus éloignés étaient présents, en particulier au repas⁴. Les deux branches de la famille étaient invitées afin de montrer la filiation à toute la famille, mais aussi aux amis. Ils pouvaient facilement voir les rituels célébrés en l'honneur du nouveau-né dans la maison, dont ils pourraient témoigner plus tard en cas de besoin⁵.

Pour les fêtes plus exceptionnelles, les parents invités étaient plus nombreux : les mariages étaient célébrés par un repas qui avait lieu le jour appelé *gamos*⁶. De nombreuses personnes étaient invitées parmi la famille et les proches, selon le terme employé par Démosthène (τοὺς ἀναγκαιοτάτους)⁷. Plutarque a abordé cette question dans ses *Questions aux convives* : le banquet de mariage est celui qui compte le plus de convives ; il s'interroge alors sur les raisons (περὶ τῆ<ς αἰτί>ας, δι' ἣν πλείστοι τῶν ἄλλων ἐπὶ τὰ γαμικὰ δεῖπνα

ROSE 1957, p. 101 ; GERNET et BOULANGER 1970, p. 243 ; VIAN 1970, p. 517 ; JOST 1992b, p. 247 ; BRUIT ZAIDMAN 2005, p. 8-9 ; LAMBRINOUDAKIS 2012, p. 20. Dans la pièce d'Eschyle, *Les Suppliants*, les Danaïdes le définissent ainsi : Καὶ χρημέτων μὲν δόμων πορθουμένων, ἄτης γε μείζω καὶ μετεμπλήσαι γόμον, γένοιτ' ἄν ἄλλα κτησίῳ Δίος χάριν, « que des richesses soient arrachées à une maison, d'autres y peuvent rentrer, d'une valeur qui dépasse la perte, jusqu'à faire le plein de la cargaison, par la faveur de Zeus protecteur des biens » (443-445).

¹ Voir VERNANT [1965], 1996, p. 142.

² Isée, VIII *Sur la succession de Kiron*, 15. Toutefois, BOEDEKER 2008, p. 230-231 repousse ce point de vue en s'appuyant sur l'insistance d'Isée, destinée à convaincre les membres du jury de ce côté strictement familial.

³ GHERCHANOC 2012, p. 42-44. Voir WILGAUX 2009, p. 235-236. Les proches parents (οἱ προσήκοντες, οἰκείων) et les amis (φίλων) étaient absents, mais ils envoyaient des cadeaux : Souda, s. v. Ἀμφιδρόμια : δῶρα πέμπουσιν οἱ προσήκοντες ; Hésychius, s. v. Ἀμφιδρόμια : ὑπὸ τῶν οἰκείων καὶ φίλων δῶρα ἐπέμπετο ; Harpocration, s. v. Ἀμφιδρόμια : ὑπὸ τῶν οἰκείων καὶ φίλων πούλυποδας καὶ σπησίας ἐλάμβανον.

⁴ Cf. Isée, III *La succession de Pyrrhos*, 30, 70 ; Démosthène, XL *Contre Boeotos II*, 28, 59 ; Souda, s. v. Δεκατεύειν : τὴν δεκάτην γὰρ εἰστίων ἐπὶ τοῖς τικτομένοις, καὶ ἐν αὐτῇ τὰ ὀνόματα ἐτίθεντο τοῖς παισίν ; s. v. Δεκάτην ἐστίασαι : τοὺς πρὸς πατρός καὶ μητρός οἰκείους καὶ τοὺς ἐγγυτάτω φίλους, « les proches du côté du père et du côté de la mère, ainsi que les amis les plus proches » [trad. GD]. GHERCHANOC 2012, p. 44-47, 119-121.

⁵ Isée, III *La succession de Pyrrhos*, 30, 70 ; Démosthène, XL *Contre Boeotos II*, 28, 59. Voir GHERCHANOC 2012, p. 44-47, 119-121.

⁶ Cf. Hésychius, s. v. γάμοι.

⁷ Démosthène, XXX *Contre Onétor*, 21.

παραλαμβάνονται 666d). Comme souvent dans la rhétorique de Plutarque, les réponses sont multiples. Un convive présente l'argument suivant :

ἡ δὲ γαμήλιος τράπεζα κατήγορον ἔχει τὸν ὑμέναιον /μέγα βοῶντα καὶ τὴν δαδα καὶ τὸν αὐλόν, ἃ φησιν Ὅμηρος (Σ 495) καὶ τὰς γυναῖκας ἰσταμένας ἐπὶ ταῖς θύραις θαυμάζειν καὶ θεᾶσθαι. Διὸ μηδενὸς ἀγνοοῦντος τὴν ὑποδοχὴν καὶ τὴν κλήσιν, αἰσχυνόμενοι παραλιπεῖν πάντας τοὺς συνήθεις καὶ οἰκείους καὶ ἀμωσγέπως προσήκοντας αὐτοῖς παραλαμβάνουσιν.

« mais la table nuptiale trouve son dénonciateur dans l'hyménée – un dénonciateur qui se fait entendre ! –, ainsi que dans la torche et dans la flûte, et les femmes mêmes, au dire d'Homère, debout sur le pas des portes, admirent et contemplent le spectacle. Aussi, comme personne n'ignore cette fête et ces invitations, on fait venir, par crainte d'en omettre, la totalité de ses parents, de ses familiers et de ceux avec qui l'on a la moindre attention »¹.

La première raison avancée d'une grande présence d'invités serait en liaison avec la publicité faite autour du mariage : chants d'hyménée, torche, flûte. En raison de toute cette publicité, tout le monde aurait été invité. Cet argument est peu convaincant : le projet de fête ne suffisait pas pour inviter tout le voisinage, toute la famille. Cet argument est d'autant plus spécieux que les chants et les torches se plaçaient principalement lors du cortège qui transférait la mariée vers son nouveau domicile, c'est-à-dire le soir, après le repas de noces précisément. Pendant le banquet, de la musique pouvait accompagner les convives. Cela rendait donc perceptible l'existence d'un mariage pour le voisinage, tout comme les préparatifs et la sociabilité de quartier avaient dû l'apprendre aux voisins. Cela montre bien que de l'époque archaïque à l'époque impériale, un mariage était un spectacle bruyant², qui s'entendait de l'extérieur et dont se voyaient les préparatifs. Mais seuls les invités conviés dans la maison étaient à même de voir l'intégralité du rituel.

Un autre convive de Plutarque, Théon, explique le nombre des invités par l'alliance de deux familles :

ὁ δὲ τοῦτου μεῖζόν ἐστιν, οἴκων εἰς τὸ αὐτὸ συνιόντων δυοῖν ὅ τε λαμβάνων τοὺς τοῦ διδόντος οἰκείους καὶ φίλους ὅ τε διδὸς τοὺς τοῦ λαμβάνοντος οἰόμενοι δεῖν φιλοφρονεῖσθαι διπλασιάζουσιν τὴν ὑποδοχὴν,

« Et ce qui est encore plus important, c'est quand deux maisons s'unissent, celle qui accueille se fait un devoir de témoigner sa bienveillance aux amis et aux familiers de celle qui donne, et celle qui donne, à ceux de celle qui accueille ; ainsi doublent-elle la liste des convives »³.

Le repas de noces qui représente l'alliance de deux familles accueillait effectivement les membres de chacune d'elle, ce qui explique le nombre important d'invités aux festivités.

¹ Plutarque, *Questions aux convives*, 666F-667A.

² Voir MAGNIEN 1936, p. 118 qui s'appuie sur Musée, *Héro et Cléandre*, 272-281.

³ Plutarque, *Questions aux convives*, 667ab. Cf. Euangelus, *Anakalyptoménée*, apud Athénée, VI, 644d-f ; Lucien, *Le banquet ou les Lapithes*, 8.

Le banquet était généralement offert par le père de la mariée chez lui¹, mais parfois le marié ou son père en offrait un second². Le nombre important de convives permettait aux deux familles de montrer réciproquement leur rang, leur réseau d'influence qui s'affichait par le nombre de personnes présentes. Dans la mesure où le mariage se déroulait pour cette partie-là dans le cadre privé de la maison, l'affichage se faisait au sein des deux familles et de leur réseau relationnel, et non à destination de l'extérieur, qu'il s'agisse du quartier, voire de la cité : le mariage reste un acte privé dans lequel l'autorité publique n'intervient ni au moment de sa conclusion, ni pour sa rupture.

Parmi ces invités, se trouvaient des hommes comme des femmes, car, poursuit ce convive :

ἔτι πολλὰ τῶν γαμικῶν ἢ τὰ πλεῖστα δρᾶται διὰ γυναικῶν· ὅπου δὲ γυναῖκες
πάρεσι, καὶ τοὺς ἄνδρας ἀναγκαῖόν ἐστι παραλαμβάνεσθαι,
« beaucoup d'obligations relatives aux noces, sinon la plupart d'entre elles, sont
exécutées par des femmes ; et là où des femmes sont présentes, il faut bien que
des maris soient conviés également »³.

En effet, les femmes étaient présentes, parfois séparées des hommes. Dans *Iphigénie à Aulis*, Clytemnestre discute avec Agamemnon des modalités du banquet nuptial de leur fille Iphigénie lors de son pseudo-mariage avec Achille, mobile utilisé pour faire venir Iphigénie sans qu'elle se doute de la véritable raison – qu'elle soit sacrifiée à Artémis dans le but d'apaiser la déesse et d'obtenir des vents favorables pour accéder aux rivages de Troie. Elle fait mention d'un δαίσεις τοὺς γάμους, « festin nuptial » et d'un θοίνην γυναιξί, « banquet pour les femmes »⁴, ce qui est l'indication d'une séparation du banquet entre hommes et femmes. De même, une attestation de Lucien témoigne de la séparation des tables des hommes et des femmes même si elles se trouvent dans la même pièce⁵. Dans les familles très aisées, possédant de grandes maisons, il était possible de faire deux repas séparés non pas dans un même espace, mais dans des pièces différentes, ce qui rendait partielle pour chacun des convives la vision de cette partie du rituel ; chaque convive voyait uniquement le banquet auquel il assistait, l'autre partie ne devait probablement pas être vue. Cependant, dans la majorité des cas, comme les maisons étaient modestes, surtout à l'époque archaïque, et un seul banquet devait réunir tous les invités, ce qui permettait à chacun d'observer à loisir le déroulement du rite.

¹ VATIN 1970, p. 210.

² ERDMANN [1934], 1979, p. 255-256, 261. Il semble qu'il y ait une variation selon les cités et les époques.

³ Plutarque, *Questions aux convives*, 667b.

⁴ Euripide, *Iphigénie à Aulis*, 720, 722.

⁵ Lucien, *Le banquet ou les Lapithes*, 8. Cf. Euangelus, *Anakalyptoménée*, apud Athénée, *Deipnosophistes*, XIV, 644d-f.

Toutefois, il existe quelques cas très rares de mariages qui ont intégré parmi les participants une grande partie de la cité : une mention épigraphique présente le cas assez exceptionnel d'un gigantesque banquet de noces réunissant [τοὺς π]ολίτ[α]ς [πάντας καὶ τοὺς ξένους], « tous les citoyens et les étrangers » de la cité de Téos au II^e siècle à l'occasion du mariage de Souniadès et de Philippè, la fille de Mèdeios, deux citoyens éminents¹. Dans ce cas, il est certain que le banquet débordait, dépassait le cadre de la maison, des tentes devaient être dressées à l'extérieur de la maison. De même, Antisthène à Syracuse a invité tous les citoyens au mariage de sa fille :

Ἀντισθένης γοῦν ὁ ἐπικαλούμενος Ῥόδος γάμους ἐπιτελῶν τῆς θυγατρὸς εἰστίασε τοὺς πολίτας ἐπὶ τῶν στενωπῶν ὧν ᾤκουν ἕκαστοι,
« Antisthène, appelé Rhodos, comme il célébrait le mariage de sa fille, invita tous les citoyens à un banquet dans les rues étroites où ils résidaient »².

Antisthène a annexé les rues de la cité à sa maison pour organiser le banquet de noces. Ce citoyen, dont la place est prépondérante au sein de la cité, et qui dispose d'une immense richesse, s'est approprié l'espace public le temps de ce rituel, mais hormis les participants les plus proches des mariés, des familles qui avaient la possibilité de voir de près l'ensemble du rituel, tous les autres étaient trop éloignés en raison de leur nombre, de leur dispersion dans les rues pour suivre directement du regard toutes les étapes de la cérémonie : pour ceux-ci, l'important était de participer.

Qu'il s'agisse de mariages réduits à quelques participants, ou dans lesquels toute la cité était invitée, la présence de ces invités remplissait une fonction importante : les participants devaient voir et servir de garants de l'événement. Plutarque fait part de la position d'Hécatee d'Abdère :

Λέγει δ τοὺς ἀγομένους γυναῖκας πολλοὺς παρακαλεῖν ἐπὶ τὴν ἐστίασιν, ἵνα πολλοὶ συνειδῶσι καὶ μαρτυρῶσιν ἑλευθέροις οὖσι καὶ παρ' ἑλευθέρων γαμοῦσι.
« il prétend que ceux qui prennent femme invitent au festin beaucoup de personnes afin que beaucoup puissent voir et témoignent qu'ils sont libres et qu'ils épousent une femme de condition libre »³.

Il s'agit de témoigner de la condition libre des époux, mais aussi d'être des garants de l'acte par leur mémoire. En effet, Isée montre que les invités du banquet servaient de témoins : dans *La Succession de Kiron*, les petits-fils font la preuve du mariage légitime de leurs parents par le fait que leur père a offert γάμους εἰστίασε καὶ ἐκάλεσε τρεῖς αὐτοῦ φίλους

¹ IG, XII, 5-2, 863, l. 6. VATIN 1970, p. 210.

² Timée, FGrHist 566 F26 = Diodore de Sicile, XIII, 84, 1 [trad. BRODER 2008, p. 25 modifiée]. Un décret de Téos du II^e siècle (IG, XII, 5-2, 863, l. 4-7) présente Mèdeios et son gendre Souniadès qui régalaient tous les citoyens et les étrangers à l'occasion de la noce. Il n'est toutefois pas fait mention du cortège de la mariée vers sa nouvelle demeure. Nous ne savons pas précisément qui participait à ce transfert, voir VATIN 1970, p. 210.

³ Plutarque, *Questions aux convives*, 666e.

μετὰ τῶν αὐτοῦ προσηκόντων, « un repas de noces et y invita trois de ses amis en même temps que ses proches »¹. Les invités de ce repas servent de témoins de la légitimité du mariage.

Ce témoignage pouvait passer par le fait de voir la jeune épouse, présente parmi les femmes et voilée comme l'indique Lucien². Et peut-être au moment particulier des *anakalypteria*. On ne sait pas bien quand cette étape avait lieu³, ni en quoi elle consistait exactement ; les *Anakalypteria* semblent comporter deux dimensions comme l'a étudié F. Gherchanoc⁴ : ce sont à la fois des objets (les cadeaux remis à la mariée⁵) et un geste ou un moment de dévoilement de la mariée⁶. Le moment et le sens de cette cérémonie font débat chez les historiens⁷ : certains chercheurs soutiennent que le dévoilement avait lieu à la fin du banquet chez le père de la mariée⁸, d'autres pensent qu'il avait lieu dans la chambre nuptiale⁹ et un troisième groupe pense à un rite double¹⁰. Chacune de ces positions a un impact différent sur ce que les convives pouvaient voir lors du banquet : si la mariée était dévoilée lors du banquet, c'était probablement un moment important que les convives pouvaient observer et qui scellait l'union par un échange de regards comme l'a montré F. Gherchanoc¹¹. En effet, les noms par lesquels cette étape est également désignée ὀπτήρια¹², θεώρετρα¹³ orientent la compréhension de cette étape vers un aspect visuel. Ce sont les regards échangés qui fondent l'union et l'observation par les convives qui pourront ultérieurement témoigner. Si le dévoilement avait lieu dans la chambre nuptiale, les convives avaient vraisemblablement pu voir la mariée, du moins sa silhouette, mais sans véritablement la connaître visuellement, ils ne pouvaient guère lui accorder par la vue son nouveau statut d'épouse.

¹ Isée, VIII *Sur la Succession de Kiron*, 18. Voir également Athénée, V, 185B.

² Lucien, Le banquet ou les Lapithes, 8.

³ Voir OAKLEY 1982, p. 113.

⁴ GHERCHANOC 2006 ; 2012, p. 111-113.

⁵ Phérécyde de Syros, frg. 2 ; Lysias, frg. 331 ; Harpocraton, Souda, Photius, s. v. Ἀνακαλυπτήρια ; Photius, Hétychius, Moeris Atticus, s. v. Ὀπτήρια ; Pollux, II, 59 ; III, 36. GHERCHANOC 2012, p. 111.

⁶ Phérécyde de Syros, frg. 2 ; Hétychius, s. v. Ἀνακαλυπτήριον. Voir FERRARI 2002b, p. 186 ; GHERCHANOC 2012, p. 111.

⁷ FERRARI 2002b, n. 47.

⁸ Voir DA, s. v. *Matrimonium*, III, p. 1650 (M. COLLIGNON) ; DA, s. v. *anakalypteria*, I, p. 261 (E. CAILLEMER) ; RE, s. v. *Anakalypteria*, I, col. 2031-2032 (H. VON GAERTRINGEN) ; DEUBNER 1900, p. 149 ; ERDMAN [1934], 1979, p. 256 ; HALLERAN 1988, p. 127 ; SUTTON 1981, p. 192 ; REDFIELD 1982, p. 192 ; BRULÉ 1987, p. 141-142 ; 2001a, p. 187 ; PATTERSON 1991, p. 68, n. 40 ; OAKLEY et SINOS 1993, p. 25 ; CAIRNS 1996, p. 80 ; FERRARI 2002b, p. 187.

⁹ Voir ROUSSEL 1940, p. 349 ; SISSA 1987, p. 119 ; BUXTON 1987, p. 167 ; HAGUE 1988, p. 35 ; REHM 1994, p. 141-142 ; GARLAND 1990, p. 221 ; VÉRILHAC et VIAL 1998, p. 312.

¹⁰ Voir REHM 1994, p. 142 (rite privé devant le mari et rite public associé aux *épaulia*). LLEWELLYN-JONES 2003, p. 230-238 voit même un triple rite.

¹¹ GHERCHANOC 2006, p. 239-267.

¹² Pollux, II, 59 ; III, 36. Voir Photius, Hétychius, Harpocraton, Moeris Atticus, Souda, s. v. ὀπτήρια ; Harpocraton, s. v. Ἀνακαλυπτήρια.

¹³ Voir Harpocraton, s. v. Ἀνακαλυπτήρια.

Ainsi, plus on était un membre de la famille proche, plus on pouvait observer les rituels familiaux, qui étaient assez peu visibles de l'extérieur de la maison. Néanmoins, lorsque la famille s'ouvrait, la fête comptait de nombreuses personnes, des bruits, de la musique, qui rendaient perceptibles de l'extérieur ces rituels. D'ailleurs, certains moments des rituels familiaux empruntaient également l'espace civique.

II. Marquer la ville par les rituels familiaux

Les rituels familiaux marquaient l'espace de plusieurs façons. Nous prendrons en compte essentiellement l'impact visuel dans les centres urbains des cités ou dans les villages de la *chôra*. Les rituels qui avaient lieu dans des espaces éloignés, peu peuplés, ne devaient pas être vus par beaucoup de personnes en dehors des participants, même s'ils offraient vraisemblablement un aspect assez proche. Ces rituels pouvaient marquer la ville par des cortèges, de deux types : ceux qui avaient lieu lors des unions matrimoniales, et ceux qui défilaient lors des enterrements. Ce sont deux cortèges différents dans l'image qu'ils donnaient de la famille, mais tous deux empruntaient l'espace civique et cherchaient à marquer visuellement cet espace. Par ailleurs, les tombes des morts marquaient l'espace : elles offrirent une vision différente selon les époques.

Nous commencerons par montrer comment les cortèges matrimoniaux parcouraient les espaces de la ville : il s'agit pour les familles à la fois de se montrer aux dieux et d'affirmer leur puissance dans la cité ; au contraire, les cortèges funéraires ont pour fonction de rappeler le statut du mort dans la cité, de témoigner de la peine et du respect des vivants.

A. Montrer sa puissance dans les cortèges matrimoniaux

Le cortège lié au mariage prenait place à la fin du banquet et conduisait la mariée dans la demeure de son époux. Les participants étaient en nombre variable, ils faisaient généralement partie du cercle familial, mais il pouvait y avoir des participants extérieurs. Les sources dont nous disposons concernent essentiellement les élites des cités ; l'image de la composition des cortèges familiaux est alors celle des grandes familles. C'est en effet sur cette seule catégorie sociale que nous sommes principalement renseignés, les mariages des familles modestes nous échappent dans les sources qui nous sont parvenues ; ces mariages étaient très certainement moins ostentatoires, tout en étant présent dans l'espace civique. Ce défilé était un véritable spectacle destiné à susciter l'admiration des autres citoyens, des voisins, mais aussi des autres grandes familles pour les mariages des élites. Nous verrons comment était

présenté cette cérémonie dans les rituels, avant de traiter la façon dont elle était mise en scène en images.

1. Le spectacle des rituels

Le cortège matrimonial constituait un spectacle qui prenait place dans l'espace civique. Il avait lieu à l'occasion du transfert de la jeune épouse de la maison de son père à celle de son mari¹, le soir après le banquet nuptial. Le nombre de participants à ce cortège en général dépendait de la richesse et du prestige de la famille. Hypéride, dans sa défense de Lycophron, accusé d'adultère avec une citoyenne, qui est aussi la sœur de l'athlète Dioxippe vers 333, décrit pour se disculper la composition du cortège qui amène la femme chez son mari :

πρῶτον μὲν ὄρεωκόμον καὶ προηγητὴν ἀκολουθεῖν τῷ ζεύγει, ὃ ἦγεν τὴν γυναῖκα, ἔπειτα δὲ παῖδας τοὺς προπέμποντας αὐτὴν ἀκολουθεῖν καὶ Διώξιπον
« Il y avait là d'abord un conducteur de mulet et un ordonnateur du cortège pour accompagner la charrette qui emmenait la mariée ; puis elle devait être accompagnée encore d'une escorte d'enfants et de Dioxippe »².

Euphraios, l'entraîneur de Dioxippe, était également présent. Ceci montre qu'un groupe important constituait le cortège nuptial qui accompagnait la mariée vers sa nouvelle maison. Lycophron use de cet argument pour prouver qu'il n'a pas pu approcher la jeune épouse. Son témoignage permet de comprendre l'organisation du cortège : quand le nombre de participants était relativement important, il était nécessaire de prévoir un ordonnateur de procession pour τοσοῦτων ἀνθρώπων, « tant de personnes »³. Dans le cas de ce discours judiciaire, ne sont cependant mentionnées que les personnes susceptibles d'innocenter l'accusé : il ne s'agit en aucun cas d'un compte rendu qui dresserait une description complète de la cérémonie.

Le cortège pouvait être composé de bien plus de personnes selon la richesse de la famille. La procession représente alors un moyen pour chacune des deux familles d'exhiber leur richesse et leur puissance par le spectacle déployé. Ainsi, à Agrigente, Timée rapporte le mariage de la fille d'Antisthène en 406 :

Ἀντισθένης γοῦν ὁ ἐπικαλούμενος Ῥόδος γάμους ἐπιτελῶν τῆς θυγατρὸς εἰστίασε τοὺς πολίτας ἐπὶ τῶν στενωπῶν ὧν ἕκαστοι, καὶ ζεύγη τῇ νύμφῃ συνηκολούθησε πλείω τῶν ὀκτακοσίων· πρὸς δὲ τούτοις οὐ μόνον οἱ κατ' αὐτὴν τὴν πόλιν ἵππεῖς, ἀλλὰ καὶ τῶν ἀστυγειτόνων πολλοὶ κληθέντες ἐπὶ τὸν γάμον

¹ Voir VERNANT 1973 = 1974a, p. 58. GHERCHANOC 1998a, p. 291 appelle ce transfert le « cortège de changement d'*oikos* » ou *nymphagógia* (2012, p. 132).

² Hypéride, *Pour Lycophron*, 5 [trad. CUF modifiée].

³ *Ibid.*

συμπροέπεμψαν τὴν νύμφην. (2) Περιττότατον δέ φασι γενέσθαι τὸ περὶ τὴν τοῦ φωτὸς κατασκευὴν· τούς τε γὰρ βομοὺς τοὺς ἐν πᾶσι τοῖς ἱεροῖς καὶ τοὺς ἐν τοῖς στενωποῖς καθ' ὅλην τὴν πόλιν ἐπλήρωσε ξύλων, καὶ τοῖς ἐπὶ τῶν ἐργαστηρίων ἔδωκε σχίδακας καὶ κληματίδας, παραγγείλας, ὅταν ἀπὸ τῆς ἀκροπόλεως ἀναφθῆ πῦρ, ἅπαντας ἐπιτελεῖν τὸ παραπλήσιον· (3) ὧν ποιησάντων τὸ προσταχθέν, καθ' ὃν καιρὸν ἦγετο ἡ νύμφη, προηγουμένων πολλῶν τῶν τὰς δῶδας φερόντων, ἡ μὲν πόλις ἔγεμε φωτός, τὸ δὲ συνακολουθοῦν πλῆθος οὐκ ἐχώρουν αἱ δημόσιαι κατὰ τὸ ἐξῆς ὁδοί, πάντων συμφιλοτιμουμένων τῇ τάνδρὸς μεγαλοπρεπείᾳ.

« Antisthène, appelé Rhodos, comme il célébrait le mariage de sa fille, invita tous les citoyens à un banquet dans sa cour où ils résidèrent et plus de huit cents charrettes suivirent la fiancée dans la procession ; de plus, non seulement les cavaliers de la cité elle-même mais aussi de nombreux autres des cités voisines invités au mariage se joignirent au cortège de la fiancée. Mais le plus extraordinaire fut la fourniture pour l'éclairage : les autels de tous les temples et ceux des cours de toute la ville étaient alimentés en bois et il avait donné aux commerçants de quoi allumer des flambeaux quand un feu éclairerait l'acropole ; et quand ils firent ce qu'il avait demandé, au moment où la fiancée était amenée chez elle, comme il y avait de nombreux porteurs de flambeaux dans le cortège, la ville était pleine de lumière, et les rues publiques ne pouvaient contenir la foule qui suivait la jeune fille »¹.

Antisthène s'approprie littéralement la ville par le cortège qui accompagne la jeune épouse. On ne sait pas si tous les invités participaient au convoi, mais celui-ci était composé de très nombreuses personnes. En plus des charrettes qui transportaient des cadeaux, des effets personnels de l'épouse et vraisemblablement des convives, y participaient de nombreux alliés, notamment les autres familles riches de la cité, membres des *hippeis*, mais aussi les familles riches d'autres cités plus ou moins éloignées. Le nombre et la qualité des invités reflétaient le réseau social de la famille. Un tel convoi occupait les axes principaux de la cité, il se donnait à voir entre les deux demeures : c'est une façon pour Antisthène de « privatiser » l'espace de la cité lors du mariage de sa fille par ce cortège, mais aussi auparavant lors de l'arrivée des invités et après lors de leur dispersion. Le transfert de la mariée devenait le spectacle des alliances des familles en monopolisant l'espace civique.

Par ailleurs, Timée insiste sur l'éclairage financé par Antisthène dans toute la ville et dans tous les temples : c'est une originalité qui offrait une vision différente de ce qu'elle devait être habituellement puisque plongée dans l'obscurité quasiment totale la nuit venue. Il insiste alors sur sa piété, ses largesses envers les dieux qui concouraient à dessiner l'image d'un citoyen pieux et puissant.

Les modes de transfert étaient divers et avaient un impact différent sur l'image donnée par le rituel. Un premier mode est mentionné par le témoignage de Timée : c'est un attelage (ζεύγη) qui accompagne la jeune épouse chez son époux. Trois mots sont utilisés pour

¹ Timée, FGrHist 566 F26 = Diodore de Sicile, XIII, 84, 1 [trad. BRODER 2008, p. 25 modifiée].

désigner ce véhicule. Le premier terme rencontré dans les sources pour le désigner est ἀπήνη, comme chez Hésiode dans sa description de transfert de l'épouse¹. Les traductions proposées sont diverses : le mot ἀπήνη est rendu soit par chariot, soit par char². Or, l'ἀπήνη désigne bien un chariot, à quatre roues, et non un char, sens qu'il ne prend qu'à partir de l'époque classique³. C'est un chariot : les époux y étaient assis, mais dans la vie quotidienne, ce type de chariot servait également au transport ; il n'est donc spécifiquement réservé au mariage.

Le terme τὸ ζεύγος, qui correspond également à un attelage, est utilisé dans le cas d'un couple de notables de Chios, d'après une anecdote de Plutarque qui présente une étymologie de la colonisation de Leuconia par les habitants de Chios, épisode difficile à dater qui remonterait au VIII^e siècle⁴. C'est également une charrette qui transportait la sœur de l'athlète athénien Dioxippe lors de son remariage selon les termes d'Hypéride dans les années 330-320⁵. Cet athlète, bien connu, appartenait à un milieu aisé, ce qui indiquerait que la charrette était d'un usage courant pour des notables comme moyen de transport confortable et pratique⁶. L'épisode de la réconciliation de Zeus et d'Héra en Béotie utilise également une charrette tirée par des bœufs (ἐπὶ βοῶν ζεύγους)⁷, ce qui montre que la charrette ou le chariot sur lequel les mariés sont assis est le mode de transport le plus courant aux époques archaïque et classique, du moins pour les familles les plus aisées.

¹ Hésiode, *Bouclier*, 273-274 : τοὶ μὲν γὰρ ἐσσοῦτρον ἐπ' ἀπήνης ἦγοντ' ἀνδρὶ γυναῖκα, πολὺς δ' ὕμναιος ὄρωρει. P. Mazon dans la Collection des Universités de France traduit : « ici, sur un chariot aux belles roues, on menait l'épouse à l'époux, tandis que s'élevait un large chant d'hymen », pendant que dans la collection Folio, J.-L. Backès propose : « sur un char à belles roues, on conduisait une femme à un homme. Et l'on chantait l'hyménée ».

² Cette scène du bouclier d'Hésiode cherche à rivaliser avec la description du bouclier d'Achille dans l'*Iliade*. La description du bouclier d'Achille se trouve au chant XVIII. Un mariage se déroule dans la cité en paix, mais le poète dit simplement : νύμφας δ' ἐκ θαλάμων δαΐδων ὑπο λαμπομενάων ἠγίνεον ἀνὰ ἄστρῳ, πολὺς δ' ὕμναιος ὄρωρει « des épousées, au sortir de leur chambre, sont menées par la ville à la clarté des torches, et, sur leur pas, s'élève, innombrable, le chant d'hyménée » (v. 492-493). La dernière traduction de l'*Iliade* par BRUNET 2010 est « on sortait de leur chambre, sous la lumière des torches, les épouses du jour – l'hyménée résonnait, innombrable ». Comme dans l'*Iliade*, deux cités sont opposées, l'une en guerre, l'autre en paix dans laquelle se déroule un mariage. Le parallèle entre les textes est tellement fort que J.-L. Backès traduit ἀπήνη par char qui convient à une description relevant de la poésie épique, aux connotations héroïques et guerrières. Voir De ROMILLY [1994], 2001, p. 113. La bibliographie sur le bouclier d'Achille et ce premier cas d'*ekphrasis* est très importante, nous renvoyons à la bibliographie citée par BRIAND 2013, n. 1 ; DUBEL 2013.

³ Bailly ; Liddel Scott, s. v.

⁴ Plutarque, *Moralia*, t. IV *Conduites méritoires de femmes*, 3 *Femmes de Chios*, 244d-e. Nous ne sommes pas d'accord avec la traduction de τῷ ζεύγει par « le char » comme le fait J. Boulogne dans la CUF, c'est un attelage de deux animaux qui tirent une charrette ou un chariot. Sur la colonisation, voir SAKELLARIOU 1958, p. 209-221. Pour la date et les sources de Plutarque, voir STADTER 1965, p. 42-44.

⁵ Hypéride, *Pour Lycophron*, 5. Nous ne sommes pas d'accord avec la traduction de τῷ ζεύγει par « le char » par G. Colin dans l'édition des Belles Lettres.

⁶ Voir LORIMER 1903, p. 134 ; OAKLEY et SINOS 1993, p. 30. Voir également Lucien, *Le Banquet ou les Lapithes*, 47 : le marié blessé rentre chez lui ἐπὶ τὸ ζεύγος ἀναθεῖς ἐφ' οὗ τὴν νύμφην ἀπάξειν ἐμελλεν, « déposé dans le chariot avec lequel il devait emmener sa fiancée » [trad. CUF modifiée] ; Souda, s. v. ζεύγος.

⁷ Pausanias, IX, 3, 1-2.

Un dernier terme est utilisé pour désigner le véhicule transportant la mariée : ἄμαξα¹. C'est un chariot à quatre roues. Plus rustique, il servait pour le travail agricole, mais était aussi utilisé dans toutes les grandes occasions de la vie rurale : mariage, fêtes, funérailles². C'est un mode de transport courant fréquent dans la vie des Grecs³ et il semble donc que dans les grandes familles⁴, le transport de l'épouse se faisait ainsi.

Ces trois véhicules qui n'étaient pas utilisés seulement pour les mariages étaient peut-être décorés pour souligner le moment festif et les différencier de leur utilisation quotidienne ; même si aucune source ne l'évoque, c'est une hypothèse que l'on peut émettre. Toujours est-il que la présence d'un attelage donne plus d'importance à ce cortège par la place qu'il occupait et mettait en valeur les nouveaux mariés.

Un autre mode de transport de la mariée vers son nouveau domicile est mentionné dans les sources : le χαμαίπους ; il désigne le trajet à pied de l'épouse vers sa nouvelle demeure⁵. Ce type de cortège, pour lequel nous ne disposons que de très peu d'information, pouvait également être très riche visuellement : en l'absence de chariot, seule la foule des invités pouvait occuper l'espace ; elle était d'autant plus importante que la famille était prestigieuse et capable d'inviter au mariage un grand nombre d'invités, mais on peut penser que les plus grandes familles devaient préférer recourir à un chariot. Les familles moins riches qui ne pouvaient disposer d'un chariot certes occupaient l'espace public, mais d'une façon moins visible, et cette visibilité diminuait en fonction du nombre d'invités.

Il existait ainsi deux types de transfert de la mariée, en charrette ou à pied. Le choix entre l'un et l'autre dépendait principalement de la richesse des familles, mais aussi de la distance entre les deux maisons. Le but de ce défilé était de montrer ce rituel familial à la communauté civique afin d'assurer la légitimité de l'union : ce défilé avait donc une fonction informative ; on ne peut négliger son caractère ostentatoire car il permettait aux familles d'exprimer leur richesse et de montrer l'étendue de leurs systèmes d'alliances.

Par ailleurs, le cortège nuptial était un spectacle composé de nombreuses personnes portant des vêtements de fête, en particulier la mariée qui était revêtue d'étoffes chamarrées, qui la rendait belle, afin de faire naître le désir comme l'a montré F. Gherchanoc⁶. Il s'agit d'un spectacle multicolore qui parcourait les rues de la cité.

¹ Pollux, X, 33. Voir Pollux, II, 195 ; Pausanias Atticus, *s. v. πάροχος* ; Photius, *s. v. Λουτρ' πάροχος* ; Souda, *s. v. πάροχος*.

² Voir LORIMER 1903, p. 136-137. Il est mentionné dans *Iliade*, XXIV, 266 comme chariot à mules.

³ *Ibid.*, p. 139.

⁴ Voir HAGUE 1986, p. 180 ; OAKLEY et SINOS 1993, p. 29 ; OAKLEY 1995, p. 63.

⁵ Pollux, III, 40.

⁶ Aristophane, *Ploutos*, 529-530 ; Achille Tatius, *Leucippè et Clitophon*, II, 11. Cf. Euripide, *Médée*, 1159. GHERCHANOC 2012, p. 134-135.

L'accès à ce cortège se faisait sur invitation de la famille, principalement du père de la mariée. Ce sont souvent les invités du banquet qui étaient présents. Des femmes étaient vraisemblablement présentes, comme elles l'étaient au banquet de mariage. Elles ne sont toutefois pas mentionnées dans les sources, car dans les plaidoyers judiciaires sont privilégiées les personnes qui peuvent être appelées comme témoins, ce qu'elles n'étaient pas. Antisthène, quant à lui, cherche à souligner son rôle public et son réseau social, dans lesquelles les femmes ne sont pas des éléments fondamentaux : elles ne servaient qu'à nouer des alliances entre le père et le gendre¹. Le nombre des participants donne une image de la puissance et de la richesse des familles qui marquent leur empreinte sur l'espace public.

2. En images

La procession est un élément important des fêtes familiales et figure sur de nombreux vases. La céramique est souvent décorée de ces scènes : elles ne sont pas une simple copie de la réalité, mais font intervenir les représentations mentales des Grecs, leurs façons de vivre leur piété et leur culture visuelle : elles donnent accès à leur imaginaire.

Les images concernant le mariage grec sont abondantes dans la céramique attique : elles reprennent les moments-clés que sont la parure de la mariée, son transfert entre les maisons, le moment où s'offrent les cadeaux. La thématique du transfert de maison étant très abondamment traitée par les peintres, on peut en conclure que c'est un moment fondamental de la cérémonie du mariage et de sa symbolique, le passage de la mariée de sa famille de naissance à la famille de son mari qui devient la sienne et dont elle doit assurer la continuité par la naissance d'enfants légitimes.

Le corpus matrimonial compte en effet beaucoup de scènes de transfert de la mariée. Ces scènes sont de deux types : des scènes de transfert en char et d'autres de transfert à pied. Les 4/5 sont des transferts de l'épouse sur un attelage², comme dans le cas d'une amphore de Berlin des années 520³ (fig. 66) : le marié et son épouse sont debout dans un char, le marié tenant les rênes du quadriges. Apollon citharède et une femme les accompagnent. Le char sur lequel sont installés les mariés est très étroit et ne comporte que deux roues, le rendant bien instable.

¹ Cf. DUPLOUY 2006, p. 113-114.

² Voir le catalogue transfert en char.

³ Amphore à col attique, Berlin, Staatlichen Museen F 1872 ; peintre Euphiletos ; c. 520 ; BA 301701 ; CVA Berlin 5, pl. 23.2, 25.1-2, 28.1.

Ce modèle de char sert dans l'iconographie au transport des dieux¹, c'est le char des héros homériques². Or à la fin du VI^e siècle, ce type de char ne sert plus à la guerre, dans la mesure ce sont les citoyens, armés en hoplites qui assurent la défense de la cité, et non des héros en combat singulier. Ce n'est pas non plus un mode de transport courant. Il faudrait plutôt y voir un char de course utilisé dans les concours panhelléniques³, tiré par quatre chevaux, comme dans notre exemple de Berlin ou plus rarement par deux chevaux comme sur un cratère à colonnettes du Louvre des années 540⁴ (fig. 67). Pour certains, ces chars appartenaient à des citoyens, qui étaient capables par leur niveau de richesse de participer ou d'aider à la participation aux concours panhelléniques et qui pouvaient aussi les utiliser pour le transfert de la mariée⁵.

Les peintres sur leurs images valorisaient donc l'usage du char, car ils le considéraient comme plus noble et comme manifestant plus clairement la richesse du mariage et sa splendeur, mais la réalité des sources littéraires est différente : elles attestent que le transport des époux en chariot était le mode de transport courant dans la vie des Grecs. Les peintres de vases à figures noires ne cherchaient pas ainsi à figurer la réalité : ils représentaient le mariage sous un mode prestigieux. En effet, en renvoyant aux héros et aux dieux, le char permettait de donner une image valorisante, héroïsante, ou paradigmatique du couple. D'ailleurs, certaines scènes montraient non pas l'union des mariés, mais une scène de mariage de héros comme Héraclès ou de dieux comme Thétis et Pélée⁶ : ainsi, sur une hydrie attique de Florence des années 520⁷ (fig. 68), les dieux présents au mariage de Thétis et de Pélée sont identifiables par des inscriptions.

Pour confirmer le caractère prestigieux de la scène, les animaux choisis par les peintres pour tirer ce char sont des chevaux, animaux de grand prix, et très fragiles⁸, utilisés dans les compétitions des jeux panhelléniques, et réservés aux élites sociales que sont par exemple à Athènes dans la hiérarchie solonienne les pentacosiomédimnes et les *hippeis*. Ils sont le plus souvent au nombre de quatre, ce qui rend l'attelage encore plus prestigieux et coûteux. L'utilisation d'un char, renvoyant à un passé révolu ou à l'*agôn* sportif, ainsi que le grand nombre de chevaux représentés créent une atmosphère héroïsante autour du nouveau couple. Comme le note F. Lissarrague, « en mettant en scène un véhicule du temps passé,

¹ Voir HAGUE 1986, p. 180 ; OAKLEY et SINOS 1993, p. 29.

² Voir LEAF 1884 ; SUTTON 1989, p. 333. Pour AVAGIANOU 1991, p. 10, le transport dans les mariages humains a lieu en char, même si elle admet (p. 61) que beaucoup de références mentionnent un couple assis, impliquant un transport en charrette.

³ Voir LISSARRAGUE [1991] 2002, p. 215.

⁴ Cratère à colonnette, Paris, musée du Louvre Cp 11260 ; c. 540 ; BA 10568.

⁵ Voir LORIMER 1903, p. 132-134.

⁶ Sur d'autres représentations de mariages divins, voir HASPELS 1930, p. 422-451.

⁷ Hydrie attique, Florence, Museo Etrusco 3790 ; à la manière du Peintre de Lysippidès ; c. 520 ; BA 302262.

⁸ Voir la thèse de COGAN 2009, p. 124-128 sur la richesse et la fragilité des chevaux.

fortement marqué par la référence à l'épopée, le peintre donne à ces images une dimension mythique qui a la valeur d'une métaphore épique »¹.

Parfois, les peintres choisissaient de représenter une charrette et non un char comme sur un lécythe attique du peintre d'Amasis, conservé à New York² (fig. 69) : les roues sont plus grandes que celles d'un char, les mariés sont représentés, non plus debout dans une attitude héroïsante, mais assis comme cela devait se passer dans la réalité. La charrette est tirée par des mulets, et c'est le marié qui la conduit vers une maison matérialisée par l'entrée ; le *parochos* figure également sur la scène, assis à l'arrière. Ce type de figuration plus « réaliste », du moins qui semble correspondre un peu plus à ce qui se passait dans la vie des familles, est assez rare³, elle n'apporte rien qui ne soit connu. Elle est bien une représentation de ce passage social qu'est le mariage, et selon M. Detienne et J.-P. Darmon, le symbolisme du char se prolonge dans le chariot⁴. Mais le choix du peintre n'est plus d'héroïser la scène.

Les nombreux exemples de transfert en char se concentrent à l'époque archaïque, en particulier au VI^e siècle et cherchent à construire, par la représentation du char, une image de richesse, de magnificence du cortège de la mariée. Le type du transfert en char domine les représentations jusque dans les années 480, le relais est ensuite pris par un autre type : le transfert des personnages à pied⁵. Les scènes ne sont pas toujours faciles à identifier, car les scènes étant souvent statiques, les personnages ayant les pieds au sol, seule la présence de mouvement peut indiquer un transfert à pied. Le plus bel exemple est une pyxide béotienne des années 430-425⁶ (fig. 70), publiée par V. Sabetai : l'épouse est emmenée par le poignet par un époux quelque peu pressé en direction d'une porte, devant laquelle se dresse un autel. Derrière eux, un groupe de femmes tient des torches, une amphore, un plat. Ce qui ressort de cette scène est le mouvement, voire l'empressement de l'époux. Dans d'autres cas, le mouvement est moindre, simplement indiqué par la position des pieds⁷ (les pieds ne sont pas plantés au sol, mais orientés pour commencer un déplacement), ou par un mouvement de pied⁸ ou par un pli de jambe⁹. Ce mouvement est une impulsion de mouvement : sur une

¹ LISSARRAGUE [1991], 2002, p. 215. Voir également HAGUE 1986, p. 180 ; AVAGIANOU 1991, p. 110 ; OAKLEY et SINOS 1993, p. 30 ; LISSARRAGUE 1999, p. 124.

² Lécythe attique, New York, Metropolitan Museum, 56.11.1 ; Peintre d'Amasis ; c. 540 ; BA 350478.

³ Voir catalogue charrette.

⁴ DETIENNE, DARMON 1981, p. 68.

⁵ Pollux, s. v. *πάροχος*. Voir SUTTON 1981, p. 163 ; 1989, p. 333, 346 ; OAKLEY 1995, p. 63.

⁶ Pyxide béotienne, Thèbes, Musée 31923 ; 430-425 ; SABETAI 1998, p. 323-334 ; CVA Thèbes, pl. 21-22 ; BA 1012283.

⁷ Par exemple : Athènes, Musée national 1249 ; Musée national 1172 ; Musée national 15214 ; Tarquinia, Museo RC 5291 ; Bruxelles, Musées royaux, A3547. Voir le catalogue transfert à pied.

⁸ Par exemple : Athènes, Musée national 1388 ; Berlin, Antikensammlung 3373 ; Boston, Museum of Fine Arts 13.186 ; un pied ; Berlin, Antikensammlung F2373 ; Reading 32-772-1. Voir le catalogue transfert à pied.

⁹ Par exemple : Boston, Museum of Fine Arts 13.190 ; Paris, musée du Louvre L55. Voir le catalogue transfert à pied.

loutrophore de Boston des années 430¹ (fig. 71), seul le mouvement de pied du mari qui est représenté dans une position relativement statique est un indicateur du déplacement ; l'image n'a pas pour fonction de donner des signes de richesse, contrairement au transfert en char ; elle est centrée sur les époux et le lien qui les unit².

De plus, dans ces scènes, les dieux sont présents : Hermès, Dionysos, Apollon comme sur une amphore de Londres³ (fig. 72). Autour des époux, chaque divinité est présente en renvoyant à leurs fonctions respectives de protecteur des passages⁴, de fécondité⁵, de chant et d'harmonie⁶. Ces divinités ne donnent pas seulement une valeur supplémentaire au mariage par leur présence⁷, ils ont chacun une fonction dans la création du lien entre les époux, qui doit être harmonieux afin de permettre la reproduction de la société. Les faire figurer autour du char est un moyen pour les peintres d'exprimer leur piété, leur reconnaissance envers les dieux pour la protection d'un passage social important dans la vie des citoyens.

Les images qui représentent les scènes de mariage par le transfert sur les vases cherchent à montrer, à attirer l'œil sur la richesse déployée pour l'événement. Le but de ce type de figuration est de rendre visuellement l'acte de passage⁸. Ces images donnent à voir un spectacle mais assurent aussi la validité du mariage⁹.

Le cortège nuptial est un spectacle marquant temporairement les rues de la cité et exhibant la richesse et le statut social des familles, tout comme les cortèges funéraires.

B. Souligner le statut du défunt dans les cortèges funéraires

Les funérailles se composaient de trois temps : la toilette funèbre par les femmes¹⁰, un temps d'exposition (*prothesis*), et enfin le transport du corps (*ekphora*¹¹) jusqu'à la tombe où le cadavre était incinéré ou inhumé. La procession funèbre allait de la maison du mort à la

¹ Loutrophore attique, Boston, Museum of Fine Arts 03.802 ; c. 425 ; BA 15815.

² Ce que nous aborderons dans la troisième partie du chapitre, p. 237.

³ Amphore, Londres, British Museum B197 ; Peintre de Berlin 1686 ; c. 550 ; BA 320380.

⁴ *Hymne homérique à Hermès*, 572. KAHN 1978, p. 55 ; VERNANT 1985c, p. 157-158.

⁵ JEANMAIRE 1951, p. 22-36 ; LÉVÊQUE et SÉCHAN 1990, p. 289-291.

⁶ LÉVÊQUE et SÉCHAN 1990, p. 209 ; MONBRUN 2007, p. 94-95, 104-106, 174-177. Nuance évoquée par la sirène également : DESCHODT 2012.

⁷ KRAUSKOPF 1977, p. 13-37 ; HAGUE 1986, p. 180.

⁸ Voir SUTTON 1981, p. 163.

⁹ Voir LISSARRAGUE 1999, p. 124.

¹⁰ KURTZ et BOARDMAN 1971, p. 144 ; GARLAND 1985, p. 31-34 ; FELTON 2007, p. 87.

¹¹ Sur le fait de réserver ce terme au transport du cadavre qui fait suite à la *prothesis*, voir METZGER 1975, p. 211-212.

tombe en passant par l'espace public de la communauté¹. Nous analyserons la façon dont est présenté ce défilé dans les rituels, avant d'aborder sa présentation en images.

1. Dans les rituels

Le cortège funèbre était une étape visuellement importante des funérailles. Il faut toutefois distinguer deux types de procession : celles prises en charge par la cité, comme les morts à la guerre, qui se faisaient δημοσία ; et celles prises en charge par la famille, qui étaient τὰ ἴδια². Ces funérailles ne faisaient pas appel aux mêmes participants, et n'avaient pas le même impact visuel sur les espaces civiques traversés.

a. Les funérailles familiales

Les funérailles familiales étaient l'occasion d'une procession dans les rues entre la maison du mort, dans laquelle il était exposé, et le lieu d'inhumation. Ce trajet passait par des espaces civiques³, ce qui les rendait bien visibles, et ce d'autant plus qu'il devait avoir lieu aux hautes époques en plein jour⁴.

En effet, le cortège funèbre était très remarquable visuellement par sa composition et par son aspect. L'*ekphora* se composait du corps du défunt qui était emmené sur une charrette⁵ ou porté à dos d'hommes⁶, parfois couvert comme l'indiquent des inscriptions de Delphes et de Ioulis⁷. F. Gherchanoc a interprété le fait de cacher le défunt comme une mort sociale⁸. C'était également une façon de montrer le mort sans qu'il fût visible. Le mort était encore là, mais on ne le voyait plus. Ce serait une façon de le faire passer dans l'*aphanes*, l'invisible. De plus, la couverture devait être d'une couleur particulière à Delphes : φαωτάγ, grise ou brune⁹, couleur intermédiaire, non franche, marquant également la transition, le passage à l'invisible.

¹ KAVOULAKI 2005, p. 141-142.

² *Ibid.*, p. 130-131.

³ Les routes civiques sont mentionnées dans une loi de Gortyne relative à l'*ekphora* : ICret IV, 46B ; FRISONE 2000, p. 25-30.

⁴ Probablement jusqu'aux lois funéraires de Solon (Plutarque, *Solon*, 6, 1), voir BLOK 2006, p. 211-212, 233. Voir également *Iliade*, XXIII, 109 : φάνη ῥοδοδάκτυλος Ἥως. Voir SOURVINOU-INWOOD 1983, p. 39-40 ; HUMPHREYS 1980, p. 100.

⁵ Valère Maxime, *Faits et dits mémorables*, II, 6, 7c : pour Marseille. SNODGRASS 1970, p. 163-164 ; GARLAND [1985] 2001, p. 31, 34.

⁶ *Iliade*, XXIII, 134 : φέρον Πάτροκλον ἑταῖροι. GARLAND [1985] 2001, p. 31-32.

⁷ C'est le cas à Delphes : CID, I, 9, C32 et à Ioulis : IG, XII, 5, 593, l. 10-11 ; LSCG 97, l.10-11.

⁸ GHERCHANOC 1997, p. 7.

⁹ CID, I, 9, C24 ; LSCG 77, C, l. 6. Voir ROUX 1975, p. 28 ; ROUGEMONT 1977, p. 53 ; GARLAND 1985, p. 24.

Les participants furent différents selon les époques, les lois funéraires tendirent à définir plus strictement le cercle des participants¹, mais il était de coutume que de nombreuses personnes accompagnassent le convoi². D'ailleurs, la mise au tombeau d'Alceste sans autre présence que celle de son mari Admète apparaît comme anormale³. Ce cortège se composait toujours des proches parents du défunt⁴. À l'époque de Solon, le nombre de participants pouvait être important selon la place du défunt ou de sa famille dans la cité. Ainsi, dans le discours que tient un Athénien à Solon, alors chez Thalès de Milet, toute la cité suivit le cortège funéraire d'un jeune garçon dont le père était très en vue dans la cité d'Athènes⁵. Le fait que la cité participa au convoi funéraire était spectaculaire. Le but était de montrer la renommée du père du défunt, qui n'était autre que Solon. Ce fait exprime l'importance du personnage décédé et de sa famille. Les funérailles étaient à la fois une expression de piété envers les morts et un temps de mise en avant de leur prestige pour les familles, un terrain de compétition sociale⁶. Cette exaltation passait par un nombre important de personnes présentes dans le cortège funéraire, mettant en évidence l'étendue des relations et la puissance de la famille.

Le cas de l'*ekphora* de Patrocle est un peu particulier dans la mesure où elle n'eut pas lieu dans les rues d'une cité, mais sur la plage devant Troie. Néanmoins, les Grecs mirent en place un transfert du corps vers le tombeau construit sur la plage. Ce cortège se composait à l'avant (πρόσθε) de soldats sur des chars, en particulier les Myrmidons, mais aussi d'une nuée de gens à pieds (νέφος εἵπετο πεζῶν μυρίοι)⁷. Les participants soulignaient les exploits militaires du défunt, c'étaient ses compagnons d'armes qui lui rendaient hommage dans un long défilé bien visible. Le cortège mettait ainsi en évidence la personne sociale du défunt.

Par ailleurs, l'aspect de ce cortège était remarquable par le deuil porté de façon visuelle et audible⁸. En effet, la douleur de la perte d'un parent était exprimée principalement par une tenue différente de la tenue quotidienne et par un comportement spécifique comme l'a montré F. Gherchanoc. Le cortège était repérable à l'aspect physique des participants vêtus de noir⁹, cheveux coupés¹⁰, les femmes se lamentaient, se déchiraient les joues¹ : le deuil est

¹ Voir p. 227 sq.

² HUMPHREYS 1980, p. 100.

³ Euripide, *Alceste*, 96-97.

⁴ KURTZ et BOARDMAN 1971, p. 144-145 ; VLACHOU 2012, p. 365.

⁵ Plutarque, *Solon*, 6, 2.

⁶ DUPLOUY 2006, p. 148-149.

⁷ *Iliade*, XXIII, 128-134.

⁸ KAVOULAKI 2000 (*n. v.*) ; 2005, p. 135, 141.

⁹ Euripide, *Alceste*, 427 : μελαμπέπλοι στολήι. Voir *Hélène*, 1184-1190 ; *Iphigénie à Aulis*, 1437-1438 ; *Phéniciennes*, 317-326 ; Isée, IV *Sur la succession de Nikostratos*, 7. C'est le cas en Messénie également : Pausanias, IV, 14, 4.

¹⁰ Euripide, *Alceste*, 101-102, 427 (κουρῶι ξυρήκει). Voir *Hélène*, 1184-1190 ; *Iphigénie à Aulis*, 1437-1438 ;

marqué visuellement, c'était quelque chose qui se voyait, qui était très différent de la tenue et du comportement ordinaire.

Enfin, la procession funéraire comprenait tout le matériel nécessaire à la mise en terre. Dans les cas d'inhumation, la tombe devait déjà être creusée dans le sol pour recevoir le défunt. Dans les cas de crémation (primaire ou secondaire), le bois nécessaire était soit transporté dans le cortège², soit était déjà présent et préparé pour le bûcher funèbre. Dans ce dernier cas, le vase qui allait contenir les cendres dans la tombe devait être transporté par ce cortège. Dans les deux cas, des offrandes étaient faites au mort, provenant soit de la maison de celui-ci, soit achetées pour les funérailles. Celles-ci étaient alors transportées dans le cortège, soit portées à la main par les participants, soit dans un chariot. La richesse et le nombre de ses offrandes pouvaient être également un moyen de montrer la richesse du défunt et de sa famille à l'ensemble de la cité³, en particulier dans le cas des tranchées d'offrandes, appelées par les archéologues allemands *Opferrinnen*. C'étaient divers vases de banquet et de sacrifice qui étaient offerts, et brûlés dans une tranchée près de la tombe⁴. Ces offrandes présentes dans le cortège étaient une expression de la qualité du défunt et de sa position dans la société : ustensiles de banquet pour les hommes, miroir, cosmétiques pour les femmes⁵. Ce type d'offrandes cessa progressivement dans la première moitié du VI^e siècle, mais des offrandes continuèrent d'être offertes près de la tombe. Leur nombre et leur qualité se modifièrent : c'était plus des objets pour l'ornement personnel, qui indiquaient un mode de vie civique⁶. Ces offrandes contenaient parfois des objets très riches, comme les « *orientalia* »⁷. Les vivants choisissaient les offrandes pour honorer le mort, son statut, mais par la même occasion, ils se valorisaient également dans une démonstration sociale de piété et de pouvoir⁸.

Ces objets avaient une visibilité temporaire durant les cérémonies funéraires, et n'étaient plus vus par la suite, une fois le corps enterré et les rites terminés. Ils soulignaient de façon éphémère pour les participants et les spectateurs le statut du défunt.

Phéniciennes, 317-326 ; Isée, IV *Sur la succession de Nikostratos*, 7. Voir GHERCHANC 2011.

¹ Eschyle, *Choéphores*, 21-31 ; Sophocle, *Antigone*, 1246-1249 ; Euripide, *Les Suppliants*, 48-51 ; 67-72 ; 94-97 ; *Hélène*, 1053-1054, 1186-1192 ; *Phéniciennes*, 317-326. Voir ALEXIOU 1974, p. 12 ; GARLAND 1989 ; GHERCHANOC 1997, p. 7-9 ; 2011 ; 2012, p. 140-146.

² *Iliade*, XXIII, 139.

³ Voir WAGNER-HASEL 2000, p. 92-93.

⁴ KURTZ et BOARDMAN 1971, p. 75-77 ; KNIGGE [1988] 1991, p. 26 ; KISTLER 1998, p. 181-209 (catalogue de ces vases) ; BLOK 2006, p. 222-223.

⁵ Stésichore, frg. 56-57. MORRIS 1987, p. 47-49, 52 ; HOUBY-NIELSEN 1992, p. 347-348, 355 ; 1996, p. 45-49. Voir VLACHOU 2012, p. 374-375 et la bibliographie citée.

⁶ HOUBY-NIELSEN 1996, p. 48, 54 ; BLOK 2006, p. 223.

⁷ Pour une mise au point sur le terme et les offrandes orientalisantes, voir SAINT-PIERRE HOFFMANN et BRISARD 2010.

⁸ GERNET [1968] 1982, p. 114-115 ; LILLIOS 1999, p. 240-241 ; DUPLOUY 2006, p. 179.

b. Les funérailles civiques

Le modèle aristocratique archaïque de l'*ekphora* et des funérailles a été assimilé par la cité pour les morts à la guerre¹. L'exemple classique est celui des premiers morts de la guerre du Péloponnèse que rapporte Thucydide (II, 35-46). Le convoi partit de l'agora où les corps étaient exposés, vers le *Demosion Sema* au Céramique. Il se composait de cercueils de chaque tribu portés sur des chariots (ἄμαξαι). Les disparus (ἀφανείς) étaient présents par un lit vide, ce qui est une façon de les rendre perceptibles alors qu'ils étaient absents².

Le parcours partait du lieu d'exposition – l'agora, le cœur civique de la cité – jusqu'au tombeau dans la nécropole du Céramique en direction de l'Académie, lieu empli de sacralité héroïque avec par exemple la tombe des tyrannoctones Harmodios et Aristogiton³. Le parcours choisi est signifiant du sacrifice des soldats morts pour la cité et permet de le faire percevoir au plus grand nombre.

Ἐυνεκφέροι δὲ ὁ βουλόμενος καὶ ἀστῶν καὶ ξένων; καὶ γυναῖκες πάρεισιν αἱ
προσήκουσαι ἐπὶ τὸν τάφον,
« À ce convoi participent ceux des citoyens et des étrangers qui le souhaitent ; et
les femmes parentes sont présentes au tombeau »⁴.

Lors des funérailles publiques des morts à la guerre, le cortège ne se composait que d'hommes, citoyens ou étrangers. C'était la communauté combattante qui rendait hommage à ses morts. En effet, les métèques, étrangers domiciliés avaient des obligations militaires⁵. La procession mettait en avant le statut de soldat des défunts, mais la présence à la tombe de femmes, probablement épouses, sœurs ou mères, leur rendait un statut familial, personnel. Les hommes avaient le choix d'être présents ou non ; contrairement aux femmes⁶.

En effet, les hommes en armes semblaient libres de participer, mais une obligation morale les y incitait fortement, en particulier pour les membres de l'élite. En effet, Lycurgue reprocha à Léocrate de ne pas avoir suivi le cortège des morts à Chéronée⁷. Léocrate avait quitté Athènes au lendemain de Chéronée avec sa fortune en direction de Rhodes, annonçant qu'Athènes était prise. Il partit à un moment dramatique pour la cité. Lycurgue fit de ce départ et de la non-participation à ce cortège funéraire un acte de trahison⁸. Est-ce à dire qu'il existait

¹ LORAUX 1981, p. 180-202, 217-220, 334-335 ; GEORGIOULAKI 1996, p. 109 ; KAVOULAKI 2005, p. 138.

² Voir le cas des théoxénies, chapitre 10, p. 397.

³ CLAIRMONT 1983, p. 29-45, fig. 1-8.

⁴ Thucydide, II, 34, 4 [trad. CUF légèrement modifiée].

⁵ Voir CLERC 1893, livre I, section II, chapitre II-III ; ADAK 2003, p. 67-72 (*n. v.*).

⁶ Voir LORAUX 1990, p. 28.

⁷ Lycurgue, *Contre Léocrate*, 45.

⁸ Edition CUF p. 29. En raison des départs, l'Assemblée a réagi en menaçant de mort toute tentative de fuite. Voir HABICHT 2006, p. 46.

une obligation morale pour les citoyens de rendre hommage aux morts pour la patrie ? ou Lycurgue rendit-il la participation obligatoire du point de vue moral pour appuyer son argumentation de trahison et la demande de peine de mort ? L'opinion publique était en effet essentielle dans la constitution des statuts sociaux comme le montre A. Duplouy : il convient de ne pas déroger à l'attitude que la communauté attend en certaines occasions¹. Or, dans un moment dramatique pour la cité, au cours duquel elle prit des mesures graves pour sa survie face à Philippe II de Macédoine (armement de tous les citoyens, enrôlement des esclaves...)², la communauté attend un sursaut d'union de ses citoyens, et non la fuite, révélant un esprit individualiste, qui ne sied pas en de telles circonstances. Le but des funérailles civiques était de célébrer l'unité de la cité³, qui devait se voir dans le cortège qui suivait les cercueils.

À Sparte, au contraire, l'accès aux funérailles des rois n'était pas libre : les citoyens devaient y participer (un homme et une femme par famille), il en est de même des périèques et des hilotes. C'étaient des milliers de personnes, nous dit Hérodote, qui se lamentaient sur la perte du roi. Si celui-ci était mort à la guerre, une image portée sur un lit richement paré était fabriquée et portée au tombeau⁴, ce qui était une façon de présentifier le défunt dans la cérémonie⁵. Ces funérailles étaient un véritable spectacle de l'unité de la société lacédémonienne⁶.

L'accès des participants était limité par les fonctions de chacun dans la cité. À Athènes, c'était au nom des fonctions militaires que les combattants rendaient hommage à leurs morts au cœur de la cité ; à Sparte, c'était une délégation de l'ensemble de la cité qui était présente aux funérailles des rois. Le cortège était d'autant plus visible qu'il avait lieu sur une des voies principales de la cité et qu'il était imposant, composé uniquement d'hommes. Pour le reste, l'aspect du cortège devait correspondre à une présentation classique de deuil.

Les analyses proposées portent essentiellement sur Athènes et Sparte, deux cités sur lesquelles nous possédons des informations ; dans les autres cités, nous ne savons pas bien comment se déroulaient les funérailles civiques.

2. En images

Si le cortège matrimonial est bien figuré dans la céramique attique, ce n'est pas le cas du cortège funéraire. En effet, nous possédons peu de vases avec des scènes d'*ekphora*. Les

¹ DUPLOUY 2006, p. 124.

² Cf. Lycurgue, *Contre Léocrate*, 43-44. Voir Edition CUF p. 29 ; HABICHT 2000, p. 30.

³ LORAUX 1981, p. 42-56 ; DUPLOUY 2006, p. 131.

⁴ Hérodote, VI, 58. WILL 2003, p. 174 ; CHRISTIEN et RUZÉ 2007, p. 68-69.

⁵ VERNANT 1990b, repris dans 2007, p. 1564-1564. Sur le terme, voir p. 393.

⁶ CHRISTIEN et RUZÉ 2007, p. 68 ; RICHER 2012, p. 339-340.

rare exemplaires datent essentiellement du géométrique récent¹. Ce sont les fameux vases du Dipylon. Sur un cratère d'Athènes² (fig. 73), le défunt repose sur un lit, posé sur un chariot, tiré par des chevaux. Tout autour, sur deux niveaux, des hommes armés et des femmes, les deux mains sur la tête en geste d'affliction. Les femmes peuvent être des membres de la famille, mais aussi des pleureuses professionnelles embauchées afin de rendre plus marquant visuellement et plus sonore le deuil de la famille³. Le registre inférieur présente un cortège de guerriers en char. L'alignement de nombreux personnages crée un aspect impressionnant du cortège, reflet de la pratique de riches aristocrates selon D. Kurtz⁴. Parfois, jusqu'à quatre chariots sont prêts pour l'*ekphora*⁵. L'image cherche à créer par l'accumulation des personnages, des objets, une idée de richesse du cortège qui transporte le défunt et l'ampleur de la douleur de la perte. C'est une façon de souligner le statut du mort et de lui rendre hommage.

Quelques canthares à figures noires du VI^e siècle figurent des scènes d'*ekphora* avec des porteurs de cercueil ou un chariot avec une mule⁶. Cela montre plus vraisemblablement le départ de tout un chacun, athénien ou étrusque, vers la tombe, selon D. Kurtz⁷. Les hommes menaient la procession, les femmes suivaient⁸. Cependant, sur un canthare du Cabinet des médailles⁹ (fig. 74), le défunt est posé sur une charrette tirée par des mules, vers la droite, en direction d'un monument blanc. Quatre femmes sont en tête de la procession, suivent des hommes, et des soldats effectuant une danse en armes selon J.-C. Poursat¹⁰. L'ordre de la procession ne paraît pas strictement fixé en images : hommes et femmes pouvaient être en tête du défilé.

Il y a ainsi bien peu d'images de ce transfert du défunt. La faible popularité du transfert en char s'expliquerait, selon R. Garland, par sa rareté dans la vraie vie ; le défunt devait être transporté à dos d'hommes. Si dans la réalité, le cadavre était transporté sur une bière, l'image n'a pas été cultivée par les artistes¹¹, même si quelques vases le montrent¹². Ce n'était en effet pas ce qui comptait pour les Grecs. Le but des rituels était de rendre hommage

¹ KURTZ 1984, p. 324 ; BLOK 2006, p. 224-225.

² Athènes, Musée national 990 ; BA 9018158 ; AHLBERG 1971, fig. 54. Voir catalogue cortège funéraire n° 2. Voir BENSON 1970, p. 30, 93-95.

³ ALEXIOU 1974, p. 10 ; GEORGOULAKI 1996, p. 105.

⁴ KURTZ 1984, p. 324-325.

⁵ Cratère, Athènes, Musée national 990 ; BA 9018158 ; AHLBERG 1971, fig. 54. Voir TECHNAU 1936, pl. 14.16-17, 19 ; BROOKLYN 1981, p. 175-180, n° 8-9 ; MOMMSEN 1984, p. 329-330 ; SHAPIRO 1991, p. 630-630, 633.

⁶ Voir Catalogue cortège funéraire, n° 10, 17-20.

⁷ KURTZ 1984, p. 325.

⁸ ZSCHIEZSCHMANN 1928, p. 17-47.

⁹ Paris, Cabinet des Médailles 355 ; BA 301935 ; KURTZ et BOARDMAN 1971, pl. 34.

¹⁰ POURSAT 1968, p. 560-563, no 4, fig. 8-9.

¹¹ GARLAND 1985, p. 31.

¹² Voir canthare, Paris, Cabinet des Médailles 355 ; canthare attique, Bâle, marché, Munzen und Medaillen A.G.

au mort pour conserver son souvenir¹, ce qui se manifeste de deux façons en image : les scènes de *prothesis*, dans lesquelles on saluait le mort comme il se devait, très fréquentes dès l'époque géométrique², et les scènes de commémoration à la tombe.

C. Rappeler le défunt

Si les cortèges funéraires rappelaient de manière temporaire le mort, d'autres éléments permettaient de garder le souvenir visible de ce défunt dans l'espace civique par la tombe et les monuments funéraires. En effet, les morts investissaient spatialement la cité par des espaces qui leur étaient réservés, le plus souvent hors des murs de la cité lors de la spécialisation progressive des espaces³. Néanmoins, ces espaces funéraires n'étaient pas situés de façon aléatoire sur le territoire des cités et n'offraient pas le même paysage. Nous commencerons par analyser les stratégies de localisation des tombes pour ensuite interroger la visibilité des marqueurs funéraires.

1. La localisation des tombes

La localisation des sépultures est différente de celle des sanctuaires analysée dans le chapitre 1. Les nécropoles étaient innombrables dans tout le monde grec, et croissent régulièrement au fil des fouilles menées, néanmoins toutes les régions ne sont pas aussi bien connues les unes que les autres. Nous avons choisi de nous concentrer sur un cas bien documenté : celui de l'Attique⁴, afin de comprendre la logique de localisation des tombes antiques en croisant sources littéraires et archéologiques. Les autres régions de la Grèce offriraient des visions un peu différentes dans le détail, mais ne remettraient pas fondamentalement en cause la démonstration⁵.

L'étude des sépultures attiques a été en partie menée par R. Garland dans son catalogue des périboles, complété par J. Bergemann dans son étude sur le système de valeur de la *polis* à travers les stèles funéraires et par D. Marchiandi dans sa thèse sur les périboles funéraires attiques⁶. Nous reprendrons leurs analyses qui entrent dans notre propos en renvoyant pour les explications détaillées à leurs publications.

¹ Sur la même idée, voir BAZANT 1986, p. 40.

² Voir ZSCHIEZSCHMANN 1928, p. 17-47 ; BOARDMAN 1955, p. 51-66 ; AHLBERG 1971, p. 25-219.

³ HELLMANN 2006, p. 317-318.

⁴ Ce n'est qu'un exemple parmi d'autres dans l'ensemble du monde grec. Un certain nombre d'aspects se retrouvent ailleurs dans le monde grec, d'autres sont propres à la cité, comme les conséquences de la loi somptuaire prise par Démétrios de Phalère à la fin du IV^e siècle.

⁵ Des références à la situation d'autres régions seront mentionnées en notes.

⁶ GARLAND 1982 ; BERGEMANN 1997 ; MARCHIANDI 2005 ; 2011a, résumé dans 2011b.

Pausanias fournit de nombreuses indications sur les tombes. En effet, ce voyageur du II^e siècle *p. C.* décrit dans la *Périégèse* les chefs d'œuvre de la Grèce dans un but mémoriel, pour revitaliser le souvenir de la grandeur de la Grèce¹. Pausanias suit un parcours identitaire comportant de nombreuses informations. Dans les parties les plus périégétiques, il mène son lecteur sur les routes en décrivant tout ce qui mérite de passer à la postérité, en particulier ce qui relève de la vie religieuse². Il ne parle du paysage que lorsque celui-ci vaut d'être mentionné historiquement ou culturellement. La topographie est souvent plus importante que l'aspect visuel³. Pourtant, au passage, il évoque les tombes qu'ils croisent. Plusieurs types de localisation se distinguent : d'abord, un emplacement hors les murs de la cité, près des murs, le long des routes ; un autre dans la ville.

Pausanias mentionne les tombes qu'il voit le long des routes⁴. Dans sa description de l'Académie d'Athènes, les tombeaux des grands personnages athéniens lui permettent au passage de rapporter des épisodes forts de leur vie : ce sont Thrasybule, Périclès, Chabrias, Phormion, Nicias, Harmodios et Aristogiton, Ephialte, Lycurgue. Il cite également les tombes des soldats tués au cours des différentes batailles qu'a pu livrer Athènes⁵ réunies au *Demosion Sema*⁶. La succession des noms crée une exaltation de la valeur militaire athénienne et de ses alliances, mais aussi de son implication dans la liberté de la Grèce. La promenade le long de la voie qui mène d'Athènes à l'Académie célèbre ainsi la mémoire grecque⁷. Il en est de même le long de la Voie Sacrée entre Athènes et Éleusis, glorifiant la mémoire d'Athènes dans ses guerres contre Mégare, contre Philippe, roi de Macédoine, au II^e siècle, mais dont le nom devait rappeler également Philippe II de Macédoine, contre qui Démosthène avait combattu⁸. Ces deux axes étaient des voies principales pour entrer et sortir de la ville

¹ MUSTI 1987², p. IX-LV ; HABICHT 1998, en particulier p. 105-109, 115-116 ; ARAFAT 1992, p. 387-409 ; ELSNER 1992, p. 3-29 ; 1996 ; BINGEN 1996 ; PIRENNE-DELFORGE 2001, p. 109-110 ; 2008.

² PIRENNE-DELFORGE 2001, p. 109.

³ PRETZLER 2007, p. 60, 63.

⁴ Pausanias, I, 29, 2 : κατὰ τὰς ὁδοὺς ; I, 29, 4 : κατὰ τὴν ὁδὸν.

⁵ Pausanias, I, 29, 3-16

⁶ Thucydide, II, 34. CLAIRMONT 1983, p. 29-45 ; GEORGOULAKI 1996, p. 109-110.

⁷ Il est d'ailleurs intéressant de noter avec CLAIRMONT 1983, p. 40, qu'il y a un vide d'occupation à l'époque hellénistique, puis un retour à l'époque romaine, comme si l'exaltation de la mémoire grecque reposait moins sur les personnages de l'époque hellénistique.

⁸ Pausanias, I, 36. Le discours de Pausanias est à deux niveaux, comme plus loin avec la mention du tombeau de Thémistoklès, fils de Poliarchos, un descendant de Thémistocle, le stratège de la bataille de Salamine (I, 37, 1). Ces routes sont des cas exceptionnels car elles sont une mémoire à elles seules du passé grec, que veut ranimer Pausanias, mais une mémoire régionale a lieu également sur la route vers Sicyone avec les tombeaux des soldats morts dans des combats de la cité : Pellène, Dymé, Mégalopolis, Sellasie (II, 7, 4). La mémoire des combats se perpétue également près de Colophon avec la tombe des Colophonniens et des Smyrniens morts contre Lysimaque et les Macédoniens (Pausanias, VII, 3, 4), mais aussi une mémoire liée à la colonisation, dans le cas de la tombe de Nélée, aux portes de Milet, sur la route menant à Didymes (VII, 2, 6). Il en est de même la voie entre Mégare et Corinthe (I, 44, 6), sur celle entre Corinthe et Sicyone (II, 7, 2), sur celle entre Sparte et l'Arcadie (III, 21, 1), entre Colophon et Ledebos (VII, 3, 5), de Pharai à Tritaia (VII, 22, 6) ; le long de la route qui mène à Aigai (VII, 25, 13) ; le long de la route de Tégée à Mantinée (VIII, 11, 1) ; le long de la route allant de Mantinée à Orchomènes (VIII, 12, 5-8), entre Chalcis et Thèbes (IX, 18, 1).

d'Athènes par le nord-ouest. La localisation était alors bien en vue dans des endroits stratégiques, très passants¹.

Des épigrammes funéraires confirment cette localisation au bord des routes. Une épigramme fragmentaire du milieu du VI^e siècle présente un certain Archénéos comme quelqu'un de bon et de mesuré, tout en précisant :

τόδε σ[ἔ]μα ---
[---] : / ἔστ' ἐγγὺς ἡο-
δοῖ,
« Cette tombe [...] est située près de la route »².

D'autres épigrammes interpellent le passant (παρίων ou παροδίτης). Ce qui montre une conscience de l'environnement, en particulier de la voie et du passage, au bord duquel le monument cherche à se rendre visible en entrant en interaction avec les vivants pour perpétuer la mémoire du défunt³. Ce phénomène est observable dès le VI^e siècle⁴.

Les trouvailles archéologiques confirment le récit de Pausanias et l'épigramme citée. D. Marchiandi a analysé la stratégie de localisation d'un type de sépultures, les périboles funéraires : ils se localisaient le long du réseau routier principal. Cette polarisation a lieu selon trois niveaux d'échelle : à une grande échelle (l'échelle locale), à une très grande échelle (l'échelle des dèmes) et à une échelle régionale. C'est une chose bien connue, non seulement en Attique, mais aussi en dehors de cette région, pour l'époque classique⁵. La « Voie des Tombeaux », qui succède à la Voie Sacrée hors des murs d'Athènes, était l'une de ces routes par excellence⁶. Ainsi, le péribole de Dexileos⁷ est au carrefour de la rue des tombeaux et de

¹ La sépulture la plus visible étant celle d'Œdipe ἐν μεσαιπύρῳ τῆς τριόδου, « au milieu du carrefour » (X, 5, 4).

² IG, I³, 1197, l. 2-3. Voir également MDAI(A), 67, 82, 137a = SEG 10, 458a (c. 550) = CEG 39 ; CEG 16 (c. 550) ; IG, I², 1026a = I³, 1255 = JEFFERY 1962, n° 50 (mi VI^e s.) ; IG, I³, 1204 (c. 540) ; CEG 28 (c. 540-530) ; IG, I³, 1255, l. 1-2 (530-520) ; IG, I³, 1278, l.1 (début V^e siècle) = JEFFERY 1962, n° 68 (c. 500) = CEG 74. Pour le reste de la Grèce, IG, IX, I², 2, 214, l.2 (V^e siècle) = CEG 142 ; *IK Rhod. Peraia* 351, l.1 (VI^e siècle), vraisemblable ἐγγὺς O[...] ; CEG 167 ; CEG 451 ; PEEK 1955, n° 219. Voir HUMPHREYS 1980, p. 103.

À Délos, des épigrammes funéraires de la deuxième moitié du II^e siècle donnent une autre indication de localisation des tombeaux : sur le littoral : PEEK 633, 703, 2002. Il n'est pas surprenant pour une île que les tombes se localisent sur le littoral, car la mer est une voie de communication, et ce d'autant plus que la nécropole ne se situe pas sur l'île de Délos, mais sur l'île voisine de Rhénée ; voir COUILLOU 1976, p. 822-828 ; LE DINAHET-COUILLOU 1978, p. 853-856 et fig. 1 ; 1980 ; *Guide de Délos* 1983, p. 265-268 ; *EADXXX*, p. 2.

³ CEG, n° 19, 487, 492, 518, 521 pour l'Attique, 80, 108, 110, 167, 174, 677, 715 pour le reste du monde grec, ainsi que SEG 49, 505 = ANDREIOMENOU 1999 ; 2000, p. 83-113 ; VÉRILHAC 1978, n° 13, 18, 24, 62, 65, 67, 94, 106, 109, 110, 139, 160, 173 ; AVRAM, BARBULESCU ET GEORGESCU 1992-1998, p. 464, l. 18, p. 465, l. 11. Voir D'ONOFRIO 1988, p. 84 ; HÖLSCHER 1998, p. 64-65, 71-72 ; SOURVINOU-INWOOD 1995, p. 179 ; KAVOULAKI 2008, p. 134.

⁴ D'ONOFRIO 1988, p. 84.

⁵ Voir BERGEMANN 1997, p. 15-16 ; LE BRIS 2001, p. 137 ; WALTER-KARYDI 2003, p. 123 ; MARCHIANDI 2011b, p. 135.

⁶ Pour une description des voies, voir KNIGGE 1991, p. 95-110 ; MARCHANDI 2008, p. 113-114.

⁷ BRÜCKNER 1909, p. 57-64 ; KARO 1943, p. 31-32, pl. 30-31 ; CLAIRMONT 1972 ; GARLAND 1982, A1 ; ENSOLI 1987, p. 157-166 ; BERGEMANN 1997, A1 ; CLOSTERMAN 2006, p. 65-72 ; HURWITT 2007, p. 35-39. Le monument le plus en vue est la tombe des Harpyies à Xanthos en Lycie, le long d'une route qui mène à l'agora, en un endroit où se situe par la suite – ou peut-être déjà – l'agora. Voir DES COURTILS et CAVALIER 2001, p. 148-

la rue latérale, un lieu stratégique de passage (fig. 75), bien en vue grâce à un dégagement lié au croisement des rues et à l'entrée de la ville, dégageant une perspective sur l'enclos et ses monuments.

Ce phénomène se retrouve à l'échelle des dèmes où des tombes s'implantent le long des routes menant aux nécropoles de dème : ce sont des lieux de grand passage, et donc de plus forte visibilité. Un cas paradigmatique provient de Rhamnonte, dont l'exceptionnelle conservation, a permis de comprendre l'organisation des enclos. À partir du milieu du IV^e siècle, les périboles se multiplient le long de la route allant du sanctuaire de Némésis à la forteresse, le cœur du dème (fig. 76)¹. Une hiérarchisation se met en place selon l'importance de la voie : les périboles les plus coûteux prennent place le long des routes principales comme la Voie sacrée à Rhamnonte.

Toutefois, la localisation le long des voies bien visible est à nuancer. En effet, les tombes qui ne bordaient pas directement les routes, étaient peu visibles lorsqu'elles étaient situées un peu plus en arrière. À Rhamnonte, les périboles sur les pentes de la colline au-dessus de la route étaient inaccessibles, moins chers et beaucoup moins en vue. Ainsi, la tombe d'un étranger se situe à cet endroit, ce qui montrerait un appauvrissement de ses parents². Au Céramique, les périboles de la section B publiées par R. Garland ne donnaient pas immédiatement sur la Voie Sacrée (fig. 77)³, ils étaient bien moins visibles que ceux situées directement en bordure de rue⁴ : ces dernières dissimulant les secondes au second plan.

Cependant, la polarisation des tombes de dèmes se fait plus encore le long des grandes artères de communication régionale : ainsi, le long de la Voie sacrée reliant Athènes à Éleusis, puis partant vers le Péloponnèse, route la plus ancienne autour de laquelle se massent les plus anciennes sépultures⁵, très en vue ; le long de la route qui mène au Pirée, comme celle de Cimon, le père de Miltiade⁶. Le choix des carrefours comme emplacement des périboles les plus notables est valable à toutes les échelles. Au nord-est de la Mésogée, à Spata, dans l'ancien dème de Myrrhinonte ou de Konthyle, un enclos occupait ainsi un angle du carrefour face à un petit sanctuaire⁷. Cette localisation à la croisée des routes le rendait d'autant plus visible dans plusieurs directions et le mettait en valeur par les perspectives dégagées.

171 ; DRAYCOTT 2007, p. 119.

¹ PETRAKOS 1991, p. 8-9, fig. 2 ; 1999, I, p. 335-413 (pour les monuments) ; II, p. 159-214 (inscriptions) ; BERGEMANN 1997, p. 15 ; MARCHIANDI 2011b, p. 136.

² GARLAND 1982, p. 132 et n. 32.

³ *Ibid.*, p. 143-144.

⁴ Voir OHLY 1965, fig.40 pour la Voie Sacrée.

⁵ KNIGGE 1991, p. 95-110 ; BERGEMANN 1997, p. 188-189 ; *AD* 50, 1995, B', 39-42 ; 40, 1985, B', 32-33 ; 42, 1987, B', 24-28 ; MARCHIANDI 2011b, p. 137.

⁶ Hérodote, VI, 103. HUMPHREYS 1980, p. 110.

⁷ MARCHIANDI 2011b, p. 137. Ex de Spata : ΣΤΑΙΝΧΑΟΥΡΕΡ 1982, p. 123-126 ; 1994, p. 176-178, fig. 4 ; BERGEMANN 1997, p. 204, Q9-Q13 ; ΑΙΚΑΤΕΡΙΝΙΑΗΣ et al. 2001, p. 97-105 (*n. v.*).

Une autre localisation courante réside dans la zone des portes des cités. Pausanias mentionne une tombe couronnée d'un cavalier qui se situe οὐ πόρρω τῶν πυλῶν, « non loin des portes »¹ ; l'expression contient une connotation d'en avant dans le mot πόρρω², c'est-à-dire hors les murs³. Des tombes très importantes se situaient aux portes des villes. Ainsi à Platées, quatre tombeaux se distinguent près de l'entrée de la ville : celui des Platéens morts contre les Perses, celui des autres Grecs, celui des Athéniens et celui des Lacédémoniens. Les citoyens de Platées, malgré la destruction de la cité pendant les guerres médiques, servirent lors de la bataille de Marathon aux côtés des Athéniens⁴. Ces monuments soulignent la valeur militaire de ses habitants en récupérant un peu de la gloire des vainqueurs des Perses à Marathon, ainsi que le prestige militaire des Lacédémoniens⁵. Le tombeau commun des autres Grecs rappelle également la capacité des Grecs à s'unir face aux dangers menaçant leur liberté⁶, mais la multiplicité des tombeaux et donc des mémoires, exprime visuellement l'individualisme viscéral des cités⁷. La localisation aux portes est un endroit de fort passage pour entrer dans la ville, bien en vue pour exprimer les valeurs de la cité et assurer une protection aux habitants.

L'archéologie confirme que toutes les portes d'Athènes furent concernées par ce phénomène, comme la porte d'Acharnes menant vers les dèmes septentrionaux⁸, la porte Diocharès où une loutrophore fragmentaire du peintre de Marlay a été trouvée avec des débris d'autres vases dans une fouille de sauvetage près de la place Syntagma⁹. La présence des tombes le long des routes les mettait bien en vue des passants.

¹ Pausanias, I, 2, 3.

² Cf. Bailly, *s. v.* πόρρω.

³ À Sicyone, l'expression se retrouve à propos d'un temple d'Athéna, non loin de la porte sacrée (Pausanias, II, 11, 1). Elle semble avoir le même sens, même si le contexte peut faire hésiter. Par ailleurs, il s'agit d'un tombeau d'un héros, Epopeus, qui pourrait se trouver à l'intérieur des murs de la cité. De même, à Dymè, la tombe de Sostrate se trouve au bord de la route, hors les murs (Pausanias, VII, 17, 8). À Mégalopolis, la tombe d'Aristodémos est située non loin des portes du marais (Pausanias, VIII, 36, 5). À Thyrea, la sépulture d'Oreste ne se trouve plus à l'intérieur des portes (Pausanias, VIII, 54, 4) et à Thèbes, la tombe de Ménécée, le fils de Créon se situe non loin de la porte Néitide, sans préciser de quel côté de la porte (IX, 25, 1).

⁴ Hérodote, VI, 108-115.

⁵ Une même stratégie de localisation de la cité est présente en Lycie au VI^e siècle avec les tombes à pilier dont la plus connue est la tombe des Harpyies. Situées dans des endroits bien en vue, à l'entrée de la cité ou sur des terrasses hautes d'où elles peuvent être bien vues. Voir DELTOUR-LEVIE 1982, p. 194-195 ; DRAYCOTT 2007, p. 105 et 107-115, 119 pour les contextes archéologiques originaux.

⁶ Congrès de Corinthe.

⁷ Notamment face à Philippe II de Macédoine.

⁸ ALEXANDRI 1963 (1965), B1, 34, pl. 32 et 34d (30-43) : une loutrophore-hydrie a été retrouvée à la surface d'une crémation primaire avec deux coupes ; BERGEMANN 1997, p. 16 ; SABETAI 2009, p. 301-302 ; MARCHIANDI 2011b, p. 136.

⁹ KAROUZOU 1947 ; ΛΙΑΓΚΟΥΡΑΣ 1973-1974, B1, 52, pl. 56z ; SABETAI 2009, p. 301-302 ; MARCHIANDI 2011b, p. 136.

Certaines tombes se trouvaient dans les villes, ce qui est plutôt rare. En effet, une sorte d'interdiction prend effet vers 500¹ qui prohibait d'enterrer un mort à l'intérieur des murs de la ville comme nous l'apprend Cicéron dans sa correspondance². Des sépultures pouvaient être localisées dans des lieux signifiants : sur l'agora³, à côté d'un temple. Ainsi, à Athènes, la tombe de Deucalion n'était pas très éloignée du temple de Zeus Olympien⁴. Un lien est net entre la divinité, à qui le temple est dédié, et le propriétaire de la tombe, bien souvent un héros, ce qui permet de rappeler un passé prestigieux dans des lieux très fréquentés par la population.

Certaines sépultures à l'intérieur des murs de la ville provenaient des extensions progressives des murailles qui englobèrent alors des nécropoles jusque-là à ses portes. C'est le cas des sépultures d'une partie du Céramique situées à l'extérieur de la muraille pré-

¹ YOUNG 1951, p. 132-134 ; KURTZ et BOARDMAN 1971, p. 92-93, 188 ; GARLAND 1982, p. 133. Quelques rares exceptions près de l'Erian Gate, et peut-être à Thorikos près du théâtre.

² Cicéron, *Ad familiares*, IV, 12, 3 (*correspondance*, t. VIII, DCLII) : lettre de Servius Sulpicius Rufus, proconsul d'Achaïe, à Cicéron concernant le refus des Athéniens de faire ensevelir M. Claudius Marcellus mort le 25 ou 26 mai 46. Il est finalement enterré dans le gymnase de l'Académie. Le lieu n'est pas anodin. En effet, c'est un lieu d'éducation et de sociabilité, particulièrement en vue. Ainsi, les tombeaux de Sthénélos et de Cylarabe se situent dans un gymnase (Pausanias, II, 22, 9). Voir ROBERT 1966, p. 422 ; GAUTHIER 1995, p. 1-12. Le *πολυάνδριον*, le lieu de sépulture commune, des Argiens morts lors de l'expédition de Sicile est situé οὐ πόρρω τοῦ γυμνασίου, « non loin du gymnase » (Pausanias, II, 22, 9). Le gymnase est le lieu dans lequel s'entraînaient les jeunes, qui formaient la phalange hoplitique. La proximité de ce tombeau rappelait aux jeunes qui s'entraînaient comment la cité honorait ses morts. Le proconsul romain enterré dans le gymnase de l'Académie est honoré par cet emplacement, qui est le cœur de l'hellénisme. Cependant, KURTZ et BOARDMAN 1971, p. 70 trouvent les propos de Cicéron obscurs, les enfants par exemple continuent d'être enterrés à l'intérieur des murs de la ville.

³ La localisation au cœur de la cité de Mégare du tombeau de Coroibos rend le monument bien visible sur l'agora. Il est le fondateur d'un temple d'Apollon à Tripodiskos, sur les contreforts septentrionaux des monts Géranien, à l'ouest de Mégare (Pausanias, I, 43, 8). À Aegion, c'est le tombeau du héraut Talhybios qui se trouve sur l'agora (VII, 24, 1). De même, à Sparte, à la sortie de l'agora, se dresse le cénotaphe de Brasidas et en face du théâtre, le tombeau du roi Pausanias et de Léonidas (III, 14, 1-2), deux grandes figures militaires spartiates mises en valeur par leur localisation centrale dans la cité, exaltant l'idéologie militaire de la cité. Des ruines de Mycènes que Pausanias visite (II, 16, 6-7), se dégage une généalogie mythique de la cité, autour des Atrides, reflet de leur puissance ancienne. Il en va de même avec Argos avec les tombeaux d'Hypermneste, fille de Danaos, Lyncée, seul fils d'Égyptos épargné par les Danaïdes, sur l'agora à côté de l'autel de Zeus Phryxos (II, 21, 2), des Haliai près du temple d'Héra Antheia (II, 22, 1), de Pélasge près du temple de Déméter Pélasgie (II, 22, 1), d'Argos entre un temple de Poséidon et un temple des Dioscures (II, 22, 5), de Lycymnios près du gymnase (II, 22, 9). À Sparte, il s'agit des tombeaux des rois Eurypontides, des devins d'Elis (III, 12, 8), de Castor (III, 13, 1), d'Eumédès (III, 14, 6). À Patras, sur l'agora, la tombe de Patreus se dresse devant une statue d'Athéna. À Mantinée, les tombes d'Arkos et de Grylos, fils de Xénophon près du théâtre déroulent un passé mythique et historique (VIII, 9, 3-5). De même, à Olympie, le tombeau des chevaux de Marmax se situe au bord d'un cours d'eau nommée Parthénia. Marmax a été le premier prétendant d'Hippodamie, dont le père ne voulait pas la donner en mariage. Selon Pausanias, le cours a pris le nom de la jument de Marmax (VI, 21, 7). Juste à côté, se dresse également le tombeau des prétendants tués. Le nom du cours d'eau et les tombes déroulent tout un passé mythique prestigieux.

⁴ Pausanias, I, 18,8 : οὐ πολὺ ἀφ᾽εστηκότα. De même, Pausanias présente à Thèbes la tombe de Sémélé, la tombe des enfants d'Amphion, près du temple de Dionysos, près de la porte Proitide (πρὸς δὲ καλουμένας πύλαις Προϊτίδι : IX, 16, 6-7). L'article πρὸς indique le fait de se trouver contre, probablement à l'intérieur des murailles, près d'une porte, c'est-à-dire le long d'un chemin qui sort de la ville. Pausanias précise plus loin que cette route mène de Thèbes à Chalcis (IX, 18, 1). À Sparte, c'est la tombe d'Oreste qui se trouve à côté du temple des Moires (Pausanias, III, 11, 10). À Delphes, le tombeau de Néoptolème se situe à la sortie du temple d'Apollon (Pausanias, X, 24, 6). Par contre, à Anthedon, en Béotie, le tombeau des enfants d'Aloée et d'Iphimédie est mentionné au même endroit (ἐνταῦθά) qu'un temple et qu'une statue de Dionysos πρὸ τῆς πόλεως, « devant la ville » (IX, 22, 6), vraisemblablement à l'extérieur des murailles.

thémistoclénne¹, ou des tombes sur un éperon de l'Aréopage². D'autres constituent des exceptions, comme le cimetière archaïque de l'agora, avec la tombe de la riche Athénienne, car leur origine est antérieure à l'interdiction³. C'était en effet la règle dans le monde grec de séparer les vivants et les morts⁴. Les travaux liés au mur de Thémistocle, ainsi que le détournement de l'Eridamos ont modifié des tombes archaïques du Céramique et rejeté définitivement les morts hors les murs⁵.

Un élément que Pausanias ne mentionne pas car il n'entre pas dans son projet mémoriel, réside dans les nécropoles rurales⁶. En effet, des tombes étaient également disséminées dans la *chôra* près de fermes, comme le montre l'exemple exceptionnel d'Alimos récemment découvert, datant peut-être du IV^e siècle⁷. Dans le cas de périboles situés dans des propriétés privées, la localisation est également toujours bien en vue, comme sur la *Grabterrasse* LE16 mentionnée par Lohmann au sommet d'une pente, avec des murs de terrassement agricoles, à 40 m d'une ferme des V-IV^e siècles⁸. Ces structures ont été mises en place par des familles soucieuses d'étaler leur puissance⁹ et la continuité de leurs générations dans une structure ostentatoire, non pas tant par son coût, qu'au sens premier du mot : une mise en valeur visuelle, qui attire l'œil au bord des routes ou en pleine campagne¹⁰.

La diffusion des périboles a modifié la localisation des tombes. En effet, le paysage des nécropoles de dème était jusque-là plutôt « centralisé »¹¹. Avec l'essaimage des périboles, une stricte séparation de l'espace vola en éclat par la diffusion le long des routes, mais aussi

¹ KNIGGE 1991, p. 30, 35. Sur la localisation des sépultures d'époque géométrique dans la cité d'Athènes : PAPADOPOULOS 2003, p. 299 ; HELLMANN 2006, p. 321, fig. 450. Sur la localisation des murailles pré-thémistocléennes : LAUTER-BUFÉ et LAUTER 1975. Contra : en Apulie, existe une cohabitation des vivants et des morts : STEINGRÄBER 2000, p. 128-129 (*n. v.*) ; HELLMANN 2006, p. 318. Mais, si Polybe est frappé par cette singularité à Tarente (*Histoires*, VIII, 28), liée à l'annexion de l'ancienne nécropole dans la ville après 470, la nouvelle nécropole s'installe hors les murs : WUILLEUMIER 1939, p. 250-251 ; LIPPOLIS 2002.

² YOUNG 1951.

³ YOUNG 1951, p. 132-134 ; MORRIS, 1967 p. 67. Pour la publication de cette tombe, voir SMITHSON 1968 ; LISTON et PAPADOPOULOS 2004, p. 7-38.

⁴ Avant la constitution de véritables *poleis* au VIII^e siècle, les morts étaient ensevelis dans des noyaux disséminés à travers les habitations comme le montre le cas d'Erétrie, ou près du port de Paros (ZAPHIROPOULOU 1994 ; 1999). Mais, à partir du moment où les cités se sont entourées de murailles, les tombes ont été concentrées au-delà des portes. Voir HELLMANN 2006, p. 317-318.

⁵ KNIGGE 1991, p. 51-59 ; HELLMANN 2006, p. 319.

⁶ Sur le concept, voir SNODGRASS 1998, p. 37.

⁷ ΚΑΖÁ-ΠΑΠΑΓΕΩΡΓΪΟΥ et ΚΛΑΔΙΑ 2006, p. 125-129 (*n. v.*). Pour d'autres exemples, MARCHIANDI 2011b, p. 138, n. 23.

⁸ LOHMANN 1993, vol. I, p. 165-166, fig. 34, vol. II, p. 513-515 ; voir également vol. II : CH 14, GA7, PH 3, PH34, TH34, TH36, TH29, AN15 ; SNODGRASS 1998, p. 39-40 ; HELLMANN 2006, p. 321 ; MARCHIANDI 2011b, p. 138.

⁹ SNODGRASS 1998, p. 40-41.

¹⁰ Ainsi, à Marseille, on a trouvé des terrasses funéraires à péribole bien visibles en hauteur : MOLINER et *alii* 2003, p. 231-232, 243.

¹¹ MARCHIANDI 2011b, p. 138.

dans le paysage rural de l'Attique. La localisation se fit désormais selon la hiérarchie du réseau routier, et des carrefours¹.

La localisation des espaces funéraires se caractérise ainsi par une recherche de visibilité, et ce à toutes les échelles, en particulier par un emplacement le long des chemins², aux portes des cités. Ils relèvent ainsi d'une vision presque quotidienne des Grecs, vision qui est accentuée par le type de marqueur funéraire.

2. Les marqueurs funéraires : une visibilité variable au fil des siècles

Les marqueurs funéraires sont des aménagements indiquant l'emplacement des tombes des défunts, et qui pouvaient parfois être regroupées en enclos familiaux. Ces dispositifs n'étaient pas fermés : un certain nombre de rites s'accomplissaient en effet à la tombe des défunts. Les sépultures découvertes sont très nombreuses, nous avons choisi de poursuivre l'analyse du cas d'Athènes bien documenté, afin de comprendre les stratégies de visibilité des familles par les monuments funéraires, facilement visibles le long des routes, aux portes des cités.

Les espaces funéraires apparaissent ainsi comme des éléments clés d'une stratégie de visibilité des familles dans l'espace civique par une multitude de marqueurs dans des structures variées.

a. Des structures visuellement variées

La tombe dans laquelle repose le défunt est un élément fermé dans laquelle les vivants ne pénétraient pas une fois le corps enterré³. Celle-ci était marquée par divers objets, qui servaient à rappeler la mémoire des morts lors de divers rites, notamment des fêtes annuelles, au cours desquelles on rendait hommages aux défunts⁴.

Les structures funéraires sont variées. Nous ne prendrons pas en compte le contenu des tombes, mais seulement les éléments de surface. Il s'agit ici de comprendre les dispositifs funéraires et ce que pouvaient en voir les Athéniens. Pausanias mentionne les sépultures des

¹ *Ibid.*, p. 139.

² Cf. D'ONOFRIO 1988, p. 94-95.

³ Sauf dans le cas des hypogées, voir HELLMANN 2006, p. 292-307.

⁴ Sur les fêtes, voir DEUBNER [1932], 1966, p. 229 ; JACOBY 1944 ; KURTZ et BOARDMAN 1971, p. 144-148 ; HUMPHREYS 1983, p. 87-88 ; GARLAND 1985, p. 38-41, 104-120 ; ALEXIOU 1974, p. 208, n. 38 ; GEORGOUDI 1988, p. 74-79 ; GHERCHANOC, 1998, p. 365 ; 2012, p. 62-63.

Mèdes à Marathon lors de la célèbre bataille. Il commence par préciser que c'est un acte de piété (ὄσιον¹) des Athéniens que d'enterrer un mort,

Τάφον δὲ οὐδένα εὐρεῖν ἐδυνάμην· οὔτε γὰρ χῶμα οὔτε ἄλλο σημεῖον ἦν ἰδεῖν,
« mais je n'ai pu trouver le moindre tombeau. C'est qu'on ne pouvait y voir le
moindre *tumulus*, aucune trace »².

L'explication en est simple : les Perses ont été mis dans une fosse commune. L'expression de Pausanias révèle une conception visuelle de la tombe : c'est quelque chose qui se voit, qui devaient être visible pour que les vivants pussent la voir et ainsi maintenir une mémoire du défunt. Même si tous les corps étaient déposés en terre, inhumés ou incinérés de façon diverse selon les époques, les régions et les catégories sociales³, un élément de dispositif devait rendre visible le lieu de la tombe. S'il n'y avait aucune trace visuelle, les invisibles que sont les morts risquaient d'être oubliés. En effet, la tombe peut être un τάφος, mais aussi un μνήμα, ou un σῆμα. Un τάφος est un tombeau, une enveloppe, quelque chose qui enveloppe et recouvre. Il est l'aspect visible du mort devenu invisible. Le μνήμα est un tombeau au sens de monument commémoratif, quelque chose qui appelle le souvenir du défunt. Le σῆμα peut également avoir le sens de tombeau, mais dans la mesure où il marque la reconnaissance, le signe qui permet de reconnaître une sépulture, la présence d'un mort⁴.

On rencontre divers termes pour désigner les dispositifs funéraires : nécropoles, tombes, périboles, qu'il faut différencier. Une nécropole grecque est un espace ouvert à tous les passants, composés d'agrégats de tombes, et permettant la circulation. Chacune de ces tombes était conçue pour être remarquée et pour préserver le souvenir des défunts⁵. Ces nécropoles se composaient d'un agrégat localisé de tombes, assez circonscrits, mais cette organisation centralisée vola en éclat avec la diffusion des tombes le long des routes à partir de la fin du V^e siècle en Attique⁶.

Un péribole désigne un enclos funéraire fermé par une enceinte dans laquelle une famille était enterrée⁷. Attesté de longue date dans le monde grec, il consiste en un petit muret de délimitation, mais la majorité de ces structures date d'un long IV^e siècle⁸. Les périboles ont

¹ Sur ce mot, voir RUDHARDT [1958], 1992, p. 30-36.

² Pausanias, I, 32, 5.

³ Voir MORRIS 1987 ; WHITLEY 1996.

⁴ Voir Bailly, s. v. ; DELG, s. v. σῆμα.

⁵ WALTER-KARYDI 2003, p. 123-131 ; HELLMANN 2006, p. 317. De nombreux exemples de tombes isolées associées à une ferme ont été trouvés en Attique ou en Asie Mineure : CARSTENS 2004, p. 51, n. 5 ; LOHMANN 1993, vol. I Text, p. 184-185 ; GEPPERT 1996.

⁶ MARCHIANDI 2011b, p. 138.

⁷ GARLAND 1982, p. 125, n. 2 ; MARCHIANDI 2011b, p. 133-134 ; VLACHOU 2012, p. 376. Pour les autres expressions, voir ΜΑΣΤΡΟΚΩΣΤΑΣ 1966, p. 281, n. 2.

⁸ KURTZ et BOARDMANN 1971, p. 106-108 ; GARLAND 1982, p. 126-127 ; MARCHIANDI 2011b, p. 151-152 et n. 79. Pour un péribole des VIII-VI^e siècles, voir YOUNG 1951, p. 69-101.

pour fonction de capter l'attention des passants¹. La forme était soit ronde, soit rectangulaire ; dans ce dernier cas, des murets n'étaient généralement présents que sur trois côtés, permettant l'accès par le troisième côté pour le culte. Le quatrième côté n'était fermé que lorsque le péribole se situait sur une terrasse comportant une forte pression sur le sol, comme sur le côté sud de la route des Tombeaux au Céramique². La hauteur des murs variait entre 1 et 4 m³. La partie ouverte était occupée par les sépultures. Ces tombes monumentales étaient généralement dominées par une haute stèle à rosettes dans l'espace central. Divers signes étaient exposés sur le mur de façade, comme des cippes, des colonnettes, des vases en pierres et toutes sortes de sculptures, une table à offrandes, des stèles figurées ou plus rarement un *naiskos*⁴, comme le péribole de Hiéroclès à Rhamnonte par exemple, composé de deux lécythes, de deux stèles hautes et étroites, d'une stèle sculptée, d'un petit *naiskos* et d'un grand *naiskos* (fig. 78)⁵. On a donc des structures relativement ouvertes sur la rue, orientées vers la rue, visible pour les passants⁶. Les périboles donnaient une image des relations de solidarité entre des éléments de la famille⁷. C'est cette image qui captait l'attention des passants pour faire mémoire, mais elle n'était pas figée : les *sêmata* changeant de lieu, de propriétaire selon l'évolution des sépultures⁸, elles-mêmes marquées par différents monuments.

b. Une mosaïque de monuments

Toutes les sépultures grecques et tous les *épitymbia* ou monuments de surface n'étaient pas nécessairement surmontés de marqueurs ou de signes. Bien souvent, les marqueurs sont les premiers à disparaître à cause de destructions, de réaménagements⁹, du passage du temps. Leur étude est alors difficile, peu ayant été découverts *in situ*. Néanmoins, ceux qui nous parvenus sont variés. De nombreuses études ont porté sur ces monuments, selon leur forme, leur date, les évolutions stylistiques, leur origine géographique, le sens de l'image figurée... Nous interrogerons ces édifices dans une perspective un peu différente, qui n'épuise pas la richesse de ces objets. En effet, nous chercherons à comprendre leur impact

¹ GARLAND 1982, p. 131-132 ; MARCHIANDI 2011b, p. 140 ; VLACHOU 2012, p. 377.

² GARLAND 1982, p. 128 ; HELLMANN 2006, p. 288.

³ GARLAND 1982, p. 128.

⁴ MARCHIANDI 2011b, p. 141-142.

⁵ ПЕТРАКОВ 1999, p. 389, fig. 288-296 ; HELLMANN 2006, p. 288.

⁶ Voir les plans dans GARLAND 1982, fig. 2, 3, 4, 6 ; CLOSTERMAN 2007, p. 633-634. Voir en dernier lieu SPORN 2013.

⁷ GEORGOULAKI 1996, p. 111.

⁸ Voir l'exemple du péribole de Déméter et Pamphilé au Céramique pour lequel les fouilleurs ont observé les déplacements des stèles à l'intérieur du péribole : KOVACSOVICS 1990, p. 73-78.

⁹ Voir par exemple SCHMALTZ 2001.

visuel, ce qui pouvait en être vu par un passant, ce qui induit des différences en termes de visibilité et de message transmis. Nous ne prendrons en compte que les artefacts découverts autour des tombes, laissant de côté les nombreuses stèles peintes sur les lécythes à fond blanc du début du V^e siècle. Ces objets ont suscité de nombreuses discussions sur leur lien possible avec les *realia*¹. Nous n'entrerons pas dans cette discussion, en rappelant que l'image n'est pas un instantané de la réalité, elle construit un discours à partir de signes. Tenter de décrypter l'impact visuel des marqueurs funéraires à partir d'un discours de ce qui doit être, ou ce que certaines personnes auraient aimé qu'il fût ne nous semble pas de bonne méthode pour essayer d'avancer des hypothèses plausibles.

Nous proposerons une analyse de l'impact visuel de chaque marqueur avant d'en montrer l'évolution historique.

Des monuments plus ou moins visibles

Le σῆμα érigé au-dessus de la tombe avait pour fonction de pérenniser la mémoire du mort par son aspect visuel². D'ailleurs, certaines épigrammes funéraires insistent sur le côté visible de l'édifice. Ainsi, une épigramme du IV^e ou du III^e siècle mentionne :

σω[φροσύνη]ς δὲ ἀρετῆς τε π[ρόφρ]ων τόδε τεῦξε πατήρ σοι
μνημεῖον θνητοῖς πᾶσιν ὄρᾶν φανερόν,
« en vertu de ta tempérance et de ta valeur, ton père t'a construit de bonne grâce
ce monument visible, afin que tous les mortels puissent le voir »³.

Noter traduction, maladroite, tente de restituer les deux mots grecs ὄρᾶν, φανερόν. L'épigramme insiste de façon redondante sur l'aspect visuel. Le monument funéraire devait être quelque chose qui attirait l'œil ; cependant, selon la forme qu'il prenait, le marqueur n'avait pas le même impact. Ces monuments étaient variés, ils marquaient plus ou moins l'espace et l'œil des Grecs. Nous présenterons divers marqueurs découverts pour en analyser l'ampleur de l'aspect visuel pour les passants en partant des monuments les plus en vue.

Les plus imposants étaient les *tumuli*, ce sont des tertres artificiels de plusieurs mètres de diamètre et assez hauts, couronné d'un petit cratère, d'un vase de libation ou d'une grande amphore à la fin du VII^e siècle, mais aussi d'une pierre non travaillée mesurant jusqu'à un mètre et profondément fichée en terre⁴. En Attique, vers 700, des *tumuli* traversés de canaux

¹ Voir la présentation des positions par STEARS 2000a, p. 33-35.

² Cf. SOURVINOU-INWOOD 1995, p. 108-139, p. 269 ; GEORGIOULAKI 1996, p. 99 ; BERRANGER-AUSERVE 2001, p. 43 ; BLANDIN 2007, p. 65.

³ KAIBEL 1965, n° 55, l. 1-2 [trad. GD]. Voir également LE BRIS 2001, p. 137-138. Cette idée est présente dès l'époque archaïque, voir par exemple IG, I³, 1251 ; JEFFERY 1962, p. 137, n° 44, milieu du VI^e siècle.

⁴ KURTZ et BOARDMANN 1971, p. 80-81 ; MÜLLER 1993, p. 68-73 ; SOURVINOU-INWOOD 1995, p. 115 ; HOUBY-NIELSEN 1998, p. 136 ; HELLMANN 2006, p. 287.

pour les libations recouvraient les tombes à fosse, une technique caractéristique des élites aristocratiques qui reproduiraient les rituels funéraires héroïques rapportés par Homère¹. Les plus connus sont ceux du cimetière du Céramique, dont la taille croît jusqu'aux années 640-630, probablement par goût de la concurrence (entre 4 et 10 m de diamètre pour 0,5 à 1,4 m de haut), comme le Rundbau du VII^e siècle². Si l'édification de nouveaux *tumuli* cessa vers la fin du VII^e siècle pour reprendre entre 580 et 540 environ, ils furent toutefois toujours utilisés au cours du siècle suivant³. L'impression visuelle qui en ressort est alors une sorte d'écrasement face à ces monticules impressionnants qui marquaient l'espace. À ces structures, succédèrent vers 630-600 des structures rectangulaires à murs de briques⁴, marquant moins l'espace.

Autre marqueur bien visible : le *naiskos*. Le mot désigne un petit *naos*, un petit édifice cultuel ou une structure en forme de temple encadrant des statues, soit miniaturisé, soit de grande dimension⁵. Ainsi, un exemple de ce type de marqueur est la stèle de Damasistratè⁶ (fig. 79) : une femme assise vers la droite, porte une main au niveau de l'épaule sur son voile, serrant la main d'un homme barbu debout vers la gauche. Entre les deux, une femme debout de trois quart face, une main au visage ; à gauche, une petite servante déborde du cadre, devant le pilastre, appuyée sur le siège de la femme assise, probablement la défunte, Damasistratè fille de Polycleidès. La stèle mesure 1,15 m de haut, elle est de taille intermédiaire par rapport aux autres stèles à *naiskos*, mais son emplacement au sommet d'un mur de péribole qui la mettait bien en vue.

L'évolution des stèles funéraires aboutit au IV^e siècle à des statues en ronde-bosse abritées par un petit édifice en forme de temple grâce à l'apparition et à l'indépendance progressive d'un encadrement architectural à partir de la fin du V^e siècle. Le *naiskos* et la scène figurée pouvant même être conçus à part⁷. Aujourd'hui, la structure ayant bien souvent disparue, ou du moins étant séparée des figures par des aléas historiques ou naturels⁸, ne demeure que la plaque figurée comme un bel exemple de New York des années 360 (fig. 80),

¹ *Iliade*, XXIII, 245sq. Voir KURTZ et BOARDMANN 1971, p. 218 ; MORRIS 1987, p. 128-137 ; 1994, p. 77 ; les critiques de HOUBY-NIELSEN 1998, p. 137-138.

² *Kerameikos* XII, p. 61-65 ; 1991, p. 95-96 ; HOUBY-NIELSEN 1998, p. 136.

³ *Kerameikos* VII.1, 1976, p. 63-90 ; *Kerameikos* IX, catalogue ; *Kerameikos* XII 1980, p. 65-76 et catalogue p. 79-84 ; HUMPHREYS 1980, p. 106 ; MORRIS 1987, p. 129-134 ; KNIGGE 1991, p. 96-110, 151-152, 159.

⁴ KURTZ et BOARDMANN 1971, p. 80-83 ; HUMPHREYS 1980, p. 106-110 ; KNIGGE 1980, p. 63 ; 1991, p. 27-32 ; MORRIS 1987, p. 129-130 ; HELLMANN 2006, p. 289.

⁵ GINOUVÈS et al. 1998, p. 37-38 ; HELLMANN 2006, p. 288 ; MONTEL 2008, p. 149. Sur le *naiskos*, voir spécifiquement DESPINIS 1998 ; 2002, p. 209-230 (*n. v.*).

⁶ Athènes, Musée national 743 ; IG, II³, 11037 ; CAT 4.430 ; BERGEMANN 1997, p. 61, n° 288 ; notice Dybola 3146 : stèle d'1,15 m de haut composée d'une architrave et d'un fronton supportés sur deux pilastres.

⁷ ROLLEY 1994, p. 233-237 ; 1999, p. 165-169, 216-221, et 378-379 ; MONTEL 2008, p. 479-490. Des exemples de *naiskos* sont connus à Thasos, à Alipheira en Arcadie, à Tarente, à Rhodes, voir MONTEL 2008, p. 487-489.

⁸ Voir les critiques de reconstitutions et les propositions de DESPINIS 1998, p. 143-144.

présentant un homme assis vers la gauche ; derrière lui, une femme debout vers la gauche tenant par la main une petite fille de face ; à gauche, un jeune homme debout regarde l'homme barbu¹. La taille de ces édifices peut être assez imposante, et ce d'autant plus qu'ils se dressaient sur des murs de péribole de plusieurs mètres de haut². Par exemple, un *naiskos* intact du Céramique pour Aristonautés (fig. 81) mesure 2,46 m de haut, soit 2,85 m avec la base³. Cette structure haute et impressionnante devait frapper le passant par ses dimensions et être vue de loin. De même, le *naiskos* d'un métèque, originaire d'Istros, Nikératos, impressionne par son élévation de près de 8 m de hauteur (fig. 82)⁴. La structure pyramidale étaient particulièrement visible et ce, de loin. Les *naiskoi* sont ainsi des marqueurs qui attiraient l'œil par leurs dimensions.

De plus, ce type de marqueur funéraire en trois dimensions n'était pas frappé par la lumière de la même façon qu'une stèle moins en volume. Le *naiskos* provoquait de l'ombre autour des statues créant ainsi une atmosphère particulière⁵. Selon S. Montel, ce cadre architectural sublimait les statues à l'intérieur et les distinguait des autres monuments funéraires. Ce serait une recherche de distinction visuelle à travers les monuments funéraires.

Des statues pouvaient également couronner un *tumulus* et être un monument funéraire seul, c'est le cas des fameux *kouroi* et *korai*, image conventionnelle de jeunesse et de vigueur qui apparurent la fin du VII^e siècle.⁶ Ainsi, les *kouroi* de Phoinikia en Attique provenant d'un *tumulus*, sous lequel plusieurs sépultures ont été découvertes, datent des années 590-580 pour l'exemplaire de New York et des années 530 pour celui du Musée national d'Athènes dédié à Croisos (fig. 83). Ils mesurent plus d'1,94 m⁷. Cette statue de taille suprahumaine surmontait

¹ New York, Metropolitan Museum of Arts 11.100.2 ; c.360 ; CAT 3.846 ; <http://www.metmuseum.org/Collections/search-the-collections/130008959> consulté le 19 avril 2014. *Naiskos* de 1,71 m de haut, auquel il faut ajouter la structure encadrante et le fronton, soit plus de 2 m.

² Voir GARLAND 1982 ; PETRAKOS 1999.

³ Athènes, Musée national 738. CAT 1.460 ; CONZE 1151 ; <http://www.namuseum.gr/collections/sculpture/classical/classic23-en.html> consulté le 19 avril 2014, indiquant 2,48 m de haut.

⁴ Pirée, Musée archéologique ; SEG 24, 258 ; TSIRIVAKOS 1968, p. 35-36 ; 1971 ; DAUX 1968, p. 753 ; CAT introduction, p. 59 et fig. 25 ; STEINHAUER 2001, p. 307, fig. 458-459 ; MONTEL 2008, p. 194-195, n° 4. Il provient de Callithéa, entre Athènes et le Pirée, au carrefour des rues de Chypre et d'Archimède, le long de l'ancienne route longeant les longs murs et date du milieu du IV^e siècle. Un podium de 5 m de large est surmonté par deux colonnes ioniques de façade et deux pilastres contre la paroi du fond, supportant une architrave ionique, et encadrant trois personnages debout, le tout mesurant 8 m de hauteur.

⁵ MONTEL 2008, p. 486.

⁶ KURTZ et BOARDMAN 1971, p. 88-89, 237-238 ; D'ONOFRIO 1988, p. 95 ; BOARDMAN 1994, p. 22-24 ; MEYER et BRÜGGEMANN 2007, p. 108-109, 124-125 ; VLACHOU 2012, p. 379.

⁷ New York, Metropolitan Museum of Art 32.11.1 : RICHTER 1942, p. 63-66, n° 1 ; STEWART 1990, vol. 1, p. 34, 108-9, 111-12 ; vol. 2, pl. 42-3, 43-3, 49 à 55 ; <http://www.metmuseum.org/Collections/search-the-collections/130013862?rpp=20&pg=1&ft=32.11.1&pos=1>, consulté le 13 avril 2014. Athènes, Musée national 3851 ; près d'Anavyssos dans la Mésogée ; MASTROCOSTAS 1974, p. 220-228 ; RICHTER 1942, n° 114, p. 198-200 ; ROLEY 1994, p. 172-173 ; <http://www.namuseum.gr/collections/sculpture/archaic/archaic16-en.html>, consulté le 13 avril 2014. Voir D'ONOFRIO 1988, p. 85.

un monticule de terre assez élevé, ce qui le plaçait bien en vue le long des routes. Par ailleurs, ce type de statue funéraire ne semble pas être très fréquent en Attique¹, ce qui devait d'autant plus attirer le regard sur le monument funéraire.

Les dimensions de ces statues ont évolué au cours du VI^e siècle. Si au début de ce siècle, elles sont de taille suprahumaine, parfois jusqu'au double d'une personne réelle, elles revinrent à des dimensions plus réelles à partir du milieu du siècle². L'évolution les rendit moins spectaculaires, mais toujours aussi exceptionnels.

Des statues féminines marquaient parfois des tombes, ce sont des *korai*³ comme la statue bien connue sur la tombe de Phrasykleia (fig. 84)⁴, datant du milieu du VI^e siècle. La statue porte un chiton peint en rouge, avec de nombreux motifs peints et incisés, des bijoux. Elle mesure 1,76 m seule⁵ et près de 2,11 avec la base. Cet objet haut érigé sur la tombe devait capter l'attention des passants.

De plus, les bases de ces statues ont tendance à se développer au milieu du VI^e siècle. Ce serait, selon Raubitschek et D'Onofrio, un expédient pour atteindre l'effet spectaculaire de la sculpture colossale antérieure et compenser la réduction de la taille des statues⁶. Pourtant, même des statues de taille suprahumaine, comme le *kouros* d'Anavyssos conservé à Athènes, étaient posées sur une base à trois degrés⁷, accroissant encore sa monumentalité. Néanmoins, la recherche d'un effet monumental ne semble pas systématique⁸, mais avait pour résultat d'interpeller le passant.

Par ailleurs, la concentration de ces statues, somme toute assez rares, devaient être frappante. Deux cas sont connus : à Phoinikia, où le *kouros* d'Athènes et celui de New York ont été découverts, mais aussi à Merenda où un *kouros* et une *korè* ont été mis au jour⁹. Plus que le fait d'attirer l'œil des passants, les *kouroi* et *korai* soulignaient la personne sociale du défunt, et la survenue précoce du décès, avant l'accomplissement de la vie : le mariage pour la

¹ Voir RICHTER 1942, qui ne mentionne que sept *kouroi* funéraires assurés en Attique, auxquels il faut ajouter le *kouros* de la Porte sacrée récemment mis au jour : NIEMEIER 2002.

² ROLLEY 1994, p. 165. Pour les évolutions stylistiques, voir RICHTER 1942 ; 1960 ; ROLLEY 1994, p. 165-174.

³ Pour la description, voir RICHTER 1968 ; SOURVINOU-INWOOD 1995, p. 241-244.

⁴ Athènes, Musée national 4889 ; 550-540 ; IG, I³, 1261. MASTROKOSTAS 1972 ; SVENBRO 1988 ; STIEBER 2004, p. 141-178 ; HOLTZMANN 2010, p. 156. <http://www.namuseum.gr/collections/sculpture/archaic/archaic13-en.html> consulté le 17 avril 2014 indique 1,79 m. Découverte dans la nécropole de Merenda, l'ancienne Myrrhinous, en Attique.

⁵ Il existe un désaccord sur l'interprétation de la taille : MASTROKOSTAS 1972, p. 300 (μεγέθους), 316 considère les 1,76 m de la *korè* de Phrasykleia comme naturelle, mais KARAKASI 2003, p. 168, n° 13 la voit comme supérieure à une taille humaine.

⁶ RAUBITSCHKEK 1939/40, p. 20 ; D'ONOFRIO 1982, p. 147.

⁷ ROBINSON, STEVENS et VANDERPOOL 1949 ; KAROUROS 1955, p. 208-209 ; D'ONOFRIO 1982, p. 141, n° 10 ; STIEBER 2005-2006.

⁸ D'ONOFRIO 1982, p. 147.

⁹ MASTROKOSTAS 1972 ; 1974, p. 215-228 ; D'ONOFRIO 1982, p. 149-150.

jeune fille, la citoyenneté complète pour le jeune homme¹. La concentration de ce type de statues soulignait la puissance, l'honneur du groupe familial qui les avait érigées².

Ces dimensions impressionnantes, ainsi que la position élevée et la ligne verticale devaient attirer l'œil des passants.

D'autres marqueurs très hauts et fins, comme une colonne³ ou une stèle haute, couronnée d'anthémion⁴, apparurent à la fin du VII^e siècle⁵. Ces stèles étaient décorées ou peintes⁶ comme une stèle de la fin du VI^e siècle trouvée à Velanideza, figurant un hoplite avec cuirasse, casque et cnémides de profil vers la droite, nommé d'après l'inscription, Aristion (fig. 85). La stèle mesure 2,02 m seule, soit 2,26 m avec la base⁷. Cette dimension importante, n'est pourtant pas complète : il manque l'anthémion.

Ces hautes stèles sont de deux types : les plus anciennes ont un chapiteau surmonté d'un sphinx, un fût décoré par une figuration de la personne commémorée et une base rectangulaires. À partir du milieu du VI^e siècle, la forme est plus modeste avec des palmettes et des volutes sur le chapiteau à la place d'un sphinx⁸. La taille de ces stèles est variable, d'autant qu'elles sont le plus souvent fragmentaires. Un exemplaire exceptionnel a pu être reconstitué à New York, avec chapiteau, fût et base, figurant un frère et une sœur, un jeune homme avec un aryballe et une grenade à la main et une fillette tenant une fleur, mesurant plus de 4,2 m de hauteur (fig. 86)⁹. Cette stèle est particulièrement grande et splendide ; elle devait attirer le regard sur la tombe et souligner la douleur des parents d'avoir perdu deux enfants. Le plus souvent, les stèles étaient moins hautes, elles devaient mesurer entre 2,5 et 3 m¹⁰, ce qui les rendait tout de même bien visibles dans l'espace civique.

Les stèles du VI^e siècle se caractérisaient par une dimension verticale : elles étaient fines et hautes, figurant le plus souvent un seul personnage¹¹. Néanmoins, toutes les stèles ne comportaient pas de figuration : certaines n'étaient qu'inscrites, avec des rosettes au sommet¹.

¹ SOURVINOU-INWOOD 1995, p. 244-252, 261-264.

² D'ONOFRIO 1982, p. 150.

³ KURTZ et BOARDMANN 1971, p. 240-241 ; MCGOWAN 1995 ; HELLMANN 2006, p. 289.

⁴ KURTZ et BOARDMANN 1971, p. 218-220 ; GARLAND 1982, p. 129.

⁵ RICHTER 1961, p. 1 ; D'ONOFRIO 1988, p. 95.

⁶ KURTZ et BOARDMANN 1971, p. 220-235 ; BOARDMAN 1994, p. 162-163.

⁷ Athènes, Musée national 29 ; c. 510 ; <http://www.namuseum.gr/collections/sculpture/archaic/archaic18-en.html> consulté le 17 avril 2014 ; RICHTER, 1961, n° 67, fig.156.

⁸ RICHTER 1961, p. 2.

⁹ New York, Metropolitan Museum 11.185 + Berlin, Staatliche Museen A7 ; c. 530 ; RICHTER 1961, n° 37, fig. 99-104, 109 ; <http://www.metmuseum.org/Collections/search-the-collections/130008977> consulté le 17 avril 2014.

¹⁰ Estimation faite à partir des fragments de fûts les plus intacts du catalogue de RICHTER 1961 ; le chapiteau peut représenter un tiers de la hauteur du fût.

¹¹ HUMPHREYS 1980, p. 104 ; D'ONOFRIO 1988, p. 88.

sommet¹. Les stèles, qui réapparurent en Attique vers 430, avaient une forme différente : elles étaient moins hautes et plus larges. Le nombre de personnage était également modifié : si un seul personnage pouvait encore être figuré comme sur une stèle d'Euphèros², des années 430-420, encore très proche des stèles archaïques dans sa forme verticale, assez fine (1,47 m de haut sur 49 cm de large), présentant un jeune homme en himation, debout vers la droite, un strigile à la main (fig. 87) ; les stèles s'élargirent pour exposer plusieurs personnages comme une stèle de Sosias de la fin du v^e siècle conservée à Berlin, mesurant 1,05 m de haut et 0,84 m de large, comportant deux hommes barbus debout en chiton, *pilos* et bouclier, se serrant la main, pendant qu'un troisième homme, barbu, sur la gauche, les regarde³ (fig. 88). Certaines de ces stèles ont la particularité de délimiter l'espace de figuration par un panneau comme une stèle du début du iv^e siècle montrant une femme assise vers la droite, main sur le voile à hauteur de l'épaule⁴ (fig. 89).

Ces stèles pouvaient mesurer jusqu'à 2 m de haut ; le plus souvent, elles oscillaient autour d'un mètre⁵. Leur taille était majorée par l'installation de certaines stèles sur des murs de périboles de plusieurs mètres de haut, ce qui les mettait en vue.

D'autres marqueurs consistaient en grands vases comme des lécythes géants en marbre d'environ 1 m de haut à partir de la fin du v^e siècle⁶ ; des loutrophores ou des hydries de marbre pouvant atteindre 2 m de haut⁷, comme une loutrophore-amphore conservée à Athènes, de Naoclès qui mesure 1,63 m⁸ (fig. 90). La taille de ces marqueurs était souvent inférieure, autour d'un mètre, ce qui les rendait moins visibles. On peut encore mentionner un petit nombre de vases prestigieux en argile des VIII-VII^e siècles comme un cratère de New York des années 725 mesurant 1,30 m de haut (fig. 91)⁹, qui marquaient probablement les tombes de l'élite masculine selon I. Morris¹⁰.

¹ Voir l'étude de HILDEBRANDT 2006.

² Athènes, musée du Céramique P 1169, I 417 ; CAT 1.081 ; WOYSCH 353, pl. 59 ; SEG 23.46.

³ Berlin, Staatliche Museen inv. 1708 ; CAT 3.192 ; IG, II 12717.

⁴ Athènes, Musée national 978 ; IG, II², 12387 ; CAT 1.249. Voir l'étude de SCHOLL 1996.

⁵ Voir Rhodes, Musée archéologique 13638 ; CAT 2.125. Synthèse des dimensions proposées par le CAT.

⁶ SCHMALTZ 1970 ; ROLLEY 1999, p. 165. GARLAND 1982, p. 129-130 pense que la fonction des lécythes de marbre était plutôt de servir de marqueurs de limites et de compléter les autres marqueurs de tombes plutôt que d'être des marqueurs par eux-mêmes.

⁷ OHLY 1965, col. 322-326, fig. 23-28 ; KURTZ et BOARDMANN 1971, p. 241 ; GARLAND 1982, p. 130 et D2 ; KOKULA 1984, L26 : vers 400, de Myrrinous ; BERGEMANN 1997, p. 46-47 ; ROLLEY 1999, p. 165. Une source indique que des loutrophores étaient placées sur la tombe des personnes mortes célibataires ; leur apparition importante en contexte funéraire indiquerait une forte proportion de défunts non mariés. KURTZ et BOARDMANN 1971, p. 152 suggèrent une interprétation plus large de *loutrophoros*, tout élément pour la main ; GARLAND 1982, p. 130, n. 20 signale d'ailleurs une inscription IG, II², 5614 avec une loutrophore gravée sur une table commémorant un mari et sa femme.

⁸ Athènes, Musée national 4501 ; CAT 3.920 ; KOKULA L85, pl. 22, 1-2 ; SEG 35.203.

⁹ New York, Metropolitan Museum of Art 14.130.15 ; BA 9018110 ;

<http://www.metmuseum.org/Collections/search-the-collections/130009383> consulté le 24 avril 2014.

¹⁰ RICHTER 1961, p. 1 ; AHLBERG 1971, p. 39 ; MORRIS 1987, p. 151-152 ; BOARDMAN 1988 ; HOUBY-NIELSEN

Des objets plus petits et moins complexes marquaient des tombes, comme de simples blocs à l'époque géométrique et au VII^e siècle, des *trapezai* comme sur le tombeau d'Isocrate¹. Le dernier avatar est la colonnette, *kioniskos*, qui se dresse à la période hellénistique sur tant de tombes attiques : plus de 4 000 ont été retrouvées². Ce sont de petits monuments, qui n'attiraient pas l'intérêt dans tous les sens du terme, c'est-à-dire l'attention des passants, mais aussi la curiosité des chercheurs³. Certaines de ces petites colonnes pouvaient tout de même atteindre 2 m, la majorité mesurant autour d'1 m⁴. Toutes ces colonnettes n'étaient pas similaires : certaines étaient peintes, d'autres avaient une décoration en relief, comme une loutrophore. Elles reposaient souvent sur un petit *tumulus* de quelques dizaines de centimètres de hauteur comme la tombe de Dorkas dont la colonne datant du milieu du III^e siècle a été trouvée *in situ* sur un tumulus de 1,48 m de diamètre et 24 cm de haut (fig. 92)⁵. Elles étaient relativement peu visibles et attiraient peu l'œil contrairement aux autres marqueurs. Bien souvent, l'apparition de ces marqueurs plus simples est mise en rapport avec les lois somptuaires de Démétrios de Phalère⁶. Ils n'en sont pourtant pas la conséquence. Ils apparaissent en effet déjà au IV^e siècle dans des périboles comme celui de Lysimachidès d'Acharnes, qui se dresse le long de la Voie des Tombeaux, peu après 338⁷.

Des marqueurs entre expression de soi et limitations civiques

Tous ces marqueurs ont un impact visuel très différent sur le paysage et les passants. Il faut noter quelques évolutions. À l'époque archaïque, le monument funéraire frappait la vue de façon croissante par sa taille, par sa masse. Cette croissance de visibilité du marqueur à l'époque archaïque est mise en relation avec le besoin de survie de la mémoire selon Chr. Sourvinou Inwood⁸. Les citoyens importants cherchaient à rester dans de nombreuses

1992, p. 358-359. Voir l'analyse de BLANDIN 2007 pour Erétrie, p. 65-69, 179.

¹ Plutarque, *Vies des dix orateurs*, X. Voir SCHOLL 1994, p. 240-252.

² KURTZ et BOARDMANN 1971, p. 166-167 ; OLIVER 2000, p. 72-73 ; HELLMANN 2006, p. 289. Les autres régions grecques se caractérisent à l'époque hellénistique par la construction de tombes monumentales, dont l'origine est à chercher du côté des tombes à chambres de la Macédoine et des diverses tombes à *tumuli*. Voir KURTZ et BOARDMANN 1971, p. 273-306 ; HELLMANN 2006, p. 275-316.

³ Voir HOUBY-NIELSEN 1998, p. 127.

⁴ CONZE, vol. 4 ; HOUBY-NIELSEN 1998, p. 131.

⁵ BRUECKNER 1909, p. 33 ; *Kerameikos* XIV, p. 82, n° 6, pl. 5-2 ; [http://arachne.uni-koeln.de/arachne/index.php?view\[section\]=uebersicht&view\[layout\]=bauwerk_item&view\[caller\]\[project\]=&view\[page\]=1&view\[category\]=overview&search\[data\]=ALL&search\[mode\]=meta&search\[match\]=similar&view\[active_tab\]=overview&search\[constraints\]=kioniskos](http://arachne.uni-koeln.de/arachne/index.php?view[section]=uebersicht&view[layout]=bauwerk_item&view[caller][project]=&view[page]=1&view[category]=overview&search[data]=ALL&search[mode]=meta&search[match]=similar&view[active_tab]=overview&search[constraints]=kioniskos) consulté le 24 avril 2014 ; HOUBY-NIELSEN 1998, p. 132

⁶ Voir HOUBY-NIELSEN 1998, p. 128-130 et la bibliographie analysée. Contra : MARCHIANDI 2011b, p. 142, n. 36.

⁷ Base Dyabola, 18859, 19860, 18880. IG, II², 5813 : ΛΥΣΙΜΑΧΙΔΗΣ / ΛΥΣΙΜΑΧΟΥ / ΑΧΑΡΝΕΥΣ. BRÜCKNER 1909, p. 83-85 ; GARLAND 1982, p. 138-139 ; KNIGGE 1991, p. 126 ; BERGEMANN 1997, p. 184-185, A4 ; MARCHIANDI 2011b, p. 142, n. 36, p. 154.

⁸ Cf. SOURVINOU-INWOOD 1995, p. 144, 278-279. Voir GEORGOULAKI 1996, p. 99.

mémoires par des monuments visuellement marquant. A. Duplouy, O. Mariaud et F. de Polignac soulignent, eux, l'individualisation des marqueurs extérieurs des sépultures à partir du VII^e siècle par le monument et l'introduction de la narration iconographique ou écrite¹. À partir du début du VI^e siècle, les monuments évoluèrent : un déclin des vases se produisit au profit des monuments inscrits².

Au V^e siècle, les marqueurs se firent moins visibles. En effet, les grandes stèles ne furent plus produites en Attique. Cette disparition serait liée pour certains chercheurs aux réformes de Clisthène, à une loi somptuaire que Cicéron placerait à la fin VI^e siècle, peut-être prise par Pisistrate³. G. Richter met cette disparition plutôt en relation avec la menace perse et avec les guerres qui s'en suivirent. Chr. Clairmont a proposé d'y voir une mesure prise par Thémistocle⁴. Ce sont alors des petits vases qui furent utilisés comme marqueurs⁵. Ceci est une particularité d'Athènes, partout ailleurs, des stèles continuèrent d'être érigées au V^e siècle⁶.

Vers 430, des stèles furent à nouveau produites comme la stèle d'Hégéso, ou celle d'Eukoline. De grands vases en pierre marquaient également les tombes, rendant plus visibles les monuments, et ce d'autant plus, que les marqueurs furent de plus en plus concentrés au IV^e siècle dans des périboles. De plus, les *naiskoi* connurent une évolution du simple relief à la véritable ronde-bosse, créant une dimension ostentatoire aux monuments funéraires⁷. Cette accumulation dans des enclos de marqueurs riches frappait la vue. Elle est peut-être liée à une nouvelle élite dirigeante, qui s'oppose au démembrement de la famille qu'imposait le Demosion Sema, et qui cherchait à exalter son pouvoir⁸.

Dès le milieu du IV^e siècle, les marqueurs devinrent plus sobres comme l'indique le péribole de Lycurgue, découvert près de l'Académie, comportant essentiellement de simples stèles à rosettes⁹. À la fin du IV^e siècle, les marqueurs funéraires furent à nouveau moins visibles avec les *kioniskoi*. On fait souvent coïncider la disparition de ces stèles avec la législation de Démétrios de Phalère¹⁰, mais S. Houby-Nielsen a montré que cette référence

¹ DUPLOUY, MARIAUD et POLIGNAC 2010, p. 291.

² Cf. SOUVINOU INWOOD 1995, p. 278-279.

³ Cicéron, *De Legibus*, II 22-27. RICHTER, 1944, p. 130 ; 1945 ; 1961, p. 38-39 ; JOHANSEN 1951, p. 120 ; MORRIS 1992, p. 129 ; 1992-1993, p. 36-38.

⁴ RICHTER 1961, p. 53 ; CLAIRMONT, 1970, p. 11.

⁵ BAZANT 1986.

⁶ ZINSERLING 1965 ; BIESANTZ 1965 ; HILLER 1975, p. 15-17 ; BERRANGER-AUSERVE, 2001, p. 42-43. MORRIS 1994, p. 73 soutient au contraire un mouvement unique dans tout le monde grec : là où des stèles perdurent, elles seraient plus simples que celles du VI^e siècle.

⁷ MONTEL 2008, p. 495.

⁸ MARCHIANDI 2011b, p. 152, n. 79.

⁹ Base Dyabola 21709. MATΘΑΙΟΥ 1987, p. 31-44, pl. 8-11 ; BERGEMANN 1997, p. 189-190, D8, pl. 6,2 ; HILDEBRANDT 2006, p. 161, cat. 124, 338 ; MARCHIANDI 2011b, p. 153-154.

¹⁰ HUMPHREYS 1980, p. 110, 112 ; GARLAND [1985] 2001, p. 107 ; MORRIS 1992-93, p. 44 ; 1994, p. 69 ; OLIVER 2000, p. 73 ; STEARS 2000b.

n'explique pas l'attitude très différente qu'exprime la colonnette, elle est le reflet d'un changement de mentalité¹.

Au III^e siècle, les enclos funéraires continuèrent d'être utilisés. Si aucune nouvelle sculpture funéraire ne fut installée, les anciens reliefs furent réutilisés en servant de décor à de nouvelles tombes. Dans certains cas, la stèle qui était le centre visuel du monument devint une scène de fond. Ainsi, le cénotaphe de Dexileos fut réutilisé par son frère et sa sœur, ainsi que par ses neveux. Deux stèles à palmette, face à la rue des Tombeaux, à un niveau plus bas que la stèle de Dexileos, commémoraient son frère et sa sœur, pendant que des *kioniskoi* et des *trapezai* placés à proximité de la stèle, mais visibles de la rue, célébraient ses neveux (cf. fig. 75)². C'est une sorte de recherche de scénographie qui doit mettre en valeur les nouveaux marqueurs. Il ne s'agit plus d'attirer le regard par la verticalité, le monument exceptionnel, mais de tirer profit des anciens monuments pour créer un décor, et par là de distinguer sa sépulture des autres colonnettes.

Après le IV^e siècle, les enclos funéraires existants devinrent de moins en moins impressionnants avec la montée du niveau de la rue, qui les rendait plus proches, moins hauts³.

D'ailleurs, le type de marqueur conduit à des visibilitées différentes dans le temps. En effet, les monuments en pierre, en marbre ont une durée de vie, et donc une visibilité, plus longue, voire permanente, tandis que les vases en argile ont une visibilité plus courte⁴.

Quelques nuances en termes de genre peuvent être apportées selon les monuments funéraires. Au IX^e siècle, le Céramique ne semble comporter que des tombes masculines ; les femmes ne bénéficiant pas de sépultures formelles ou étant enterrées dans d'autres nécropoles. Le Céramique apparaît comme le lieu de célébration publique de certains hommes⁵. Dès le milieu du VIII^e siècle, des vases monumentaux furent utilisés pour les deux sexes par une catégorie de l'élite, revendiquant des commémorations publiques pour tous ses membres. Les marqueurs étaient toutefois différents entre hommes et femmes : un cratère pour les hommes, une amphore pour les femmes⁶. F. de Polignac a montré qu'un écart se creuse entre deux types de pratiques qui ont des implications différentes en termes de

¹ HOUBY-NIELSEN 1997 ; 1998, p. 130 ; MARCHIANDI 2011b, p. 156.

² IG, II², 6227 (Lysias, frère de Dexileos) ; 6230 (Melita, sœur de Dexileos, et Nausistratos, son mari) ; 6226 (trapeza avec les noms de Lysanias, fils de Lysias ; Kallistrate, son épouse ; Kalliphanès, son fils) ; 11817 (kioniskos perdu). BRUECKNER 1909, p. 63 ; GARLAND 1982, A1 ; BERGEMANN 1997, A1 ; HOUBY-NIELSEN 1998, p. 141 ; CLOSTERMAN 2006, p. 65-72 ; HURWIT 2007, p. 35-39.

³ KNIGGE 1991, p. 45.

⁴ SOURVINOU-INWOOD 1995, p. 278.

⁵ POLIGNAC 1996, p. 199 ; 1998b, p. 96-98.

⁶ BOARDMAN 1988 ; HOUBY-NIELSEN 1992, p. 358-359 ; WHITLEY 1996, p. 221-222 ; POLIGNAC 1998b, p. 98 ; 2006, p. 17.

visibilité. Une première pratique consistait à mettre l'accent sur le statut de l'individu grâce à une visibilité extérieure – visibilité durable comme la sépulture –, alors qu'une deuxième pratique soulignait la richesse, en se portant sur le contenu de la tombe, sur le faste de la cérémonie¹ – dont la visibilité était éphémère.

De 700 à 560 environ, les crémations avec tranchées d'offrandes contenant de la vaisselle de banquet, et recouvertes d'un *tumulus*, dominèrent au Céramique. Les connotations héroïques de ce type de funérailles, ainsi que la vaisselle de banquet ont fait penser à une population essentiellement masculine, soulignant à nouveau le statut de certains hommes². Par la suite, des *tumuli* furent collectivement élevés sur des tombes masculines comme le Grabhügel G et le Südhügel vers 540³, mais une série de *tumuli* bordant le Grabhügel G au sud-ouest recouvrit indistinctement des tombes d'hommes et des tombes de femmes⁴. Enfin, à la fin du VI^e et au V^e siècle, les *tumuli* K, L, N, O, Q, R marquèrent des tombes de femmes. S. Houby-Nielsen interprète ces signes funéraires de façon neutre du point de vue de l'expression des genres⁵. Ce qui indiquerait que l'approche en termes de genre n'est pas pertinente à la fin du VI^e siècle, la distinction passant vraisemblablement plus par la distinction sociale entre l'élite et le reste de la population, qu'entre hommes et femmes.

De plus, on a retrouvé plus de *kouroi* funéraires assurés que de *korai*, plutôt à vocation votive⁶. Ce type de figuration serait une image humaine idéalisée des défunts⁷, une représentation de la personne sociale de la *parthénos* pour la *korè*, la jeune fille prête à être mariée⁸. Les interprétations des *kouroi* sont assez diverses : A. M. D'Onofrio voit dans ces statues une évocation de la dichotomie épique entre les *kouroi* et les *gérontes*, le premier n'ayant aucun rôle dans le groupe social, représenterait une distance vis-à-vis du modèle citoyen⁹. Cette interprétation est critiquée par Chr. Sourvinou-Inwood car elle reposerait sur des hypothèses erronées : la division du groupe entre jeunes et vieux ; l'absence de rôle particulier du *kouros* ; la distinction entre valeurs éthiques et politiques. Elle souligne au contraire l'absence d'objet tenu par les *kouroi* funéraires, la figuration de deux catégories de jeunes sous forme de *kouroi* : ceux de l'âge éphébique et pré-éphébique et ceux de l'âge post-

¹ POLIGNAC 1996, p. 199.

² HOUBY-NIELSEN 1992, p. 355-356 ; 1995, p. 142 ; POLIGNAC 1996, p. 200.

³ KÜBLER 1973 ; *Kerameikos* VII.1, p. 5-16, 21 ; KNIGGE 1991, p. 95-96 ; POLIGNAC 1996, p. 200-201.

⁴ *Kerameikos* VII.1, n° 2-12, p. 16-21.

⁵ *Kerameikos* VII.1, n° 242, p. 69-71 ; 247, p. 74 ; 261-262, p. 80-83 ; 264, p. 83-86 ; 465, p. 138-139 ; 475, p. 142-143. HOUBY-NIELSEN 1995, p. 142.

⁶ Cf. listes de RICHTER 1942, p. 4 ; 1968, p. 3-4 ne s'intéressant qu'au sens des *korai* votives ; JEFFERY 1962, en particulier p. 149 ; RIDGWAY 1993, p. 141-142 ; D'ONOFRIO 1982 (4 venant de contexte funéraire, 4 de contexte funéraire probable) ; KARAKASI 2003, p. 135 ; STIEBER 2004, p. 142 (n'en retient que 3 de certaines). ROLLEY 1994, p. 180-187 ne traite que des *korai* votives. HOLTZMANN 2010, p. 156 n'en mentionne que deux : Berlin, Staatlichen museum Sk1800 ; Athènes, Musée national 4889.

⁷ SNODGRASS [1980] 1986, p. 217 ; D'ONOFRIO 1988, p. 88 ; MURRAY [1993] 2011, p. 216.

⁸ SOURVINOU-INWOOD 1995, p. 244-246 ; KARAKASI, p. 135-7.

⁹ D'ONOFRIO 1982, p. 167 ; 1988, p. 89-90.

éphébique jusqu'à 30 ans ; le lien avec l'activité athlétique, métonymie de la personne sociale : le jeune aristocrate pétri de *kalokagathia*. Elle insiste sur le lien à la cité¹. Pourtant, la *kalokagathia* est un mot qui se fixe au v^e siècle, même si les valeurs sont présentes dès Homère. Elle correspond à des aristocrates bien nés qui se définissent de la sorte, renvoyant à un ensemble de qualités leur permettant de s'élever au-dessus de la masse des citoyens². Ce serait une façon pour l'élite de mettre en valeur l'origine sociale du défunt par un monument qui attire la vue, qui rendrait visible par sa beauté les qualités qui justifieraient leur place prééminente dans la société. Le *kouros* serait un marqueur de distinction de l'élite, un signe de masculinité comme l'indique R. Osborne³, alors que les hautes stèles de l'époque archaïque mettraient en avant des aspects de la personne sociale du citoyen (soldat, athlète...), dans différentes tenues ou à différents âges. Cet aspect amènerait à une vision plus civique et égalitaire du défunt.

La réapparition des stèles au v^e siècle s'accompagne d'un changement d'imagerie : les hommes sont moins figurés pendant que les femmes sont très présentes, voire majoritaires⁴, en particulier dans leur rôle de mère, garant de la citoyenneté des enfants⁵. Cette imagerie différente est expliquée par R. Osborne comme un effet de la démocratie athénienne qui refuse la commémoration de la masculinité, telle qu'elle était définie à l'époque archaïque dans la célébration de l'accomplissement dans le sport ou à la guerre, trop liée à l'élite. La cité voudrait promouvoir le citoyen ordinaire. Les stèles de l'époque classique présentaient des relations familiales, des scènes domestiques afin de mettre en avant une masculinité citoyenne, attachée à la collaboration et à la communauté⁶. R. Osborne parle alors d'un fort contraste entre la visite d'un cimetière dominé par les jeunes hommes à la fin du vi^e siècle et celle d'un espace dominé par les scènes domestiques et de femmes à la fin du v^e siècle, et ce d'autant plus que les destructions des guerres médiques et la construction du mur de Thémistocle avait ôté de la mémoire ce qu'était la vision archaïque. Néanmoins, si les cimetières attiques des v-iv^e siècles semblent dominés par des femmes, ce sont uniquement certains stéréotypes civiques de la femme dans son foyer, permettant de présenter hommes et femmes comme des perpétuateurs de la cité⁷.

¹ SOURVINOU-INWOOD 1995, p. 256-268.

² Poddighe 2012 avec la bibliographie.

³ OSBORNE 1998, p. 25-26.

⁴ Voir l'analyse du CAT par OSBORNE 1997, p. 14.

⁵ OSBORNE 1997, p. 29-30 ; STEARS 2000a, p. 52.

⁶ OSBORNE 1997, p. 14, 27-28 ; 1998, p. 36-41.

⁷ OSBORNE 1996 ; 1997, p. 30-33.

Il faut de plus ajouter à ces aspects un élément peu souligné jusqu'à récemment¹ : la peinture des stèles. En effet, les marqueurs étaient de couleurs assez éclatantes : rouge, bleu, jaune, blanc. Le Musée national d'Athènes propose une restitution des couleurs d'une haute stèle archaïque de Lyseas sur laquelle se dresse un homme barbu de profil, un vase à la main (fig. 93)². Un lécythe en marbre a été trouvé dans le péribole de Démétria et Pamphilè, portant des traces de bleu, de rouge et d'or³. C'est le cas d'un *naiskos* conservé au musée du Pirée de très grande dimension, sur lequel de la peinture bleue, rouge et jaune est particulièrement bien préservée⁴, mais surtout de la *korè* Phrasikleia parée de rouge, de rosettes bleues rehaussées d'or⁵. Le marqueur joue ainsi avec les contrastes. En effet, le choix du rouge relève d'un choix de produire un contraste visuel dans la scène figurée⁶. Cela devait rendre les stèles assez tape à l'œil, surtout dans les premiers temps de leur érection ; les artisans étaient soucieux de produire une couleur durable, vive et saturée, destinée à être un signe visible au sein de la communauté, et peut-être ainsi aussi de contribuer à souligner le statut du défunt⁷. Avec le temps, les couleurs eurent tendance à passer, à s'estomper, voire à s'effacer sous l'effet du soleil, des conditions climatiques, rendant les stèles moins accrocheuses à l'œil.

Outre la présence de couleurs, les stèles portaient également des inscriptions. En effet, les épigrammes sont des *mnèmata*, des souvenirs du mort, mais encore fallait-il qu'elles fussent visibles, pour pouvoir être lues par les passants. Cela pose le problème de la taille des inscriptions sur les artefacts funéraires et de la localisation de ces derniers par rapport au passage, à la voie. Par exemple, une stèle d'Athènes, trouvée au Pirée, datant de la deuxième moitié du IV^e siècle (cf. fig. 79)⁸, présente une scène classique de deux personnes, une femme assise et un homme barbu debout, se serrant la main ; en arrière-plan, une femme debout, tête penchée, main sur la joue ; à gauche, une servante. Une inscription est présente sur l'architrave :

ΔΑΜΑΣΙΣΤΡΑΤΗ : ΠΟΛΥΚΛΕΙΔΟΥ,
« Damasistratè, fille de Polykleidos ».

¹ Voir notamment RICHTER 1968, p. 14-15 pour les *korai* ; ROAF et BOARDMAN 1980 ; TIVERIOS et TSIAFAKIS 2002 ; CLELAND et STEARS 2004 ; POSAMENTIR 2006 ; DESCAMPS-LEQUIME 2007 ; GRAND-CLÉMENT 2006 ; 2009 ; 2011.

² Athènes, Musée national 30 ; c. 510 ; RICHTER 1961, n° 70. Voir l'étude de POSAMENTIR 2006, et la restitution 79.5 par exemple.

³ BRÜCKNER 1909, p. 93-98, fig. 15, 59, 62 ; SCHMALTZ 1970, A131 ; GARLAND 1982, p. 140, A12.

⁴ TSIRIVAKOS, 1971 ; GARLAND 1982, p. 158-159, L2.

⁵ Cf. p. 217. Voir KARAKASI 1997 ; BRINKMANN, KOCH-BRINKMANN, PIENING 2010, p. 189-217 ; GRAND-CLÉMENT 2011, p. 389-390.

⁶ Cf. RIDGWAY 1999, p. 109-110, 113 ; GRAND-CLÉMENT 2006, p. 438 ; 2011, p. 377-378 le lie au feu. Sur une autre interprétation du rouge : JOHANSEN 1951, p. 116 : couleur du sang et couleur de vie.

⁷ GRAND-CLÉMENT 2006, p. 192-193, 246.

⁸ Athènes, Musée national 743 ; CAT 4.430 ; CONZE 410, pl. 97 ; IG, II², 11037.

La stèle mesure 1,15 m de haut, l'inscription n'est pas très grande, elle semble difficilement visible, et donc lisible à quelque distance. Et ce d'autant plus si le support est haut : par exemple à Rhamnonte, le péribole de Diogeiton de la fin du IV^e siècle mesurait 4,16 m de haut (fig. 94)¹ ; la stèle portait les noms des défunts, mais devait être illisible de la route. On aborde la problématique que P. Veyne a développée à propos de la colonne Trajane. L'ensemble du monument était vu, compris, mais le détail des scènes ne l'était pas². Parfois, les lettres pouvaient contenir des traces rouges, indice de coloration de l'inscription pour la rendre plus visible. C'est le cas d'une stèle de Mnésogora et de Nikocharès, de la fin du V^e siècle, stèle d'1,19 m de haut sur laquelle une épigramme de quatre vers est placée sur le linteau³ : des traces de couleur rouge ont été trouvées. Cependant, la taille des lettres fait que l'épigramme devait être difficilement lue⁴.

D'ailleurs, lorsque les stèles se trouvaient dans un péribole, elles étaient orientées vers le chemin, mais à quelque distance. Il était possible d'entrer dans le péribole, mais pour des actes rituels, probablement pas uniquement pour lire ce qu'il y avait sur les stèles ou pour se promener. Les inscriptions sur les stèles n'étaient ainsi pas toujours lisibles, les Grecs voyaient, savaient qu'il y avait un nom, une épigramme, mais ne pouvaient pas toujours la lire.

Ce tour d'horizon des marqueurs funéraires attiques de l'époque archaïque à l'époque hellénistique montre que ces monuments étaient faits pour être vus⁵, à la fois par leur forme, leur hauteur, leurs couleurs. En effet, les structures et leurs artefacts ont une composition tournée vers l'extérieur pour attirer le passant. Certaines époques cherchent peut-être plus à attirer l'œil, pour souligner la piété des vivants, une place dans la société, donner une image particulière du citoyen, mais il y a toujours la volonté d'être visible, même lorsqu'un changement de mentalité profond amène à des monuments funéraires plus sobres. Cette visibilité est bien souvent assez temporaire lorsque les couleurs s'effacent, lorsque les

¹ PETRAKOS 1991, fig. 22-24, p. 39-41 ; GARLAND 1982, p. 164, N1 indique 3,54 m.

² VEYNE 2002-1, p. 3-30.

³ CAT 1. 610 ; CONZE 887, pl. 175 ; CLAIRMONT 1970, n° 22, p. 89-91, pl. 11 ; WOYSCH-MÉAUTIS 1982, n° 115, pl. 19 ; IG, II², 12147 ; SEG 23.45 : Μνήμα Μνεσαγόρας, καὶ Νικοχάρως, τότε καίται

αὐτῷ δὲ οὐ πάρα δεῖξαι· ἀφέλετο δαίμονος αἴσα,
Πατρὶ φίλοι καὶ μητρὶ λιπόντε ἀφοῖμι μέγα πένθος,
ὄνεκα ἀποφθιμένῳ βήτην δόμον Αἴδος ἔσω.

Voir la discussion de DAUX 1972, p. 529.

⁴ SOURVINOU-INWOOD 1995, p. 147-169 ne se pose pas la question de la lisibilité des épitaphes qu'elle étudie ; elle ne mentionne que la visibilité du monument (p. 278) : très importante pour un monument sculpté près de la route. Il faut aller plus loin, nous semble-t-il. Nous ne pensons pas comme WALTER-KARYDI 2003, p. 124 que les inscriptions pouvaient si bien se lire. Il faut prendre en compte l'emplacement en hauteur de l'inscription, la taille des lettres et l'éloignement par rapport à la route.

⁵ HOFFMANN 2001.

monuments sont renversés, dans des moments de danger. Avec le temps, l'accumulation des marqueurs funéraires dans les nécropoles devait aboutir à une image bariolée, patchwork, envahissante de l'espace dont on ne voyait peut-être plus grand-chose.

D'autres marqueurs funéraires existèrent dans le monde grec, certains furent spectaculaires comme le mausolée d'Halicarnasse, qui est le summum du marqueur visible et ostentatoire¹.

Les cortèges familiaux marquaient fortement la ville pour souligner leur respect des *nomima*, leur piété, en montrant la puissance des familles et le statut des défunts par un spectacle haut en couleur dans la joie ou dans la peine. Les images eurent tendance à accentuer la richesse du cortège de mariage, tandis qu'elles abordèrent peu le cortège funéraire, qui ne semble pas être le moment le plus significatif des funérailles, même s'il devait être bien visible et audible des voisins. Toutefois, les autres rituels familiaux liés à la naissance, par exemple, étaient très peu visibles.

Les familles eurent une inscription temporelle longue dans l'espace de la cité par leurs sépultures. La localisation de celles-ci les rendait bien visibles, là où les marqueurs avaient une visibilité plus variable selon les époques, les catégories sociales, les mentalités, mais aussi selon le passage du temps qui rendait les couleurs moins vives, qui amenait d'autres monuments, noyant les anciens dans la masse des nouveaux, voire des destructions.

III. Une limitation des actes familiaux

Toutefois, ces évolutions dans la visibilité furent en partie liées à l'action des cités, qui ont cherché à limiter ces actes familiaux. En effet, de nombreuses lois portent sur l'aspect des rituels familiaux, ce qui aboutit à des comportements moins marquants dans l'espace civique.

A. Une multitude de lois visant l'aspect des rituels familiaux

On connaît de nombreuses lois concernant les funérailles dans les cités grecques à partir du VI^e siècle. Le cas le mieux connu est celui d'Athènes, mais d'autres cités grecques cherchèrent également à réguler les fêtes familiales. Il s'agit souvent de contrôler l'apparence des familles et de limiter leurs débordements dans l'espace civique.

¹ RICHARD 1970 ; ROLLEY 1999, p. 307-317 ; JENKINS 2006, p. 203-227 ; HELLMANN 2006, p. 310-316 ; MONTEL 2008, p. 490-491.

1. Contrôler l'image donnée par les familles

Les cités cherchèrent par diverses lois à contrôler l'apparence des familles lors des fêtes liées au mariage et aux funérailles. Elles s'attaquent en particulier aux marques visibles de deuil comme l'a montré F. Gherchanoc¹, et ce de plusieurs manières : d'abord, par l'aspect des personnes présentes, ensuite par le nombre de ces personnes, ainsi que par une certaine limitation des dépenses.

Ainsi à Gambreion, dans une loi du III^e siècle, les femmes devaient porter des vêtements bruns ou gris (φαιός), il en allait de même pour les enfants et les hommes, à moins que ceux-ci ne préférassent un vêtement blanc². Les couleurs traditionnelles du deuil étaient le noir, et parfois le blanc³. La couleur φαιός est définie par la Souda comme χρῶμα σύνθετον ἐκ μέλανος καὶ λευκοῦ, « une couleur composée à partir du noir et du blanc »⁴. C'était une couleur qui n'était pas franche, en demi-teinte, qui permettait de ne pas tomber dans un excès de deuil, mais qui demeurait néanmoins visible pour les femmes, qui devaient montrer visuellement leur deuil⁵. Le blanc était également une couleur de fête, le cortège funéraire prenait alors des connotations festives comme lors des funérailles de citoyens exceptionnels, comme Timoléon à Syracuse à la fin du IV^e siècle⁶. Une partie de la vision du deuil était alors gommée par cette couleur aux deux connotations, de fête et de deuil.

Parfois, les prescriptions étaient plus radicales : à Ioulis, Héraclide du Pont indique qu'il était interdit aux hommes de manifester leur deuil dans les vêtements et dans la chevelure⁷. Cela revient à réduire les marques visuelles de deuil ; le cortège et la période de deuil qui suivait n'était plus aussi perceptibles. La cité cherche ainsi à limiter les formes visibles du deuil, tout comme elle réduit le nombre de participants aux fêtes familiales.

En effet, un certain nombre de lois ont restreint la participation aux fêtes familiales. À la fin du IV^e siècle, Démétrios de Phalère, épimélète d'une cité oligarchique de 317 à 307⁸, prit toute une série de mesures à cet effet. L'une de ces mesures consiste à réduire le nombre d'invités des noces à 30 comme nous l'apprend Lyncée de Samos⁹. Cette mesure mise en

¹ GHERCHANOC 2012, p. 187-190, 197-201.

² *IMT Kaikos* 922, l. 5-9 = DARESTE, HAUSSOULLIER et REINACH 1891, n° III. GHERCHANOC 2012, p. 198.

³ Plutarque, *Questions romaines*, 26 (Argos). Voir DARESTE, HAUSSOULLIER et REINACH, t. 1, 1891, p. 20 ; SÈVE 1979, p. 342-343 ; GARLAND 1989, p. 10. GRAND-CLÉMENT 2006, p. 468-469 ; 2011, p. 374 ; GHERCHANOC 2011 ; 2012, p. 141-142. Cf. Polybe, XXX, 4, 5 ; Denys d'Halicarnasse, V, 17, Dion Cassius, XLIX, 12 : vêtement de deuil.

⁴ Souda, s. v. φαιόν [trad. GD]. Cf. Platon, *Timée*, 68c. Voir GRAND CLÉMENT 2011, p. 374-375.

⁵ MILLS 1984, p. 260-261, 264 ; GHERCHANOC 2012, p. 198.

⁶ Plutarque, *Timoléon*, 39. GHERCHANOC 2012, p. 194-195. Voir également les funérailles d'Aratos de Sicyone en 212 : Plutarque, *Aratos*, 53. PIÉRART 2001, p. 163-165 ; GHERCHANOC 2012, p. 195.

⁷ Héraclide du Pont, fr. IX, 3. GHERCHANOC 2012, p. 198.

⁸ Voir DOW et TRAVIS 1943, p. 144-165 ; LONIS [1974] 2003, p. 49, 69 ; WILLIAMS 1983 (*n. v.*) ; MIKALSON 1998, p. 54 ; HABICHT 2000, p. 71-73.

⁹ Lyncée de Samos, *Apophtegmes* apud Athénée, VI, 245A. Code publié en 316/5 selon FERGUSON 1974, p. 44.

application par les gynéconomes avait pour but de mettre fin à l'action des parasites¹. En effet, le parasite était un profiteur de nourriture en échange des divertissements qu'il proposait à l'auditoire². La limitation du nombre de convives était en soi peu visible de l'extérieur, sauf au moment où ces invités participaient pour une bonne part au transfert de la mariée le soir du banquet. Réduire le nombre d'invités avait pour conséquence de diminuer l'impact visuel du cortège nuptial dans les rues de la cité. Selon R. Bernhardt³, les législateurs ne prenaient pas ces mesures pour instaurer l'idée d'une égalité démocratique, qui serait hostile à tout étalage excessif de richesses, mais leurs décisions correspondraient à une conception aristocratique de la société, personne ne devant dépasser ses pairs. La limitation du nombre d'invités diminuait également l'ostentation de la richesse de la famille. C'était un moyen pour les législateurs de lutter contre l'influence de certaines familles et contre les solidarités familiales susceptibles de mettre à mal la cohésion sociale et politique de la cité comme l'a montré F. Gherchanoc⁴.

De même, à Ioulis, une loi limita le nombre de convives aux banquets nuptiaux à dix hommes et dix femmes⁵. Même si nous n'avons pas d'information sur le contexte et le but de cette mesure⁶, la conséquence était identique, à savoir limiter l'impact visuel des fêtes nuptiales.

Le nombre de personnes présentes était toutefois encore important, car il était nécessaire d'assurer une certaine publicité à l'événement, afin que le mariage fût reconnu comme légitime⁷. Il s'agissait toujours de limitation sans interdiction totale, car la mémoire visuelle était une caution de la légitimité de l'union et des enfants à naître, et donc de leur citoyenneté potentielle.

La limitation du nombre de personnes présentes aux fêtes familiales avait pour conséquence de réduire la dépense. D'ailleurs, de nombreuses lois cherchaient à limiter les dépenses occasionnées par les fêtes familiales. À Athènes, la loi de Solon a souvent été interprétée comme une loi somptuaire, restrictive, qui limitait la dépense⁸. J. Blok a néanmoins montré récemment en comparant les trois textes essentiels qui mentionnent cette loi (Démosthène, XLIII *Contre Macartatos*, 62 ; Cicéron, *De legibus*, II, 25-27 ; Plutarque,

GHERCHANOC 2012, p. 189-190. Cf. Athénée, VI, 245AC. Sur le luxe des fêtes familiales : Plutarque, *Propos de Table*, IV, 3, 666E. VATIN 1970, p. 209-210.

¹ Athénée, VI, 245AC. GHERCHANOC 2012, p. 189.

² NADEAU 2010, p. 266-277.

³ Cité par HABICHT 2000, p. 74.

⁴ GHERCHANOC 2012, p. 189-190.

⁵ Héraclide Lembos, *Excerpta Politiarum*, 385, 73 dans DILTS, 1971, p. 38-39. GHERCHANOC 1998a, p. 350 ; 2012, p. 189.

⁶ GHERCHANOC 2012, p. 189.

⁷ Voir Plutarque, *Propos de table*, IV, 3, 666E. GHERCHANOC 2012, p. 190.

⁸ Voir BERNHARDT 2003, p. 73-76 ; BLOK 2006, n. 2. Pour ENGELS 1998, p. 77-96, l'aspect somptuaire est bien présent.

Solon, 21) que Solon n'imposa pas strictement de limitation des dépenses : le corps devait être emmené avec au maximum trois pièces de vêtements, nombre courant dans les funérailles ; il interdisait peut-être le sacrifice d'un bœuf¹. Cette loi encadrait plus qu'elle ne limitait réellement les dépenses. D'autres lois précisaient la somme maximale à dépenser : à Delphes, les offrandes dans la tombe ne devaient pas dépasser 35 dr.² ; à Ioulis, les trois linceuls ne devaient pas coûter plus de 100 dr. ; en outre, la quantité de vin et d'huile apportée au tombeau était limitée pour éviter les abus de libation ; les contenants, ainsi le lit et les linceuls devaient être ramenés à la maison³. Ces mesures avaient plusieurs buts : le fait de ramener les vases, les linceuls permettait selon Dareste et Haussoullier d'éviter le gaspillage inutile⁴. Il s'agit peut-être plutôt d'éviter des dépenses ostentatoires, destinées de montrer la richesse de la famille. En effet, laisser le lit, les linceuls supposait que la famille pouvait les perdre et était capable d'en acheter d'autres. Quant à la limitation de 100 dr., elle était toute relative, car c'était une somme considérable au V^e siècle, correspondant à plusieurs mois de revenus pour un travailleur⁵. Il s'agissait alors de permettre aux plus riches, tout en modérant leur ostentation, de montrer temporairement leur richesse autour de la tombe.

De même, à Sparte, Lycurgue a limité les dépenses liées aux funérailles en interdisant les offrandes et en limitant les étoffes à un tissu de pourpre enveloppant le corps⁶, fait qui est déjà en soi ostentatoire, car la pourpre était un produit de luxe⁷. Le cortège funèbre était donc bien peu ostentatoire, contrairement à ceux des autres cités.

La limitation des dépenses pouvait également concerner le monument funéraire. Les marqueurs étaient devenus de plus en plus imposants au VI^e siècle et Cicéron nous apprend :

Sed post aliquanto, propter has amplitudines sepulcrorum, quas in Ceramico uidemus, lege sanctum est « ne quis sepulcrum faceret operosius quam quod decem homines effecerint triduo ». Neque id opere tectorio exornari nec hermas hos, quos uocant, licebat imponi [...] Sed ait rursus idem Demetrius increbuisse eam funerum sepulcrorumque magnificentiam, quae nunc fere Romae est. Quam consuetudinem lege minuit ipse. Fuit enim hic uir, ut scitis, non solum eruditissimus, sed etiam ciuis e republica maxime, tuendaeque ciuitatis peritissimus. Iste igitur sumptum minuit non solum poena, sed etiam tempore : ante lucem enim iussit efferi. Sepulcris autem nouis finiuit modum ; nam super

¹ BLOK 2006, p. 219.

² CID, I, 9, C, l. 20-22 ; GARLAND 1989, p. 8-9 ; FRISONE 2000, p. 103-126. Sur la valeur de la drachme égénette à Delphes, voir FRISONE 2000, p. 110-111. À Syracuse, les funérailles somptueuses sont interdites : Diodore de Sicile, XI, 38 ; GHERCHANOC 1997, p. 6.

³ IG, XII, 5, 593, A, l. 5-6, 9-10, 13-14. DARESTE, HAUSSOULLIER et REINACH 1891, vol. 1, p. 15-16 ; FRISONE 2000, p. 57-102. Pour GARLAND 1989, p. 11, la somme maximale est de 300 dr.

⁴ DARESTE, HAUSSOULLIER et REINACH 1891, vol. 1, p. 16.

⁵ FRISONE 2000, p. 69-71 ; 111 ; BLOK 2006, p. 220-221.

⁶ Plutarque, *Lycurgue*, 27, 2. GARLAND 1989, p. 13-14.

⁷ Voir SÈVE 1979, p. 342-343.

terrae tumulum noluit quid statui, nisi columellam, tribus cubitis ne altiozem, aut mensam, aut labellum ; et huic procurationi certum magistratum praefecerat.

« Mais quelque temps après, étant donné l'extension de ces tombeaux que nous pouvons voir encore dans le Céramique, la loi prescrivit que « nul ne ferait un tombeau qui exigerait un travail supérieur à celui de dix hommes en trois jours », et on ne devait l'embellir d'aucun toit ni le surmonter de ce qu'on appelle là-bas des hermès [...]. Mais Démétrius nous dit encore que ce luxe des funérailles et des tombeaux avait repris de nouveau, luxe qui est maintenant bien près de s'établir à Rome, et il réduisit lui-même cet abus par une loi. C'était, vous le savez, non seulement un grand savant, mais encore un citoyen qui avait grandement mérité de l'État et toujours au courant du bien de la cité. Il réduisit non seulement la dépense, mais le temps, car il ordonne d'emporter le corps avant la levée du jour. Il fixa du moins une limitation pour les tombeaux neufs, car il ne voulut pas que l'on plaçât sur le monceau de terre autre chose qu'une colonne qui ne devait pas être haute de plus de trois pieds, une table ou une vasque, et il avait nommé un fonctionnaire spécial chargé de veiller à l'exécution de ces mesures »¹.

L'expression *post aliquando* a fait couler beaucoup d'encre, car elle ne précise pas à quelle période précise elle renvoyait. Ce « quelque temps après [les réformes de Solon] » a parfois été identifié à l'époque de Pisistrate², à celle de Clisthène³, à celle de Thémistocle⁴ : les différentes interprétations font correspondre changement politique et évolution dans les pratiques funéraires. On ne sait pas exactement s'il y eut une loi expliquant la fin des stèles imposantes entre la fin du VI^e siècle et le début du V^e siècle⁵. Toutefois, Cicéron mentionne une limitation de la somme dépensée pour la stèle, exprimée en journées de travail⁶. La quantité de travail suggère une restriction, et non une interdiction comme ce fut pratiquement le cas⁷.

Démétrios de Phalère mit en place une nouvelle loi à la fin du IV^e siècle après un siècle de renouveau des stèles funéraires devenues assez monumentales⁸. La restriction fut drastique : ne furent autorisés que des *kioniskoi*, des *trapezai* ou des *loutra*, tous objets de petites dimensions⁹, peu coûteux, qui ne frappaient pas l'œil par la taille, la somptuosité de la décoration. Cette mesure visait les membres les plus riches de la société et permit ainsi à Démétrios de s'installer au centre de l'État¹⁰. Cette loi devait correspondre aux aspirations profondes des Athéniens, car elle ne fut pas remise en cause lors de l'éviction de Démétrios

¹ Cicéron, *De legibus*, II, 26.

² RICHTER 1945 ; 1961, p. 38-39 ; BOARDMAN 1955, p. 53 ; KURTZ et BOARDMAN 1971, p. 90.

³ RSTUPPERICH 1977, p. 76 ; KNIGGE [1988] 1991, p. 32-34 ; GARLAND 1989, p. 6-7 ; LIPPOLIS 2007, p. 81.

⁴ ZINSERLING 1965 ; ENGELS 1998, p. 97-106.

⁵ HUMPHREYS 1980, p. 101-102 ; MORRIS 1992-1993, p. 38.

⁶ Sur le mode de valeur non numéraire, voir STUPPERICH 1977, p. 73.

⁷ MORRIS 1992, p. 128-129.

⁸ HUMPHREYS 1980, p. 121-122 ; ENGELS 1998, p. 121-128. Voir p. 221.

⁹ KURTZ et BOARDMAN 1971, p. 166-169 ; STUPPERICH 1977, p. 136-137 ; ENGELS 1998, p. 129-135.

¹⁰ MORRIS 1992-1993, p. 44 ; STEARS 2000, p. 219-220.

de Phalère et perdura probablement jusqu'au II^e siècle¹, même si quelques stratégies de réutilisation des anciens monuments eurent lieu². La limitation des dépenses aboutit à une baisse de l'impact visuel des tombes. Une piété moins ostentatoire envers les morts se développa alors.

Les rituels familiaux étaient un moyen pour les grandes familles de faire étalage de leur richesse et de leurs relations. C'était précisément l'aspect visuel qui était visé par les multiples lois concernant les fêtes familiales. La publicité était nécessaire à la reconnaissance des rituels, en cas de contestation judiciaire, mais elle devait être modérée afin de ne pas perturber la cité en débordant dans l'espace civique.

2. Limiter les débordements dans l'espace civique

En effet, la cité cherchait à contrôler les débordements des comportements liés aux fêtes familiales, en particulier ceux attendus en cas de funérailles.

Les marques corporelles étaient ainsi interdites, en particulier les meurtrissures au visage que les femmes pratiquaient, comme l'indique la loi de Solon, rapportée par Plutarque³. Les sources ne précisent pas le moment où avaient lieu ses lacérations, mais la loi visait surtout les comportements dans l'espace public. En effet, le texte de Plutarque mentionne auparavant les restrictions portant sur les voyages des femmes, et fait ensuite référence aux pleurs versés sur les autres morts que celui dont ces femmes suivaient le cortège⁴. Le but de la loi était de contrôler l'attitude des femmes et de limiter tout excès de comportement, qui pouvait dégénérer dans l'espace civique. D'ailleurs, ce geste de se meurtrir était qualifié par Plutarque de barbare⁵, contraire au comportement civilisé de la cité.

De plus, la loi de Solon précisait le statut des participants au cortège d'*ekphora* :

Γυναῖκα δὲ μὴ ἐξεῖναι εἰσιέναι εἰς τὰ τοῦ ἀποθανόντος μηδ' ἀκολουθεῖν ἀποθανόντι ὅταν εἰς τὰ σήματα ἄγεται, ἐντὸς ἐξήκοντ' ἐτῶν γεγονυῖαν, πλὴν ὅσαι ἐντὸς ἀνεψιαδῶν,

« Les femmes n'auront le droit de pénétrer dans la maison du mort ou de suivre son convoi jusqu'à la tombe que si elles ont plus de soixante ans ou si elles sont parentes en deçà du degré d'enfant de cousin »⁶.

¹ MORRIS 1992-1993, p. 44 ; STEARS 2000, p. 220-221.

² STEARS 2000, p. 221-222.

³ Cicéron, *De legibus*, II, 25 ; Plutarque, *Solon*, 12, 8 ; 21, 6. Voir GHERCHANOC 2012, p. 198.

⁴ Plutarque, *Solon*, 21, 5 et 6.

⁵ Plutarque, *Solon*, 12, 8.

⁶ Démosthène, XLIII *Contre Macartatos*, 62. Voir Cicéron, *De legibus*, II, 59-66 ; Plutarque, *Solon*, 21. Sur l'épigraphie non athénienne : Ioulis : LSCG 97, 1.18-20 ; FRISONE 2000, p. 57-102, en particulier commentaire p. 83-84.

Les restrictions d'âge et de parenté concernaient uniquement les femmes ; les hommes étaient libres de participer, aucune loi ne les en empêchant¹. La loi visait vraisemblablement la pratique aristocratique de l'emploi de pleureuses pour montrer dans l'espace civique de façon très expressive la douleur de la perte dans l'espace civique, même si J. Blok fait remarquer que leur emploi n'est pas interdit tant que ces femmes ont plus de 60 ans². Le cortège comportait alors moins de femmes, ce qui avait un impact sur l'image donnée. Cette loi de Solon a été interprétée comme une loi somptuaire visant le luxe et la dépense, mais aussi les femmes et leurs débordements³, les deux conceptions étant réunies dans l'interdiction des pleureuses professionnelles. En effet, c'étaient les femmes qui traditionnellement faisaient de la perte d'un proche un spectacle de douleur : la douleur des hommes était bien plus contenue⁴. C'est pourquoi leur présence était restreinte afin de limiter les débordements dans l'espace civique⁵.

D'ailleurs, Solon précisait :

Βαδίζεν δὲ τοὺς ἄνδρας πρόσθεν, ὅταν ἐκφέρωνται, τὰς δὲ γυναῖκας ὄπισθεν,
« Dans le convoi, les hommes marcheront devant, les femmes derrière »⁶.

J. Blok a fondé son interprétation sur sa compréhension générale de la loi comme une régulation entre les vivants et les morts : les femmes étaient considérées souillées par la mort par le fait de s'être occupées du corps. La séparation qu'instaurait la loi entre hommes et femmes serait un moyen de montrer où se trouvait le plus grand danger de contagion de la souillure⁷. D'autres paramètres entraient en jeu : le fait de placer les femmes à l'arrière du convoi revenait à les rendre moins visibles⁸, mais aussi à respecter certaines prescriptions rituelles de pureté. Ce qui devait être mis en avant, c'était la douleur contenue des hommes qui rendaient hommage au disparu. Cela renvoie à la distinction des rôles entre hommes et femmes dans la société grecque : les hommes étaient tournés vers l'extérieur⁹ et souligneraient ainsi le statut social du défunt. C'est peut-être en ce sens qu'il faut interpréter la disposition de la loi de Ioulis, selon laquelle les femmes revenaient du monument avant les hommes¹⁰. C'était une façon non seulement d'éviter d'éventuels débordements dans l'espace

¹ Voir BLOK 2006, p. 212. À Mytilène, Pittakos a pris une loi au début du VI^e siècle interdisant à toute personne, non liée par la parenté de participer à des funérailles : Cicéron, *De legibus*, II, 26.

² ALEXIOU 1974, p. 11-23 ; LONSDALE 1993, p. 241-247 ; BLOK 2006, p. 227.

³ Voir BLOK 2006, n. 2.

⁴ VAN WEES 1998, en particulier p. 19-41.

⁵ Voir la législation de Charondas de Catane au VI^e siècle sur les limites d'expression de la douleur : Stobée, XLIV, 40 ; GARLAND 1989, p. 8.

⁶ Démosthène, XLIII *Contre Macartatos*, 62.

⁷ COLE 2004, p. 105-106 ; KAVOULAKI 2005, p. 142 ; BLOK 2006, p. 233 ; A. CHANIOTIS 2006, p. 222.

⁸ Evoqué par GHERCHANOC 1997, p. 8.

⁹ Voir les nuances apportées par STEARS 1998, p. 120-121.

¹⁰ IG, XII, 5, 593, l. 18-29 = LSCG 97. C'est également ce qui ressort à demi-mot du règlement de la phratrie des

civique, mais aussi de souligner le statut social du mort. Selon G. Roux, c'était « une façon de couper court aux lamentations des femmes qui risquaient de se prolonger trop longtemps sur le tombeau »¹. En effet, même si leur présence était en lien avec l'expression de la piété, leurs excès auxquels elles pouvaient se livrer les rendait dangereuses pour la cité et pour les dieux.

Les lois cherchaient à lutter contre les excès dans la théâtralisation du deuil² : Mégara affirmait que τὸ θῆλυ γὰρ πῶς μᾶλλον οἰκτρὸν ἀρσένων, « la femme sait, moins bien que l'homme, contenir sa douleur »³. Le fait d'exprimer sa douleur sans limite renvoie à l'*hybris*, le contraire de la *sophrosynè*, de la modération, dont devait faire preuve tout citoyen : cette expression excessive de la peine relevait du monde féminin, c'est-à-dire ce qui était opposé à la masculinité citoyenne modérée⁴. Cela posait alors des problèmes de cohésion et de bon ordre dans la cité. C'est ainsi que la phratrie des Labyades dans la cité de Delphes interdit les lamentations entre la maison et le tombeau, et celles qui concernaient des morts plus anciens⁵. Ces comportements mettaient en spectacle aux yeux de tous la douleur de la perte d'un proche, ils pouvaient assez vite dégénérer.

De nombreuses lois limitaient la durée du deuil. Ainsi à Gambreion, le deuil était limité à trois mois pour les hommes et quatre les femmes ; au terme de ce temps de retrait, ils devaient réintégrer la vie sociale en prenant part aux processions⁶. À Sparte, le deuil durait 11 jours⁷. F. Gherchanoc a montré que ce qui posait problème lors de la période de deuil était la mise entre parenthèses de toute forme de sociabilité, le paradigme retenu étant Achille après la mort de Patrocle⁸. Être en deuil consistait en une abstraction de son être social et politique⁹. Les personnes endeuillées vivaient en retrait, elles n'étaient pas vues dans la société, ce qui pouvait déstabiliser les institutions politiques et religieuses. En effet, Xénophon a décrit comment la mise en scène frappante de deuil après la bataille des Arginuses contribua à condamner à mort les généraux athéniens¹⁰. La vision du deuil avait touché les Athéniens, qui

Labyades à Delphes : CID 9, C, 1.43-45.

¹ ROUX 1967, p. 172-173, n. 26 ; GARLAND 1989, p. 12 ; LORAUX 1990, p. 37.

² MURRAY 1987, p. 117-125 ; CHANIOTIS 2006, p. 219.

³ Euripide, *La folie d'Héraclès*, 536. Voir GHERCHANOC 1997, p. 9.

⁴ Plutarque, *Solon*, XXI, 7. Voir HUMPHREYS 1980, p. 100 ; STEARS 1998, p. 121-122 ; SKOUNTAKIS 2006, p. 251-264 ; SÉBILLOTTE 2010, p. 36-39 ; BOEHRINGER et SÉBILLOTTE 2011, p. 14-18 ; VAN WEES 1998, p. 16-19 ; GHERCHANOC 2011.

⁵ CID 9, l. 35-37, 39-41. Voir GHERCHANOC 1997, p. 9.

⁶ *IMT Kaïkos* 922, l.13-17.

⁷ Hérodote, VI, 58 ; Plutarque, *Lycurgue*, 27, 4. DARESTE, HAUSSOULLIER, REINACH 1891, p. 20 ; GARLAND 1989, p. 14.

⁸ *Iliade*, XIX, 205-346. Voir MONSACRÉ 1984, p. 188-190.

⁹ Démosthène, *Épitaphios*, 32. GHERCHANOC 1997, p. 11 ; 2011 ; 2012, p. 193.

¹⁰ Xénophon, *Les Helléniques*, I, 7, 7-8. LORAUX 1990, p. 43.

votèrent la culpabilité des généraux qui n'avaient pas relevé les morts. Dans ce cas, derrière la théâtralisation du deuil émerge la manipulation à des fins politiques¹.

L'expression de la douleur de la perte était normale, mais elle devait être limitée dans l'espace public et réservée principalement à la maison².

De même, lors des mariages, la composition et le luxe du convoi étaient très encadrés par la cité³. Démétrios de Phalère souhaita limiter l'ostentation des grandes familles comme il tenta de le faire par la loi mettant fin à la chorégie et restreignant les funérailles⁴. L'impact spatial de la procession est alors bien moins important : trente personnes formaient un petit cortège, permettant moins l'étalage des alliances et de la richesse. Cette restriction eut pour but de diminuer le pouvoir de ces familles et les désordres que pouvaient engendrer leurs manifestations dans l'espace public, et par conséquent d'assurer un ordre public. Le cadre de la fête nuptiale permettant de réaffirmer les liens sociaux⁵, qui étaient une source de pouvoir⁶, un nombre important d'invités pouvait servir à montrer sa force, à impressionner les citoyens, voire à constituer une menace pour l'ordre établi, en particulier contre un pouvoir imposé de l'extérieur, comme l'était celui de Démétrios de Phalère. La réunion d'alliés lors d'une fête où l'on buvait pouvait facilement dégénérer.

Cette législation ne fut pas remise en cause à Athènes⁷. Elle devait correspondre à des pratiques ou à des aspirations, ou seulement entériner une pratique de fait. Nous avons toutefois affaire à des pratiques qui étaient le fait d'une élite pour laquelle nous possédons le plus d'information, et qui ne correspondait pas à la grande masse des populations, dont nous connaissons mal les modes de vie, faute de sources. Il est néanmoins probable que la majorité de la population ne marquait pas de façon aussi importante l'espace public et n'était pas visée par ces lois, qui ont abouti à un comportement moins marquant dans l'espace.

B. Des comportements moins marquants dans l'espace civique

La conséquence de ces lois visant les rites familiaux fut de limiter l'ostentation des comportements dans l'espace civique, à la fois dans les rituels, au cours desquels les

¹ GHERCHANOC 2012, p. 195.

² Voir Sophocle, *Antigone*, 1246-1249. GHERCHANOC 1997, p. 9.

³ TOHER 1991, p. 174 ; GHERCHANOC 1997, p. 6-7.

⁴ Lyncée de Samos, apud Athénée, VI, 245a. Voir FERGUSON 1974, p. 45-47 ; VATIN 1970, p. 210 ; OAKLEY et SINOS 1993, p. 22 ; MIKALSON 1998, chapitre 2, en particulier p. 54-60 ; HABICHT 2000, p. 74-75.

⁵ Voir AVAGIANOU 1991, p. 7. Cf. Athénée, V, 185B ; Démosthène, XXX *Contre Onétor*, 21.

⁶ Voir SISSA 1990 ; LEDUC [1991], 2002, p. 259-316 ; GHERCHANOC 1998a, p. 343 ; PATTERSON 1998, p. 60 ; DUPOUY 2006, p. 80.

⁷ Voir HABICHT 2000, p. 75.

manifestations familiales devinrent moins visibles, mais aussi dans les images, pour lesquels les choix effectués furent plus intimes.

1. Un nouveau comportement moins en vue dans les rituels

Les rituels familiaux conservèrent une certaine visibilité dans l'espace civique, garante de la mémoire des habitants, mais dans des proportions plus mesurées. En effet, les diverses lois aboutirent à des funérailles moins ostentatoires. À Athènes, depuis les lois de Solon, la *prothesis* devait avoir lieu à l'intérieur des maisons (προτίθεσθαι ἔνδον)¹, et non dans la cour comme cela était, semble-t-il, le cas auparavant², ce qui la rendait bien moins visible de par la configuration des maisons grecques³. De plus, le temps de la *prothesis* était réduit à une journée à Athènes⁴, cela empêchait tout hommage exceptionnel ou ostentatoire par le nombre de personnes venues témoigner de leur lien avec le défunt et sa famille.

Par ailleurs, le cortège funéraire devait avoir lieu avant l'aube (πρὶν ἥλιον)⁵, là encore le résultat fut une moindre visibilité dans l'espace civique en évitant tout rassemblement⁶, à des heures de grandes circulations. De même, le fait que les hommes semblaient marcher en tête de cortège, les femmes à l'arrière contribua à rendre moins visible la douleur de la perte exprimée de manière ostentatoire par celles-ci⁷.

Tout côté démonstratif semblait canalisé par les cités, qui voulurent contenir les comportements de deuil. Ainsi, diverses législations tentèrent de contenir ces attitudes, depuis celle de Solon à Athènes⁸, jusqu'à celles de Catane, de Marseille, de Delphes et de Ioulis qui interdirent toute lamentation en dehors de la maison et de la tombe⁹. Cela avait pour but d'éviter d'attirer l'attention sur le cortège.

De même, l'aspect des rituels familiaux était limité. Dans la loi de la cité de Gambreion du III^e siècle, les vêtements des femmes doivent être φαιοί, terme que la Souda explique comme un mélange de noir et de blanc¹⁰. Selon Borinski, il s'agit du brun, une

¹ Démosthène, XLIII *Contre Macartatos*, 62. ENGELS 1998, p. 85 ; MOMMSEN 1997, p. 18, 28 ; BRIGGER et GIOVANNINI 2004 p. 208.

² Scholie à Aristophane, *Lysistrata*, 611. BOARDMAN 1955 ; GARLAND 2001, p. 27-28 ; AHLBERG 1971, p. 292-294 ; TOHER 1991, p. 163, n. 13 ; BRIGGER et GIOVANNINI 2004, p. 232-234. Selon BROOKLYN 1981, p. 44, cela entérine une pratique existante.

³ Voir p. 176 sq.

⁴ Démosthène, XLIII *Contre Macartatos*, 62. GARLAND 2001, p. 26

⁵ Démosthène, XLIII *Contre Macartatos*, 62.

⁶ GHERCHANOC 1997, p. 7. Sur les restrictions funéraires comme moyen de séparer les vivants et les morts et de limiter la pollution liée à la mort, voir BLOK 2006, en particulier p. 229-240.

⁷ Démosthène, XLIII *Contre Macartatos*, 62. BLOK 2006, p. 233.

⁸ Plutarque, *Solon*, 12, 8. GARLAND 1989, p. 3-8.

⁹ Stobée, *Florilège*, IV, 44, 40 ; Valère Maxime, *Faits et dits mémorables*, II, 6, 7c ; CID, I, 9, C33-37 ; LSCG 97, l. 11-12. Voir GARLAND 1989, p. 8-15.

¹⁰ Souda. Voir Polybe, XXX, 4 : ἱμάτια φαιά. GARLAND 1989, p. 10, n. 36 ; [1985] 2001, p. 24.

couleur non franche, proche de la couleur de la nuit¹. Cette couleur sombre portée à l'aurore ne devait les rendre bien visibles dans les rues de la cité.

Enfin, ces lois limitèrent l'ampleur du cortège funéraire, même s'il demeura un spectacle considérable dont le corps du défunt était le point focal², et leur montrait la piété des vivants. Bien différentes étaient les funérailles civiques, le cortège était bien visible et avait lieu en pleine journée pour donner une image unitaire de la cité à travers l'hommage rendu par les vivants aux défenseurs morts.

Comme nous l'avons vu plus haut, les marqueurs de tombe devinrent également moins visibles dans l'espace civique à partir de la fin du VI^e siècle, et surtout à partir du milieu du IV^e siècle à Athènes³.

De même, les cortèges nuptiaux semblent avoir été moins ostentatoires dans l'espace civique. En effet, les rares allusions que livrent les sources concernent des cas un peu exceptionnel par leur notoriété, comme celui de l'athlète Dioxippe à Athènes au IV^e siècle ou celui d'Antisthène à Syracuse⁴. Faut-il y voir une application de ces restrictions : ne sont plus mentionnés que les cas qui dérogeaient au comportement plus mesuré attendu.

2. En images, des choix plus intimes, plus individuels

En images, les figurations des rituels familiaux révèlent à partir du V^e siècle des choix plus intimes tant pour le mariage que pour les funérailles.

a. Un mariage en images, centré sur la création du lien et la beauté de l'épouse

Le corpus d'images, essentiellement d'origine attique, voit des modifications au V^e siècle. On a vu plus haut l'arrêt au début du V^e siècle des scènes de transfert en char⁵, les scènes de mariage se concentrant alors sur la création du lien et sur la beauté de l'épouse⁶.

En effet, de nombreuses scènes comptent un petit nombre de personnages et sont centrées sur les époux figurés à pied, proches l'un de l'autre. Sur certaines scènes, l'homme tient l'épouse par le poignet, comme sur la pyxide de Thèbes évoquée plus haut⁷ (fig. 70). Ce

¹ BORINSKI 1918, p. 1, 9-10 ; SOKOLOWSKI, LSAM 16, p. 47.

² KAVOULAKI 1999, p. 136.

³ Voir p. 221.

⁴ Voir p. 187, 190.

⁵ Voir p. 196.

⁶ Evoqué par SUTTON 1981b ; OAKLEY et SINOS 1993, p. 45-46 ; HATZIVASSILIOU 2010, p. 50.

⁷ Voir p. 196.

geste, dénommé $\chi\epsilon\acute{\iota}\rho \acute{\epsilon}\pi\acute{\iota} \kappa\alpha\rho\pi\acute{\omega}$, est typique des scènes nuptiales en figures rouges et symbolise, selon certains chercheurs, la prise de possession juridique de l'épouse par le mari¹ ; d'autres l'interprètent comme un geste destiné à rassurer l'épouse². De nombreuses scènes de transfert à pied comportent ce geste, à tel point qu'en l'absence du moindre signe de mouvement, la scène se mue en un face à face entre les époux se tenant par le poignet. Ce n'est plus le transfert qui est montré mais la construction du lien entre époux. Alors qu'ils étaient côte à côte, sans contact sur le char, le peintre joue ici sur une plus grande proximité : à la fois physique par le contact, et grâce au face à face³.

La construction du lien passe également par des regards échangés par les époux. Les peintres soulignent souvent au V^e siècle le regard entre le mari et la femme par la présence d'un personnage ailé, Éros. Sur une loutrophore d'Athènes du Washing Painter⁴, un couple se contemple, pendant qu'un petit garçon ailé, jouant de la double flûte, Éros, se dirige vers le jeune homme (fig. 95). Il semble ainsi accompagner le regard que la femme porte sur son mari, rendre explicite la nature érotique du dialogue des yeux, de l'échange entre les époux. R. Sutton analyse cette scène comme un schème iconique de l'expression des liens et des émotions⁵. Mais cette interprétation est débattue, car la présence régulière d'Éros peut être aussi sûrement une façon de rappeler le rôle des dieux dans le rituel⁶.

En effet, les dieux sont souvent figurés dans des scènes de mariage. En figures noires, sont principalement présents Hermès, Dionysos, Apollon⁷. En figures rouges, les dieux sont moins figurés : demeurent parfois Apollon, Artémis comme sur une pyxide du Louvre⁸ sur laquelle est peint un transfert à pied d'un couple sous le regard du deux jumeaux (fig. 96). Ce sont des divinités qui protègent la transition du monde de l'enfance vers le monde adulte⁹.

À partir des années 430-420, la divinité la plus figurée est Éros ; il occupe plusieurs rôles : il pare la mariée comme sur un lébès du musée d'Athènes¹⁰, sur lequel il tend un collier

¹ NEUMANN 1965, p. 59-66 ; SUTTON 1981, p. 181 ; SABETAI 2008, p. 294.

² Discussions avec V. Sabetai.

³ Changement typique de l'époque classique selon SUTTON 1989, p. 333, qui met l'accent sur l'émotion, les sentiments.

⁴ Loutrophore attique, Athènes, Musée national 1174 (CC1224) ; Washing Painter ; c. 430 ; BA 214896 ; OAKLEY et SINOS 1993, fig. 85.

⁵ SUTTON 1997-1998, p. 28, 32-33. Voir SABETAI 1993, p. 32 (n. 112), 92 ; BAGGIO 2003, p. 11, n. 77 parle de « réciprocité des sentiments ».

⁶ Frontisi Ducroux et Lissarrague 2010.

⁷ Voir p. 197.

⁸ Pyxide attique, Paris, musée du Louvre L55 ; peintre du mariage ; c. 460 ; BA 211247 ; OAKLEY et SINOS 1993, p. 100, fig. 90.

⁹ LÉVÊQUE et SÉCHAN 1990, p. 353-357 ; LISSARRAGUE [1991] 2002, p. 214-215 ; VERNANT et VIADAL-NAQUET 1986, p. 33 ; MONBRUN 1989, p. 69-73.

¹⁰ Lébès attique, Athènes, Musée national 1658 ou CC1582 ; c. 410 ; Peintre du Louvre MN 558 ; BA 220542 ; *Pandora*, n° 58.

à la fiancée assise tenant un pan de son vêtement au niveau de l'épaule (fig. 97). Il est très présent dans les scènes de parure de la jeune épouse, dans lesquelles il contribue à la mise en beauté de la jeune femme comme une *nymphetria*¹. De cette beauté doit naître un lien qui unira le couple. Sur la loutrophore d'Athènes citée plus haut, Éros souligne également les regards portés entre les jeunes époux : il oriente les regards et rend explicite l'amour qui doit régner dans le mariage². Le contact visuel exprime un échange, un lien, une acceptation de l'union³ grâce aux œuvres d'Éros. De manière générale, l'homme regarde toujours son épouse dans les yeux, c'est une façon pour lui de prendre possession de la femme par le regard⁴, de construire sa position de *kyrios*, de tuteur de l'épouse.

Éros sert ainsi à créer du lien : un vase fragmentaire d'Oxford⁵ montre ainsi un homme en himation tenant le poignet de son épouse qu'il regarde (fig. 98). Entre les deux personnages, un petit Éros se dirige de la femme vers l'homme tout en gardant les yeux sur l'épouse. Il tient de plus dans ses bras deux loutrophores : l'une de forme amphore, l'autre de forme hydrie. La forme hydrie posséderait des connotations féminines, tandis que la forme amphore aurait des connotations masculines⁶. Cette distinction de genre provient de l'utilisation sociale et funéraire des vases selon les connotations attachées à chacun, dont le sens perdure de l'époque géométrique jusqu'à l'époque classique⁷. Éros, sur ce vase, fait symboliquement le lien entre les deux membres du couple en les unissant dans ses bras. De même, la présence de Nikè⁸ à droite assure le bon accomplissement de l'union par la création de l'amour et du désir (*Éros*). Ainsi avec la figure d'Éros est soulignée la mise en beauté de l'épouse et le lien qui naît dans le couple, les choix iconographiques s'avèrent bien plus limités, moins démonstratifs qu'auparavant.

Un changement s'est donc produit au début du v^e siècle avec l'abandon de la représentation du transfert en char : désormais, les scènes de vases préfèrent le transfert à pied et privilégient le face à face entre les époux qui finit par se confondre avec la *cheir épi karmo*. Les peintres construisent toujours une image de richesse, mais différente de celle du vi^e siècle que l'on pourrait qualifier d'aristocratique. La richesse est créée par l'accumulation d'objets

¹ PELLEGRINI 2009, p. 113-117 ; LISSARRAGUE 2011, p. 17-18.

² PELLEGRINI 2009, p. 124-125.

³ FRONTISI-DUCROUX 1996, p. 83.

⁴ BUXTON 1987 ; GHERCHANOC 2006a, p. 253-254

⁵ Frg. de loutrophore attique, Oxford, Ashmolean Museum 1966.888 ; c. 420 ; BA 34. Voir catalogue *Cheir épi karmo* n° 67.

⁶ Voir KOKULA 1984, p. 116-118 ; MOESCH 1988, p. 118 ; BERGEMANN 1996, p. 185-187 ; MÖSCH-KLINGELE 2006, p. 3. Sur la loutrophore comme symbole, WINKLER 1999, p. 71, 99.

⁷ BOARDMAN 1988.

⁸ Voir SABETAI 1993, p. 85-88 citant la bibliographie antérieure et expliquant le sens de la présence de cette divinité.

et par les plis des drapés. L'image construit du lien par les gestes : lien entre les époux, lien entre l'épouse et sa famille par l'intermédiaire de la *nymphentria*. Ces liens sont exprimés visuellement par des divinités, en particulier à la fin du v^e siècle Éros.

Ce changement de choix de figurations plus intimes reflète des modifications dans les représentations de ce qu'il est important de mettre en avant lors des mariages, en lien avec des évolutions sociales.

b. Des funérailles centrées sur la famille et les femmes

Les funérailles sont figurées sur deux types de support : les stèles funéraires et la céramique, essentiellement attique. Dans les deux cas, le v^e siècle voit des modifications des thèmes abordés et de ce qui pouvait être vu par les familles.

Les marqueurs funéraires de types stèles élevées et *kouroi* ont disparu au début du v^e siècle¹, tout comme les *pinaces*². Les loutrophores ont perduré jusqu'au milieu du v^e siècle avec des représentations de grandes scènes de *prothesis* rendant hommage au défunt³. Une loutrophore amphore du musée du Louvre⁴ est un cas typique : le défunt, allongé sur un lit, est entouré de femmes se lamentant et au loin, un groupe d'hommes lui rend hommage en levant le bras⁵ (fig. 99). Hommes et femmes ont des attitudes différentes : les femmes, proches du mort, assumant la douleur du deuil, les hommes, plus éloignés, la reconnaissance sociale⁶.

Si la *prothesis* demeure un moment essentiel des funérailles et des images liées aux funérailles⁷, sa figuration évolue. À partir du deuxième quart du v^e siècle apparaissent les lécythes à fond blanc dans leur spécialisation funéraire⁸. Certains portent des scènes de *prothesis* dont la figuration est quelque peu différente comme l'a montré H. A. Shapiro⁹. Un lécythe de Vienne présente une défunte entourée de trois femmes aux cheveux courts : l'une à la tête du lit s'occupe de la défunte, une autre derrière le lit a revêtu des vêtements sombres, et porte les mains à la tête pour exprimer le deuil ; une dernière approche du corps, bras droit en

¹ Voir p. 221.

² ZSCHIEZSCHMANN 1928, p. 29-30 ; SHAPIRO 1991, p. 647.

³ ZSCHIEZSCHMANN 1928, p. 30 ; SHAPIRO 1991, p. 647-648.

⁴ Paris, musée du Louvre CA453 ; 500-490 ; Peintre de Kléophradès ; BA 201675 ; LISSARRAGUE [1991] 2002, p. 230-232.

⁵ Ce geste est souvent interprété comme un adieu : ZSCHIEZSCHMANN 1928, p. 20 ; NEUMANN 1965, p. 41-48, 85-89 ; KURTZ 1984, p. 326 ; SHAPIRO 1991, p. 635 ; BRIGGER et GIOVANNINI 2004, p. 226-229.

⁶ LISSARRAGUE [1991] 2002, p. 233-234 ; BRIGGER et GIOVANNINI 2004, p. 224-225.

⁷ KURTZ 1984, p. 314 ; HATZIVASSILIOU 2010, p. 50. Pour le catalogue des scènes de *prothesis*, voir la liste de ZSCHIEZSCHMANN 1928, n° 118-137, complétée par VAN DEN DRIESSCHE 1985, p. 43-47 ; BURNS 1994, p. 40-41 ; LAXANDER 2000, p. 189-204 ; OAKLEY 2004, p. 78-80.

⁸ KURTZ 1975, p. 133-136 ; SHAPIRO 1991, p. 648. Sur l'origine des lécythes à fond blanc : KURTZ 1975, p. 9-20 ; WEHGARTNER 1983, p. 3-10.

⁹ SHAPIRO 1991, p. 649

avant, l'autre à la tête en signe de douleur (fig. 100)¹. Ainsi, les scènes de *prothesis* des lécythes à fond blanc ont un nombre limité d'endeuillés², essentiellement quelques femmes, et parfois un jeune homme³ ; il n'y a plus de chœur d'hommes pour rendre hommage au défunt. La scène est alors réduite aux plus proches membres de la famille⁴.

De plus, la façon dont le deuil est figuré évolue : jadis les femmes portaient violemment le deuil en se lamentant, se mutilant les joues ; à partir du milieu du v^e siècle, les femmes portent les cheveux très courts, mais ne se déchirent plus les joues ; le geste des mains à la tête est plus stylisé, l'émotion est alors rendue par le visage⁵ ou par un certain détachement, une dignité⁶. Ainsi, la douleur peut apparaître par des larmes versées avec retenue comme sur un lécythe d'Athènes du milieu du v^e siècle⁷ (fig. 101), sur lequel une femme se tient debout près d'une stèle surmontée d'un fronton à palmettes ; elle porte devant son visage un pan de son vêtement pour cacher ou essuyer ses larmes. Cette retenue peut s'exprimer d'une autre façon en image comme sur lécythe d'Athènes du milieu du v^e siècle⁸ (fig. 102) : autour d'une haute stèle, se tiennent debout une femme et un homme. Cet homme à droite est enveloppé dans son himation remonté sur la tête ; il porte une main à la tête. Cette posture n'est pas s'en rappeler les larmes que versent les héros épiques, mais de façon contenue, ce qui sied au citoyen de l'Athènes du v^e siècle⁹. M. Pedrina a étudié ces gestes de douleurs et en a établi le catalogue : elle conclut que le geste de porter les deux mains à la tête peut être systématiquement compris comme un geste exprimant la douleur, tandis que le geste de porter une main à la tête oscille entre le salut et la douleur¹⁰. Toutefois, une certaine violence peut encore être présente dans le fait de se jeter aux pieds de la stèle comme sur un lécythe de Berlin¹¹ (fig. 103), dans laquelle une femme à gauche de la stèle est agenouillée,

¹ Vienne, Kunsthistorisches Museum 3748 ; peintre de la femme ; 450-400 ; BA 217615 ; BURNS, 1994, p. 40-41, n° 17, fig. 5 ; BRIGGER et GIOVANNI 2004, p. 214-216, n° 7.2, fig. 15 ; OAKLEY 2004, fig. 50.

² BURNS 1994, p. 36.

³ Voir Lyon, musée des Beaux-Arts E288.3 ; Triglyph painter ; BA 217831 ; OAKLEY 2004, fig. 51-53 ; BRIGGER et GIOVANNI 2004, fig. 14.

⁴ Voir TZACHOU-ALEXANDRI 1989, p. 83-107 (*n. v.*) ; SHAPIRO 1991, p. 649.

⁵ NEUMAN 1965, p. 114-116, 138-140 ; SHAPIRO 1991, p. 650.

⁶ SHAPIRO 1991, p. 650.

⁷ Athènes, Musée national 1958 ; Peintre de l'inscription ; c. 450 ; BA 209239 ; PEDRINA 2001, p. 178, fig. 70. Voir Munich, Antikensammlungen SS 83 ; Groupe R ; c. 420 ; BA 217809. Voir OAKLEY 2004, p. 146.

⁸ Athènes, Musée national 2021 ; Peintre d'Athènes 2020 ; c. 450 ; BA 212451.

⁹ VAN WEES 1998.

¹⁰ PEDRINA 2001, p. 78-81, 133-146. Sur le sens de ce deuxième geste, voir la présentation synthétique de BRIGGER et GIONANNINI 2004, p. 226 des positions de ZSCHETZSCHMANN 1928, NEUMANN 1965, ALEXIOU 1974, KURTZ 1984, SHAPIRO 1991, MOMMSEN 1997.

¹¹ Berlin, Antikensammlung 31008 ; BA 41079 ; ATHUKASI 1970, pl. 20-3. Voir Athènes, Musée national 804 ; géométrique ; BA 1010917 ; Athènes Musée national 17420 ; Peintre de Syracuse ; BA 205827 ; BURNS 1994, p. 36, n.23 ; Athènes, musée du Céramique inv. 3832 ; BA 1127 ; ATHUKASI 1970, pl. 21-1 ; Athènes ; ATHUKASI 1970, pl. 21-3 ; Athènes, marché ; ATHUKASI 1970, pl. 22- 1, 2 ; Berlin, Antikensammlung F2466 ; Peintre de la femme ; BA 1006344 ; Athènes, Musée national 12534 ; Peintre de la femme ; BA 217620 ; Athènes, Musée national 1795 ; Peintre de la femme ; BA 217621 ; Athènes, Musée national 1934 ; Peintre d'Athènes 1934 ; BA216465 ; New York, Metropolitan Museum of Art 22.139.10 ; Peintre d'Athènes 1934 ; 440-430 ; BA

main à la tête pour montrer sa douleur. H. A. Shapiro explique ce changement par la préférence de l'art classique pour les scènes de calme intimité¹, qui participe d'une image de piété attendue envers les morts.

Cette piété s'exprimait également par des visites à la tombes, motif récurrent des lécythes à fond blanc comme l'a montré H. A. Shapiro². La responsabilité de cette visite incombait aux femmes après les funérailles. Les scènes montrent un petit nombre de femmes rendant visite à la tombe, parfois d'hommes³, rencontrant parfois une figuration du défunt⁴. Certaines scènes soulignent l'ampleur des visites à la tombe. En effet, des vases portent des figurations de stèles sans décoration, mais d'autres sont couvertes d'offrandes qu'apportent souvent des femmes dans un panier plat. Souvent les stèles portent une bandelette nouée, parfois peinte⁵, accompagné de petits objets : c'est une façon de marquer son passage et sa piété. Ainsi, un lécythe d'Athènes⁶ déjà évoqué figure une femme pleurant avec retenue devant une stèle à fronton, sur trois degrés, autour de laquelle est nouée une bandelette (fig. 101). Sur l'un des degrés, quatre cercles noirs peuvent être des couronnes offertes au défunt. D'autres offrandes peuvent figurer sur la stèle : plémochoé⁷, lécythe⁸, coupe, aryballe,

216468 ; Athènes, Musée national 1770 ; Triglyph Painter ; BA 217853 ; Bonn, Akademisches Kunstmuseum 68 ; BA 12345. Rares scènes de pleurs : OAKLEY 2004, p. 146. Voir HUBER 2001, p. 149-150.

¹ SHAPIRO 1991, p. 649.

² SHAPIRO 1991, p. 651-655 ; KURTZ 1984, p. 327-328 ; HATZIVASSILIOU 2010, p. 51.

³ Athènes, Musée national 13701 (BA 209235 ; KURTZ 1975, pl.39.2) ; Boston, Museum of Fine Arts 01.8080 (BA 216394 ; KURTZ 1975, pl.31.1). Voir OAKLEY 2004, p. 153.

⁴ Sur l'identification des morts : le défunt est parfois facilement repérable par sa position assise sur la stèle, parfois enveloppé d'un manteau qui l'isole comme sur un lécythe de Munich du peintre de la Phiale (Munich, Antikensammlung 6254 ; BA 214320), voir KUNZE-GÖTTE 2009, p. 57 ; FERRARI 1990, p. 188-191 ; KNAUER 1976, p. 214, n. 17. Dans d'autres cas, l'identification est plus délicate en dehors d'une personne qui ne porte pas de panier contenant des offrandes, des bandelettes comme sur un lécythe de Boston, Museum of Fine Arts 1970.428 ; BA 2752). De nombreux chercheurs ont tenté de repérer le mort dans les scènes de visite à la tombe ou sur les stèles funéraires. Selon KURTZ 1975, p. 223 (cf. KURTZ et BOARDMAN 1971, p. 104-105), les morts figurés sous forme d'êtres vivants ne seraient que les visiteurs. Pour HUMPHREYS 1980, p. 113 (voir CLAIRMONT 1993, p. 55-71), il est aisé de distinguer les vivants des morts lorsqu'ils sont mêlés sur des lécythes qui veulent montrer une communication, contrairement aux stèles, qui présentent le mort encore vivant, et souvent membre d'un groupe familial ; ce qui rend alors difficile la distinction entre vivants et morts. Mais pour BAZANT 1986, p. 39-42, rien ne permet de différencier les morts des visiteurs vivants en dehors de quelques cas ou positions particulières ; c'était même cette ambiguïté qui était recherchée, afin de rendre visible celui qui était devenu invisible.

⁵ Par exemple, Athènes, Musée national 2592 ; 420-400 ; POSAMENTIR 2006, n° 11 ; Athènes, Musée national 2575 ; 420-375 ; POSAMENTIR 2006, n° 17 ; Athènes, Musée national 2598 ; 410-390 ; POSAMENTIR 2006, n° 30 ; Athènes, Musée national 2588 ; 410-390 ; POSAMENTIR 2006, n° 31 ; Athènes, Musée national 2600 ; 410-375 ; POSAMENTIR 2006, n° 32 ; Athènes, Troisième Ephorie ; 410-375 ; POSAMENTIR 2006, n° 33 ; Paris, musée du Louvre 4282 ; c. 400 ; POSAMENTIR 2006, n° 35 ; Athènes, Musée épigraphique 8833 ; c.400-380 ; POSAMENTIR 2006, n° 39 ; Athènes, Musée national 2603 ; 400-375 ; POSAMENTIR 2006, n° 46.

⁶ Voir p. 241.

⁷ Vienne, Kunsthistorisches Museum 3746 ; Peintre d'Achille : BA 213987 (avec calathos et nombreuses bandelettes)

⁸ Voir Londres, British Museum D65 ; peintre de Beldam ou peintre de Londres D65 ; BA 209272 ; Toronto, Royal Ontario Museum 929.22.7 ; à la manière du peintre de Sabouroff ; BA 212453.

couronne¹. Dans certains cas, la stèle est presque totalement recouverte de bandelettes comme sur un lécythe de New York² (fig. 104), sur lequel deux stèles couronnées d'une palmette se dressent chacune sur un bloc figuré en noir ; en rehaut blanc sont figurés un aryballe, des poids et une couronne. La colonne de la stèle est recouverte de bandelettes multicolores nouées, auxquelles va s'ajouter la bandelette que la femme apporte. La scène donne ainsi l'impression de visites nombreuses et régulières à la tombe³, signe d'une grande piété de la part de la famille, c'est ce qui devait ressortir des rituels familiaux.

Si le défunt est parfois figuré seul sur les stèles, il est très souvent entouré de membres de sa famille. De nombreux chercheurs ont essayé d'identifier le mort, de le différencier des vivants. Ce qui est assez aisé lorsque le monument est accompagné d'une inscription qui permettait d'identifier les personnes. Sur une stèle à fronton découverte au Pirée, figure un homme barbu assis vers la droite, serrant la main d'un jeune garçon, debout devant lui, en himation. Trois inscriptions sont présentes, deux au-dessus de la fenêtre sculptée, la troisième en dessous.

	ΛΑΜΥΝΘ[ΙΟΣ]	« Lamynthios, fils de Milèsios
	ΜΙΛΗΣΙ[ΟΣ]	
	ΕΥΒΟΥΛΙΑΔ[ΗΣ]	Euboulidès, fils de Lamynthios
	ΛΑΜΥΝΘΙΟ[Υ].	
Dessous :	ΑΔΑ ΛΑΜΥΝΘΙΟΥ	Ada, fille de Lamynthios, femme »
	ΓΥΝΗ	

L'inscription du dessous a été faite par une main différente, par conséquent plus tard que les autres inscriptions, probablement gravée lors du décès de la fille Ada⁴, sans qu'elle fût figurée. D'autres stèles, tardives, portent une inscription comprenant le verbe ζῆ pour qualifier un membre de la famille : sur une stèle rectangulaire fragmentaire d'Istanbul, du II^e ou I^{er} siècle *a. C.* (fig. 105) : un homme est allongé sur une *klinè*, tendant une couronne à une femme assise à gauche ; une servante, présente, porte les mains à la tête ; à droite, un serviteur est fragmentaire. L'inscription se trouve au sommet :

Δώρημα	Ἑρμῆς
Ἑρμᾶ	Ξενοφά(ν)τ-
ζῆ.	ου

« Dôrèma fille d'Hermas. Elle vit. Hermès fils de Xénophantos »⁵.

¹ New York, Metropolitan Museum 23.160.38 ; Bosanquet Painter ; 440-430 ; BA 216333.

² New York, Metropolitan museum 35.11.5 ; Vouni Painter ; 460-450 ; BA 209194 ; OAKLEY 2003, p. 168, fig. 9. Voir Malibu, Jean-Paul Getty Museum 83AE 42 ; BA 13350 ; Athènes, Musée national BS3 ; Peintre de Sabouroff ; BA 212349 ; Londres, British Museum D58 ; Thanatos Painter ; BA 216353 ; Athènes, Musée national 1941 ; Bird Painter ; BA 3022 ; Paris, musée du Louvre MNB616 ; Peintre des roseaux ; BA 217705 ; Karlsruhe, Badisches Landesmuseum 234 ; Peintre de la femme ; BA 217616 ; New York, Metropolitan Museum : 06.1021.132 ; Peintre de Sabouroff ; BA 212394. En figures rouges : Athènes, Musée national 17283 ; BA 215027.

³ Nous rejoignons le point de vue de C. Antonaccio, présenté par OAKLEY 2004, p. 146.

⁴ CAT 2.423 ; deuxième moitié du IV^e siècle ; CONZE 629, pl. 124 ; IG II² 9738.

⁵ Istanbul, Musée archéologique 4240 ; découverte à Fatih ; II^e-I^{er} siècles ; FIRATLI 1964, n° 59, pl. XVI.

L'inscription précise qu'au moment de l'érection de la stèle, la femme était vivante. Ces mentions se développent à partir de l'époque impériale pour préciser un usage ancien, mais l'usage est assez confus et dépendait des circonstances de chaque famille comme le montre Chr. Kokkinia¹. Il existe un dossier d'inscriptions avec cette mention que nous laisserons de côté dans la mesure où il n'entre pas directement dans notre problématique du voir, du visible.

Différents critères ont été proposés pour identifier le défunt, comme l'a analysé Chr. Clairmont, qui refuse de n'y voir que des morts, hypothèse jadis proposée par A. Furtwängler². Plusieurs critères ont été fournis : la position assise³, la position par rapport aux autres personnes figurées⁴, la diversité de représentation comme un œil sculpté différemment⁵, les différents attributs, l'orientation des regards⁶, les regards hagards ou tristes des vivants⁷... ; cependant, aucun de ces critères n'est satisfaisant pour identifier le mort. En fait, peu importait pour les Grecs de savoir qui était le mort⁸ : la famille le savait, les stèles se dressaient à partir de la fin du V^e siècle dans des périboles familiaux, qui accueillait les dépouilles successives d'une famille et se reconfigurait régulièrement ; l'important était de montrer, de faire voir le groupe familial et sa piété, en rendant hommage au mort, d'où l'importance de la *dexiosis* figurée, cette poignée de main qui salue, qui indique l'accord, la concorde⁹, et qui assure la reconnaissance sociale.

Les rituels familiaux ont évolué à Athènes vers la fin de l'époque classique ; ils sont généralement moins marquants dans l'espace civique, même s'ils le demeurent, car il était nécessaire d'assurer une certaine publicité pour des questions légales et civiles. Il fallait montrer la légitimité du mariage, souligner sa piété envers ses parents, cette expression étant indispensable lors de la docimasie ou dans des cas de contestations d'héritages. La mémoire des parents pouvait être sollicitée en cas de conflits.

Si les familles se pliaient parfois pliées à certaines contingences limitant la taille des marqueurs, seuls les familles les plus aisées étaient touchées ; elles ont néanmoins toujours

¹ KOKKINIA 2008, p. 75-77. Voir DEVAMBEZ 1930, p. 215-217 ; REYNOLDS 2004, p. 628 (*n. v.*) ; BRICAULT 2005, vol. 1, p. 25.

² CLAIRMONT 1993, p. 119-121. Refus de DEVAMBEZ 1930 ; JOHANSEN 1951, p. 58-61, qui ne sont également par d'accord avec COUCHOUD 1923, qui ne voyaient que des divinités.

³ FREI 1973 ; BERRANGER-AUSERVE 2001. Refusé par CLAIRMONT 1993, p. 62.

⁴ JOHANSEN 1951, en particulier p. 17-51.

⁵ KOKULA critiqué par CLAIRMONT 1993, p. 121.

⁶ CLAIRMONT 1993, p. 120-121.

⁷ YOUNG 1936 ; KURTZ et BOARDMAN 1971, p. 141.

⁸ Voir HOFFMANN 2001, p. 349.

⁹ Voir JOHANSEN 1951, p. 137-139 ; DAVIES 1985, p. 628-630 ; PEMBERTON 1989 ; BURNETT BROSSMAN 2001.

conservé des emplacements bien en vue pour afficher l'importance de la famille et du culte des morts, ainsi que leur puissance. Toutefois l'imagerie se concentre davantage sur la famille, les gestes de piété individuels. Le but de ces démonstrations étant d'assurer la publicité des événements en attirant l'attention des spectateurs, témoins et garants d'une forme d'état civil.

IV. Attirer l'attention des spectateurs

Dans les cités grecques, c'était à la mémoire que l'on faisait appel pour prouver qu'un événement avait eu lieu. Les plaidoyers judiciaires citent de nombreux témoignages pour attester de divers faits comme l'indique Démosthène¹. Il existait, en effet, peu de registres officiels enregistrant les événements familiaux², quelques registres sont attestés à l'époque hellénistique³ ou concernaient des citoyens, comme les registres de *dèmes* à l'époque classique à Athènes. En dehors de ces cas, il fallait marquer les esprits pour que les personnes présentes se souviennent de nombreuses années après les événements de leur réalisation. Les familles cherchaient alors à attirer l'attention des spectateurs afin de les rendre témoins de leurs événements en accordant une grande importance à la vue, afin de faire des participants des garants des rituels familiaux.

A. Une mémoire visuelle

Dans les cités grecques, c'était la mémoire qui était garante des actes, de la légitimité des unions, des enfants, des soins apportés aux défunts. C'est pourquoi il était important et nécessaire d'attirer l'attention des spectateurs, afin de garder la mémoire de ces rituels. Ainsi, sur le bouclier d'Achille, dans la cité en paix, les femmes debout sur le pas de leur porte, *θαύμαζον* « s'émerveillent » du spectacle du cortège nuptial. Évoquant le même épisode, Plutarque indique que ces femmes *θαυμάζειν καὶ θεᾶσθαι*, « admirent et contemplant le spectacle »⁴. Des éléments ont attiré leur attention sur le rituel. Certains étaient sonores, d'autres visuels.

¹ Démosthène, XXVII *Contre Aphobos* II, 15 ; XXX *Contre Onétor*, 21 ; LVII *Contre Euboulidès*, 41, 43. Cf. Isée, VIII *Sur la succession de Kiron*, 14 ; Ménandre, *Le Dyscolos*, 762 ; *La Samienne*, 897-901. GERNET 1917, p. 174-175.

² VATIN 1970, p. 5 ; ERDMANN [1934] 1979, p. 250 ; VERNANT 1974a, p. 58 ; SUTTON 1981, p. 147 ; BRUIT 2005, p. 20.

³ Registres de constitution de dot : Syll³ 1215 = DARESTE, HAUSSOULLIER, REINACH 1891, n° VI (à Mykonos) ; IG, XII, 5, 873 (à Ténos). Voir VIAL 1984, p. 49-50, 72 ; VÉRILHAC et VIAL 1998, p. 144-151, 153. Reçus de dot en Egypte : *P. Frei.*, III, 26 ; 29 ; 30. Voir VATIN 1970, p. 169-170 ; LEGRAS 2007, p. 113-115.

⁴ *Illiade*, XVIII, 495 ; Plutarque, *Propos de table, Questions aux convives*, 666F, 2. BRULÉ 2001, p. 248.

Ces femmes étaient probablement d'abord interpellées par les bruits, les cris de joie, les chants d'hyménée, la flûte, émis par les fêtes de mariage¹. Le chant d'hyménée était une caractéristique de ce rituel², qui devait amener les habitants à venir voir ce qui se passait.

Là, plusieurs éléments attiraient leur attention, d'abord la lumière : les cortèges avaient lieu à la lueur des flambeaux à la tombée du jour³. C'était généralement la mère de la mariée qui guidait la procession en portant une torche⁴. Les rues des villes n'étaient pas éclairées, les torches devaient être bien visibles le soir et attirer l'attention sur l'événement⁵. D'ailleurs, les mariages sans torches renvoyaient à des unions illégitimes comme l'évoque Créüse, violée par Apollon⁶.

De plus, l'attention des voisins avait déjà dû être attirée par les décorations de la maison. Ainsi, dans le *Dialogue des courtisanes* de Lucien, une servante rapporte à sa maîtresse la nouvelle du mariage de Pamphilos, son amant, avec la fille de Philo ; la preuve en étant les guirlandes qui décorent la maison⁷. De même, l'agitation liée aux préparatifs de la fête, les cortèges pour aller chercher l'eau du bain nuptial⁸ devaient éveiller la curiosité des voisins.

Enfin, le lendemain, appelé *Epaulia*, voyait la famille de la mariée apporter des cadeaux à la jeune mariée chez son mari en cortège. À cette occasion, la dot pouvait être remise⁹. Visuellement, tout un groupe de personne, probablement encore en habit de fête, portant des cadeaux à la main, ou sur une charrette, se dirigeait vers la maison du gendre. L'impact visuel était vraisemblablement moindre que celui du transfert la veille aux flambeaux, car ce déplacement avait lieu en pleine journée, même si on ne sait pas exactement

¹ *Iliade*, XVIII, 493 : ὑμέναιος ; 495 : αὐλοὶ φόρμιγγές ; Plutarque, *Propos de table, Questions aux convives*, 666F, 2 : τὸν ὑμέναιον [...], τὸν αὐλόν. Voir Lucien, *Dialogue des Courtisanes*, II, 3, 14-15. GHERCHANOC 2012, p. 127-131. cf. Libanios, *Discours*, 26, 11.

² Voir MAGNIEN 1936, p. 118 qui s'appuie sur Musée, *Héro et Cléandre*, 272-281 ; POMEROY 1987, p. 36 ; BRULÉ 2001.

³ *Iliade*, XVIII, 492-493 : δαΐδων ὑπο λαμπομενάων ἠγίνεον ἀνὰ ἄστρῳ ; Plutarque, *Propos de table, Questions aux convives*, 666F, 2 : τὴν δᾶδα. Voir également Timée FGrHist 566 F26 = Diodore de Sicile, XIII, 84, 1. LISSARRAGUE 1996, p. 417 ; VÉRILHAC et VIAL 1998, p. 320-323 ; BRULÉ 2001, p. 250-251 ; GHERCHANOC 2006a, p. 241.

⁴ Euripide, *Troyennes*, 319-325 ; *Médée*, 1027 ; *Phéniciennes*, 344-346 ; Scholie à Apollonios de Rhodes, IV, 808. AVAGIANOU 1991, p. 11 ; FURLEY 1981, p. 187 (*n. v.*) ; OAKLEY et SINOS 1993, p. 26 ; PARISINO 2000b, p. 31 ; BRULÉ 2001, p. 244.

⁵ PARISINO 2000b, p. 30-34 ; GHERCHANOC 2012, p. 132, n. 30.

⁶ Euripide, *Ion*, 1473-1475.

⁷ Lucien, *Dialogue des Courtisanes*, II, 3, 10-15 : ὑμῶν ἰδεῖν πάντα κατεστεφανωμένα (13) ; Hieroclès apud Stobée, *Florilège*, IV, 67, 24 ; Xénophon d'Ephèse, *Les Ephésiaques*, I, 7, 3 ; Chariton, *Chairéas et Callirhoé*, I, 1, 13 ; EM, *s. v.* κορυθάλῃ ; Plutarque, *Dialogue sur l'amour*, 10, 755a. Voir DEUBNER 1936, p. 178 = 1982, p. 559 ; ERDMANN [1934] 1979, p. 258 ; LISSARRAGUE 1996, p. 417 ; GHERCHANOC 2012, p. 127-128.

⁸ Scholie à Euripide, *Phéniciennes*, 347 ; Thucydide, II, 15, 5 ; Hésychius *s. v.* Λουτροφόρος, λουτροφόρα ἄγγη ; Harpocraton, *s. v.* λουτροφόρος καὶ λουτροφορεῖν ; Photius, *s. v.* λουτρά, λουτροφόρος καὶ λουτροφορεῖν ; Souda, *s. v.* λουτρά, λουτροφόρος καὶ λουτροφορεῖν. RUDHARDT 1971, p. 100 ; OAKLEY et SINOS 1993, p. 15-16 ; GHERCHANOC 2012, p. 131-132.

⁹ Souda, *s. v.* ἐπαύλια ; Eustathe, *Commentaire à l'Iliade*, XXIV, 29. Voir OAKLEY et SINOS 1993, p. 38 ; PERENTIDIS 1997, p. 189 = 2002.

à quel moment il avait lieu, peut-être sans chants ou cris de joie (rien n'est dit dans les sources).

Les images ne nous apportent que peu d'éléments. En effet, les scènes d'*épaulia* sont difficilement identifiables et différenciables de scènes de parures et la présence de cadeaux spécifiques de mariage comme la loutrophore ou le *lébès* sur ces vases eux-mêmes n'est pas suffisante pour les identifier¹ ; les images étant souvent des condensés de plusieurs moments².

Ce mélange de bruits et de lumières devait attirer l'attention des habitants, qui devenaient témoins des rituels. La grandeur du mariage du voisin était passée en revue, l'opulence exposée faisait parler, la richesse était commentée. De tout temps, un mariage était quelque chose de visible, de bruyant, ce qui fait que les citoyens savaient que ce rituel social avait lieu. F. Gherchanoc parle de « spectacle qui sanctionne une union légitime »³. La mise en scène du rituel en assurerait la publicité. De même, le transfert de la mariée vers son nouvel *oikos* « est aussi l'occasion d'une publicité, c'est une présentation à la cité »⁴ de cet acte social. En effet, le transfert était un moyen de rendre officiel un acte privé qui entraînait un changement social. Dans la société archaïque, dans laquelle étaient absentes les structures et les règlements de la cité plus tardive, les rapports familiaux assuraient l'ordre social et apportaient une garantie de légitimité du nouveau couple pour la société⁵. Le mariage comportait des rites mettant en valeur l'événement, attirant l'attention sur ce rituel social et religieux.

Les funérailles cherchaient également à attirer l'attention pour en conserver la mémoire. Pour cela, lorsqu'une personne mourait, la famille plaçait un bassin lustral devant la porte de la maison en deuil. Dans la pièce *Alceste* d'Euripide, le chœur se lamente de l'absence de ce bassin lustral devant la porte pour la mort de la maîtresse de maison⁶. Les lamentations lors de la *prothesis* dans la maison devaient être entendues par les voisins et susciter leur attention, voire leur visite ou leur participation à la douleur de la famille.

La présence de spectateurs est difficile à cerner lors des funérailles. Dans l'*Illiade*, les populations semblent libres de participer à la procession funéraire. En effet, l'*ekphora* de

¹ Sur ces vases, HARL-SCHALLER 1972-1975, col. 166-170 ; SABETAI 1993, p. 11, 15-17, 129-146 ; 2009, p. 291 ; SGOUROU 1994, p. 8-34, p. 101-102 ; MÖSCH-KLINGELE 2006, p. 35-38, 115-117 ; PIVOTEAU-DESCHODT 2012, p. 56-57.

² SABETAI 2008, p. 296.

³ GHERCHANOC 2006, p. 241.

⁴ SISSA 1987, p. 120. Voir également REINSBERG 1989, p. 59. L'*Illiade*, III, 418-420 présente une sorte d'anti mariage lorsqu'Hélène va rejoindre Pâris dans la chambre sur ordre d'Aphrodite. En effet, les Troyennes ne la voient pas et tout se passe en silence. Nous ne sommes certes pas dans une situation de mariage mais les codes opposés au mariage sont utilisés pour rendre la situation.

⁵ Voir REINSBERG 1989, p. 71.

⁶ Euripide, *Alceste*, 98-100. Voir également Aristophane, *Assemblée des femmes*, 1033 ; Hésychius, *s. v. ἀρδάνια* ; Souda, *s. v. τοῦστρακον*. GHERCHANOC 2012, p. 140.

Patrocle est suivie en masse par le camp achéen¹. Tous les hommes ayant participé au cortège pour lui rendre hommage, aucun n'est proprement dit un spectateur, mais se définit comme un participant. Les sources pour les périodes ultérieures ne mentionnent jamais l'impact, l'attention que pouvait susciter le cortège funéraire. La famille mettait en scène les devoirs rendus convenablement aux morts, peu importaient les spectateurs, ce qui comptait, c'étaient les signes visibles de ce comportement comme les monuments funéraires auxquels font allusion des discours judiciaires pour prouver que les rites ont bien été accomplis².

Les funérailles avaient ainsi un aspect public dans la mesure où elles empruntaient l'espace civique, il pouvait donc y avoir des interactions avec les passants³. D'ailleurs, les démonstrations d'affliction contre lesquelles les lois somptuaires voulaient lutter étaient sonores et spectaculaires pour attirer l'attention sur le cortège. Le dispositif des rues rendait le rituel bien visible des habitants, mais les cités cherchaient à le rendre peu visible en interdisant les lamentations dans l'espace civique, en dehors de la tombe. Ainsi, à Delphes, une inscription de la phratrie des Labyades proscrit un détail significatif :

κῆν ταῖς στροφαῖς μὴ καττιθέντων μη[δ]αμειῖ,
« que rien ne soit déposé aux carrefours »⁴.

La cité refusait les stations qui permettaient des manifestations de deuil, d'autant plus visibles qu'elles avaient lieu à des carrefours⁵, emplacements plus en vue où le cortège pouvait attirer l'attention.

Les lois funéraires imposaient que le transfert par l'espace civique ait lieu tôt le matin, avant le lever du jour⁶. Les aurores n'étaient pas propices à une présence importante de populations dans les rues. Néanmoins, il devait y avoir des voisins qui observaient le convoi partir. Les spectateurs potentiels pouvaient être amenés à répondre aux chants de deuil⁷.

Les cortèges liés aux événements familiaux étaient donc bien visibles dans l'espace civique traversé et cherchaient à provoquer une expérience visuelle forte qui touchait les spectateurs et à attirer leur attention afin d'être une mémoire de l'événement.

B. L'importance de la vue

¹ *Iliade*, XXIII, 128-137, 161-165.

² Par exemple Isée, II Sur la succession de Ménéklès, 36.

³ KAVOULAKI 2005, p. 134.

⁴ CID, I, 9, C33-35 ; LSCG 77 [trad. GD]. GARLAND 1989, p. 8-9.

⁵ BRODER 2008b, p. 51-56.

⁶ Voir p. 236.

⁷ KAVOULAKI 2005, p. 141.

La vue est un élément fondamental des rituels familiaux comme en témoigne la dénomination de certaines étapes. Lors des mariages, deux rituels étaient liés à la vue : les ὀπτήρια et les ἀνακαλυπτήρια. Les *optéria* sont définis par Pollux comme des *anakalypteria*¹, encore nommés θεώρετρα², des cadeaux liés à la vue. Les mots sont fondés sur des racines liées au fait de voir. *Optéria* est tiré d'ὄραω-ω, avoir les yeux sur, fixer le regard sur³, et *théorétra* vient de θεωρέω signifiant observer, contempler⁴.

Quant aux *anakalypteria*, F. Gherchanoc a montré qu'il s'agissait à la fois d'un moment dans les rituels du mariage et de cadeaux remis à cette occasion⁵. Ils étaient offerts soit par l'époux⁶, soit par l'époux et les familiers⁷ à la jeune femme lors du premier regard porté sur elle après son dévoilement. Le dévoilement du visage correspond à la reconnaissance de l'identité de la jeune femme et à l'attribution de sa nouvelle identité de femme mariée : les cadeaux traduisaient la reconnaissance de la légitimité de l'union⁸ ; ils étaient aussi destinés à perpétuer la mémoire de l'événement fêté⁹.

Le cas du mariage montre l'importance de la vue comme garante de la mémoire des rituels. Il existe néanmoins un cas, qui, à première vue, pourrait sembler une exception : Sparte. En effet, cette cité possède des rituels de mariage assez différents de la plupart de ceux observés dans toute la Grèce. En effet, un citoyen spartiate ne suivrait pas le déroulement matrimonial classique mais enlèverait son épouse¹⁰. Il n'y avait pas de cérémonie en présence de témoins pour rendre officielle cette union. Cependant, il devait nécessairement y avoir un accord préalable, un *engyé*, entre le prétendant et le père de la jeune fille¹¹. En effet, Hérodote rapporte que Leutychidès était fiancé avec la fille de Chilon, Percalon, mais

ὁ Δημάρητος ἐπιβουλεύσας ἀποστερέει Λευτυχίδην τοῦ γάμου, φθάσας αὐτὸς τὴν Πέρκαλον ἀρπάσας καὶ σχὼν γυναῖκα,
« il avait été frustré de ce mariage par les manœuvres de Démarate, qui l'avait devancé en enlevant Percalon et la prenant pour femme »¹².

¹ Pollux, II, 59 ; III, 36. Cf. Hésychius, Moeris Atticus, s. v. Ὀπτήρια.

² Harpocraton, s. v. ἀνακαλυπτήρια.

³ Bailly, s. v. ; MUGLER 1964, p. 282. Voir p. 17.

⁴ Bailly s. v. ; MUGLER 1964, s. v. θεωρεῖν. Voir p. 18.

⁵ GHERCHANOC 2006a, p. 242 ; 2006b, p. 250 ; 2008, p. 214. Voir également DEUBNER 1900 ; TOUTAIN 1940 ; OAKLEY 1982 ; PÉRENTIDIS 1997.

⁶ Pollux, II, 59 ; III, 36.

⁷ Harpocraton, Souda, s. v. ἀνακαλυπτήρια.

⁸ SISSA 1987, p. 116 ; FRONTISI-DUCROUX 1995, p. 28-29.

⁹ OAKLEY et SINOS 1993, p. 25 ; PERENTIDIS 1997, p. 202 ; GHERCHANOC 2006a, p. 262-264 ; 2008, p. 215-216 ; 2012, p. 111-112.

¹⁰ Plutarque, *Lycurgue*, XV, 4-10. EVANS-GRUBBS 1989, p. 68.

¹¹ Plutarque, *Lysandre*, 30, 6. EVANS-GRUBBS 1989, p. 62-63 ; LUPU 2000, p. 86-90 ; CARTLEDGE 2001, p. 122 ; POMEROY 2002, p. 42 ; LEVY 2003, p. 86 ; CHRISTIEN et RUZÉ 2007, p. 108.

¹² Hérodote, VI, 65.

Ce n'était pas un réel rapt, qui aurait été considéré comme une agression envers le groupe familial, mais un simulacre d'enlèvement, conséquence pacifique d'une alliance entre familles¹. La mariée attendait son fiancé, ce qui signifiait l'acceptation de ce mariage. En effet, dans le cas d'un enlèvement contre la volonté des jeunes filles, celles-ci se seraient défendues². L'enlèvement était peut-être un spectacle, qui serait alors garant de la mémoire du rituel, ou au contraire, ne devait pas être vu, du moins, le moins possible. Le rapt serait une manifestation rituelle du transfert de la mariée, rapprochant l'épouse de Perséphone pour la valoriser³.

Hermippos présente un autre mode de choix des épouses :

Εἰς οἴκημά τι σκοτεινὸν ἐνεκλείοντο αἱ κόραι, συνεγκλειομένων καὶ τῶν ἀγάμων
νεανίσκων· καὶ ἕκαστος ἧς ἐπιλάβοιτοκ ταύτην ἀπήγευ ἄπροικον,
« Toutes les filles et les jeunes garçons non mariés étaient enfermés dans une salle
obscur et chacun emmenait sans dot celle dont il s'était saisi »⁴.

Dans cette présentation des unions spartiates, les couples se formaient au hasard dans le noir et ne pouvaient être modifiés, comme nous l'apprend l'aventure de Lysandre, mécontent de la beauté médiocre de celle qui lui incombait, et qui tenta de l'échanger sans succès⁵. L'objectif ne serait pas alors la conclusion d'alliances entre familles, mais simplement la procréation⁶. En effet, à Sparte, le célibat était mal vu et faisait l'objet de brimades⁷. Que ce mode d'octroi d'une épouse ait existé ou non, il ne mettait pas en avant la vision de l'épouse, tout se faisait sans la vue comme mode de choix et de reconnaissance sociale.

Tout le processus de formation du couple était également caché. La *nymphēutria* à qui elle était confiée, faisait coucher la jeune mariée ἐπὶ στιβάδα μόνην ἄνευ φωτός, « seule sur une paille sans lumière »⁸. Il s'agit d'un rituel inversé, contraire à tout ce qui se passait dans les autres cités grecques. Il n'y avait pas de banquet réunissant la famille, le mari dînait frugalement au phidities⁹ ; aucune festivité autour de la chambre nuptiale : le mari ne restait

¹ POMEROY 1975, p. 37.

² Plutarque, *Lycurgue*, XIV, 3-4.

³ *Hymne homérique à Déméter*, 3, 30-32 et 77-80. Voir LEVY 2003, p. 86.

⁴ Hermippos *apud* Athénée, XIII, 555b-c.

⁵ Hermippos *apud* Athénée, XIII, 555b-c. LEVY 2003, p. 87, doute de l'existence de ces mariages, il s'agit d'une union sexuelle servant d'initiation. Voir BOMMELAER 1981b, p. 58

⁶ Xénophon, *République des Lacédémoniens*, I, 5-10 montre la cohabitation des deux systèmes à son époque. Voir POMEROY 2002, p. 39-40.

⁷ Les célibataires de plus de 30 ans ne pouvaient plus assister aux concours athlétiques, ils devaient faire une fois par an en hiver le tour de l'agora nus chantant une chanson disant qu'on avait raison de les punir car ils désobéissaient aux lois, les plus jeunes ne se levaient plus devant eux, les femmes les frappaient avec des baguettes autour de l'autel pendant une fête comme le rapportent Plutarque, *Lycurgue*, XV, 1-3 ; *Apophtegmes laconiens*, 227 e-f et Cléarque de Soles *apud* Athénée, XIII, 555 c-d.

⁸ Plutarque, *Lycurgue*, XV, 5.

⁹ Plutarque, *Lycurgue*, XV, 6. Sur les phidities, cf. Xénophon, *République des Lacédémoniens*, V, 1-8 ; Plutarque,

que peu de temps avec elle, avant de partir dormir dans son dortoir¹. Tout se passait dans l'obscurité, dans le secret : c'est un « anti-*gamos* »². La nuit et l'obscurité ont un lien fort avec le domaine des morts et de la fécondité. La nuit souligne la permanence des forces invisibles avec lesquelles l'homme doit compter dans le visible selon Cl. Meiller³. À chaque étape importante de la vie, l'obscurité est présente à Sparte pour montrer la dualité de la vie et de la mort. À travers la nuit, ce serait l'idée de fécondité qui serait mise en avant.

Selon Plutarque, le but de ce secret était de favoriser l'entente conjugale et de conserver la fécondité physique⁴. Or, Sparte était victime d'oliganthropie au IV^e siècle, alors que les autres cités ne le furent pas. L'impression qui en ressort est peut-être que l'histoire de Sparte a été réécrite en fonction de cette obsession de fécondité qui lui a fait défaut au IV^e siècle pour expliquer ce qui semble être une vieille coutume dorienne d'un temps de vie séparé des jeunes époux⁵. Il s'agirait plutôt de dramatiser le changement de statut de la jeune fille.

Dans la cité spartiate, ce n'était pas la vue, mais son absence, qui était utilisée dans le rituel matrimonial, du moins c'est l'image que les sources nous donnent. La vision de ce mariage était à l'opposé de celle des autres mariages grecs, qui cherchaient à montrer, à faire voir l'événement, comme l'indique la dénomination de certaines étapes.

Conclusion

L'analyse qui vient d'être donnée de la participation des Grecs aux rituels familiaux reste partielle, faute de sources cohérentes pour l'ensemble du monde grec ; c'est une image athénocentrée qui a été brossée pour avoir une certaine cohérence territoriale, chronologique et méthodologique. En effet, nous avons essayé d'éviter de comparer des informations disparates sur tout le monde grec à des époques différentes. Il existait de grandes variétés de situations locales, auxquelles nous n'avons pas toujours accès, ou de façon trop fragmentaire.

Quelques éléments ressortent toutefois de ce que les citoyens pouvaient voir de ces rituels familiaux. Il faut d'abord souligner une corrélation entre le degré de parenté et la faculté de voir et de participer au plus grand nombre de rituels. Les parents plus éloignés n'étaient présents qu'aux grands moments de la vie des familles comme les mariages, les funérailles. Les voisins pouvaient peut-être voir certains rituels familiaux qui se déroulaient

Lycurgue, XII ; voir SCHMITT PANTEL 1992, p. 62-76 ; LEVY 2003, p. 67-73.

¹ Cf. Plutarque, *Lycurgue*, XV, 7. Voir LEGRAS [1998], 2002, p. 21-23 ; POMEROY 2002, p. 44.

² L'expression est de SISSA 1987, p. 120 ; voir GHERCHANOC 1998a, p. 295 ; 2012, p. 133-134.

³ MEILLER 1984, p. 396-397.

⁴ Plutarque, *Lycurgue*, XV, 10. Voir POMEROY 1987, p. 49, 59-60 ; 2002, p. 39.

⁵ Voir DEUBNER, 1913, p. 631-632.

dans la cour de la maison selon la configuration des habitations, en particulier pour les maisons modestes.

Il existait une véritable mise en scène visuelle des cortèges familiaux dans l'espace civique, dans le but de marquer les esprits. Les limites entre manifestations de piété et démonstrations de puissance de certaines familles n'étaient pas toujours nettes. Il était en effet nécessaire aux familles de montrer leur piété et de se montrer dans les rituels familiaux, car c'était la mémoire qui servait de preuve, une mémoire très marquée par la vue, comme le traduit le vocabulaire utilisé. Toutefois, les traces de législation somptuaire devaient correspondre à une volonté des cités de laisser témoigner les familles de leur piété, tout en limitant les démonstrations sociales de puissance. En effet, ces dernières pouvaient être ressenties comme des menaces contre l'ordre établi dans les cités. Néanmoins, les démonstrations de piété, en particulier dans les rituels familiaux étaient indispensables au bon fonctionnement de la cité comme le suggère la docimasia des magistrats : la *polis* reposait sur des *nomima*, des comportements conformes à un usage, des conduites définies par des règles traditionnelles¹, tout comme la piété et les rituels religieux. Si un citoyen n'était pas capable d'assumer ses devoirs familiaux, comment pourrait-il prendre en charge les *nomima* nécessaires à la cité ?

Enfin, il faut noter une évolution importante des formes d'expression de la piété funéraire : à partir de la fin du IV^e siècle, la piété envers les morts est devenue moins ostentatoire à Athènes ; ce qui devait correspondre à des pratiques ou à une aspiration, même si nous n'avons pas accès aux pratiques des citoyens pauvres, qui n'avaient pas toujours de sépultures formelles et pour lesquelles les informations manquent.

¹ RUDHARDT 1992, p. 142 ; GEORGOUDI 1988, p. 74.

CHAP. 6 : DÉFILER EN PROCESSION POUR LES DIEUX

Introduction

Dans les fêtes organisées en l'honneur des dieux, une des étapes consistait parfois pour les participants à défiler en procession vers le sanctuaire en apportant des offrandes, des instruments de culte... Certains de ces défilés avaient lieu lors de missions officielles qu'une cité pouvait adresser à un sanctuaire, c'est le cas par exemple la splendide théorie (θεωρία) que conduisit Nicias à Délos au V^e siècle en y mettant de l'ordre pour donner encore plus de splendeur¹ ou bien la Pythaïde, une théorie athénienne, qui était envoyée à intervalles irréguliers pour honorer Apollon dans le sanctuaire de Delphes selon l'étude de K. Karila-Cohen². C'était une fête ancienne dont les débuts sont difficiles à dater : mentionnée pour la première fois au IV^e siècle, elle reprit au II^e siècle et s'arrêta au I^{er} siècle avec les difficultés que rencontra la cité après le sac de Sylla. Les participants de ces processions sont connus par des listes gravées sur le Trésor des Athéniens à Delphes³. Les participants ont été désignés officiellement pour faire partie de la théorie, qui se rendit à Delphes. Le terme θεωρία est significatif de sa fonction : c'est une pratique cultuelle qui se caractérise par un voyage hors des limites de la cité pour témoigner d'un événement ou d'un spectacle, en visitant un oracle, en participant à des fêtes religieuses...⁴ Les participants, les θεωροί, étaient des ambassadeurs de leur cité, ce qui souligne le lien entre pratiques religieuses et pratiques politiques⁵. Deux étymologies du mot ont été proposées : l'une dérive le mot de θεά, la vue, le spectacle ; l'autre dérive de θεός, le dieu⁶. Récemment, A. W. Nightingale a réaffirmé que les deux dimensions étaient présentes dans le mot, la θεωρία étant à la fois un spectacle que l'on voyait et un événement sacré. Les théores voyaient les rites et leurs actes rituels étaient vus par les dieux⁷. Le terme même invite d'ailleurs à prêter attention au spectacle des fêtes, aux éléments à voir.

¹ Plutarque, *Nicias*, 3, 5-6.

² Karila-Cohen 2005.

³ Karine KARILA-COHEN, *Les Pythaïstes athéniens et leurs familles. Etude sur la religion à Athènes à la basse époque hellénistique*, Thèse de doctorat sous la direction d'André Laronde, Université Paris IV, 2003 (n. v.).

⁴ KAVOULAKI 1999, p. 311 ; RUTHERFORD 2000, p. 136-137.

⁵ Sur l'évolution du sens du mot, voir BILL 1901, p. 196-199.

⁶ Voir NIGHTINGALE 2006, p. 45 et la bibliographie mentionnée. Pour θεά, voir DELG, s. v. θεωρός. Pour θεός, voir RUTHERFORD 1995, p. 277 ; 2000, p. 136-138.

⁷ KAVOULAKI 1999, p. 312 ; RUTHERFORD 2000, p. 137 ; NIGHTINGALE 2006, p. 45.

Ce cortège appartenait lui-même à la fête et faisait partie du plaisir de l'offrande offerte aux dieux¹, il permettait aux citoyens d'une cité de montrer leur piété aux dieux.

En effet, le défilé, la πομπή², constitue à la fois une offrande et un moment important des fêtes religieuses grecques, qui cherche à établir une relation avec la divinité³. Elle se caractérise par un déplacement des membres d'une communauté qui marchent ensemble de manière solennelle vers une destination commune, le sanctuaire de la divinité honoré⁴. Dans la langue homérique, le mot exprime le fait d'accompagner, ainsi que l'escorte elle-même. Le mot prend ensuite à partir du V^e siècle le sens de « procession » et se distingue de πέμψις, un nom d'action dérivé du verbe πέμπω, exprimant le « fait d'envoyer ». Le verbe dénommatif πομπεύω signifie « conduire une procession, participer à une procession, défilé » ; au sens figuré, il exprime le fait de « parader », de « se pavaner » dans la langue de Lucien. Tout un vocabulaire dérivé de πομπή a été formé : ἡ πομπεία désigne la procession, notamment dionysiaque ; ὁ πομπευτής renvoie à une personne qui participe à une procession.

En reprenant à l'étymologie des mots, nous voudrions réexaminer ces deux dimensions du spectacle des processions en ce qu'elles mettaient en scène la cité et sa piété en parcourant l'espace. Il s'agira de s'interroger sur ce que les Grecs de l'Antiquité pouvaient voir au cours du déroulement d'une procession, soit en tant que participants, soit en tant que spectateurs : quels étaient les facteurs qui influençaient la vision qu'ils pouvaient avoir de ce type de rituel ? Les processions étaient très diverses par leur taille, la distance parcourue, les participants. Elles ont beaucoup été étudiées sous l'angle social, comme un reflet du tissu social civique, une image choisie de la cité, telle que l'ont définie A. Chaniotis, D. Viviers ou A. Chankowski⁵, mais aussi sous l'angle territorial, dans le sens d'appropriation de l'espace selon l'analyse de F. de Polignac⁶. Il s'agit ici de déplacer l'angle d'approche pour partir de ce que l'on voyait des processions.

Mêmes si les sources d'information peuvent être multiples, nous nous appuyerons principalement sur deux types de sources, l'épigraphie et les sources littéraires. En effet, des règlements gravés apportent des informations sur le déroulement et la composition des processions. Cependant, de nombreuses lois sacrées ne sont que des réorganisations,

¹ BURKERT [1977] 2011, p. 144-146.

² DELG, s. v. πομπή.

³ KAVOULAKI 1999, p. 302.

⁴ CRAWLER 1918, p. 356-362 ; NILSSON 1951 ; GRIMES 1987 ; GRAF 1996 ; TRUE, DAEHNER, GROSSMANN, LAPATIN 2004, p. 1 ; VIVIERS 2004-2005, p. 219 ; 2010, p. 163 ; BRODER 2008, p. 2.

⁵ BURKERT [1977] 2011, p. 144-146, 254-260 ; CONNOR 1987 ; CHANIOTIS 1995 ; CHANKOWSKI 2005 ; VIVIERS 2010.

⁶ POLIGNAC 1995, p. 59.

mentionnant seulement les changements et non ce qui est maintenu, et transmettant une vision partielle des processions. De plus, ces informations restent éparpillées et fragmentaires sur l'ensemble du monde grec, ce qui à la fois ne peut donner un point de vue unifié qui n'existe pas, et n'est pas toujours assez précis pour telle ou telle cité, en particulier si l'on tient compte d'une évolution au fil du temps ; il est difficile de donner une image nette des processions de l'époque archaïque, alors que le développement épigraphique hellénistique permet une approche plus précise. De même, quelques sources littéraires décrivent des processions célèbres comme Polybe le fait pour la procession des fêtes de Daphné en 166¹ ou Callixène cité par Athénée en ce qui concerne la procession des Ptolémaïa de 279/278² ; mais il s'agit de processions organisées dans le cadre d'une fête royale et non d'une fête civique. Le plus souvent, la description des processions reste partielle ou allusive. On peut toutefois en tirer quelques indications sur leur aspect visuel et sur l'image que veut ainsi donner la cité³.

Nous analyserons la composition des processions pour comprendre l'image de la cité ainsi exhibée ; puis nous enquêterons sur la présence de spectateurs ; enfin, nous montrerons comment les parcours empruntés avaient un impact sur ce qui était donné à voir de la piété des Grecs.

I. L'impact visuel des participants

Les participants des processions étaient très nombreux et divers. Il ne s'agit pas ici de décrire les participants de chaque procession, mais de comprendre leur impact visuel. En effet, si la participation à certaines processions était plus ou moins libre, dans la plupart des cas, c'est un choix qui était accompli dans la représentation sociale, conforme à l'organisation de la société⁴. La difficulté réside dans l'absence de description précise de la composition des processions avant l'époque hellénistique et la nécessité, ou non, que les cités aient pu ressentir de graver ces descriptions. Nous nous appuierons sur des mentions littéraires et des références partielles des inscriptions, issues de réorganisation du culte. On étudiera les personnes qui pouvaient être vues dans ces processions, d'abord les participants qui étaient les plus visibles, les plus exhibés, puis on s'intéressera aussi à ceux qui se fondaient dans la masse des

¹ Polybe, XXX, 25-26.

² Callixène de Rhodes apud Athénée, V, 27, 197C-203B.

³ Voir l'analyse de CHANIOTIS 1995 ; CHANKOWSKI 2005, p. 187-188.

⁴ VIVIERS 2010, p. 165.

personnes présentes ; on prendra en compte l'évolution du spectacle et les spécificités visuelles de certaines processions.

A. Un strict ordonnancement, image de la société et de la piété des cités

Le choix des participants est un élément important de la réussite de la fête, de l'acceptation de l'offrande par le dieu. La composition et l'organisation des processions n'étaient pas laissées au hasard¹. En tête étaient présentes les personnes importantes de la cité pour le déroulement de la fête, puis venaient, moins exposés à la vue des spectateurs, les autres participants.

1. La mise en exergue des personnes qui ont une fonction dans la fête

En tête de cortège, prenaient place les magistrats et les prêtres, chargés de l'organisation et du déroulement de la fête dont la procession constituait un élément parmi d'autres, mais aussi la canéphore, qui a une fonction rituelle importante pour la suite des festivités.

a. Les prêtres et les magistrats, bien visibles en tête de cortège

Les magistrats et prêtres participaient et organisaient des processions comme le souligne Démosthène à propos des magistrats militaires athéniens². Ils défilaient alors en tête de cortège. Il s'agissait d'un ordre de préséance pour le magistrat responsable du rite religieux³, qui le mettait en valeur. C'est un rôle bien connu que nous ne développerons pas⁴.

L'ordre de défilé était assuré par les hiéropes⁵, dont la place n'était alors peut-être pas tant en tête de cortège bien en vue, qu'autour du cortège et devant celui-ci en le regardant afin de le surveiller. Leur fonction était de s'occuper de la procession, mais ils se situaient probablement en dehors pour veiller au bon déroulement de la procession et à sa belle organisation visuelle. C'est ainsi qu'Hippias assura une fonction d'ordonnateur de procession lors des Panathénées de 514 : Thucydide rapporte qu'il se trouvait au Céramique à régler

¹ CHANIOTIS 1995, p. 156-157.

² Démosthène, *Philippique*, I, 26.

³ VIVIERS 2010, p. 170.

⁴ PIRENNE-DELFORGE, GEORGOU DI 2005, en particulier p. 33.

⁵ IG, II², 334. GEORGOU DI 2005b, p. 32-33 ; VIVIERS 2010, p. 166.

l'ordonnance de la procession (διεκόσμηι ὡς ἕκαστα ἐχρῆν τῆς πομπῆς) alors qu'aurait dû avoir lieu contre lui l'attentat perpétré par Harmodios et Aristogiton¹.

Ces magistrats qui participaient aux processions portaient des vêtements particuliers. Le prêtre avait une tenue qui le différenciait nettement de la tenue ordinaire. Son habit pouvait être précisé dans des inscriptions. Ainsi, à Pergame, dans une inscription qui détaille le fonctionnement d'une consécration de boutiques par un souverain attalide, il est précisé que le prêtre désigné par tirage au sort devait porter :

[χ]λαμύδα λευκὴν καὶ στ[έ]φανον ἐλάας μετὰ ταινιδίου φοινικιοῦ
« une chlamyde blanche et une couronne d'olivier avec une bandelette de
pourpre »².

Cette tenue le distinguait et l'honorait vis-à-vis de ses concitoyens. Cependant, ce n'était pas toujours le cas : le prêtre de Dionysos Phleas à Pergame portait le vêtement qu'il voulait et un bandeau de lierre³. Le port de la couronne désignait en soi le prêtre⁴, même s'il ne portait pas une tenue qui le mettait en valeur.

Le vêtement du prêtre était parfois spécifique et attirait l'œil, car il sortait de l'ordinaire. Ainsi, à Antimachie de Cos, le prêtre d'Héraclès portait un vêtement féminin. L'étiologie explique qu'Héraclès a trouvé refuge auprès d'une femme thrace en se cachant dans un vêtement féminin lors d'un combat pour un bélier qui avait mis aux mains Méropes et Grecs⁵. Le vêtement commémorait ainsi un événement de la geste du héros et plaçait le prêtre à part de la communauté pour le rendre plus proche du dieu en s'identifiant à cet épisode et le mettant bien en vue, et en soulignant la piété de la communauté envers la divinité par le rappel de cet épisode.

La position dans la procession était fonction de l'importance dans les cérémonies, mais aussi du rôle assuré. La place en tête bien en vue mettait en valeur les magistrats et leur permettait ainsi de démontrer leur puissance politique et sociale au sein de la cité.

b. La canéphore, mise en évidence à l'avant du cortège

La canéphore était un personnage bien visible à l'avant du cortège dans tout le monde grec. En effet, si les sources nous informent essentiellement sur le rôle des canéphores dans la

¹ Thucydide, VI, 57 ; Aristote, *Constitution des Athéniens*, XVIII, 3 (mentionne Hipparque).

² LSAM 11, 2-4 = LE GUEN-POLLET 1991, n° 37.

³ LSAM 37, 19-20 ; 23. Voir LE GUEN-POLLET 1991, p. 118 ; JONES 1999, p. 247-257.

⁴ LE GUEN-POLLET 1991, p. 119 ; PIRENNE-DELFORGE, GEORGOU DI 2005, p. 29-30.

⁵ Plutarque, *Étiologies grecques*, 58.

citée d'Athènes, la charge était très courante dans toutes les fêtes du monde grec¹. Une scholie aux *Acharniens* d'Aristophane précise, αἱ εὐγενεῖς παρθένοι ἔκανηφόρου, « les jeunes filles bien nées faisaient les canéphores »². Elles étaient issues de familles connues, riches et de rang aristocratique, comme le laisse entendre l'incident lors de la procession de 514 à Athènes³. Leur rôle était de porter la corbeille, comme le dit Dicéopolis lors de la procession qu'il guidait en l'honneur de Dionysos⁴. Le *kanoun*, le panier sacrificiel qui lui donnait son nom, était amené par cette jeune fille jusqu'à l'autel en procession⁵. Elle était mise en valeur par la place qu'elle occupait en tête de la procession, soulignant ainsi sa fonction dans le rituel⁶. Elle apparaissait ainsi comme un des participants les plus en vue et accédait au plus près du sacrifice qui suivait⁷. Ainsi, les jeunes filles de la frise des Panathénées (fig. 106) étaient vraisemblablement des canéphores⁸. Leur figuration montre que le but de leur présence en tête de cortège était de mettre en valeur ce groupe de jeunes filles de bonnes familles, pour honorer leur famille et pour mettre en lumière le rôle de transition⁹ de cet âge entre l'enfance et la maternité pour toutes les *parthenoi* à travers ces quelques personnes, mais aussi de mettre en avant un idéal de valeurs, non pas comme une compensation de la place accordée aux femmes dans la cité, mais selon une complémentarité religieuse et sociale comme l'explique V. Mehl¹⁰.

Néanmoins, si les sources littéraires mentionnent toujours des jeunes filles comme canéphores en tête de procession, les images nuancent cette affirmation. En effet, de nombreuses jeunes femmes sont figurées en tête de procession, portant sur la tête un *kanoun*, comme sur une œnochoé attique de Brauron, conservé à Londres¹¹, du peintre de Gela, datée

¹ DENIS 2009, p. 156-188, en particulier p. 158.

² Scholie à Aristophane, *Les Acharniens*, 242 [trad. GD]. Voir Hésychius ; Photius, *s. v. κανηφόροι* ; Souda, *s. v. κανοῦν*. Voir SCHELP 1975, p. 18 ; BRULÉ 1987, p. 302-306.

³ Thucydide, VI, 56, 1 ; Aristote, *Constitution des Athéniens*, XVIII, 2. Voir également Elien, *Histoires variées*, XI, 8. Hérodote, V, 56, ne le mentionne pas. Voir LAVELLE 1986 ; BRULÉ 1987, p. 303-304 ; VIVIERS 2010, p. 171. DILLON 2002, p. 38, et sur les canéphores en général p. 37-41.

⁴ Aristophane, *Les Acharniens*, 253-254.

⁵ Voir BRULÉ 1987, p. 317 ; BRUIT ZAIDMAN 1991, p. 370-371.

⁶ Voir ROCCOS 1995, p. 641-643 ; LEFKOWIZ 1996, p. 79.

⁷ Elle peut même recevoir une part de choix de la victime, par son appartenance au premier cercle des mangeurs comme le montre une inscription des Petites Panathénées de 335/4 : IG, II², 334. Voir SCHMITT PANTEL 1992, p. 126-127 ; BRULÉ 1996, p. 37-63 ; LEFKOWITZ 1996, p. 80.

⁸ E 2-17, 53-63. Pour certains chercheurs, ces jeunes filles n'étaient pas des canéphores⁸ car elles ne portaient pas de *kanoun* : par exemple, GEORGoudi 2007, p. 66-67 ; *a contrario*, pour ROCCOS 1995, p. 646, ces filles portaient le manteau caractéristique des canéphores. Pourtant, l'une d'entre elles au moins, semble avoir donné un *kanoun*, du moins ce qui ressemble à un plateau à un homme devant le groupe de femmes (E 49). Voir NEILS 2001, p. 157. Même si les jeunes filles de la frise ne sont pas toutes des canéphores, l'identification semble accessoire.

⁹ Voir ROCCOS 1995, p. 643.

¹⁰ MEHL 2000, p. 129-133 critiquant MAURIZIO 1998.

¹¹ Oinochoé attique de Brauron, Londres, British Museum 1905.7-11.1 ; 500/480 a. C. ; peintre de Gela ; BA 330075.

des années 500-480 (fig. 107), sur lequel une femme debout devant un autel porte sur la tête le *kanoun* face à Athéna assise. Dans d'autres cas, il est difficile de savoir : une coupe attique d'une collection privée de Paris, du milieu VI^e siècle¹ (fig. 108) présente une procession vers un autel d'Athéna. La procession est dirigée par un homme barbu portant un vêtement ample et richement décoré, probablement un prêtre. Derrière lui, un petit personnage porte sur la tête un panier à trois pointes. Il est ardu de distinguer si la personne qui porte le plateau est un homme ou une femme. Tout ce que l'on peut en déduire par la taille est qu'il serait plus jeune, quoique la taille étant fixe, la dimension plus petite peut être une modalité de la représentation pour entrer dans le cadre sans dépasser en portant un objet sur la tête. En effet, en images, la personne qui portait le *kanoun* en procession pouvait être un homme ou une femme.

Ainsi, la canéphore est un élément essentiel de la procession, elle est en tête et guide le groupe sacrificiel vers l'autel.

Cette jeune femme en tête de procession est décrite, entre autres, par Alciphron dans une de ses lettres. La canéphore que l'amoureux décrit avait εὐμήκη καὶ εὐχρουν, ἥς αἱ παρειαὶ μαρμαίρουσιν εὐμήκη, « une taille superbe, le teint splendide et ses joues rayonnent »². La canéphore semble être une jeune fille belle et bien mise en valeur. La beauté caractérisait l'aspect extérieur de la jeune fille, mais correspondait aussi à un âge situé juste avant le mariage³.

Cette beauté, caractéristique de la canéphore, était accentuée par quelques artifices. En effet, Hermippos dans une pièce fragmentaire, *Les Dieux*, rapporte que :

αἱ κανηφόροι λευκοῖσιν ἀλφίτοισιν ἐντετριμμένος,
« les canéphores se blanchissent avec de la farine »⁴.

Hermippos souligne le maquillage blanc de la canéphore. Ce maquillage n'était pas anodin : il était blanc. Divers études ont été faites sur le maquillage. Si le blanc de céruse était d'un usage courant pour les épouses⁵, le maquillage blanc s'avérait receler un sens différent pour les jeunes filles. Dans son étude sur les fards, B. Grillet a montré que les fards blanc était divers ; s'ils étaient à base de gypse, ils servaient à la dissimulation dans un but religieux⁶, ils faisaient figure de parure⁷. Dans le cas des canéphores, le blanc pouvait les aider à dissimuler

¹ Paris, collection Niarchos A031 ; BA 11106.

² Alciphron, III, *lettre* 31.

³ Voir BRULÉ 1987, p. 305.

⁴ Hermippos, frg. 26 KOCH [trad. GD]. Voir également Aristophane, *Assemblée des femmes*, 732-733.

⁵ Lysias, *I Sur le meurtre d'Eratosthène*, 14 ; Xénophon, *L'Economique*, X, 2-7. GLAZEBROOK 2009 ; GHERCHANOC 2011, p. 26-27.

⁶ GRILLET 1975, p. 35-36.

⁷ ELLINGER 1993, p. 75-76. C'est également un élément de ruse dans un récit d'Hérodote, VIII, 27 : les troupes phocidiennes effectuaient une mission de reconnaissance en Thessalie, lorsque les sentinelles furent éblouies par le reflet de la lune sur le gypse dont s'étaient barbouillés les Phocidiens, ce qui créa une panique. Le fait de se

leur timidité quand elles traversaient les espaces publics de la cité, notamment l'Agora, qui étaient des espaces masculins, que les femmes ne fréquentaient guère ; soumises aux regards et éventuellement aux convoitises des hommes¹, elles pouvaient ainsi se protéger derrière cette épaisseur de fard. Cependant l'aspect brillant du fard ne pouvait qu'attirer les regards de tous sur leur visage.

Il s'agissait donc de mettre en évidence ces jeunes filles, ne serait-ce que par leur place en tête des grandes processions. De plus, l'éclat du soleil, fréquent dans un climat méditerranéen, rejaillissait sur leurs visages, tout comme il faisait ressortir la blancheur de leur vêtement², ce qui mettait en valeur leur présence. Leur parure « a pour fonction à la fois de montrer, de redoubler les déterminations sexuelles, mais de pouvoir aussi les masquer concrètement »³. Par conséquent, ce maquillage mettait en valeur les canéphores et apportait une connotation sexuelle en lien avec leur statut de jeunes filles vierges prêtes à marier⁴. Pour P. Brulé, les canéphores étaient à un âge où l'on devait se maquiller pour se montrer aux yeux de tous⁵. Cette blancheur l'apparentait à une belle *numphè*, la jeune mariée, le jour de ces noces et donnait une connotation de jeunesse lors des fêtes en l'honneur des dieux ; F. Gherchanoc appelle ce maquillage un masque de beauté rituel⁶.

Ce maquillage renvoyait à la fécondité, et montrait à chacun la maturité physique et le caractère nubile de la jeune fille. La canéphore apparaissait comme une belle jeune fille prête au mariage et capable d'enfanter des enfants légitimes⁷, qui perpétueraient la cité. Elle représentait l'idéal de la jeune fille⁸, d'où le fait qu'elle était mise en avant dans les processions, ce qui attirait l'attention sur elle au point de rendre amoureux des jeunes hommes comme le montre le cas de la fille de Pisistrate⁹, ce qui permettait de renforcer le prestige d'une famille.

En tête de cortège, figuraient donc les dirigeants de la cité actuelle qui présidaient à la fête et dont la charge était d'organiser les démonstrations de piété envers les dieux de la part de la cité ; la présence des futures mères de citoyens représentées par les canéphores assurait

grimer de gypse brouille l'aspect visuel : les Phocidiens étaient mis en valeur par cette parure, sorte de prodige dans le reflet blanc de la lune. Cette ruse met « en jeu l'opposition du visible et de l'invisible, de ce qui est donné à voir et de ce qui est masqué, du masque et de ce qu'il cache » pour ELLINGER 1993, p. 38, 43.

¹ Voir BRULÉ 1987, p. 302, 307.

² ELLINGER 1993, p. 201.

³ *Ibid.*, p. 44.

⁴ Voir BRULÉ 1987, p. 300.

⁵ *Ibid.*, p. 302. Voir GRAND-CLÉMENT 2011, p. 285-290.

⁶ GHERCHANOC 2011, p. 25, n. 17.

⁷ Voir NEILS 2005, p. 209.

⁸ Voir ROCCOS 1995, p. 655.

⁹ Diodore de Sicile, IX, 37, 1 ; Polyen, *Stratagèmes*, V, 14 ; Valère Maxime, V, 1, 2 ; Plutarque, *Apophtegmes de rois et de généraux*, 189c.

symboliquement le futur de la cité. Les autres participants semblent moins mis en valeur par leur place au second plan ; leur présence assurait toutefois la cohésion de la cité dans l'honneur rendu aux dieux et spectateurs, ils témoignaient de l'éclat de la procession.

2. Des groupes de personnes moins visibles

Certains groupes de participants semblent peu visibles, du moins une faible attention leur était portée, car s'ils avaient un rôle dans le déroulement de la fête et de la procession, ce n'était pas une fonction majeure comme celle d'assurer la communication avec les divinités, assumées par les prêtres et les magistrats, ni de montrer la piété de la cité envers ses dieux. C'étaient sont les conducteurs de la victime, et les étrangers.

a. Le conducteur de la victime

La procession permettait d'escorter les animaux sacrificiels vers l'autel sous la protection des sacrificateurs¹. Parmi les membres de la procession, οἱ μὲν τὸ ἄδυτον τὰ ἱερεῖα ἐσπέμπουσιν, « certains emmènent la victime vers l'*adyton* » explique Pausanias lors du sacrifice à Isis à Tithoréa². Le conducteur des victimes était un personnage particulier qui guidait l'animal pendant la marche. Toutefois, son impact visuel semble avoir été bien faible eu égard à la faiblesse des indications données par les sources littéraires. Cependant, sa fréquence dans les représentations iconographiques en fait un sujet important, qui résume le rituel dans la mémoire visuelle des peintres et dans la conscience collective des rites.

Ces conducteurs étaient assez divers. Ils pouvaient être des hommes comme sur un fragment du Musée national d'Athènes³ de Lydos, daté des années 560-540 (fig. 109), sur lequel deux hommes barbus accompagnent un bœuf, un mouton et un porc. La présence de la barbe indique que ce sont des hommes d'âge mûr, car elle était un mode de représentation de l'âge en image. Mais, le plus souvent, c'étaient des jeunes hommes sur les vases en figures rouges, ou parfois, une femme, dont le statut est inconnu, comme sur un cratère en cloche de Syracuse⁴ du peintre Eupolis, daté des années 450 (fig. 110).

Leur statut était également divers : ils pouvaient être des domestiques ou des esclaves⁵, ou bien des citoyens. Dans le premier cas, ils sont souvent représentés plus petits pour indiquer leur jeunesse ou un statut social inférieur dans le cas des domestiques. Ces deux cas

¹ GRAF 1996, p. 57.

² Pausanias, X, 32, 17.

³ Frg. de dinos, Athènes, Musée national, collection Acropole 1.607 ; BA 310141.

⁴ Syracuse, Museo Arch. Regionale Paolo Orsi 22886 ; peintre d'Eupolis ; BA 214434.

⁵ VAN STRATEN 1988, p. 51.

ne peuvent pas toujours être nettement différenciés en images¹. Le serviteur est alors en vue en tête de cortège, amenant la victime. On connaît des citoyens, qui conduisent la victime comme sur la frise des Panathénées, sur laquelle des jeunes hommes accompagnent des bovins et des ovins sur les frises nord et sud du Parthénon² comme sur le bloc IV³ (fig. 111) : trois jeunes hommes emmènent trois moutons vers la gauche. Dans la mesure où ils sont tous vêtus d'un riche himation, la critique voit en eux des citoyens⁴.

Il est probable que dans les fêtes civiques, ce personnage était le plus souvent un citoyen. Ainsi, la place du conducteur de la victime le rendait visible aux yeux de tous, mais sa fonction d'accompagnateur des victimes ne le mettait pas en valeur comme les participants précédemment mentionnés.

b. Des étrangers

Des étrangers sont parfois mentionnés par les sources littéraires dans des processions, il s'agit de voir dans quelle mesure ils pouvaient ou non être vus. Le cas le plus connu est celui de la procession des Grandes Panathénées à Athènes, auxquelles participaient des métèques, leurs femmes et leurs filles. Élien rapporte ainsi que les Athéniens

Τὰς γοῦν παρθένους τῶν μετοίκων σκιαδηφορεῖν ἐν πομπαῖς ἠνάγκαζον ταῖς ἑαυτῶν κόραις, τὰς δὲ γυναῖκας ταῖς γυναῖξι; τοὺς δὲ ἄνδρας σκαφηφορεῖν,
« obligeaient les filles et les femmes des métèques à porter dans les processions des ombrelles respectivement pour les filles et pour les femmes athéniennes. Quant aux hommes, ils les obligeaient à porter les vases pour les sacrifices »⁵.

Le fait de porter une ombrelle est signalé dès l'époque classique dans *Les Oiseaux*, au moment où Prométhée venant trouver Pisthétairos pour faire, en tant qu'ami des hommes, le

¹ Dans certains cas, le statut social peut se deviner, en particulier sur les reliefs votifs. Sur un relief votif du Musée national d'Athènes, du IV^e siècle (Athènes, musée national 1407 ; VAN STRATEN 1995, R27), Asclépios est debout à droite, avec derrière lui, un énorme serpent ; une famille d'adorants arrive pour faire un sacrifice : elle est composée de trois adultes et de deux personnages de petite taille, l'un est avec le groupe des adorants, le second est en tête avec un mouton. Le premier doit être un enfant, tandis que le second serait un serviteur.

² Voir frise nord, fig. 1 à 11 ; frise sud, fig. 122 à 149. Voir NEILS 2001, CD ROM et plan.

³ NEILS 2001, fig. 116.

⁴ Pour CONNELLY 1996, p. 68, ces hommes sont des vieux génériques des citoyens devant leurs filles et leurs sœurs ; NAGY 1992, p. 55-69, discute l'identification de ces magistrats, il penche pour les athlètes. Pour BOARDMAN 1999, p. 320-323, l'hypothèse des *thallophoroi*, des vieux beaux, est écartée en raison de l'absence de rameaux que ceux-ci doivent porter ; il est peu probable qu'ils soient peints pour lui, même si les mains semblent tenir quelque chose ; il s'agit d'un traitement conventionnel des mains pour lui. Or, NEILS 2001, p. 142, les identifie aux *thallophoroi* tout comme BERGER et GISLER-HUWILER 1996, p. 196. La frise ne présentant pas de trou pour fixer des rameaux, NEILS 2001, p. 142, en déduit qu'ils étaient peints ; il existe d'ailleurs des traces de peintures sur la frise (p. 88-93) pour signifier le ciel, les draperies ou dessiner des détails, en particulier les yeux. Pour JENKINS 1985, p. 121-127, ce sont les héros éponymes des dèmes ; pour KARDARA 1961, les participants sont tous légendaires ; pour KRON 1976, p. 202-214, ces hommes sont proches des dieux, ils ne sont pas des magistrats, car les magistrats appartiennent à la procession ; or, ici, ils attendent.

⁵ Élien, *Histoires variées*, 6, 1.

bilan de ce qui se passait chez les dieux, se cachait sous une ombrelle pour ne pas être vu et demandait au moment de partir :

φέρει τὸ σκιάδειον, ἴνα με κᾶν ὁ Ζεὺς ἴδῃ ἄνωθεν, ἀκολουθεῖν δοκῶ κανηφόρῳ,
« passe-moi le parasol pour que, si Zeus m'aperçoit d'en haut, j'aie l'air d'escorter
une canéphore ».

Pisthétairos lui répondit :

καὶ τὸν δίφρον γε διφροφόρει τουδὶ λαβών,
« tiens, porte aussi ce pliant »¹.

Ainsi, les filles de métèques lors des Panathénées portaient des ombrelles pour protéger les canéphores du soleil² et des sièges pour celles-ci, ce qui semble confirmé par *L'Assemblée des Femmes* : le personnage de Chrémès désigne une personne pour être la canéphore, puis s'interroge : ποῦ 'σθ' ἡ διφροφόρος; « où est la porteuse de siège ? »³. La frise des Panathénées présente ces accessoires portés sur la tête par deux jeunes filles (fig. 112). On distingue le coussin et le pied du siège, ainsi qu'un tabouret de pied dans les mains de l'une d'entre elles⁴. Cette partie de la frise reste d'interprétation complexe et laisse plusieurs questions en suspend : représente-t-elle la première procession composée de participants légendaires⁵ ? ou faut-il la comprendre comme l'image d'une procession contemporaine du v^e siècle⁶ ? ou bien s'agit-il d'un paradigme de procession⁷, ou d'un condensé de toutes les fêtes des Panathénées⁸ ? Élien semble ne pas comprendre le sens de cette pratique : il utilise, en effet, le verbe ἀναγκάζω, « obliger », ce qui pourrait ne pas être assimilé à un privilège, mais à une contrainte. Or, la vie religieuse et en particulier les Panathénées, permettaient une participation des étrangers de la cité à la vie publique, et leur présence était considérée comme une marque d'importance, comme un honneur. C'est la raison pour laquelle certains chercheurs⁹ refusent de voir dans ces deux jeunes filles des filles de métèques : à cette place dans la frise, ce serait un privilège excessif par rapport à la hiérarchie sociale¹⁰. C'est cependant le seul groupe qui semble possible.

Quelques sources tardives apportent des précisions. Selon Harpocrate et Photius, qui citent des extraits de Deinarchos et de Démétrios, des métèques portaient des plateaux et leurs

¹ Aristophane, *Les Oiseaux*, 1550-1552.

² La scholie à Aristophane, *Les Oiseaux*, 1551, précise : ταῖς γὰρ κανηφόροις ἐπάνω τῶν κεφαλῶν σκιάδεια ἐπέδειτο, « en effet, des parasols sont placés au-dessus de la tête des canéphores » [trad. GD].

³ Aristophane, *L'Assemblée des Femmes*, 734.

⁴ BOARDMAN 1999, fig. 2-4.

⁵ Voir KARDARA 1961 ; KRON 1976.

⁶ Voir HOLLOWAY 1966 ; BROMMER 1977, p. 145-146 ; BOARDMAN 1977.

⁷ Voir POLLITT 1972, p. 83 ; 1997 ; RIDGWAY 1981, p. 79 ; NEILS 1996 ; ROLLEY 1999, p. 78-86 ; GEORGOUDI 2003, p. 191 ; VIVIERS 2010, p. 178.

⁸ HOLTZMANN 2003, p. 134-135. Voir TRACY 1991, p. 149-151.

⁹ NEILS 2001, p. 168 ; HOLZMAN 2003, p. 134.

¹⁰ Voir NEILS 2005, p. 208, qui constate l'absence des femmes de métèques malgré leur rôle.

filles des hydries et des ombrelles dans la procession des Panathénées¹. Or, sur la frise du Parthénon, on peut voir des hommes tenant sur leurs épaules une hydrie, et des hommes qui portent des plateaux : ce sont des *skaphéphoroi*². Il semble en effet logique que ce soient des hommes qui portent des hydries, car ce sont de grands vases, particulièrement lourds, surtout lorsqu'ils sont pleins ; même si l'on connaît le rôle des femmes dans l'approvisionnement en eau dans la vie quotidienne, le trajet du *pompeion* à l'Acropole rendait probablement le fait de porter de tels vases trop difficile pour des femmes. C'était peut-être des métèques qui les transportaient, puis leurs filles finissaient le trajet jusqu'à l'Acropole. Une autre explication pourrait venir de la date de ces sources, plutôt tardives, la description qu'elles proposent ne correspondant pas à la situation de l'époque classique³.

Les débats sur l'interprétation du statut et de la fonction de ces personnages montrent que visuellement rien ne distinguait un citoyen d'un métèque dans leur tenue vestimentaire⁴ : seul le port d'objets spécifiques établissait une différence. L'image de la fête, transmise par la frise des Panathénées semble procéder comme une compensation : peut-être est-ce une façon de présenter l'unité des habitants d'Athènes et de compenser la frustration liée aux devoirs importants (liturgie, service militaire, impôt)⁵ des métèques qui ne disposaient pas de droits politiques au sein de la cité athénienne ; la frise qui met en avant deux filles de métèques et qui accorde aux métèques une place importante dans la procession donne à voir leur rôle public : c'est un mode d'intégration par la religion des étrangers résidents. Cette frise célèbre une unité de la population attique dans le cadre de la plus grande fête en l'honneur de la déesse poliade⁶ et la piété de toute la cité. La procession des Grandes Panathénées se voulait intégratrice pour tous les habitants de l'Attique⁷. C'est aussi dans la procession des Dionysies urbaines que les métèques pouvaient être partiellement intégrés⁸. Il s'agissait de deux modes d'intégration réduits mais honorifiques, qui ne compensaient sans doute que partiellement l'infériorité de statut.

¹ Harpocraton, *s. v.* σκαφηφόροι ; Photius, *s. v.* σκάφηφόροι, σκάφας, ὕδριαφόροι.

² Voir HOLLOWAY 1966, p. 223 ; HARRISON 1984, vol. I, p. 233 ; POLLITT 1997, p. 51.

³ Voir NEILS 2001, p. 146, 174.

⁴ Photius, *s. v.* σκάφας est le seul à préciser une seule fois qu'ils portaient des manteaux pourpres (φοινικίους χιτῶνας), ce qui les différenciaient peut-être, mais la source étant tardive et unique, nous ne pouvons rien affirmer.

⁵ Voir ORRIEUX et SCHMITT PANTEL [1995], 1999, p. 242.

⁶ Voir POLLITT 1972, p. 87, pour qui l'Athènes péricléenne possède une forte propension à fusionner le réel et l'idéal. La frise des Panathénées lui semble *visible and spiritual gap between men and gods vanishes*. Les citoyens lui semblent divinisés. VIVIERS 2010, p. 178.

⁷ MAURIZIO 1998 ; KAVOULAKI 1999, p. 319 ; BRODER 2008, p. 188, 191-197 ; VIVIERS 2010, p. 179-180. Néanmoins, cette intégration de tous les habitants a lieu de façon hiérarchisée selon la place de chacun dans la procession : MAURIZIO 1998, p. 299.

⁸ PICKARD-CAMBRIDGE 1968², p. 61 ; BRODER 2008, p. 174, 188-191.

Les théories étaient des ambassades sacrées, parfois envoyées pour représenter la participation athénienne à des fêtes panhelléniques ou d'autres cités. Le mot fondé sur le verbe θεάομαι, « voir » insiste sur le fait de regarder, de contempler avec toutefois une connotation de participation¹. Il existe peu d'information sur la forme de cette participation : peut-être les théories prenaient-elles part à la procession sous forme d'un groupe d'étrangers, à un moment donné de la procession. On sait que des ambassades des cités alliées d'Athènes dans la Ligue de Délos participaient à partir de 425/424 au moins, à la procession des Panathénées². Ces participants étaient moins visibles que les personnes en tête de la procession, mais leur présence constituait une démonstration des relations diplomatiques de la cité ou du sanctuaire avec les autres cités dans le monde grec.

3. Une masse des participants peu visibles

La suite de la procession se composait de citoyens, regroupés selon un ordre précis, mais difficilement distinguables dans la masse des participants, vêtus de la tenue de fête comme celle que portait Démosthène, lors de son sacrifice pour commémorer la mort de Philippe : une robe blanche³. Ces vêtements avaient une portée symbolique signifiante⁴. En effet, la blancheur renvoyait à la pureté⁵ que devait revêtir chaque participant aux fêtes.

a. Des citoyens, mêlés dans la masse des participants

Les citoyens défilaient parfois dans l'ordre qu'ils désiraient, parfois de façon plus organisée. Quatre mises en ordre peuvent être décelées.

Les citoyens pouvaient défiler selon leur appartenance à une subdivision civique : le dème ou la tribu. Par exemple, une inscription d'Ilion du II^e siècle précise un ordonnancement de ce type :

20 [τοὺς δὲ
[δὲ φθλέτας πομπ]εῦσαι βοί θηλείαι καὶ προβάτωι ἄρρени καὶ τὰ πέμματα προφέρεσθαι ἔτ[ι
[δὲ καὶ τὰ ἄλλα τὰ] περὶ τὴν πομπὴν ἐπιτελέσαι καθότ[ι] πάτριόν ἐστιν· ἀκολουθεῖν δὲ
24 [τοὺς φυλέτας καὶ ἐ]κάστους τῶν φυλαρχῶν τῆι ὑφ' ἑαυτῶ[ν] ἀγμένηι βοί ἐπιγράμαντας
[τὸ ὄνομα τῆς φυλῆς] καὶ προθύεσθαι τῶι Διὶ τῶι Πολιεῖ τὰ πρ[ό]βατα·
« Que les membres des tribus s'avancent solennellement avec une vache et un
mouton et que les gâteaux soient apportés ; et pour toutes les autres prescriptions
qui concernent la procession qu'on les exécute selon la coutume ancestrale. Et que
les membres des tribus ainsi que chacun des phylarques accompagnent la vache

¹ KOLLER 1957-1958, p. 284-286 ; RUTHERFORD 1995, p. 277, et n. 5 ; KAVOULAKI 1999, p. 311.

² IG, I³, 71, l. 57-58 ; 46, l. 15-16 (vache et panoplie à fournir)

³ Eschine, *Contre Ctésiphon*, 77.

⁴ MILLS 1984, p. 261-262.

⁵ C'est une des premiers gestes qu'Égisthe fait envers Oreste lors de son sacrifice aux nymphes : il envoie chercher des bains pour les purifier (Euripide, *Electre*, 791-792). Voir GINOUVÉS 1962 ; VERNANT 1974. Critique de la théorie de MOULINIER 1952 ; PARKER 1983.

qu'ils ont amenée, et sur laquelle ils auront inscrit le nom de leur tribu, après avoir sacrifié à Zeus Polieus les moutons »¹.

Cette description montre un regroupement des citoyens selon une subdivision du corps civique : la tribu. La *phylè* est une subdivision d'un tout politiquement organisé dans le vocabulaire de l'époque classique, correspondant à un corps constitué de la cité². On ne sait pas exactement combien de tribus la cité d'Ilion comptait, ni leur place exacte dans la définition de la citoyenneté³, mais il est certain que l'ordonnement par tribus renvoyait à l'organisation du corps civique. Il s'agit par cette procession de présenter l'image du corps civique.

Les citoyens pouvaient également défiler selon leur statut militaire, en hoplites ou en cavaliers, ce qui correspond à une forme d'organisation civique : c'est ce qu'évoque la frise des Panathénées. Strabon rapporte également une procession de soldats, de cavaliers, de chars qui se dirige vers le sanctuaire d'Artémis Amarynthos à Érétie⁴ ; il décrit un défilé d'hoplites à Samos au VI^e siècle lors des Heraia⁵. Était alors visuellement mis en avant le rôle de ces citoyens dans la défense de la cité. Par ailleurs, la tenue de ces participants est connue par une inscription d'Érétie de la fin du IV^e siècle ou du début du III^e siècle : les cavaliers défilaient ἐν ἔσθητι ποικίλ[η]ι, « en habit bagarré »⁶. A. Grand-Clément a montré l'importance des tissus chamarrés, très appréciés à l'époque archaïque, signes de statut social élevé, de grande valeur grâce à la richesse de leurs motifs colorés. Or, les vêtements chatoyants étaient plutôt portés par les dieux, les étrangers qui montraient leur pompe, en particulier les Perses. Les Grecs revêtaient plutôt des habits unis⁷. D'ailleurs, Xénophon soulignait que le commandement de cavalerie devrait organiser des processions qui fussent dignes d'être vues (ἀξιοθέατους). La couleur, les motifs et le contraste de tenue par rapport aux autres habitants attireraient l'œil sur le groupe et les mettaient en valeur au sein de la procession.

D'autres citoyens étaient parfois mentionnés de façon très vague comme dans une inscription concernant les Asclépieia du Pirée au deuxième quart du IV^e siècle :

¹ *I. Ilion* 52, l. 20-24 [trad. VIVIERS 2010, p. 170]. Restitutions différentes dans l'édition *IMT Skam* 183 : 21 [πομπ]εῦσαι ; 22 [. τὰ δὲ ἄλλα τὰ] περὶ ; 23 [ἐν τῇ πομπῇ ἐ]κάστους. Voir également *I. Pergamon* I, 246, l. 39-40.

² Hérodote, V, 66 ; Platon, *Lois*, V, 745be. ROUSSEL 1976, p. 161-163.

³ DI BENEDETTO 1998, p. 159 (cf. SEG 48, 2103) édite deux inscriptions évoquées par Cyriaque d'Ancône comprenant deux tribus non attestées jusque-là : Ἰουλιὰς and Τρωάς, et *I. Ilion* 121-123 mentionne les tribus Ἀτταλὶς, Ἀλεξανδρὶς and Πανθωίς. Cf. SEG 48, 1477. VANSEVEREN 1936 ; SOSIN 2001 mentionnent 12 tribus.

⁴ Strabon, X, 1, 10, 448C.

⁵ Polyen, I, 23, 2.

⁶ IG, XII, 9, 194, l. 7 [trad. GD]. Pour une définition de *poikilos* : DELG, s. v. ; DETIENNE et VERNANT 1974, p. 25-26 ; et la mise au point de GRAND-CLÉMENT 2011, p. 420-447.

⁷ GRAND-CLÉMENT 2011, p. 473-477.

νέμεν δὲ τὰ

14 [κρέ]α τῷ μὲν ἡγεμόνος βοῶς τοῖς πρυτάνεσιν
 [καὶ τ]οῖς ἐννέ' ἄρχοσιν κα[ὶ] τ[οῖ]ς ἱ[ε]ροποιοῖς [κ].α.ἰ
 16 [τοῖς πο]μ[π]εῦσιν,
 « qu'ils se partagent les chairs du bœuf de tête entre les prytanes, les neuf
 archontes, les hiéropes et ceux qui participent à la procession »¹.

La liste des participants à la procession correspondait aux personnes qui avaient droit aux parts de viande du sacrifice. Dans cette inscription, il ne s'agissait que des autorités officielles de la cité et de ceux qui avaient participé à la procession : des citoyens. Jusqu'à cette date, les sources suggéraient une participation en masse des citoyens². L'expression [τοῖς πο]μ[π]εῦσιν est imprécise, elle peut recouvrir un petit nombre choisi de citoyens comme l'ensemble des membres de la communauté civique. P. Brulé a tenté de les identifier, il y voit des participants qui ne sont pas regroupés par dème, mais par âge ou par sexe³. Par ailleurs, l'inscription porte sur un changement dans le déroulement du rituel et n'a pas pour but de décrire précisément les participants à la procession⁴. L'expression suggérerait une certaine liberté de participation des citoyens⁵.

Une procession pouvait parfois être à la charge d'une association qui effectuait la procession au nom de la cité. C'était le cas des Molpes de Milet. L'unique source sur cette procession est une inscription découverte au Delphinion de Milet, copie du II^e siècle de décisions de la première moitié du V^e siècle⁶. La cité délègue aux Molpes, une association constituée de citoyens, ou de personnes qui par ce biais étaient en voie d'accès à la citoyenneté⁷, le soin de célébrer, trois fois dans l'année et en son nom, des sacrifices à Didymes, ces sacrifices étant précédés d'une procession⁸. Le décret ne fournit pas une liste exhaustive des participants, mais mentionne seulement ceux pour lesquels existaient des implications financières : les stéphanéphores (l. 18), l'aisymnète (l. 1), cinq compagnons (l. 1), peut-être le *basileus* (l. 22), éventuellement les Onitades, une association de techniciens dépendant des Molpes⁹. Les Molpes participaient vraisemblablement à la procession en chantant à divers moments du parcours entre Milet et Didymes. Selon A. Duplouy, il s'agirait

¹ IG, II², 47 = LSS 11, l. 13-16 [trad. GD]. Voir également le règlement des Petites Panathénées : IG, II², 334 ; BRUIT 2005, p. 43-45.

² BRODER 2008, p. 339-343.

³ BRULÉ 1996, p. 50-51.

⁴ CHANKOWSKI 2005, p. 193-195.

⁵ Idée affirmée par CHANIOTIS 1995, p. 157.

⁶ LSAM 53. Pour les problèmes de datation, voir LSAM, p. 132 ; BRODER 2008, p. 90-93.

⁷ GORMAN 2001, p. 94-97 ; HERDA 2006, p. 178-179.

⁸ FONTENROSE 1988, p. 14, 74-75 ; BRODER 2008, p. 93-94.

⁹ ROBERTSON 1987, p. 367-378 les voit comme un groupe ethnique dépendant. HERDA 2006, p. 385-404 comme un groupe de parenté fictif. Voir également GORMAN 2001, p. 185-186.

d'une sorte de groupe détenant un statut privilégié lors d'une fête civique constitutive de l'identité de la cité¹. La composition d'une telle procession mettait en avant les membres de l'association, qui avaient le privilège d'y participer, par rapport aux autres citoyens. Leur spécialisation dans le chant les rendait indispensables à la beauté visuelle et auditive des cortèges, et ce d'autant qu'ils devaient porter un vêtement somptueux.

La façon dont les citoyens étaient groupés dans les processions peut s'expliquer par une division civique, une fonction civique ou bien peut-être par l'envie de participer à cet acte communautaire. Dans les premiers cas, ils devaient être bien visibles en tenue de fête, respectant un ordonnancement précis, parfois en armes ; tandis que dans le dernier cas, ils devaient être moins repérables visuellement, faute de place précise ou d'attribut particulier.

b. Des épouses de citoyen, entre présence et absence

Les femmes pouvaient participer aux processions lorsqu'elles occupaient des fonctions spécifiques. En effet, en tant que prêtresses ou canéphores, elles étaient bien en vue en tête de cortège². Une inscription inédite d'Itanos en Crète orientale mentionne des femmes participant à une procession en l'honneur de la déesse Leucothéa : il y avait une prêtresse, des adjointes et un chœur de dix jeunes filles³, qui occupaient des fonctions religieuses, ce qui les mettait à la vue de tous dans la procession.

Par ailleurs, les femmes participaient également à certaines processions réservées aux épouses comme les Thesmophories. Ainsi, dans le discours qu'Isée écrit un discours pour défendre Chérestrate spolié de l'héritage d'Euctémon qui devait lui revenir, il décrit un vieil homme épris d'Alkè, une affranchie, qui essaya de faire passer les fils de cette dernière comme enfants légitimes d'Euctémon. Pour jeter le discrédit sur ces hommes, il révèle que leur mère a commis un interdit religieux :

ἡ δὲ τούτων μήτηρ, οὕτως ὁμολογουμένως οὖσα δούλη καὶ ἅπαντα τὸν χρόνον αἰσχροῦς βιοῦσα, ἦν οὔτε παρελθεῖν εἴσω τοῦ ἱεροῦ ἔδει οὔτ' ἰδεῖν τῶν ἔνδον οὐδέν, οὔσης τῆς θυσίας ταύταις ταῖς θεαῖς ἐτόλμησε συμπέμψαι τὴν πομπὴν καὶ εἰσελθεῖν εἰς τὸ ἱερόν καὶ ἰδεῖν ἃ οὐκ ἐξῆν αὐτῇ. Ὡς δὲ ἀληθῆ λέγω, ἐκ τῶν ψηφισμάτων γνῶσεσθε ἃ ἐψηφίσαστο ἡ βουλὴ περὶ αὐτῆς.

« Mais, la mère de ces jeunes gens, une esclave, au su de tous, et dont la conduite a toujours été scandaleuse, qui n'aurait pas dû pénétrer dans le sanctuaire ni voir les cérémonies qu'on y célébrait, lorsqu'on a offert le sacrifice aux déesses, a eu

¹ DUPLOUY 2006, p. 206.

² À Sparte, lors des Hyakinthies : POMEROY 2002, p. 120-121 ; DENIS 2009, p. 389. La thèse de DENIS 2009 a de nombreuses reprises.

³ GRECO et al. 1999, p. 525 ; VIVIERS 2004-2005, p. 220 ; 2010, p. 167-168. Nous attendons la publication de l'inscription par D. Viviers.

l'audace d'accompagner la procession, de pénétrer dans le sanctuaire, de voir ce qui lui était interdit »¹.

En effet, les Thesmophories étaient réservées aux seules épouses de citoyens, excluant les hommes, mais aussi les jeunes filles, les concubines, les femmes qui n'étaient pas filles de citoyens, et d'autant plus les esclaves et les affranchies. Cette cérémonie était une fête de la fécondité de la cité, confiée aux seules filles et femmes de citoyens².

Toutefois, de façon générale, les femmes ne semblaient pas toujours avoir accès aux processions. Une trace de cette absence des épouses est perceptible dans les *Acharniens* d'Aristophane. Dans cette pièce, Dicaïopolis décidait de faire seul une procession en l'honneur de Dionysos, après avoir conclu une paix séparée avec Sparte. La procession se composait de sa fille qui faisait office de canéphore, de lui-même et de deux esclaves qui l'assistaient, l'épouse de Dicaïopolis regardant la procession depuis le toit (ἀπὸ τοῦ τέγους)³. Ce serait, selon F. de Polignac, une conséquence de la loi de Périclès sur la filiation. L'exigence de double ascendance subordonnait le statut d'épouse de citoyen à celui de fille, réduisant l'espace social de la femme-mère à celui de la femme-fille de citoyen⁴. Ce n'était pas l'union qui comptait mais la filiation avec un citoyen, la femme n'existait dans le cadre de la cité que comme « fille de » citoyen.

Néanmoins, D. Viviers relève la présence de femmes, mêlées aux hommes, dans certaines processions⁵. Les sources consultées ne nous permettent pas d'être aussi affirmative, aussi attendons-nous la publication de son argumentation dans l'ouvrage qu'il prépare sur les processions. De même, si M. Lefkowitz affirme la place des femmes dans les fêtes dans un article de 1996, elle ne mentionne pas de femmes dans la procession des Panathénées, hormis la prêtresse, les canéphores et des filles de métèque, ce qui implique que les femmes ne remplissaient qu'un rôle de préparation dans les fêtes : création et tissage du *péplos*⁶, cri rituel dans la *pannychis* la veille de la procession⁷. Les femmes et filles de citoyens sembleraient

¹ Isée, VI Sur la succession de Philoctémon, 49-50.

² JOST 1992b, p. 165-167 ; DEUBNER, [1932], 1969, p. 50-60 ; BRUNEAU, 1970, p. 285-290 ; PARKE 1977, p. 84-88.

³ Aristophane, *Acharniens*, 262. BRODER 2008, p. 207-208.

⁴ POLIGNAC 1996, p. 206.

⁵ VIVIERS 2004-2005, p. 220. BILLOT 1997-1998, en particulier p. 13-15, mentionne une procession comprenant un temps des hommes et des femmes à Argos menant Athéna près du fleuve pour un nettoyage. Néanmoins, Callimaque, *V Pour le bain de Pallas*, ne mentionne que les jeunes femmes *lotrochooi* et des jeunes portant le bouclier de Diomède. Seule une scholie au vers 1 indique que les femmes d'Argos (αἱ Ἀργαῖαι γυναῖκες) accompagnent la statue, sans plus de précision. Cette interprétation de la présence d'hommes et de femmes ne semble pas convaincante, à la lecture de la source.

⁶ Scholie Euripide, Hécube, 467. Voir LEFKOWITZ 1996, p. 79-80.

⁷ Euripide, *Les Héraclides*, 781-783 ; CALAME 1977, t. I, p. 235-236.

« En outre, marcheront dans la procession tous les participants au concours musical, pour que la procession et le sacrifice soient les plus beaux possible »¹.

Le fait que cette procession se voulait la plus belle souligne l'importance de l'aspect visuel dans l'offrande faite aux dieux. L'affichage et le choix de faire graver le texte étaient en lien direct avec l'éclat que la cité voulait donner au concours, élément nouvellement mis en place², destiné à remercier les dieux et à montrer leur piété des citoyens. Il soulignait la nouvelle dimension visuelle de ce cortège. Ces participants défilaient probablement dans une tenue particulière, ce qui permettait d'identifier les personnes qui concouraient à la compétition musicale.

Les défilés n'offraient pas toujours la même image. À l'époque archaïque, l'accent était mis sur le citoyen-soldat et la cité faisait défiler les fantassins en armes, les hoplites. Ainsi sous les Pisistratides, le cortège des Panathénées se composait en bonne partie de soldats. Thucydide analyse quelques-uns des aspects de la procession de 514 : Hipparque formait le cortège au Léocorion, à l'angle nord-ouest de l'agora³, Hippias en tête de cortège mettrait de l'ordre, ou bien attendait la procession sur l'acropole, sans participer alors à son déroulement⁴. Le cortège se composait en partie d'hoplites, vers lesquels se dirigea Hippias, après le meurtre de son frère Hipparque par Harmodios et Aristogiton. Ces hoplites se trouvaient en queue de cortège et n'avaient pas encore appris la nouvelle de l'assassinat. Ces hommes portaient des boucliers et des lances comme il était d'usage dans ce cortège⁵. L'accent donné à cette procession porte sur les citoyens-soldats, la cité en armes. Cependant, la composition de la première partie de la procession est assez obscure : Thucydide précise peu avant qu'Harmodios et Aristogiton attendaient les Grandes Panathénées,

ἐν ἧ μόνον ἡμέρᾳ οὐχ ὑποπτον ἐγίγνετο ἐν ὅπλοις τῶν πολιτῶν τοὺς τὴν πομπὴν πέμψοντας ἀθρόους γενέσθαι,
« seul jour où les citoyens pouvaient, sans éveiller les soupçons, s'assembler en armes, pour se joindre au cortège »⁶.

Cependant, Aristote refuse cette tradition,

οὐ γὰρ ἔπεμπον τό<τε> μεθ' ὅπλων, ἀλλ' ὕστερον τοῦτο κατεσκεύασεν ὁ δῆμος,
« car on ne faisait pas la procession en armes ; cet usage fut introduit plus tard par la démocratie »⁷.

¹ LSCG 92 = IG XII, 9, 189, l. 38-40.

² CHANKOWSKI 2005, p. 193-195.

³ BATINO 2001, p. 55-82.

⁴ Thucydide, I, 20 ; VI, 56, 1-57, 1 ; Aristote, *Constitution des Athéniens*, XVIII, 3.

⁵ Thucydide, VI, 58 ; Aristote, *Constitution des Athéniens*, XVIII, 4.

⁶ Thucydide, VI, 56.

⁷ Aristote, *Constitution des Athéniens*, XVIII, 4.

Cette version relève probablement d'une fiction patriotique plus tardive destinée à excuser la non-résistance des Athéniens à la tyrannie¹. La présence d'hoplites armés dans la procession semble néanmoins certaine², ils étaient accompagnés par d'autres citoyens en armes, vraisemblablement également par des magistrats et des prêtres³.

À Érétie, une inscription détaille une procession en l'honneur d'Artémis Amarynthos, citée également par Strabon : elle se composait de 3 000 soldats, de 600 cavaliers et de 60 chars⁴. Trois formes de combat étaient présentes : le combat à pied du fantassin, la cavalerie de l'aristocratie, le combat de type héroïque. Les participants étaient surtout des jeunes hommes qui affirmaient aux yeux de tous leur citoyenneté par la participation à un rite collectif d'appropriation de l'espace⁵. C'était une mise en avant de la force militaire de la cité, qui devait être impressionnante visuellement par le nombre de chevaux et de soldats. La participation de citoyens en armes impliquait que ceux-ci fussent suffisamment riches pour s'offrir une panoplie. C'était donc la partie la plus riche de la population qui défilait en armes et qui avait accès au plus près aux rites : ces citoyens choisis pouvaient à cette occasion participer de la vision offerte et profiter de la meilleure vue sur les actes de culte.

Un autre élément caractéristique des processions de l'époque archaïque est la canéphore en tête de cortège, que nous avons étudiée plus haut⁶.

À l'époque classique, la communauté qui défilait n'était pas seulement celle des citoyens. On pouvait y voir des métèques, mais il faut distinguer les différents types de fête. À Athènes, la fête des Grandes Panathénées était différente de celle des Petites Panathénées. En effet, ces dernières étaient une procession exclusivement composée de citoyens, et de filles de citoyens telle que la décrit un décret de la fin du IV^e siècle⁷, tandis que les Grandes Panathénées comprenaient des métèques et leurs filles⁸. Il n'y avait vraisemblablement que peu de différences visuelles entre citoyens et métèques, chacun participant à l'image d'une cité intégratrice.

Il arrivait selon Eschine qu'à ces participants civiques athéniens venaient s'ajouter d'autres citoyens :

¹ ROBERTSON 1992, p. 115-116 ; HORNBLLOWER 2008, p. 451.

² PARKER 2005, p. 260, n.27

³ IG, II², 334, B 1. 32-34 ; LEWIS 1959, p. 239-247 ; ROBERTSON 1992, p. 114 ; PARKER 1996, p. 91. Sur les Panathénées en général, voir BURKERT [1977], 2011, p. 313-314.

⁴ Strabon, X, 1, 10, 448C. Voir RINGWOOD 1929, p. 384-392 ; DORIA 1975, p. 42-43 ; CONNOR 1987, p. 49 ; BRODER 2005, p. 43. Voir une procession d'hoplites à Samos au VI^e s. lors des Heraia : Polyen, I, 23, 2

⁵ POLIGNAC 1995A, p. 65-67. De façon, générale, voir KAVOULAKI 1999, p. 297.

⁶ Voir p. 257.

⁷ IG, II², 334, B 1.7-16. Voir ROSIVACH 1991 ; BRULÉ 1996.

⁸ Voir p. 262.

Ἦν μὲν Διονυσίων τῶν ἐν ἄστει <ἦ> πομπή, ἐπόμπευον δ' ἐν ταύτῳ ὁ τε Μισγόλας ὁ ἀνειληφὸς καὶ Φαῖδρος Καλλίου Σφήττιος. Συνυεμένον δ' αὐτοῖς συμπομπεύειν Τιμάρχου τουτουί,
« C'était le jour de la procession des Dionysies de la ville. Misgolas, le patron de notre Timarque, et Phédros, le fils de Callias, du dème de Sphettos, y prenaient part ensemble. Il était convenu que Timarque se joindrait à eux »¹.

Aucune précision n'étant apportée sur leur statut, il devait s'agir de simples citoyens qui participaient librement à la procession. Par ailleurs, leur place ne semblait pas dictée par une quelconque règle, ces citoyens se regroupaient par affinités pour participer à la procession².

Néanmoins, sur la frise des Panathénées, la procession figurée reste difficilement identifiable, si tant est qu'il faille essayer de l'identifier avec une procession réelle, plutôt qu'avec un discours sur l'image de la cité, qui n'était peut-être pas totalement conforme à la réalité. Cette image mettait toujours l'accent sur le côté militaire par la présence de nombreux cavaliers³, assez jeunes⁴. Ce n'était pas n'importe quel aspect militaire qui était mis en avant, mais la cavalerie, une troupe aristocratique par excellence, à une époque où dominaient les hoplites et la flotte. La frise présentait une image de la jeunesse de la cité, celle qui défendait la cité. Il s'agirait d'un prolongement d'une image de la cité datant de l'époque archaïque et figée dans la pierre. Ou peut-être, comme l'évoque D. Viviers, de souligner l'aspect esthétique de la procession, en particulier grâce à la beauté des chevaux⁵. À l'époque classique, la vision ainsi proposée était celle d'une cité qui intégrait ses différentes composantes et qui mettait en avant un aspect esthétique pour embellir l'offrande faite aux dieux.

À l'époque hellénistique, les notables, c'est-à-dire les autorités, les membres des corps constitués, prenaient le pas sur les autres participants aux processions, en particulier les prêtres et les magistrats⁶. Une inscription du cortège des Épidauria en l'honneur d'Asclépios mentionne la prêtresse de Déméter, quatre hiéromnèmons, quatre acolytes et quatre gardiens⁷. Les Asklepieia du Pirée au début du IV^e siècle, déjà citées⁸, devaient inclure dans le cortège, les 50 prytanes de permanence, les 9 archontes, 10 hiéropes, et [τοῖς πο]μ[π]εῦσιν, « ceux qui ont participé à la procession », probablement des particuliers, sans doute des citoyens qui

¹ Eschine, *contre Timarque*, 43.

² BRODER 2008, p. 175.

³ NEILS 2001, p. 53-56, 132-138.

⁴ ROBERTSON 1992, p. 116-117 ; NEILS 2001, p. 132-134.

⁵ VIVIERS 2010, p. 179.

⁶ BRODER 2008, p. 43.

⁷ *Agora I* 7471 (420-404) ; OLIVER et DOW 1935, p. 19-22 ; DOW 1961. Voir PARKE 1977, p. 64-65 ; CLINTON 1994b.

⁸ IG, II², 47 = Syll4, 144 = LSS 11, l. 37-38. cf. p. 266.

avaient toute liberté de participer. Dans les décrets du IV^e siècle, l'accent était mis sur la représentation de la cité par des autorités officielles : c'est alors qu'a commencé à se creuser une coupure entre les autorités officielles et les particuliers¹.

À partir du III^e siècle, cette coupure s'accrut. Une inscription de Magnésie du Méandre en l'honneur des Leukophryéna donne une liste précise des participants au début du II^e siècle.

- 32 τὸν στεφανηφόρον τὸν ἀεὶ γινόμενον μετὰ τοῦ ἱέ-
 ρεω καὶ τῆς ἱερείας τῆς Ἀρτέμιδος τῆς Λευκοφρυην<ῆ>ς ἐξά-
 [γ]ειν τῆμ πομπὴν τοῦ μηνὸς τοῦ Ἀρτεμισιῶνος τῆι δω-
 35 δεκάτηι καὶ θύειν τὸν ταῦρον τὸν ἀναδεικνύμενον,
 συμπομπεύειν δὲ τὴν τε γερουσίαν καὶ τοὺς
 ἱερεῖς καὶ τοὺς ἄρχοντας τοὺς τε χειροτονητοὺς καὶ
 τοὺς κληρωτοὺς καὶ τοὺς ἐφήβους καὶ τοὺς νέους καὶ
 τοὺς παῖδας καὶ τοὺς τὰ Λευκοφρυηνὰ νικῶντας καὶ
 40 τοὺς ἄλλους τοὺς νικῶντας τοὺς στεφανίτας ἀγῶνας
 « (...) que le stéphanéphore en charge à l'avenir, le prêtre et la prêtresse
 d'Artémis Leukophryènè organisent la procession le 12 du mois d'Artémisiôn et
 sacrifient le taureau consacré ; que participent également à la procession la
 Gérousia, les prêtres, les magistrats élus à main levée et tirés au sort, les éphèbes,
 les *néoi*, les enfants, les hiéroniques des Leukophryéna et des autres concours
 stéphanites »².

L'inscription mentionne explicitement l'identité des participants à la procession, précisant leur fonction (magistrats, prêtres), et les catégories d'âge (éphèbes, *néoi*). Elle nomme également des vainqueurs de concours, dont leur présence avait une valeur honorifique. La mention des jeunes s'avère être la principale innovation de la basse époque hellénistique. Ces jeunes fréquentaient le gymnase de la cité, dont l'accès était ouvert à tous les jeunes gens libres à partir de cette époque³, ils accomplissaient parfois l'éphébie qui s'ouvrit aux étrangers à la même époque⁴. C'étaient des non-citoyens ou des citoyens incomplets : les enfants n'étant pas encore des citoyens, les éphèbes étaient des fils de citoyens entre 18 et 20 ans, qui recevaient un entraînement militaire, mais qui ne pouvaient exercer leur citoyenneté pendant cette année de formation ; les *néoi* étaient des jeunes entre 20 et 30 ans, à la citoyenneté passive, car ils ne pouvaient exercer de magistratures⁵. La procession renvoyait donc à deux images de la cité : celle des citoyens actuels et celle des

¹ BRODER 2008, p. 343.

² *Inscr. von Magnesia* 98 = LSAM 32. [trad. BRODER 2008, p. 353]. Sur la fête, voir RIGSBY 1996, p. 179-185. Voir également des processions à Cos : en l'honneur du roi Cappadocien Ariarathès IV Eusébès : *I. Cos* ED 5 ; en l'honneur de Nikè : ED 89, 1.24-29 ; ED 45, A, 1.3-7 ; en l'honneur de Zeus et de Damos : ED 146 B, 1.6-8. Voir GAUTHIER 2009, en particulier p. 174.

³ AMELING 2007, p. 130-131 ; CURTY 2009, p. 5, n. 19.

⁴ PELEKIDIS 1962, p. 186-196 ; PERRIN-SAMINADAYAR 2005, p. 76, 80.

⁵ GAUTHIER 2005, p. 102 ; BRODER 2008, p. 356-361. Sur l'institution des *néoi*, FORBES 1933.

futurs citoyens. Ces participants appartenait à l'élite des cités¹, c'était une image réduite du corps civique qui était mise en scène dans les processions.

D'autres processions de l'époque hellénistique sont connues, les Ptolémaïa à Alexandrie dans les années 270² et les fêtes de Daphné en 166³, qui présentaient un tout autre visage. Elles se composaient en grande partie d'un défilé militaire, destiné à montrer la force et la puissance des rois, mais elles exhibaient également des biens nombreux et variés pour mettre en évidence la *truphé*, la richesse de ces rois. Ce n'étaient plus des processions civiques, mais la mise en scène de la puissance des rois, les citoyens ne participant pas au cortège. La procession devenait un spectacle de la puissance des rois. Par ailleurs, la foule massée devait être importante ; elle ne pouvait plus voir sans doute tous les éléments des rituels, mais devaient se réjouir du faste de ce qui était donné à voir.

En regardant passer une procession comme en lisant sa composition sur une inscription, il est possible de connaître les lignes de force des communautés civiques qui les organisaient, les figurants étant les acteurs sociaux et politiques d'un moment historique donné. L'évolution de la composition des processions montre une fermeture certaine et une exclusion progressive des simples citoyens ; les femmes semblaient peu présentes également, sauf si elles exerçaient une prêtrise ; de même, tous les jeunes ne participaient pas. Ces changements dans le choix des participants ont entraîné des bouleversements dans l'image que transmettaient les processions d'époque hellénistique.

Néanmoins, la procession comportait toujours une part importante de spectacle qui se donnait à voir. En effet, les participants revêtaient de beaux vêtements, parfois luxueux comme les cavaliers de la procession d'Érétrie mentionnés plus haut⁴ ; c'était le reproche que Plutarque faisait à ses contemporains lors d'une fête en l'honneur de Dionysos. Toutefois, son regret de la simplicité du passé relevait d'une reconstruction idéalisée par le biographe⁵. Démosthène évoquait déjà au IV^e siècle les chorèges richement parés d'un manteau doré (ἰμάτιον διάχρυσον)⁶. Toute fête devait être belle à voir⁷ et produire du plaisir chez ceux qui en étaient les spectateurs.

¹ Sur les participants à l'éphébie comme membre des notables : PERRIN-SAMINADAYAR 2007. Sur les élites étrangères qui participent à l'éphébie athénienne par exemple, voir PERRIN-SAMINADAYAR 2005, p. 80-81.

² Callixène, FGrH 627 F 2, apud Athénée, *Deipnosophistes*, V, 197c-203B. Voir l'étude de RICE 1983 ; DUNANT 1981 ; GOUKOWSKY 1995, p. 79-81.

³ Polybe, XXX, 25.

⁴ Voir p. 266.

⁵ Plutarque, *De cupiditate divitiarum*, 527D. Voir DEUBNER 1966, p. 134-136 ; VIVIERS 2010, p. 176.

⁶ Démosthène, *Contre Midias*, 22.

⁷ Voir KAVOULAKI 1999, p. 300.

C. Un spectacle aux couleurs des rituels

Les processions n'offraient pas exactement le même aspect selon le type de rituel auquel elles étaient associées. Elles étaient souvent associées à un sacrifice ou à une offrande, mais elles pouvaient avoir lieu dans le cadre d'autres rituels, comme les cultes à mystères. Les processions des cultes à mystères se distinguaient de celles des fêtes civiques dans la mesure où la composition différait, ce qui entraînait un impact visuel différent. D'ailleurs, ces processions liées aux cultes à mystères avaient pour fonction de déplacer les objets sacrés, les *hiéra*.

1. Les éléments visuels spécifiques des cultes à mystères

De nombreux cultes à mystères comptaient une procession : on en dénombre deux à Éleusis, la première le 14 Boédromion entre Éleusis et Athènes, au cours de laquelle les éphèbes conduisaient les *hiéra* à l'Éleusinion urbain¹ ; l'autre d'Athènes à Éleusis le 19 Boédromion². Les mystères d'Andania débutaient également par une procession entre Messène et le Carneion³. De même, à Mantinée, les mystères de Korè comportaient une procession⁴. Il existe une exception à Samothrace, où aucune procession ne semble mentionnée par les sources.

Tout comme dans les processions civiques, les personnages en tête de cortège étaient les personnes importantes liées au culte, leur place dans le cortège les mettait en avant visuellement. Les prêtres en charge des cultes à mystères étaient placés en tête : c'était le cas du hiérophante et du dadouque à Éleusis⁵ ; du prêtre des dieux des mystères et de la prêtresse à Andania. Venaient ensuite les personnes en charge du bon ordonnancement de la procession : les agonothètes, les hiérothytes et les aulètes à Andania ; puis les personnes qui avaient un rôle important dans le culte de Déméter à Andania⁶. La procession mettait parfois en avant un personnage important : Mnasistratos à Andania qui réforma le culte⁷ ; Nikippa

¹ IG, II², 1078, l. 9-13 ; IG, II², 1079, l. 1-12. L'inscription date d'époque impériale, mais la mention [κ]ατὰ τὰ ἀρχαῖα νόμιμα (1078, l. 10-11 ; 1079, l. 3) suggère une date ancienne de cette prescription. Voir FOUCART 1900, p. 99-100.

² IG II², 1078 = SIG³ 885 = LSCG 8 = CLINTON 2005, n° 638. CLINTON 2008a, p. 406-409. Sur le fait de savoir s'il y avait une ou deux processions (une des autorités, une des mystes), voir CLINTON 1988, p. 70 ; ROBERTSON 1998 ; PRITTCHETT 1999, p. 85-86. Ancienne interprétation par comput avec la nuit appartenant au jour suivant : FOUCART 1900, p. 121. Refus de 2 jours : GRAF 1996, p. 62-63.

³ GUARDUCCI 1934 ; DESHOURS 2006, p. 119 ; GAWLINSKI 2012, p. 49-58.

⁴ IG, V, 2, 265, l. 15.

⁵ IG, II², 1078, l. 9-10. FOUCART 1914, p. 178 ; CLINTON 1974, p. 46 ; PAKKANEN 1996, p. 45.

⁶ IG, V, 1390, l. 28-31. DESHOURS 2006, p. 120 ; GAWLINSKI 2012, p. 134-138.

⁷ DESHOURS 2006, p. 121-123.

dans les mystères de Korè à Mantinée qui finança le culte par une liturgie¹. Venait ensuite une foule bigarrée de mystes encadrés par les mystagogues, et d'autres personnes allant par piété à Éleusis, à pied ou en charrette². Dans le *diagramma* concernant les mystères d'Andania, qui réorganisa la fête, les autres participants de la procession ne sont pas nommés, soit parce qu'ils ne participaient pas à la procession – chacun arrivant comme il l'entendait avec ses bagages³ – ; soit parce qu'aucune prescription particulière ne les concernait, chacun défilant dans l'ordre qu'il désirait⁴, offrant ainsi un spectacle bigarré.

Une différence importante avec les processions civiques semble être la présence des femmes dans les cortèges, alors qu'elles n'occupaient pas de fonction rituelle particulière⁵. En effet, tous ceux qui le souhaitaient pouvaient se faire initier : Démosthène mentionne la femme de Midias ; la femme de Lycurgue y participa également⁶. Des prescriptions rituelles concernaient parfois précisément les femmes dans la procession comme à Andania⁷, signe de leur présence dans la procession.

Le déroulement de la procession au rythme de la musique, ponctuée de sacrifices⁸, la marche des participants attiraient vraisemblablement les regards, tout comme la série de chariots qui composaient le cortège pour amener les objets sacrés, les statues des parèdres de Déméter comme Iacchos⁹, mais aussi charrettes portant les affaires des mystes qui partaient pour plusieurs jours avec leurs literies, leurs provisions¹⁰. L'atmosphère qui se dégageait de cet ensemble concourait à l'attraction que la procession pouvait exercer.

Cependant, au moment de la guerre du Péloponnèse, avec l'occupation de Décélie par les Lacédémoniens, la procession en direction d'Éleusis ne pouvait plus avoir lieu ; la voie maritime fut privilégiée pendant ces années¹¹, bien peu visible dans l'espace. Cependant, Alcibiade décida en 407 d'organiser une procession par voie terrestre sous protection armée ; il voulait ainsi mettre en exergue sa piété et contrecarrer les conseils qu'il avait donnés aux Lacédémoniens¹². Θέαμα σεμνὸν καὶ θεοπρεπὲς τὴν στρατηγίαν ἐκείνην ἐπιδεικνύμενος, « ce

¹ IG, V, 2, 265, l. 15.

² Démosthène, *Contre Midias*, 158 ; Plutarque, *Thémistocle*, 15, 1 ; Ps-Plutarque, *Vie des Dix orateurs*, 14 ; IG, II², 949, l. 9-10. Voir FOUCAULT 1914, p. 326-327 ; CLINTON 1974, p. 46 ; MYLONAS 1972, p. 253 ; LIPPOLIS 2006, p. 101-102.

³ Voir les directives concernant les tentes : IG, V, 1, 1390, l. 35-37. Voir également GAWLINSKI 2012, p. 136-137.

⁴ Interprétation également de DESHOURS 2006, p. 127.

⁵ Voir p. 269.

⁶ Démosthène, *Contre Midias*, 158 ; Plutarque, *Vies des dix orateurs*, VII, 14-15, 842AB ; Elien, *Histoires variées*, XIII, 24.

⁷ IG, IV, 1, 1390, l. 22-26 ; DESHOURS 2006, p. 99-108 ; GAWLINSKI 2012, p. 134-135.

⁸ Hérodote, VIII, 65 ; IG, II², 178, l. 29 ; Plutarque, *Alcibiade*, 34, 4. PARKER, 2005, p. 349 ; CLINTON 2008a, p. 409.

⁹ Plutarque, *Camille*, 19, 10 ; *Phocion*, 28, 2 ; IG, II², 847, l. 17-18 = CLINTON 2005, n° 208.

¹⁰ Aristophane, *Grenouilles*, 159 et la scholie. MYLONAS 1961, p. 252.

¹¹ Xénophon, *Helléniques*, I, 4, 20 ; Plutarque, *Alcibiade*, 34, 4. Voir FURLEY 1996, p. 39.

¹² Xénophon, *Helléniques*, I, 4, 20 ; Plutarque, *Alcibiade*, 34, 5-7. Voir MURRAY 1990, p. 149-161, en particulier 156 ; PRANDI 1991 ; FURLEY 1996, p. 40.

fut un spectacle solennel et digne des dieux qu'il offrit ainsi »¹. Le verbe ἐπιδεικνύμι met l'accent sur le côté visuel, sur le choix d'exhiber cette procession organisée par Alcibiade.

D'ailleurs, les démonstrations de piété étaient une caractéristique de cette procession. C'est pour cela que Lycurgue interdit aux initiés à la fin du IV^e siècle de faire la route en charrette, condamnant à une amende quiconque utiliserait un véhicule. En effet, certaines femmes se faisaient conduire en chariot comme la femme de Midias². Lycurgue fut le premier à devoir payer cette amende pour son épouse qui avait contrevenu à cette interdiction³. C'était une façon de mettre en scène la piété des participants que de parcourir à pied les 22 km qui séparent Athènes d'Éleusis. Antérieurement, un décret athénien des de 422/421 mentionnait la construction d'un pont dans la région du lac Rheitos, pour transporter les *hiéra* (l. 9-11 ἡος ἄν τὰ ἱερὰ φέροσιν ἡαι ἱέρεαι ἀσφαλέστατα) et précise également :

- πλάτος δὲ ποιόντων
- 12 [π]εντέποδα, ἵνα μὲ ἡάμαχσαι διε-
λαύνονται ἀλλὰ τοῖς ἰὸσιν ἕι βα-
- 14 δίζεν ἐπὶ τὰ ἱερὰ.
- « Il faut que la largeur soit de cinq pieds afin que les chariots ne puissent passer, mais que ceux qui vont puissent suivre à pied les objets sacrés »⁴.

La construction du pont interdisait le passage des chariots qui devaient faire un long détour pour contourner le lac⁵, la mesure avait été prise pour limiter les charrettes. Il ne s'agissait pas directement d'une interdiction de l'usage des chariots, mais cette décision devait avoir pour résultat une limitation de leur utilisation, afin que cette procession fût une préparation collective à l'initiation, et non une simple promenade individuelle, faite dans un certain confort et avec une certaine ostentation de la part de quelques personnes. La forme pédestre de cette procession devait marquer les esprits par l'exhibition de la piété des participants.

2. La présence des *hiéra*

Cependant, la caractéristique la plus importante des processions liées aux cultes à mystères était la présence des *hiéra*, un mode de présence entre le caché et le montré. En effet, la procession était l'occasion de montrer les *hiéra* tout en les maintenant cachés lors du

¹ Plutarque, *Alcibiade*, 34, 6.

² Démosthène, *Contre Midias*, 158.

³ Plutarque, *Vies des dix orateurs*, VII, 14-15, 842AB ; Elien, *Histoires variées*, XIII, 24. DA, s. v. Eleusinia, p. 555 ; MÉAUTIS 1959, p. 95 ; CLINTON 2008a, p. 178.

⁴ IG, I³, 79, l. 11-14 [traduction MÉAUTIS 1959, p. 98 modifiée].

⁵ FOUCART 1914, p. 337 ; TRAVLOS 1988, p. 177-189 ; CAVANAUGH 1996, p. 144 ; PARKER 2005, p. 346-347, n. 84.

transport vers le sanctuaire dans lequel se déroulaient les mystères. Dans les mystères d'Éleusis, les *hiéra* étaient portés en procession sur des chars (ζεύγος) dans des cistes closes, entourées de bandelettes pourpres¹. Dans la procession des mystères d'Andania, les objets sacrés étaient transportés dans des corbeilles (κίσται), installées sur des chars (ἄρματα)². Plus tardivement, Nicolas de Damas expliquait à propos de la tyrannie d'Amphitrès de Milet, comment les objets sacrés des Cabires arrivèrent à Assessos, où s'étaient réfugiés les enfants et amis de l'ancien roi Léotamas. Deux jeunes gens de Phrygie, Tottès et Onnès, avaient apporté les *hiéra* ἐν κίστει κεκαλυμμένα, « dissimulés dans une corbeille »³. Le contenu restait invisible : les cistes étant fermées par des couvercles, c'était une présence-absence. Il s'agissait ainsi de rendre visible ce qui ne devait pas être vu par des non-initiés, de montrer ces *hiéra* sans qu'ils soient véritablement vus, c'était une sorte d'« exposition cachée ».

Les *Métamorphoses* d'Apulée racontent qu'au cours de la procession des mystères d'Isis, le héros Lucius retrouva sa forme humaine après avoir été transformé en âne : cette œuvre est issue d'un original grec dont Apulée a travaillé la mise en forme comme l'explique la formule qui figure au début de son ouvrage, *fabulam graecanicam incipimus*, « c'est de Grèce que vient l'histoire que voici »⁴. L'ordre de la procession est détaillé avec minutie : entre une vache, image de la déesse Isis, et une figuration de la déesse, venait *cista secretorum capax penitus celans operta magnificae religionis*, « une corbeille qui renfermait ce qu'on déroberait aux yeux et qui cachait dans ses flancs les mystères de la sublime religion »⁵. Le mot *secretorum*, tiré de *secretum*, issu du verbe *secernere*, renvoyait à l'idée de séparation, d'isolement, de secret⁶. La notion était renforcée par le verbe *celare*, qui signifiait « cacher », « garder secret ». *Operta*, du verbe *operire*, avait le sens de « couvrir », de « cacher », de « garder loin du regard ». Tout le vocabulaire employé par Apulée renvoyait donc au fait de cacher, de ne pas montrer au regard, de rendre invisible. Les objets sacrés étaient dérobés à la vue par le fait d'être placés dans un contenant fermé, mais aussi exposés aux yeux de tous par ce contenant présent dans une procession qui traversait l'espace civique. La ciste de la

¹ IG, II², 847, l. 17-18 = CLINTON 2005, n° 208 ; Plutarque, *Phocion*, 28, 5. Voir MYLONAS 1961, p. 245.

² IG, V, 1, 1390, l. 29-30 : αἱ παρθένοι αἱ ἱεραὶ, καθὼς ἂν λάχωντι, ἄγουσαι τὰ ἄρματα ἐπικείμενα{ς} κίστας ἐχούσας ἱερὰ μυστικά. Le *ς* final de ἐπικείμενας est conservé par F. Sokolowski et N. Deshours, mais corrigé par H. Sauppe, repris par F. Hiller von Gaertringen dans la *Sylloge*, ce qui se traduirait par « les jeunes filles *hiérai* conduisant les chars avec la ciste contenant les objets sacrés » [trad. DESHOURS 2006, p. 127].

³ Nicolas de Damas, frg. 52 [trad. PARMENTIER et PROMETEA BARONE 2011, p. 97]. HEMBERG, 1950, p. 137-140.

⁴ Apulée, *Métamorphoses*, I, 1, 6. VALLETTE 1956, p. XXI, XXXV. Les *Métamorphoses* peuvent donc être utilisées malgré leur date tardive du II^e siècle *p. C.* dans le cadre d'une étude sur la Grèce classique ou hellénistique.

⁵ Apulée, *Métamorphoses*, XI, 11, 2.

⁶ LEWIS et SHORT 1907. Gaffiot, *s. v.*

procession contient les δεικνόμενα des mystères, c'est-à-dire ce qui était montré, dont on ne devait pas parler¹.

La fermeture du panier symbolisait les mystères. Seuls les initiés savaient ce que cette ciste contenait. Les auteurs païens n'ont jamais fait que des allusions au contenu, et les auteurs chrétiens qui ont voulu lever le voile du secret n'ont fait que des insinuations². La ciste mystique était une façon de rendre visible l'invisible tout en le laissant invisible, c'était un mode de vision qui permettait de laisser invisible ce qui ne devait pas être vu pour des raisons religieuses.

Les processions des cultes à mystères, qui étaient un mode d'expression de la piété, jouaient sur ce qui était montré et sur ce qui devait rester caché.

L'impact visuel des participants aux processions a beaucoup évolué entre l'époque archaïque et l'époque hellénistique, s'adaptant aux spécificités de l'époque. Aux époques archaïque et classique, les participants étaient nombreux pour montrer la piété de la cité envers les divinités, mais seuls certains participants devaient être plus en vue : les magistrats chargés du culte ; les autres, s'ils devaient attirer l'œil par leur tenue, différente de la tenue ordinaire, parfois chatoyante, devaient se fondre dans la masse des participants. À l'époque hellénistique, c'est une image sélective de la cité présente et future par les magistrats et les jeunes qui était exhibée. Certaines processions liées aux cultes à mystères avaient une particularité : exhiber tout en les cachant les objets sacrés, qui devaient être admirés par les spectateurs, mais dont la vue complète était réservés aux seuls initiés au terme de l'initiation.

II. Les spectateurs

Les spectateurs se définissent comme les personnes qui ne faisaient pas partie de la procession et ne participaient pas aux rituels, ils venaient voir le spectacle que représentait la procession et en contempler la beauté.

Peu de sources mentionnent la présence de ces spectateurs dans les processions. Platon rapporte ainsi une anecdote à propos de Socrate qui allant au Pirée assista à la procession des orgéons de Bendis :

¹ BERRETH 1931, p. 79.

² HEINRICHS 1969, p. 231 ; BURKERT [1977] 2011, p. 366-367.

Κατέβην χθὲς εἰς Πειραιᾶ μετὰ Γλαύκωνος τοῦ Ἀρίστωνος προσευξόμενός τε τῇ θεῷ καὶ ἅμα τὴν ἑορτὴν βουλόμενος θεάσασθαι τίνα τρόπον ποιήσουσιν ἅτε νῦν πρῶτον ἄγοντες. Καλὴ μὲν οὖν μοι καὶ ἡ τῶν ἐπιχωρίων πομπὴ ἔδοξεν εἶναι, οὐ μέντοι ἦττον ἐφαίνετο πρέπειν ἢν οἱ Θρᾶκες ἔπεμπον,
« J'étais descendu hier au Pirée avec Glaucon, fils d'Ariston, pour faire ma prière à la déesse et aussi pour voir comment on célébrait la fête, qui avait lieu pour la première fois. Or j'ai trouvé bien belle la procession des habitants, et non moins magnifique celle que menaient les Thraces »¹.

Le récit de Socrate se situe dans un développement sur la nature de la justice². Socrate montre qu'au dernier tiers du V^e siècle à Athènes, les Grecs pouvaient aller voir une fête, sans y participer et observer, car il précise θεωρήσαντες (327a), « ils ont observé ». La traduction d'É. Chambry dans la CUF est « après avoir vu la cérémonie ». Or, le texte ne parle pas de cérémonie. Cl. Montepaone souligne le caractère inapproprié de ce verbe pour désigner ce qui était nouveau, ce qui n'était pas connu jusqu'alors, marquant une sorte de distance³. Socrate et Glaucon avaient vu les processions en l'honneur de Bendis, mais avaient-ils pu observer le rituel ? Rien dans le texte ne le dit. Socrate voulait faire sa prière à la déesse, – on sait par ailleurs que la statue de Bendis était emmenée en procession⁴ – mais pour ce faire, il ne devait pas nécessairement faire partie de la fête.

Polémarque continue :

καὶ πρὸς γε παννυχίδα ποιήσουσιν, ἦν ἄξιον θεάσασθαι· ἐξαναστησόμεθα γὰρ μετὰ τὸ δεῖπνον καὶ τὴν παννυχίδα θεασόμεθα, καὶ ξυνεσόμεθά τε πολλοῖς τῶν νέων ἀντίθι καὶ διαλεξόμεθα.
« en outre, il y aura une fête de nuit qui vaut la peine d'être vue. Nous sortirons après dîner, nous assisterons à la fête ; nous y rencontrerons une foule de jeunes gens et nous causerons »⁵.

Il insiste sur le caractère visuel de cette fête nocturne et sur le fait d'y être présents en tant que spectateurs. Il ne s'agissait plus d'une procession, mais d'une course aux flambeaux à cheval, qui attiraient les curieux, les promeneurs en l'honneur d'une divinité étrangère⁶. Les spectateurs pouvaient être de deux types : ceux qui venaient admirer la procession, comme un lieu de promenade et ceux qui en profitaient pour marquer leur piété par une prière, vraisemblablement lorsque la statue passait.

Une autre anecdote concernant les spectateurs d'une procession provient d'un fragment d'Eschine le Socratique :

ἐτόγγανεν μ[ὲν]

¹ Platon, *République*, 327a.

² LEROUX 2002.

³ MONTEPAONE 1990, p. 105-109.

⁴ IG, II², 1324, l. 4-5.

⁵ Platon, *République*, 328a.

⁶ Sur Bendis, voir PARKE 1977, p. 150-152 ; PARKER 1996, p. 170-175 ; FERGUSON 1944.

οὔσα πομπὴ τῶ[ν]
 μεγάλων Παν[α-
 θηναίων, ἐκα[θή-
 5 μεθα δὲ ἐν τῇ σ[το-
 αἰ τοῦ Διὸς τοῦ Ἐ-
 λε]υθερίου ἐγὼ κ[αὶ
 Ἄγνων ὁ Θηραμ[έ-]
 νους πατήρ κα[ὶ]
 10 Εὐριπίδης ὁ πο[η-
 τής, παρῆλ[θε δ']
 οὖν παρ' αὐτοῦ[ς
 ἡμᾶς ε.[
 Μι]λτιάδης [
 15 ἐπί]τηδες, κ[

« Il se trouvait que c'était la procession des Grandes Panathénées, et nous étions assis dans le portique de Zeus Eleuthérios, Hagnon père de Théràmène et, Euripide le poète et moi, quand passa devant nous... Miltiade.... »¹.

Selon Ph. Broder², Socrate, Hagnon et Euripide pouvaient contempler le sacrifice tout en ne faisant pas partie de la communauté des célébrants. Or, la procession des Panathénées avait pour terme l'Acropole où divers sacrifices étaient accomplis. Comment ces trois personnages auraient-ils pu voir le sacrifice alors qu'ils étaient assis sur l'agora sous le portique de Zeus Eleuthérios ? Cela semble assez improbable.

Néanmoins, ce fragment est intéressant par la mention de spectateurs qui assistaient aux processions. Ils pouvaient choisir les meilleures places : les marches d'un portique à l'entrée de l'agora, ce qui permettait de voir passer tout le cortège tout en étant confortablement installés. La position de spectateur permettait une vision différente de celle des participants : les premiers admiraient le cortège de l'extérieur, pendant que les seconds le vivaient de l'intérieur.

Le roman de Xénophon d'Éphèse, *Les Ephésiaques*, mentionne également des spectateurs de la procession éphésienne en l'honneur d'Artémis. Ceux-ci n'hésitaient pas à remarquer et à commenter la beauté des personnes placées en tête de la procession : Anthia, à la tête du groupe de jeunes filles, et Habrocomes, à la tête des jeunes gens attiraient tous les regards (πάντες ἰδόντες Ἀβροκόμην)³. Les spectateurs attendaient que la procession soit belle à regarder : c'était une démonstration de la piété de la cité.

Si les épouses semblaient souvent absentes des processions, elles pouvaient être des spectatrices comme le montre la procession qu'organisa Dicaïopolis en l'honneur les

¹ *The Oxyrhynchus Papyri*, XXXIX, n° 2878-2891 [trad. BRODER 2008, p. 147].

² BRODER 2008, p. 147-148.

³ Xénophon d'Éphèse, I, 2. Voir CONNOR 1987, p. 44.

Dionysies des Champs, après La Paix séparée qu'il signa avec les Spartiates. À cette occasion, il ordonnait à sa femme de regarder la procession ἀπὸ τοῦ τέγους, « du haut de la terrasse »¹. Cette position était banale pour un observateur dans une ville antique. Pourtant, une inscription de Thasos mentionne l'interdiction faite aux femmes de monter sur les toits et de paraître aux fenêtres :

30 ἐπὶ τῷ τέγειος τῶν
κατοικιῶν τῶν δημοσίων τῶν ἐν τῇ ὁδῶι τ-
32 αὐτῇ Ἄ θῆς ἔνεκεν μηδὲς ἀναβαινέτω Ἄ μηδ-
ἐ γυνὴ δ' ἐ[κ] τῶν θυρίδων θήσθω
« Sur les toits des immeubles publics qui sont dans cette rue, personne ne montera pour regarder. Et aucune femme ne se penchera non plus aux fenêtres pour regarder »².

L'éditeur de l'inscription, H. Duchêne, voit dans ces interdictions des mesures à la fois de police et de nature religieuse. En effet, il s'agissait de préserver les toits, mais aussi dans ce cas spécifique d'interdire aux femmes de voir le culte d'Héraclès auquel elles n'avaient pas accès³. Le parcours de la procession en question se situait entre l'Héracléion et la mer. H. Duchêne concède que les toits étaient un lieu de sociabilité et un observatoire pour les femmes, mais aussi un lieu de combat. L'interdiction de Thasos ne concernait que les immeubles publics ; les autres bâtiments étant libres, tout le monde pouvait y monter. Les femmes ou toutes les autres personnes pouvaient alors admirer de cette position la procession. Une autre interprétation de cette inscription suppose que l'interdit pouvait exclusivement concerner des prostituées⁴, qui auraient pu perturber la solennité de la procession.

Des spectateurs sont également mentionnés pour la procession des Ptolemaia d'Alexandrie. Selon Callixène, les Silènes à la tête de la procession repoussaient la foule (τὸν ὄχλον)⁵. F. Dunand interprète ce geste comme le fait de maintenir la séparation entre les acteurs de la procession et ses spectateurs⁶. Cela pouvait également être un indice du grand nombre de spectateurs venus regarder le spectacle et admirer tant de richesses. F. Dunand souligne ainsi l'opposition entre les processions civiques de l'époque classique dans lesquelles les citoyens étaient acteurs et les processions hellénistiques dans lesquelles les citoyens étaient des spectateurs passifs⁷. Néanmoins, tous les citoyens n'ont jamais fait partie

¹ Aristophane, *Les Acharniens*, 262.

² Stèle du port, l. 30-33 [trad. DUCHÊNE 1992, p. 34].

³ DUCHÊNE 1992, p. 50-54.

⁴ GRAHAM 1998 ; HENRY 2002.

⁵ Callixène apud Athénée, *Deipnosophistes*, V, 197e.

⁶ DUNAND 1981, p. 27.

⁷ *Ibid.*, p. 13-40.

d'une procession, ce n'était toujours qu'une délégation qui participait au nom de la cité aux rituels, exprimant une image de l'identité de la cité¹.

La mention des spectateurs est relativement rare dans les sources. Ils étaient pourtant consubstantiels à la beauté du spectacle que voulait offrir la procession en l'honneur d'une divinité. Les rares allusions s'expliquent probablement par la normalité de cette pratique de contempler le beau cortège qui passait et de se réjouir du spectacle.

III. Parcours et construction visuelle de l'espace

Les parcours des processions pouvaient être différents : soit ils joignaient la ville à un sanctuaire rural, en un mouvement centrifuge ; soit ils parcouraient le cœur de la ville, en un mouvement centripète². Les processions de type centrifuge, c'est-à-dire reliant un centre à une périphérie, semblaient typiques d'une appropriation de l'espace. C'est la thèse que défend F. de Polignac dans *La Naissance de la cité grecque*³. Il montre que la cité se définissait comme une communauté de cultes et de territoire plutôt que par la participation politique au haut archaïsme. Le territoire civique s'organisait autour de deux pôles : la ville et le sanctuaire rural. Des processions reliaient périodiquement les deux éléments, affirmant la souveraineté d'une communauté sur le grand sanctuaire territorial, face aux communautés voisines⁴. Chaque parcours avait des répercussions différentes en termes de relation au territoire⁵ en termes de vision, de ressenti du rituel. Ce n'était pas tant la direction de la procession que la distance qui avait un impact sur le spectacle. Il faut distinguer les processions selon leur taille afin de comprendre la vision différente que les Grecs pouvaient en avoir.

A. Un long parcours : une vision du territoire

Certaines processions se caractérisaient par un grand espace parcouru. Un exemple typique de ces processions était celle que la cité d'Argos organisait jusqu'à l'Héraion, vraisemblablement à partir de la conquête argienne du sanctuaire dans les années 460, après la destruction de Mycènes, de Tirynthe et de Midea⁶. Jusque-là, le sanctuaire était plus un lieu

¹ CHANIOTIS 2005, p. 147-163.

² Distinction qu'établit également GRAF 1996, p. 56.

³ POLIGNAC 1995a, p. 59-60. Cela est évoqué également par VIVIERS 2004-2005, p. 220.

⁴ De nombreuses critiques ont été faites à F. de Polignac à ce sujet (voir SOURVINOU-INWOOD 1993 ; HALL 1995 ; GRAF 1996, p. 55, n. 3), lui-même est revenu sur certaines positions dans POLIGNAC 1998a.

⁵ True, Daehner, Grossman, Lapatin 2004, p. 2.

⁶ Mycènes : Diodore de Sicile, XI, 65, 1-5 ; Strabon, VIII, 6, 19 ; Pausanias, VII, 25, 5-6. Tirynthe : Ephoros,

de convergence et de compétition de fréquentation pour les populations environnantes¹. La mise en place d'une procession depuis la cité d'Argos était un moyen d'expérimenter le territoire, de l'éprouver visuellement, physiquement et ainsi de marquer son appartenance à la cité par ce cortège. L'épisode de Cléobis et Biton ne semble être qu'une invention de la seconde moitié du v^e siècle² afin d'apporter une caution mythique à une organisation plus récente qui faisait l'expérience de cet espace.

Le caractère d'appropriation de l'espace apparaît le plus nettement avec la procession des Molpes de Milet qui se déroulait depuis le Delphinion urbain jusqu'au sanctuaire de Didymes ; cette procession est connue par une inscription du II^e siècle, qui reprend des prescriptions antérieures, du v^e siècle³. L'appréciation de l'espace se faisait par sept stations, qui étaient autant d'occasions de rendre hommage aux divinités le long de cette route et de s'approprier l'espace⁴. Le parcours et les arrêts permettaient d'observer, d'admirer, de s'approprier par la vue le territoire.

La distance plus ou moins importante entre le cœur urbain et le sanctuaire rural créait une vision différente du cortège. La procession des Molpes de Milet jusqu'au temple d'Apollon de Didymes était longue de 17 km⁵, elle avait lieu plusieurs fois dans l'année⁶ ; l'Héraion se situait à 9 km d'Argos⁷. Plus la distance de la procession était longue, moins la participation était facile en raison de la difficulté du trajet, puis du retour, voire du logement sur place à prévoir. En effet, la procession, qui amenait les victimes de façon solennelle, était suivie des rites accomplis dans le sanctuaire. Tout ceci prenait au minimum toute la journée. L'éloignement engendrait peut-être une participation moindre – c'était le cas à Milet –, en tout cas une vision plus exceptionnelle, plus rare, car peu de personnes étaient présentes le long du parcours qui traversait la *chôra*.

Les processions sur une distance plus longue donnaient une image différente de celle de processions plus courtes en raison de la différence d'équipement des participants, du nombre moins important des spectateurs, et du territoire qu'elles permettaient de montrer aux participants. Plus la distance était importante, plus la procession s'avérait difficile à suivre

FGrHist 70, 56 ; Strabon, VIII, 6, 11 ; Pausanias, II, 17, 5 ; 25, 8 ; VIII, 46, 3. Midea : Strabon, VIII, 6, 11. Voir MOGGI 1974 ; ANTONACCIO 1992, p. 104 ; MORGAN et WHITELAW 1991, p. 82 ; HALL 1995, p. 588-589 ; POLIGNAC 1998a, p. 147 ; BRODER 2008, p. 36-37.

¹ POLIGNAC 1998a, p. 147, 156.

² Source la plus ancienne : Hérodote, I, 31. Voir la critique de HALL 1995, p. 595.

³ LSAM 50 et commentaire de F. SOKOLOWSKI p. 132-135.

⁴ GEORGOU DI 2001. Pour les sept stations, voir HERDA 2006, p. 259-385.

⁵ SCHNEIDER 1987 ; GEORGOU DI 2001, p. 157-158.

⁶ LSAM 50, l. 20-21.

⁷ Hérodote, I, 31 : 45 stades.

pour des personnes âgées, pour des personnes moins aisées qui auraient des difficultés à se loger.

B. Un parcours court, un spectacle plus facile

Les processions avaient souvent un parcours bien plus réduit. Elles joignaient le centre de la ville et un sanctuaire périurbain. Leurs parcours pouvaient néanmoins s'avérer complexes.

1. Des processions entre plusieurs pôles : embrasser du regard la cité

Certaines processions reliaient plusieurs espaces. Ainsi, à Patras, une fête de Dionysos et d'Artémis comportait une double procession : des jeunes des deux sexes portaient de la ville, couronnés d'épis de blé jusqu'au sanctuaire d'Artémis Triclaria hors de la ville, près de la rivière Meilichios ; ils déposaient les couronnes et se baignaient dans la rivière puis retournait en ville au sanctuaire de Dionysos Aisymnètès. Parallèlement, des statues de Dionysos Mésateus, Antheus et Aroeus, étaient emportées (κομίζουσι) d'un *téménos* près du théâtre vers le sanctuaire suburbain de Dionysos Aisymnètès¹. Pausanias, qui rapporte les faits, ne mentionne pas de procession, mais cela semble vraisemblable. Cette fête était liée au culte d'Artémis Triclaria, déesse d'avant le synœcisme dans la mythologie de la cité ; les trois statues sont un stade intermédiaire avant l'unité symbolisée par Aisymnètès. Le parcours relie tous les pôles de la cité (union territoriale et civique) pour faire voir aux jeunes gens le territoire et les intégrer à la vie civique².

2. Parcours dans la ville : une vision partagée du spectacle

Certaines processions traversaient l'espace urbain en exhibant son organisation aux participants et aux spectateurs. La participation était plus facile pour tous les habitants de la ville : soit en tant spectateur en assistant au défilé, soit en tant que participants, surtout aux hautes époques, lorsque les citoyens pouvaient librement prendre part au cortège. Un exemple

¹ Pausanias, VII, 20, 1-2 ; 21, 6 et le commentaire d'Y. LAFOND dans la collection des Belles Lettres, p. 180, 190. Voir ELLINGER 2009, p. 94-97.

² MASSENZIO 1968 ; CALAME 1977, p. 245, 273 ; DOWDEN 1989, p. 169-173 ; VERNANT 1990, p. 189-194 ; BAUDY 1998, p. 143-167 [interprétation comme initiation] ; REDFIELD 1990, p. 124-125 ; POLIGNAC 1995a 1995, p. 86-88 ; RIZAKIS 1995, p. 172-173 ; LAFOND 1998, p. 206-207. Pausanias mentionne une fête d'Artémis Limnatis pour laquelle la statue conservée à Mésoa est amenée dans la ville (VII, 20, 8), mais aucune procession n'est mentionnée.

typique est celui de la procession des Panathénées athéniennes¹ partant de l'extérieur de la ville, soit du Céramique ou de la porte du Dipylon², jusqu'à l'Acropole en passant par l'Agora, soit divers espaces bien visibles des spectateurs. De même, à Antioche de Pyrame³, en Asie mineure, une procession qui fut organisée vers 160 démarrait du centre politique qu'était la Boulè (1.7 ἀπὸ τῆς ἐστίας τῆς βουλαίας) et se dirigeait vers le sanctuaire suburbain d'Athéna Magarsia (1.9 εἰς τὸ ἱερόν τῆς Ἀθηνᾶς τῆς Μαγαρσίας), dans lequel se trouvait un sanctuaire d'Homonoia, la Concorde. La traversée des espaces construits, plus peuplés que ceux du territoire la rendait bien visible aux yeux des habitants, même si l'espace permettait moins de perspectives sur le spectacle dans son ensemble. Les participants étaient :

δὲ τοὺς τε ἱεραῖς καὶ τὴν συναρχίαν καὶ τοὺς νενικηκότα[ς]
 Τοὺς στεφανίτας ἀγῶνας καὶ τὸν γυμνασίαρχον μετὰ τῶν
 ἐφήβων τῶν νέων καὶ τὸν παιδονόμον μετὰ τῶν παίδων
 « les prêtres, le sunarque, les vainqueurs des concours stéphanites, le
 gymnasiarque avec les éphèbes et le pédonome avec les enfants »⁴.

Les participants étaient des citoyens au statut important : les magistrats, les prêtres, les jeunes en armes et les futurs citoyens. C'était donc toute la cité, présente et future, qui sacrifiait à Homonoia, grâce à ce parcours à l'intérieur de la ville qui les rendait bien visibles à de nombreux spectateurs en présentant l'image d'une cité intemporelle : présente et future. C'était le cas également à Éphèse comme l'a étudié D. Viviers⁵.

Une procession de courte distance dans la ville était facilement visible, la participation et la vision en étaient plus aisées, car l'espace urbain était un espace de concentration de population, les parcours courts pouvant être suivis par de nombreuses personnes. Ce n'était pas tant le sens de la procession qui conditionnait la vision de ce spectacle des lieux sacrés que la distance que cette procession parcourait.

Les parcours étaient des éléments importants de l'impact visuel des processions. En effet, plus de personnes participaient vraisemblablement aux processions autour de la ville, tandis que les processions avec de long parcours dans la *chôra* devaient être moins fréquentées, si ce n'est en certains lieux-clés du territoire. L'image donnée était ainsi différente. Les processions dans la ville devaient être visibles par de nombreuses personnes,

¹ Sur la question de l'exceptionnalité d'Athènes par sa procession centripète en raison de la présence du principal sanctuaire en ville, voir POLIGNAC 1995a, p. 101-106 et les refus de OSBORNE 1994, p. 153 avec l'existence de grands sanctuaires territoriaux attiques : Artémis à Brauron, Déméter à Halinonte ou Athéna Skiras au Phalère.

² Thucydide, VI, 56, 2 présente Hippias ordonnant la procession depuis le Céramique. HÖPFNER et al. 1976, p. 20-22 ; KNIGGE [1988] 1991, p. 68-72.

³ ROBERT 1951b, p. 257-259 ; GRAF 1996, p. 61.

⁴ LSAM 81, l. 11-13 [trad. GD]. Voir ROBERT 1951b, p. 256-259.

⁵ VIVIERS 2004-2005, p. 222.

alors que le spectacle des processions vers la *chôra* apparaît comme moins visible pour les populations de la ville.

Conclusion

Défiler en procession pour les dieux était un véritable spectacle pour les Grecs de l'Antiquité : la procession était un moyen de montrer sa piété, mais organiser le spectacle le plus beau possible visait à réjouir les dieux. Ce spectacle était une offrande aux dieux qui résultait d'un processus complexe : il s'est adapté aux rituels et a évolué dans le temps. En effet, les personnes mises en exergue dans les processions résultaient des conditions politiques et sociales d'une époque donnée, passant des hoplites aux notables entre l'époque archaïque et l'époque hellénistique. De plus, la composition des cortèges variait selon le type de rituels : dans les cultes à mystères, la procession escortait une escorte des objets sacrés dissimulés.

De nombreux spectateurs assistaient à ces spectacles, même si les sources sur ce point sont assez ténues. Leur présence et leur affluence à ces processions dépendaient en partie de leurs parcours. Dans les villes, plus peuplées que les campagnes, leur présence devait être plus importante, dans la mesure où la procession se déroulait à proximité du lieu de vie d'une part de la population. Toutefois une vision d'ensemble du spectacle n'était guère possible dans les espaces bâtis des centres urbains, contrairement à ce qui se passait dans les campagnes. La distance et les constructions pouvaient empêcher les spectateurs d'admirer tout le cortège.

CHAPITRE 7 : ÊTRE PRÉSENT AUX CONCOURS

Introduction

Les concours étaient multiples dans le monde grec ancien : ils pouvaient être sportifs comme les courses du stade, les courses de chars ; musicaux, comme les compétitions de citharèdes, ou encore dramatiques lors des concours de théâtre. Certaines compétitions étaient difficilement classables entre ces trois catégories comme les concours entre les hérauts, qui n'étaient ni tout à fait des compétitions sportives, ni tout à fait des compétitions musicales¹. Chacune de ces compétitions prenait place dans le cadre de fêtes à caractère civique ou panhellénique, selon leur degré d'ouverture aux seuls citoyens ou à tous les Grecs. La présence lors de ces concours relevait alors d'un acte religieux, acte religieux qui mobilisait le sens de la vue.

En effet, nombreux étaient les spectateurs lors de ces compétitions à venir regarder les exploits des athlètes, des musiciens, et des acteurs. Un nom particulier ne les désignait pas toujours, mais lorsque c'était le cas, au théâtre, par exemple, le terme employé, θεατής, montre bien l'importance de la vue. D'ailleurs, l'architecture des théâtres était conçue pour permettre à un maximum de personnes de bien voir. Nous nous attacherons alors dans ce chapitre à essayer de comprendre les modalités visuelles de la présence des Grecs lors des concours : qu'est-ce que les participants pouvaient voir ? dans quelles conditions leur était-il possible de voir ?

La bibliographie sur ce sujet est immense, tant sur le théâtre que sur les concours sportifs. Les études sur le théâtre sont à la fois littéraires, anthropologiques et archéologiques sur le théâtre ; celles sur les concours sportifs se concentrent sur les concours de la Période, sur la mise en place des sports et sur l'aspect archéologique. Nous n'aborderons pas tous ces aspects, qui n'entrent pas dans notre problématique, nous renverrons à la bibliographie plus générale.

Nous avons choisi de nous concentrer sur le sens de la vue, sur ce qui est donné à voir dans le déroulement des concours. Nous avons retenu les concours les mieux documentés, afin d'essayer de réunir un maximum d'informations : nous concentrerons sur le cas des concours dramatiques dans la cité d'Athènes, afin de pouvoir croiser des sources littéraires, en

¹ LARMOUR 2004, p. 18-21.

particulier les textes des tragédies et des comédies anciennes et moyennes, l'archéologie des espaces dans lesquels avaient lieu les représentations, ainsi que l'épigraphie sur l'organisation des concours. La thèse récente de N. Villacèque, *Spectateurs de paroles!*¹ dresse un bilan intéressant sur le théâtre dans notre perspective sur lequel nous nous appuyerons. Quant aux concours sportifs, nous nous concentrerons sur les concours de la Période, ainsi que sur ceux des Panathénées, les mieux documentés du point de vue archéologique pour les espaces dans lesquels se déroulaient ces concours, du point de vue épigraphique à partir des listes d'épreuves, de vainqueurs, et littéraires avec les descriptions des sites et des compétitions par Pausanias, les épinicies de Pindare et de Bacchylide. Pour les autres concours, nous nous fonderons sur le travail de recensement de G. Cogan dans sa thèse sur les pratiques agonistiques².

Nous verrons dans un premier temps en quoi les concours étaient des actes religieux, qui comportaient un caractère visuel ; puis, nous analyserons la mise en scène de ces concours avant de montrer la place essentielle des spectateurs.

I. Les concours, des actes religieux

Les concours étaient des actes religieux, qui prenaient place lors d'une fête dédiée à une divinité, au cours de laquelle se déroulaient ces *agônes*.

A. Un contexte rituel

Les concours prenaient place dans un contexte rituel comme le réaffirme Chr. Sourvinou-Inwood dans son livre *Tragedy and Athenian Religion*³. En ce sens, compétitions sportives et dramatiques étaient interchangeables, elles n'étaient qu'un élément d'une fête célébrée en l'honneur d'un dieu selon un schéma assez classique. Ce schéma a été décrit par S. des Bouvrie à partir d'une comparaison anthropologique entre la fête de Zeus et Héra à Olympie et des Grandes Dionysies à Athènes : ces fêtes se composaient de préparations, d'une procession, d'un sacrifice, d'un *agôn* qui clôturait l'ensemble des cérémonies⁴. Certains contextes rituels pouvaient inclure un *agôn* dramatique, d'autres sur un *agôn* athlétique, ou encore sur un *agôn* musical, parfois sur plusieurs⁵. Ces compétitions étaient liées par leur

¹ Villacèque 2013.

² COGAN 2009, chapitre 1.

³ SOURVINOU-INWOOD 2003, p. 1, 67-120.

⁴ DES BOUVRIE 2012, p. 63.

⁵ Voir les appendices dressés par LARMOUR 1999.

présence au même moment d'une fête qui se déroulait en l'honneur d'une divinité¹. D'ailleurs, les listes de vainqueurs n'établissaient pas toujours de distinction formelle entre les vainqueurs de telle ou telle compétition². Ainsi, une inscription du IV^e siècle provenant d'Oropos dresse la liste des vainqueurs aux Amphiareia, quel que soit leur concours :

3	[κιθ]αρ[ιστής παῖς] Λύσανδρος Θηβαῖ[ος · αὐλ]- ωιδὸς π[αῖς . . .]στρατος Σικυώνι· ἀνή[ρ κι]- θαριστή[ς . . . ος] Θετταλός· ἀνὴρ αὐλωιδὸς X]-	Citharède Aulète Citharède adulte aulète adulte
6	αρίας Ἀση[ναῖος· αὐλητὴς Κλείταρχος Ἀθηναῖος· ν σοφιστής Πανσίμαχος Ἀθηναῖος· νννννν	Aulète Sophistes (poète)
9	παῖδας δόλιχον Μηνσαρχίδης Ἀθηναῖος· ν ἄνδρας δόλιχον Μάλακος Μακεδόν· παῖδας στάδιον ἐξ ἀπάντων Θεόπομπος Κυρηναῖο·	Course longue enfant Course longue adulte Course du stade
12	ἀγενεῖους στάδιον Ἀκαρνὰν Ἀθηναῖος· ἄν- δρας στάδιον Ἄνθιππος Ἀργεῖος· παῖδας δ- ιαυλον ἐξ ἀπάντων Ἐπικράτης Λαρισαῖος·	Course du stade Course du stade adulte Diaulète enfant
15	πένταθλον ἀγενεῖους [Ἰ]έρων Ἀργεῖος· (δ)ία- [υλ]ον ἄνδρας Θρασυάνωρ Κολοφώνιος· ἵπι- [ον] παῖδας Μνησαρχίδης Ἀθηναῖον ³	Pentathlon Diaulète adulte Course de cheval enfant

La liste mélange des épreuves musicales (citharède, aulète) et des épreuves athlétiques (course du stade, course longue, pentathlon, course de cheval), sans véritable ordre.

De même, une inscription datant du III^e siècle et concernant les Asclepieia de Cos montre une absence de séparation nette entre les différents vainqueurs : les colonnes A et C de la stèle II portent en tête le nom des citharèdes vainqueurs, suivis du nom d'un vainqueur au pentathlon⁴. Le mélange des disciplines dans la liste des vainqueurs semble signifier une absence de séparation nette entre les genres de compétitions que nous, modernes, nous dissociions complètement, négligeant le fait que tous faisaient partie à l'origine d'une même expression de piété des Grecs envers leurs dieux et de compétition entre les concitoyens ou entre les autres Hellènes.

Cette piété pouvait s'exprimer par la recherche d'une belle présentation visuelle. De nombreuses inscriptions insistent sur ce point. Par exemple, une inscription de Cos portant sur le financement des Asklepieia de 241 précise :

ὄ[πως οὖν
ὕ]παρχόντ[ω]ν χρημάτων ἐξ ἐτοίμου ταί τ[ε] θυσίαι τῶι Ἀσκλ[απιῶι vac.]
καὶ τῶι Ὑγ[εία]ι καὶ Ἐπιόναι καὶ ἅ πανάγυρις καὶ ταὶ θε[ω]ρίαι καὶ τοὶ
γυμνικοὶ ἀγῶνες καλῶς κα[ὶ] ἐπιφανῶς συντελῶντ[αι ἀξίως]
τῶν τε θεῶν κα[ὶ] τ[ῶ]ν τοῦ δάμ[ου] προαιρέσιος
« afin donc que, l'argent étant disponible de suite, les sacrifices à Asclépios, à Hygie et à Epioné, la panégyrie, les [spectacles et les] concours gymniques soient

¹ LARMOUR 1999, p. 2.

² LARMOUR 1999, p. 13 même s'il existe une tendance à l'époque hellénistique à séparer les concours.

³ IG, VII, 414, l. 3-17 ; *Epigr. tou Oropou* 520.

⁴ LARMOUR 1999, p. 13 : II, A, l. 72-73 ; C, l. 13-16, 79-81.

accomplis de belle façon et avec éclat, [d'une manière digne] des dieux et de la résolution du *damos* »¹.

Il faut souligner la coordination entre les sacrifices, les concours, la fête, qui met chacun sur le même plan comme part de l'offrande offerte aux dieux². Pour que celle-ci plaise aux dieux, il fallait qu'elle fût la plus belle possible : *καλῶς*, mais aussi qu'elle fût bien visible : *ἐπιφανῶς*. L'aspect visuel était donc pris en compte dans le plaisir que le dieu pouvait attendre de l'offrande.

Ces compétitions étaient donc des offrandes faites aux dieux dans le cadre de fêtes qui leur étaient offertes. D'ailleurs, le nom de ces concours repose sur le nom de la divinité à laquelle la fête était dédiée. Les exemples sont innombrables, nous n'en prendrons que quelques-uns. Les Grandes Dionysies à Athènes comprenaient un concours de théâtre en l'honneur de Dionysos, dont la statue était présente dans le théâtre³. À Oropos, les *Amphiareia* comportaient des compétitions musicales et athlétiques en l'honneur d'Amphiaraos⁴. À Thèbes, les *Hérakleia* se composaient de compétitions sportives en l'honneur d'Héraclès⁵.

Toutes les célébrations religieuses ne possédaient toutefois pas d'*agônes*, leur présence était souvent liée aux origines du culte : les *agônes* rappelaient un moment particulier de la vie de la divinité, mettaient en exergue certains de ses domaines d'intervention et champs d'action privilégiés. Ainsi, les concours de tragédies et de comédies étaient particulièrement liés à Dionysos, car leur origine serait la suivante, selon Aristote :

καὶ ἡ μὲν ἀπὸ τῶν ἐξαρχόντων τὸν διθύραμβον, ἡ δὲ ἀπὸ τῶν τὰ φαλλικὰ
« La première [i. e. la tragédie] remonte à ceux qui conduisaient le dithyrambe, la
seconde [i.e. la comédie] à ceux qui conduisaient les chants phalliques »⁶.

Le dithyrambe était un poème lyrique composé en l'honneur de Dionysos ; les chants phalliques des chants associés au culte de Dionysos, entonnés au cours de la procession qui transportait le *phallus*, comme le fait Dicaïopolis dans la pièce d'Aristophane, *Les Acharniens*⁷. L'origine de ces deux formes littéraires étant intrinsèquement liée au culte du dieu, il était attendu que des fêtes en son honneur comprissent un concours sous cette forme.

¹ IG, XII, 4, 71, l. 17-20 [trad. PAUL 2013, p. 180].

² Voir RUDHARDT 1992, p. 149-150.

³ PICKARD-CAMBRIDGE 1968, p. 57-60.

⁴ SINEUX 2007, p. 102 et la bibliographie citée n. 43 ; COGAN 2009, p. 48-49.

⁵ Pausanias, IX, 11, 7. Voir les sources mentionnées par ROESCH 1975, qui précise une évolution à l'époque impériale avec l'ajout d'épreuves musicales et de héraut. COGAN 2009, p. 44-48 et la bibliographie citée. Pour d'autres exemples, voir COGAN 2009, chapitre 1.

⁶ Aristote, *Poétique*, IV, 1449a [trad. M. MAGNIEN, Paris, Le livre de poche, Les classiques en poche, 1990].

⁷ Aristophane, *Les Acharniens*, 241-279. Voir les commentaires de MAGNIEN 1990, p. 151-152, 156. Voir la

Les jeux pythiques à Delphes étaient composés en bonne partie de concours musicaux¹. On connaît en effet le lien qui unit Apollon à la musique, à l'inspiration poétique, et aux muses². Au III^e siècle, furent instaurés à Delphes les Sôteria en l'honneur d'Apollon et de Zeus Sôter, qui permirent d'épargner le sanctuaire de l'invasion des Galates en 279³. Ce concours, connu seulement par des sources épigraphiques, remerciait la personnalité salvatrice de ces divinités et commémorait une victoire⁴. De même, les Hérakleia de Thèbes comprenaient des compétitions athlétiques en lien avec la force physique peu commune d'Héraclès⁵.

B. Un agôn

Le sens du mot ἀγῶνες qui désigne les concours en grec, a été précisé par D. Larmour et G. Cogan dans leurs recherches, sur lesquelles nous nous appuyerons⁶.

Ἀγών, formé sur la racine du verbe ἀγώ et donc en rapport avec un déplacement, signifie étymologiquement « assemblée, rassemblement ». Dans la langue homérique, il désigne l'assemblée des dieux⁷, mais aussi un rassemblement de navires⁸. Le mot peut exprimer l'idée d'une assemblée formée par ceux qui regardent les combats que se livrent les héros⁹, sens qui deviendra usuel dans la langue grecque classique au sens d'assemblée réunie pour des jeux. En effet, le terme sous-entend le déplacement en vue d'une réunion dans un but commun, en particulier celui de voir des jeux¹⁰.

Par extension, le mot s'entendra pour exprimer un combat, un procès¹¹. En effet, T. Scanlon a proposé une racine indo-européenne *ag-* qui signifierait « conduire, diriger » et qui donnerait une connotation de compétition militaire et athlétique au mot¹².

L'*agôn* apparaît alors comme une réunion dans un but commun : se mesurer les uns aux autres, sous le regard des dieux et des autres hommes, qui assistaient au spectacle.

discussion de DEPEW 2007.

¹ Strabon, IX, 3, 10. ROUX 1976, p. 173 ; FONTENROSE 1988b, p. 125-127.

² LÉVÊQUE et SÉCHAN [1981] 1991, p. 208-210.

³ NACHTERGAEL 1975, p. 150-164, 209-211, 295-298.

⁴ LÉVÊQUE et SÉCHAN [1981] 1990, p. 82-83, 206-208.

⁵ GANTZ 2004, chapitre XIII Héraklès.

⁶ LARMOUR 1999, p. 26-55 ; COGAN 2009, p. 13.

⁷ *Iliade*, VII, 298 ; XVIII, 377-378.

⁸ *Iliade*, XVI, 239.

⁹ *Iliade*, XXIII, 257-258 ; 272-273 ; 448-451 ; 494-496 ; 506-508 ; 530-531 ; 616-617 ; 654-655 ; 685 ; 695-697 ; 711 ; 797-800 ; 883-886 ; XXIV, 1-2 ; *Odyssée*, VIII, 200 ; 238 ; 259-260 ; 380. Voir RUDHARDT 1992, p. 149 ; J. D. ELLSWORTH, *Agon. Studies in the use of a Word*, 1971 cité par LARMOUR 1999, p. 27-28.

¹⁰ DUCHEMIN 1968, p. 11-12 ; WEILER 1974, p. 23-36 ; LARMOUR 1999, p. 27.

¹¹ *Iliade*, XV, 428 ; XVI, 500 ; XX, 33. DUCHEMIN 1968, p. 12-14. Sur tous les sens, voir DELG, *s. v.* ; COGAN 2009, p. 13.

¹² T. F. SCANLON, « The Vocabulary of Competition : Agon and Aethlos, Greek Terms for Contest », *Arete*, 1.1, 1983, p. 147-162 (n. v.) cité par LARMOUR 1999 p. 27.

II. La mise en scène des concours

Les concours prenaient place dans des espaces particuliers dans lesquelles une certaine mise en scène, ou du moins une mise en espace permettait au rituel de se dérouler. Nous analyserons la mise en scène des théâtres avant de nous intéresser à la mise en espace des concours sportifs.

A. Une mise en scène théâtrale

Les concours dramatiques prenaient place dans différents espaces, temporairement aménagés au départ, puis de plus en plus pérennes, qui permettaient une mise en scène des pièces.

1. L'espace du théâtre

Le théâtre dans lequel avaient lieu des représentations dramatiques se dit en grec θέατρον. Il est composé du mot θέα et du suffixe -τρον ; θέα signifie la « vue, le spectacle, la contemplation ». Le θέατρον est alors un lieu fait pour le spectacle, fondé sur le fait de voir¹, ce qui se retrouve dans son architecture.

N. Villacèque a résumé de façon claire l'évolution du théâtre de Dionysos Eleuthéreus à Athènes, dans lequel étaient jouées les pièces lors des concours organisés dans le cadre des Grandes Dionysies ou des Lénéennes. Nous contenterons de reprendre les éléments qui concernent la vision, renvoyant à son ouvrage et aux travaux de J. Ch. Moretti pour la bibliographie citée² : l'espace central vers lequel convergent les regards et les gradins.

Dans un premier temps, le théâtre de Dionysos Eleuthéreus était temporaire, il était composé de gradins de bois, dressés sur l'agora jusque dans la deuxième moitié du VI^e siècle³. Fut ensuite construit un théâtre en pierre appuyé au flanc de l'Acropole au début du V^e siècle, les maigres vestiges rendent difficile une restitution fiable ; l'*orchestra* était soit circulaire, soit trapézoïdale. Bien souvent, c'est la forme circulaire qui a été admise par les archéologues tant elle semblait appropriée aux danses d'un chœur de tragédie⁴ ou, comme le propose R. Ginouvès, tant elle était adaptée à l'installation confortable des spectateurs sur une surface

¹ DELG ; Bailly, s. v. LISSARRAGUE 2010, p. 53.

² VILLACÈQUE 2013, p. 71-83 : Introduction à la première partie.

³ Photius, s. v. ἴκρια. VILLACÈQUE 2013, p. 71-75 et la bibliographie citée.

⁴ HAMMOND 1972, p. 396-397 ; WILES 1997, p. 49 ; VILLACÈQUE 2013, p. 75-77.

concave¹. C'est en fait l'usage de l'édifice et sa forme ultérieure qui guidèrent les archéologues dans leurs réflexions, en particulier sur le fait de bien voir pour les spectateurs, ce qui serait mieux permis par une forme circulaire des gradins autour de l'*orchestra* que par une forme en Π. C'est pourtant cette forme en Π qui semble caractériser le théâtre de Dionysos du V^e siècle comme l'a montré dernièrement J.-Ch. Moretti, avec des gradins en bois, montés sur des échafaudages (fig. 113)². Cette forme ressemble à celle des *bouleuteria* des cités et permettait d'orienter le regard vers une seule direction, tout en permettant aux spectateurs de se voir mutuellement, même si certains espaces, dans les angles du Π, devaient être moins confortablement installés.

Au milieu du IV^e siècle, ce théâtre fut remplacé par un théâtre en pierre, appelé théâtre de Lycurgue, encore visible aujourd'hui, de forme semi-circulaire (fig. 114). L'*orchestra* était délimité par un caniveau, qui courrait le long du premier rang de gradins et par le bâtiment de scène³. La séparation entre les spectateurs et les acteurs n'était alors pas très nette. Le regard des spectateurs était délimité par le bâtiment de scène, en particulier pour ceux des premiers rangs.

Cette forme circulaire se développa à l'époque hellénistique avec des gradins en pierre comme celui de Delphes qui date du II^e siècle⁴, mais, il arrivait encore que seul le premier rang de gradins fût en pierre ou composé de trônes, les autres rangs étaient en bois comme à Épidaure, ou ne se comportaient d'aménagement comme à Rhamnonte où les spectateurs prenaient place à terre⁵.

2. Les lieux scéniques : scène et décor construits sur le regard

L'espace de scène principal des théâtres était l'*orchestra* : c'est là que se trouvaient le chœur, mais aussi les acteurs comme l'a montré J.-Ch. Moretti⁶. En effet, la pièce *Prométhée enchaîné* le confirme : l'acteur qui jouait Prométhée était immobilisé sur un rocher au centre de l'*orchestra* ; le chœur, les autres acteurs venaient le regarder avec une certaine proximité avec le protagoniste. I. Papadopoulou-Belmehdi et N. Villacèque ont souligné l'importance du vocabulaire lié à la vue dans cette pièce⁷. Les paroles prononcées par les Océanides suggèrent que Prométhée est à portée et non éloigné sur une quelconque estrade :

¹ GINOUVÈS 1972, p. 73-74 ; VILLACÈQUE 1973, p. 77.

² MORETTI 1999-2000, p. 382 ; 2000, p. 286-290 ; VILLACÈQUE 2013, p. 77-79.

³ MORETTI 2011, p. 124 ; VILLACÈQUE 2013, p. 80-81.

⁴ Situé au nord-ouest du *téménos*, il comportait 33 rangs de sièges et offrait une belle vue sur le sanctuaire et au au-delà sur la vallée. Cf. Pausanias, X, 32, 1 ; DAUX 1936, p. 169-170 ; FONTENROSE 1988b, p. 129.

⁵ MORETTI 2011, p. 132, 135, 165-166.

⁶ MORETTI 1997, p. 13-39.

⁷ PAPADOPOULOU-BELMEHDI 2003 ; VILLACÈQUE 2013, p. 114-

Λεύσσω Προμηθεῦ·
φοβερὰ δ' ἐμοῖσιν ὄσσοις
ὁμίχλη προσῆξε πλήρης
δακρύων σὸν δέμας εἰσιδοῦσαν
πέτρα προσαινόμενον
« Nous voyons, Prométhée ! Et dans nos yeux se gonfle une buée d'effroi qui monte et les emplît de larmes, lorsque nous fixons nos regards sur ton corps cloué à la pierre »¹.

Dans la mesure où le verbe λεύσσω signifie « voir », « diriger son regard sur » quelqu'un ou quelque chose, que εἰσιδοῦσαν vient du verbe εἰσοράω et exprime l'idée d'observer, de contempler, d'avoir en vue, c'est-à-dire d'avoir sous les yeux², il est fort probablement que Prométhée était placé au centre de l'*orchestra*, point de convergence des regards des spectateurs³. D'ailleurs, l'émotion qui prend les Océanides s'explique par la proximité de cette vision douloureuse. Ce point central vers lequel converge les regards repose sur la notion de publicité et sur la notion de communauté, essentielles pour la représentation dramatique comme pour les assemblées civiques : c'était un espace qui permettait d'être vu et entendu de tous⁴.

Le bâtiment de scène était un élément important de la mise en scène des tragédies et des comédies. Il se composait au théâtre de Dionysos Eleuthéreus à Athènes d'une colonnade dorique offerte aux yeux des spectateurs. La colonnade précédait un mur dans lequel s'ouvraient trois portes, par lesquelles entraient les acteurs. Composé en bois au V^e siècle, il fut ensuite construit en pierre (fig. 115)⁵. Cette construction arrêta le regard des spectateurs, définissait le décor de la pièce ; elle était la limite entre le vu et le caché, entre la réalité et l'illusion de la performance théâtrale⁶. Elle permettait aux acteurs de se déplacer sans être vus du public, au cas où ils auraient emprunté l'*orchestra*. C'est là que se trouvaient les machines mentionnées par les textes, comme la grue permettant de soulever un acteur, fréquemment utilisée par Euripide et Aristophane, ou l'ἐκκυκλήματα, permettant de montrer des scènes d'intérieur⁷. Elles permettaient de rendre visibles des actions qui se déroulaient à l'intérieur,

¹ Eschyle, *Prométhée enchaîné*, 128-130 ; 144-148. VILLACÈQUE 2013, p. 114-115.

² Bailly, s. v.

³ REHM, 1988, p. 282-283 ; WILES 1997 p. 64-65, 81-82 ; VILLACÈQUE 2013, p. 115.

⁴ VILLACÈQUE 2013, p. 115-116. Nous ne reprenons pas l'expression « assemblée démocratique » employée par N. Villacèque, ce qui sousentendrait que la publicité et la communauté n'existerent que dans les cités démocratiques, ce qui ne fut pas le cas ; les cités aristocratiques reposaient également sur la communauté des citoyens.

⁵ TOWNSEND 1986 ; MORETTI 2011, p. 124, 157-158 ; VILLACÈQUE 2013 p. 81-82 et la bibliographie citée, en particulier pour le débat sur la construction en pierre. Sur le développement important des bâtiments de scène, voir MORETTI 2011, p. 160-161 pour Epidaure, p. 163 à Délos.

⁶ PADEL 1992, p. 347.

⁷ PADEL 1992, p. 360-363 ; MORETTI 2000, p. 297 ; 2011, 138-140, 172-173.

donc invisibles des spectateurs¹. Bien souvent, ce bâtiment de scène n'a pas été découvert, soit qu'il n'existât pas, soit qu'il fût constitué en matériaux périssables, aujourd'hui disparus².

B. Les espaces des concours sportifs, construits sur la vue

Les espaces dans lesquels se déroulaient les concours sportifs étaient nombreux et divers, mais un point les unissait : celui de permettre au plus grand nombre d'assister à leur déroulement et surtout de voir les différentes épreuves. Dans ces espaces, il pouvait exister une mise en scène pour attirer l'œil des pèlerins.

1. Les lieux des concours sportifs et choraux

Les concours sportifs avaient lieu dans des installations comme les stades pour les diverses formes de course, les hippodromes pour les courses de chevaux montés ou attelés. Nous allons nous intéresser à la construction de ces édifices pour comprendre quelle était la capacité des spectateurs présents à voir.

A. Mallwitz, un des archéologues d'Olympie, souligne d'abord la nette séparation entre les espaces sacrés (temples, autels, trésors) et les installations sportives qui se concentraient à l'est du site d'Olympie, au-delà du portique Echo qui date des années 340-330 et qui séparait nettement les deux parties du site par sa disposition nord-sud, ainsi que par ses dimensions (une centaine de mètres) (fig. 116). Il ajoute toutefois que cette organisation spatiale correspondait à la situation du IV^e siècle, et non à la situation antérieure³, qui devait dissocier les deux espaces, tout en marquant de façon moins nette la séparation. En effet, si le stade III était nettement dissocié de l'Altis, en particulier par la construction de la *stoa* Echo⁴, son prédécesseur le stade II, qui datait du milieu du V^e siècle, voire de la fin du VI^e siècle, était situé 74 m plus à l'ouest et était ouvert sur l'Altis⁵. Il était alors bien plus visible depuis l'intérieur du sanctuaire. Un mur fut construit au sud pour permettre la présence de spectateurs sur la pente⁶. Avec le stade III, la *stoa* sépara ce qui relevait de la piété dans le cadre des sacrifices et ce qui appartenait en propre à la piété manifestée par les concours.

Pausanias décrit le stade d'Olympie dans sa *Périégèse* :

Ἔστι δὲ ἐπὶ τῷ πέρατι τῶν ἀγαλμάτων, ἃ ἐπὶ ζημίαις ἐποιήσαντο ἀθλητῶν, ἐπὶ τούτῳ τῷ πέρατι ἐστὶν, ἣν Κρυπτηνόνομάζουσιν ἔσοδον· διὰ δὲ αὐτῆς τοὺς τε Ἑλλανοδίκας ἐσιέναι ἐς τὸ στάδιον καὶ τοὺς ἀγωνιστάς. Τὸ μὲν δὴ στάδιον γῆς

¹ PADEL 1992, p. 337, 343.

² MORETTI 2000, p. 283-24 ; 2011, p. 135-136.

³ MALLWITZ 1988, p. 79.

⁴ SCHILBACH 1992, p. 35.

⁵ MALLWITZ 1988, p. 94 et la bibliographie citée ; SCHILBACH 1992, p. 33-34 ; commentaire CUF JACQUEMIN p. 255 ; HELLNER 2012, p. 278.

⁶ SCHILBACH 2004, p. 71-72 ; HELLNER 2012, p. 278.

χωμάεστι, πεποιήται δὲ ἐν αὐτῷ καθέδρα τοῖς τιθείσι τὸν ἀγῶνα. Ἔστι δὲ ἀπαντικρὺ τῶν Ἑλληνοδικῶν βωμὸς λίθου λευκοῦ· (9) ἐπὶ τούτου καθεζομένη τοῦ βωμοῦ θεᾶται γυνὴ τὰ Ὀλύμπια, ἰέρεια Δήμητρος Χαμύνης.

« À l'extrémité des statues qu'ils ont faites avec les amendes infligées aux athlètes, à cette extrémité se trouve l'entrée qu'on nomme Crypté. C'est par elle qu'entrent au stade les Hellanodices et les concurrents. Le stade, lui, est fait de terre amoncelée, et on y a fait une tribune pour les organisateurs du concours. Il y a en face des Hellanodices, un autel de marbre blanc. 9 Sur cet autel s'assied une femme qui assiste en spectatrice aux concours d'Olympie, la prêtresse de Déméter Chamyné »¹.

Pausanias commence sa description du stade III par l'entrée près des Zanes, statues faites avec les amendes infligées lors des concours², poursuit avec le tunnel couvert construit dans la deuxième moitié du II^e siècle à l'angle nord-ouest de l'Altis, long d'environ 32 m, large de 3,7 m et haut de 4,45 m, qu'empruntaient les athlètes et les juges. Auparavant, le passage qui permettait d'entrer dans le stade était à découvert³. Pausanias continue sa description par les tribunes du stade qui se présentent sous la forme d'une simple levée de terre sur laquelle il n'y avait ni bancs de bois ni sièges⁴ : les spectateurs s'asseyaient à terre ou restaient debout, facilitant ainsi la circulation. Seuls étaient assis sur une tribune, au milieu du côté sud, les *Hellénodikai* et quelques personnes importantes ; cette tribune ne comportait qu'une plateforme de calcaire, bordée sur trois côtés d'une barrière de bois⁵. Pausanias mentionne explicitement la présence d'une personne qu'il considère comme spectatrice de l'événement puisqu'il emploie le verbe θεᾶται, soulignant ainsi que cette personne ne participe pas à l'organisation du concours, et qu'elle n'est là que pour regarder le spectacle. L'aménagement prévoyait ainsi des espaces afin de permettre une bonne vision pour les spectateurs, du moins dans les phases ultimes de construction.

Le stade de Delphes est différemment conçu. Il se trouve hors du *téménos*, au nord-ouest⁶, ce qui constituait le seul espace disponible sur la colline, adapté à la longueur de la course du stade, il a été aménagé grâce à quelques découpes dans le roc au nord et à la construction d'un mur de soutènement sur le côté Sud. Les premiers aménagements datent du V^e siècle et les vestiges actuels remontent au II^e siècle *p. C.* ; auparavant, les concours devaient avoir lieu à Krisa dans la plaine⁷. L'état 1 du stade datant du IV^e siècle, voire de 275,

¹ Pausanias, VI, 20, 8-9.

² Pausanias, V, 21, 2-9. HIMMELMANN-WILDSCHÜTZ 2001, p. 159.

³ SCHILBACH 1992, p. 36 ; Commentaire A. Jacquemin dans l'édition CUF p. 255.

⁴ C'était le cas également à Tégée (Pausanias, VIII, 47, 4). SCHILBACH 2004, p. 74. JACQUEMIN dans le commentaire de l'édition CUF p. 256 propose l'installation temporaire de sièges de bois. À Némée, les seuls sièges permanents se trouvaient à l'ouest pour les athlètes et leurs entraîneurs : MILLER 1992, p. 84.

⁵ LARMOUR 1999, p. 136 ; SCHILBACH 2004, p. 74. Commentaire A. Jacquemin dans l'édition CUF Pausanias VI, p. 256.

⁶ FONTENROSE 1988b, p. 122.

⁷ Pausanias X, 32, 1. BOURGUET 1914, p. 278-283 ; FONTENROSE 1988b, p. 128 ; *Guide de Delphes* 1991, p. 215. Le premier stade du VI^e s. se trouvait vraisemblablement dans la plaine : AUPERT 1992, p. 67.

comportait une piste de 600 pieds, soit environ 178,35 m. Les spectateurs ne pouvaient se placer qu'en amont ou peut-être aux extrémités du stade¹, ce qui ne permettait pas à un grand nombre de spectateurs de bien voir, même s'il n'y avait pas d'obstacle pour gêner leur vue. Les talus devaient servir de gradins comme le laissent entendre les comptes de Dion en date du III^e siècle qui concernent l'adjudication du débroussaillage du stade pour les Pythia (ἐκκάθαρσιν l. 23)².

L'état 3 date d'environ 100 et voit l'installation d'un talus pour les spectateurs sur le côté sud de la terrasse, dont la largeur passe de 30 à 25 m³. L'aménagement cherche à mieux faire profiter du déroulement des concours les spectateurs en favorisant la vue. L'état actuel, l'état 4, a décalé la piste vers l'amont en la réduisant un peu (177,41 m) et a mise en place des gradins en pierres : 12 rangées sur le talus nord, 6 sur le talus sud (fig. 117) ; la forme légèrement incurvée des pentes améliorerait la visibilité. L'ouest du stade a été aménagé en hémicycle avec 28 travées. Au nord, se trouvait une tribune officielle⁴. Dans cet édifice, se déroulaient peut-être des compétitions musicales : un compte de Delphes du III^e siècle montre qu'il existait des aménagements temporaires, probablement pour des représentations dramatiques, le théâtre de Delphes n'ayant été construit que grâce à la générosité des Attalides au II^e siècle⁵. Avec le temps les aménagements de temporaires se font durables, et servaient à donner à des spectateurs la possibilité de voir, puis d'être installés de façon plus confortable.

Un autre infrastructure était essentielle au déroulement des concours : l'hippodrome servait aux compétitions hippiques. Si Pausanias donne de nombreux détails sur celui d'Olympie⁶, il n'a pas été retrouvé à cause des débordements du fleuve Alphée qui l'ont

¹ *Guide de Delphes*, 1991, p. 215

² Compte de Dion de 247/6 : CID 2, 139. Voir POUILLOUX 1977, p. 117 et la bibliographie citée ; AUPERT 1979, p. 153-155.

³ *Guide de Delphes* 1991, p. 215.

⁴ AUPERT 1979, p. 10, 68-75 ; *Guide de Delphes*, 1991, p. 215-216 ; LARMOUR 1999, p. 136.

⁵ CID 2, 139, l. 25-29. Voir POUILLOUX 1977, p. 117-118 ; AUPERT 1979, p. 153-155 ; 1992, p. 69 ; *Guide de Delphes*, 1991, p. 216.

⁶ Pausanias, VI, 20, 10-11 ; 15 : 10 Ὑπερβάλλοντι δὲ ἐκ τοῦ σταδίου, καθ' ὅτου οἱ Ἑλλανοδίκαι καθέζονται, κατὰ τοῦτο (τὸ) χωρίον ἐς τῶν ἵππων ἀνεμμένων τοὺς δρόμους καὶ ἡ ἄφεσις ἐστὶ τῶν ἵππων. Παρέχεται μὲν οὖν σχῆμα ἡ ἄφεσις κατὰ πρῶραν νεῶς· τέτραπται δὲ αὐτῆστί τὸ ἔμβολον ἐς τὸν δρόμον. Καθ' ὅ, τι δὲ τῆ Ἀγνάπτου στοᾶ προσεχῆς ἐστὶν ἡ πρῶρα, κατὰ τοῦτο εὐρεῖα γίνεται. Δελφίς δὲ ἐπὶ κανόνος κατὰ ἄκρον μάλιστα τὸ ἔμβολον πεποιήται χαλκοῦς. (11) Ἐκατέρωθεν μὲν δὴ πλευρὰ τῆς ἀφέσεως πλέον ἡ τετρακοσίους πόδας παρέχεται τοῦ μήκους, ὠκοδόμηται δὲ ἐναντῆς οἰκήματα. Ταῦτα τὰ κληρωτὰ τὰ οἰκήματα διαλαγχάνουσιν οἱ ἐσιόντες ἐς τὸν ἀγῶνα τῶν ἵππων. « En sortant du stade et, au-delà, du côté où siègent les Hellanodices, de ce côté se trouve un endroit réservé aux courses de chevaux ainsi que la ligne de départ des chevaux. Cette ligne se présente en forme de proue de navire, son éperon est tourné dans le sens de la course. Du côté où la proue est contiguë au portique d'Agnamptos, elle s'élargit et on a fait un dauphin au-dessus d'une barre, à l'extrême pointe de l'éperon. 11 Chaque côté de la ligne de départ présente plus de quatre cents pieds de longueur et on y a construit des stalles. Les concurrents du concours hippique tirent au sort ces stalles ».

(15) Παρεχομένον δὲ τοῦ ἵπποδρόμου παρήκουσαν ἐς πλεόν τῆν ἑτέραν τῶν πλευρῶν, ἔστιν ἐπὶ τῆς μεζζονος πλευρᾶς, οὐσης χώματος, κατὰ τὴν διεξοδὸν τὴν διὰ τοῦ χώματος, τὸ τῶν ἵππων δεῖμα ὁ Ταράξιππος. « L'hippodrome présente l'un des côtés plus grand que l'autre ; sur le plus long côté, qui est un talus de terre, au passage à travers le talus, il y a Taraxippus, la terreur des chevaux ». Voir DECKER 1992, p. 134-135.

détruit dès l'époque médiévale¹. Pausanias décrit les dispositifs de courses, mais ne donne aucune indication sur la place des spectateurs, ni sur leur possibilité de voir. Il n'est donc pas possible d'apporter d'éléments d'analyse dans le cadre de notre étude sur ce point. La situation est identique à Delphes, où l'hippodrome qui devait se trouver sans dans la plaine n'a pas été identifié².

Les aménagements que nous avons analysés pour les compétitions physiques, musicales ou théâtrales sont assez divers. Pour les hippodromes, la documentation manque complètement. Au contraire, en ce qui concerne les stades, les aménagements successifs ont pris en compte dans le temps la présence de spectateurs, leur nombre plus important et leur ont donné une véritable possibilité de voir, tout en ménageant de mieux en mieux leur confort.

2. Une mise en scène de puissance

Les concours étaient organisés par un sanctuaire, en particulier par la cité ou le groupe de cités dont il dépendait. La beauté des concours, l'audience, l'affluence des athlètes et des spectateurs montraient la puissance de cette entité.

Dans les compétitions ouvertes à tous les Grecs, comme à Olympie, une foule nombreuse était présente, venue de toutes les cités, accompagnant un athlète ou pour assister aux jeux. Lucien mentionne le héraut Proteus μυρίῳ τῷ πλήθει παραπεμπόμενος, « escorté par une foule innombrable »³. Les athlètes provenaient de diverses cités comme l'indiquent les listes de vainqueurs⁴. Socrate décrit à Anacharsis la foule à Olympie en ces termes :

εἰς τὰς πανηγύρεις ἀπιὼν ὄρας τοσοῦτο πλήθος ἀνθρώπων συλλεγόμενον ἐπὶ τὴν θέαν τῶν τοιούτων καὶ θεάτρα μυριάνδρα συμπληρούμενα,
« lorsque tu partais à la panégyrie, tu voyais une telle foule d'hommes rassemblée pour le spectacle des jeux, et les lieux dans lesquels ceux-ci se déroulaient totalement remplis d'une foule immense »⁵.

L'emploi du terme θέατρα est significatif de la fonction des édifices dans lesquelles avaient lieu les compétitions : elles donnaient à voir ce que les hommes offraient aux dieux en témoignage de leur piété, les concours. D'ailleurs, en lui répondant, Anacharsis utilise le terme θεάτροις pour désigner les foules rassemblées lors des concours de l'Isthme et d'Olympie⁶. S. G. Miller note que les concours rassemblaient les Grecs, et, en un sens,

¹ MALLWITZ 1988, p. 95-96 ; FOUACHE 1999, p. 128-130.

² ROUX 1976, p. 172 ; *Guide de Delphes* 1991, p. 216 ; FONTENROSE 1988b, p. 129 ; CID 10 = IG, II², 1126, l. 35-36 ; BOURGUET 1914, p. 278-280.

³ Lucien, *Peregrinus*, 32, 34 : παρεπέμπετο δὲ ὅμως ὑπὸ πολλῶν. MILLER 2003, p. 6.

⁴ Lucien, *Anacharsis*, 11 : τῶν δὲ θεατῶν οὐς φῆς ἀπανταχόθεν τοὺς ἀρίστους παραγίνεσθαι εἰς τὰς πανηγύρεις.

⁵ Lucien, *Anacharsis*, 10 [trad. GD]. Le mot μυριάνδρα est difficilement traduisible, il signifie « qui contient dix mille personnes ».

⁶ Lucien, *Anacharsis*, 11.

promouvaient une communication internationale¹. Ils montraient le partage de valeurs communes, propres à l'hellénisme². L'audience importante du sanctuaire et de ses concours pouvait se vérifier au grand nombre de cités qui participaient et dans les listes de vainqueurs qui précisaient toujours les noms des vainqueurs et leur cité.

Dans les concours strictement civiques, comme certaines épreuves des Panathénées, certaines compétitions avaient lieu par tribu, c'est-à-dire selon une division civique. Ce sont les danses pyrrhiques, l'*euandria*, probablement comme des chœurs cycliques, l'*euoplia*, l'*anthippasia*, des charges de cavalerie, et des régates³. Dans ce cas, les épreuves servaient à renforcer la solidarité des groupes par leur caractère militaire, puisque la mobilisation des citoyens était organisée dans le cadre des tribus à Athènes. G. Cogan a souligné combien ces épreuves étaient importantes pour montrer l'habileté des jeunes et des futurs citoyens, mais aussi celle de ceux qui avaient en charge les affaires militaires. Le but pour la cité était alors de se donner à voir, de se mettre en scène, de montrer sa puissance, sa capacité à se défendre : elle en faisait la démonstration à tous les étrangers qui étaient alors présents à ce moment pour assister aux jeux et qui suivaient chacune des compétitions⁴.

Les espaces des concours se caractérisaient de plus en plus par des installations permettant de voir, de manière plus ou moins confortable, de faire voir, ou de cacher certains éléments grâce au décor. Une mise en scène de la puissance du sanctuaire ou de la cité était déployée sous les yeux des spectateurs.

III. Les spectateurs

Les spectateurs étaient nombreux lors des concours ; leur présence dans ce cadre religieux avait des mobiles religieux, mais leur participation, outre leur présence physique qui honorait les divinités honorés, se justifiait par le regard qu'ils pouvaient porter sur le déroulement des cérémonies : tout était donc fait pour attirer leurs regards vers ce qu'ils avaient à voir mais l'ensemble contribuait à souligner aussi une certaine hiérarchie sociale et politique.

¹ MILLER 2003, p. 12.

² CROWTHER 2004, p. 47-49.

³ IG, II², 2311. BOEGEHOLD 1996, p. 95-105 ; KYLE 1992, p. 94-97.

⁴ COGAN 2009, p. 62. Voir KYLE 1992.

A. Être spectateur

Être spectateur était la façon dont de nombreux Grecs, essentiellement des citoyens, participaient aux cérémonies religieuses offertes aux dieux, et en particulier aux concours. Ch. Segal, dans son étude sur le théâtre, désigne les Grecs par l'expression « race de spectateurs » tant qu'ils étaient attentifs à la dimension visuelle de la cérémonie, et se révélaient de fins observateurs¹. Le terme français est trompeur en ce qu'il suggère une certaine passivité, que ne connaissait pas le grec. Toute l'organisation de ce que l'on peut appeler « spectacle » des concours cherchait à attirer le regard des personnes présentes.

1. Des *théatai*

Les Grecs étaient des spectateurs, des *θέαται*. Le mot *θεατής* vient du verbe *θεάομαι*, signifiant « contempler », mais qui s'est progressivement spécialisé dans le sens d'« être spectateur au théâtre »². Il est fondé sur le mot *θέα*, la contemplation, la vue, le spectacle, mais désigne aussi le lieu d'où l'on regarde³. Le mot *θεατής* suggère que les citoyens présents à un concours pouvaient voir, entendre, mais aussi entrer en interaction avec ce qu'ils voyaient et entendaient, ce qui s'oppose au sens du mot français spectateur, sous-entendant une passivité de la personne⁴. Le terme est souvent employé pour désigner le public des théâtres, alors que dans les concours, les personnes présentes n'étaient pas désignées par ce terme. Ainsi, Lucien parle des jeux d'Olympie en ces termes :

Καὶ δὴ τὰ μὲν Ὀλύμπια τέλος εἶχεν, κάλλιστα Ὀλυμπίων γινόμενα ὧν ἐγὼ εἶδον,
τετράκις ἤδη ὄρων,
« et déjà les concours d'Olympie prenaient fin, les plus beaux que je vis, les
quatrièmes déjà que je contemplais »⁵.

Aucun mot ne désigne le fait d'y être spectateur, mais les deux verbes *εἶδον* et *ὄρων* insistent sur le fait de voir, au point que A. M. Harmon traduit dans la collection Loeb : *the most splendid Olympics that I have seen, though it was then the fourth time that I had been a spectator*, rendant l'idée exprimée par le mot « spectateur ». D'ailleurs, c'est aussi le terme qu'utilise Anacharsis en réponse à Socrate quand il lui décrit la foule d'Olympie⁶.

Dans les comédies d'Aristophane, le mot *θεατής* est fréquemment employé, mais toujours au pluriel : le poète s'adresse toujours à l'ensemble du public⁷, ce qui permettait aux

¹ SEGAL 1993, p. 281.

² DELG ; Bailly, *s. v.*

³ *Ibid.*

⁴ Voir VILLACÈQUE 2013, p. 82, 85.

⁵ Lucien, *Peregrinus*, 35 [trad. GD].

⁶ Lucien, *Anacharsis*, 11.

⁷ Voir le relevé établi par VILLACÈQUE 2013, p. 86, n.1.

spectateurs de prendre conscience de leur solidarité dans le cadre civique dans lequel ils étaient réunis : ils étaient spectateurs les uns des autres et donc spectateurs de la cité réunie¹.

Dans la pièce d'Eschyle, *Prométhée enchaîné*, le champ lexical du regard est fortement développé² et fait du spectateur assis sur les gradins « quelqu'un qui regarde », qui doit éprouver du plaisir par ce qui lui est donné à voir. Cette dimension visuelle est liée à l'usage par Prométhée lui-même de deux mots assez inattendus : celui de *théôros* et celui d'*époptès*³.

ἵκετο τερμόνιον ἐπὶ πάγον

πόνων ἐμῶν θεωρός

« À ce roc, frontière du monde, on peut donc contempler mes maux »

Ἔα, τί χρῆμα; καὶ σὺ δὴ πόνων ἐμῶν

ἔκεις ἐπόπτης;

« Quoi ? tu viens donc aussi assister à mon supplice ? »⁴.

Le premier mot θεωρός désigne une personne envoyée consulter un oracle, assister à une fête religieuse ; le second est le degré le plus haut de l'initiation dans les mystères d'Éleusis⁵. Les deux mots insistent sur le caractère visuel, sur ce qu'il y a à voir : les ambassadeurs servaient de témoins des manifestations auxquels ils assistaient ; la révélation à Éleusis passait par la vue. L'adresse prononcée par Prométhée est en direction du chœur pour la première citation, mais elle prend à témoin aussi les spectateurs, qui assistaient à un événement sacré : l'assimilation du chœur et des spectateurs par la performance fait de la sanction de Prométhée un événement sacré. Tout comme le mot *époptès* témoigne d'une assimilation entre le dévoilement des souffrances de Prométhée et une initiation dans un culte à mystères, faisait de la vision un acte sacré.

Aristote a également évoqué la dimension visuelle de la tragédie. Il classa les pièces tragiques en quatre catégories : la dernière appelée ὄψις insiste sur la notion de « spectacle »⁶. La restitution du mot est incertaine, toutefois, la critique moderne le restitue et le définit comme le dernier type dans l'échelle de classement d'Aristote : il se caractérise par une hypertrophie du spectaculaire inhérent à l'effet violent et par une extrême simplicité de l'histoire⁷ : la pièce d'Eschyle, *Prométhée enchaîné* relève de cette catégorie. Aristote a en effet un regard d'étranger comme l'a souligné F. Dupont : n'étant pas Athénien, il n'a jamais fait partie d'un chœur en qualité de choreute, n'a jamais financé ce type d'événement en tant

¹ SÉGAL 1993, p. 318.

² PAPADOPOULOU-BELMEHDI 2003.

³ VILLACÈQUE 2013, p. 119.

⁴ Eschyle, *Prométhée enchaîné*, 118 et 298-299.

⁵ Voir p. 20 et 383.

⁶ Aristote, *Poétique*, 1456a.

⁷ DUPONT-ROC et LALLOT 1980, p. 287-298.

que chorège, n'a jamais été membre des jurys de citoyens qui décernaient les prix. N'étant pas inclus dans la communauté des citoyens, il reste extérieur aux codes¹. Il a alors négligé l'aspect visuel des tragédies au profit du récit, la performance n'étant pour lui que l'aspect destiné à plaire au public². Néanmoins, celle-ci était fondamentale dans le cadre des fêtes religieuses en l'honneur de Dionysos.

Le *théates* est loin d'être un spectateur au sens moderne du terme, issu de pratiques dramatiques différentes ; l'ambiance pourrait plutôt rappeler si l'on osait des comparaisons avec le monde d'aujourd'hui celle des stades et même éventuellement l'attitude des spectateurs de foot ou de rugby. Dans le cadre des concours dramatiques athéniens, N. Villacèque a montré qu'il était un *politès*, un citoyen, organisateur des compétitions, à qui le poète réclamait une participation constante, et qui était le juge ultime de la compétition³. Dans les concours, les spectateurs par le fait de voir ensemble prenaient conscience de leur appartenance à la communauté civique, la dimension politique restait importante, en particulier dans le cas d'Athènes ; c'est toutefois la cité sur laquelle nous avons le plus d'information pour que l'analyse pût y être menée. Dans le cadre des concours ouverts à tous les Grecs, le fait que les Grecs puissent voir ensemble devaient leur permettre de prendre conscience de la communauté des valeurs grecques qu'ils partageaient et renforcer leur hellénisme.

2. Attirer le regard des spectateurs

Ces *théatai* étaient souvent sollicités visuellement. En effet, dans les tragédies, nombreuses sont les adresses aux spectateurs qui les invitaient à regarder, à suivre par le regard l'action dramatique, comme en témoignent les emplois fréquents du verbe « voir » à l'impératif : ἰδοῦ, ἴδετε, ὀρᾶτε⁴. N. Villacèque a montré combien ces expressions servaient à recentrer l'attention des spectateurs sur l'action en train de se dérouler⁵. L'impératif a une valeur déictique ; il s'agit de mobiliser les regards et donc l'attention de ceux qui sont rassemblés pour la représentation. Ceci est particulièrement vrai dans le *Prométhée enchaîné* d'Eschyle : Prométhée ne cesse d'interpeller le public, d'inviter au regard en exhibant son corps meurtri⁶. Le regard pouvait être sollicité par l'action, le mouvement. Or, Prométhée ne

¹ DUPONT 2007, p. 32-34.

² TAPLIN 1977, p. 477-479.

³ VILLACÈQUE 2013, p. 85-103, en particulier la conclusion p. 103.

⁴ Eschyle, *Agamemnon*, 1269-1270 ; *Sept contre Thèbes*, 110-111 ; Sophocle, *Les Trachiniennes*, 1079-1080 ; Euripide, *Héraclès*, 131, 903-905, 1032-1033 ; *Les Suppliantes*, 824-825, 1165-1168.

⁵ VILLACÈQUE 2013, p. 109-110.

⁶ Voir les occurrences dans PAPADOPOULOU-BELMEHDI 2003 et VILLACÈQUE 2013, p. 115-120.

bouge pas, il est attaché ; ses paroles interpellent pour compenser l'absence d'action et se rappeler à la vue des spectateurs¹.

En effet, bien souvent, l'impératif ne s'adresse pas seulement au personnage de l'intrigue, mais aussi aux spectateurs. L'impératif pluriel utilisé pour s'adresser aux Océanides pouvait ainsi englober le public. De même, Héraclès utilise ce procédé dans *Les Trachiniennes* de Sophocle. Il appelle à contempler son corps meurtri par la ruse de son épouse et de Nessos en une tunique mortelle qui le consume :

Δείξω γὰρ τάδ' ἐκ καλυμμάτων
ἰδοῦ, θεᾶσθε πάντες ἄθλιον δέμας,
ὀρᾶτε τὸν δύστηνον, ὡς οἰκτρῶς ἔχω.
« Je te le ferai voir, tous voiles écartés. Vois, contemplez tous ce corps misérable,
contemplez le malheureux, voyez son état lamentable »².

Dans le premier vers, il s'adresse clairement à son fils Hyllos, mais dès le deuxième vers, le passage de l'impératif singulier ἰδοῦ, à l'impératif pluriel θεᾶσθε suivi d'une interpellation à l'ensemble des présents dans l'orchestra, πάντες c'est-à-dire au chœur, s'adresse aussi au public invité par cette injonction répétée à regarder. Par la parole déictique, le regard des spectateurs est constamment concentré sur le protagoniste au centre de l'*orchestra*. C'est par le regard des spectateurs que le héros tragique existe³. C'est à cet endroit que tout était donné à voir, et la parole du héros tragique dans ce cas précis, celle du chœur dans d'autres situations soulignent ce qui doit être vu, attirent l'attention.

Lors des concours dramatiques, la proclamation des résultats voyait probablement le poète vainqueur et son chorège venir au centre de l'*orchestra*, où ils étaient bien vus de tous les spectateurs.

D'ailleurs, les concours sportifs faisaient également de la piste une forme de scène. St. Miller a tenté de reconstituer le déroulement vers 300 des épreuves physiques à Olympie ; les athlètes dans le stade était appelé un à un par leur nom : à l'appel de leur nom, ils sortaient du tunnel qui servait à les dissimuler avant leur entrée⁴. Cette présentation permettait aux spectateurs de bien voir les athlètes qui se présentaient, à supputer les chances de chacun, à manifester les soutiens : le temps utilisé à cette présentation participait de la représentation offerte aux dieux et aux hommes.

¹ PAPADOPOULOU-BELMEHDI 2003, p. 44-45.

² Sophocle, *Trachiniennes*, 1078-1080 [trad. CUF modifiée].

³ Sur la relation regardants/regardés comme paradigme de l'interaction entre le public et le spectacle tragique, voir FLETCHER 1999.

⁴ MILLER 2003, p. 20-21.

D. Larmour s'est intéressé à la dimension théâtrale de l'espace sportif, et à la performance. Le point de départ de son étude est de montrer que l'espace de la performance athlétique est un espace sacré, marqué par les images et les signes des divinités, une place pour regarder le don qui est fait aux dieux au nom de la communauté présente. Selon lui, *agonal space is completely open to the elements*, ce qui différencie fortement l'espace sportif antique de l'espace sportif moderne, marqué par des barrières. En effet, l'espace agonistique n'était marqué que par des bornes, qui délimitaient le stade, l'hippodrome, mais, qui, nous l'avons vu plus haut, ne cachaient pas la vue, et n'empêchaient en aucune manière la circulation¹. Les espaces dans lesquels se déroulaient les concours athlétiques étaient des espaces festifs qui séparaient et unissaient tout à la fois les athlètes et les spectateurs : l'absence de barrières, la séparation par un simple canal d'eau autour du stade d'Olympie permettaient aux spectateurs de bien voir, tout leur était visible. Ils pouvaient se déplacer facilement pour admirer, et ce d'autant plus qu'à Olympie, le stade ne comptait pas de siège, les spectateurs étaient debout ou assis à terre et pouvaient envahir la piste à la fin des épreuves comme le fit Kallipateira, seule femme, déguisée sous des traits masculins, à avoir emmené son fils aux concours d'Olympie : de joie, à la victoire de son fils, elle enjamba (ὕπερπηδῶσα) ce qui séparait la piste de la zone des entraîneurs comme le rapporte Pausanias². À Delphes et à Épidaure, le stade possédait des sièges de pierre dans leur dernier état, ce qui délimitait davantage les espaces entre les spectateurs et les athlètes³, sans que ce fût très important, mais les déplacements étaient rendus moins aisés avec cet aménagement, toutefois tardif.

Une preuve de l'ouverture de l'espace agonial nous vient d'une inscription delphienne d'un compte publié par J. Pouilloux : il est fait mention à deux reprises pour le gymnase et pour le stade de [τὰ]ν φραζῖν (l. 9, l. 28), une barrière, une clôture, mis en adjudication, avec un ensemble de travaux pour remettre en état les installations avant les Pythia. Cette mention montre que lors des moments d'affluence, il fallait installer devant le gymnase et devant le stade une clôture provisoire afin de délimiter les espaces réservés et pour empêcher les spectateurs de troubler les entraînements et les exercices⁴. De même, la palestre était aménagée avec une corde pour isoler les athlètes à l'entraînement dans la cour et les spectateurs qui déambulaient dans les portiques⁵.

¹ Voir p. 59 sq sur la dimension visuelle des bornes. LARMOUR 1999, p. 134-135, citation p. 134.

² Pausanias, V, 6, 7-8. LARMOUR 1999, p. 136.

³ *Guide de Delphes*, 1991, p. 215 ; LARMOUR 1999, p. 136. RIETHMÜLLER 2005, vol. 1, p. 292-293 (seulement dans la partie orientale pour le stade d'Épidaure).

⁴ POUILLOUX 1977, p. 114.

⁵ CID 2, 139, l. 13-22. POUILLOUX 1977, p. 115.

Le stade était un lieu de participation commune, qui reposait comme au théâtre sur le fait de regarder ensemble, à la fois par les vainqueurs, les perdants, les entraîneurs, les spectateurs¹.

Dans le déroulement de ce qui était donné à voir dans les compétitions sportives, la proclamation des résultats était une phase essentielle qui cherchait à attirer l'attention des spectateurs. Elle avait lieu le dernier jour des cérémonies religieuses : le vainqueur recevait les palmes, les couronnes qui témoignaient de sa victoire lors d'une proclamation par le juge². Avant que la proclamation ne soit faite par les juges, le héraut a pour charge de faire taire la foule au son de sa trompette et d'attirer l'attention³. Il s'agit d'un moment de reconnaissance de la valeur de l'athlète victorieux qui devait se trouver à cet instant au centre de tous les regards. Cette proclamation pouvait s'accompagner pour les athlètes d'un tour d'honneur, qui les mettait sous les regards du public présent. À cette occasion, les spectateurs leur lançaient des couronnes de fleurs, des rameaux, des palmes, des rubans, qui étaient la marque de la victoire et qui témoignaient de leur admiration pour les lauréats : c'est le rite des φυλλοβολία⁴. La reconnaissance sociale passait par le défilé dans la zone centrale, probablement du stade, sous les yeux des spectateurs. Ce n'était pas les prix qui gardaient en mémoire la victoire, mais bien la mémoire des spectateurs comme l'exprime Socrate à Anacharsis⁵.

3. Sociologie et rôle des spectateurs

Nous venons de voir que les spectateurs pouvaient s'observer eux-mêmes lorsqu'ils assistaient aux concours. Quelle était alors la composition du public ? À Athènes, le théâtre de Dionysos se composait lors des Grandes Dionysies d'un échantillon de la population athénienne : des citoyens, des enfants selon les dires d'Aristophane⁶, des femmes⁷, quelques esclaves, des métèques et des étrangers, en particulier des citoyens en provenances des cités alliées d'Athènes dans le cadre de la Ligue de Délos au moins au V^e siècle⁸. Lors des Lénéennes, n'étaient pas admis les étrangers⁹.

¹ LARMOUR 1999, p. 136.

² Pollux, III, 152. VALAVANIS 1990, p. 353-354 ; COGAN 2009, p. 137-139.

³ VALAVANIS 1990, p. 350-352.

⁴ Pindare, *Isthmiques*, 5, 62-63 : Λάμβανέ οί στίφανον, φέρε δ' εὔμαλλον μίτραν./ καὶ πετρόεντα νέον σύμπεμψον ὕμνον, « Prends pour lui la couronne, porte lui le bandeau de fine laine, et fait voler vers lui ce nouveau chant ! ». Voir COGAN 2009, p. 139-140.

⁵ Lucien, *Anacharsis*, 10.

⁶ Aristophane, *La Paix*, 50-53 ; *Nuées*, 537-539 . PICKARD-CAMBRIDGE 1968, p. 263.

⁷ Voir la présentation du débat sur la présence des femmes aux comédies par VILLACÈQUE 2013, p. 88-89 et la bibliographie citée ; les synthèses de HENDERSON 1991 et de SOURVINOU INWOOD 2003, p. 177-184.

⁸ PICKARD-CAMBRIDGE 1968, p. 263 ; HENDERSON 1991, p. 136-137 ; VILLACÈQUE 2013, p. 90.

⁹ Aristophane, *Acharniens*, 504-506. PICKARD-CAMBRIDGE 1968, p. 263.

Lors des compétitions sportives, étaient présents des citoyens, des étrangers lorsque le concours leur était ouvert, parfois des femmes, mais le cas de celles-ci s'avérait très variable selon les époques et leur statut matrimonial¹.

Ces spectateurs tout en regardant la représentation des pièces exprimaient plus ou moins bruyamment leur opinion, c'est ce que révèle Théophraste en dépeignant l'incongru :

Καὶ ἐν θεάτρῳ, ὅταν οἱ ἄλλοι παύονται, λαὶ συρίττειν οὐς ἡδέως θεωροῦσιν οἱ πολλοὶ,
« Au théâtre, il bat des mains quand les autres s'arrêtent ; il siffle les acteurs qui ont la faveur du public »².

Ce portrait d'un homme qui agit à contretemps montre les réactions normales du public au théâtre : applaudir, siffler... De plus, les spectateurs étaient présents du matin au soir, venaient avec des provisions, des boissons... Ils pouvaient se montrer bruyants et manifester leurs désaccords par des protestations, par le jet de quelques nourritures³. Ces manifestations influençaient le vote⁴. En effet, dix jurés étaient tirés au sort parmi les citoyens ; cinq de ces dix bulletins étaient tirés au sort et servaient à décerner le prix⁵.

De même, lors des compétitions sportives, les spectateurs devaient encourager les participants, assez bruyamment comme l'indique Socrate à Anacharsis⁶.

B. Une mise en scène de la société

Les concours se composaient ainsi de l'ensemble de la société grecque, qui n'apparaissait toutefois pas n'importe comment : certains groupes étaient mis en avant par la place qu'ils occupaient.

Les premiers rangs des théâtres étaient réservés aux places d'honneur. Ainsi a été retrouvée dans le théâtre de Dionysos Eleuthéreus du v^e siècle à Athènes, une proédrie de pierre en simple degré⁷, ainsi que des plaques errantes de la seconde moitié du v^e siècle de gradins en calcaire portant des inscriptions destinées à réserver des places pour les prêtres et des magistrats⁸. Dans le théâtre de Lycurgue, ce sont 67 sièges de proédrie en marbre qui ont été découverts. Ces sièges datent de la construction du théâtre et comportaient des inscriptions

¹ Voir la présentation de JACQUEMIN dans commentaires CUF Pausanias VI, p. 256-257.

² Théophraste, *Caractères*, XI, 3. cf. Platon, *Lois*, III, 700c ; Démosthène, *Contre Midias*, 226 ; Pollux, IV, 122. Heraclide du Pont fr. 170 W rapporte comment Eschyle a dû fuir jusqu'à l'autel de Dionysos pour ne pas être attaqué par la foule pour avoir révélé des secrets des mystères d'Éleusis. WALLACE 1997 p. 102-106.

³ PICKARD-CAMBRIDGE 1968, p. 272 et les sources citées.

⁴ Elien, *Histoires variées*, II, 13. WALLACE 1997 p. 106 97-111.

⁵ Lysias, *Sur une accusation de préméditation*, 3 ; Plutarque, *Cimon*, 8, 7-9. ; Hésychius, s. v. Pente kritai ; Lucien, *Harmonides*, 2. CSAPO et SLATER 1994, p. 158-165.

⁶ Lucien, *Anacharsis*, 10 : le public encourageait (ἐπαινουμένους).

⁷ MORETTI 1999-2000, p. 387-389 ; 2011, p. 125 ; PÖHLMANN 1981, p. 139-145.

⁸ MORETTI 1999-2000 p. 383-385.

de différentes époques pour des prêtres, en particulier le prêtre de Dionysos, des magistrats, des stratèges¹ : ces sièges spécifiques soulignaient visuellement la place importante des personnes qui pouvaient s'y asseoir dans la société et dans la cité. En effet, le privilège de προεδρία était le privilège d'être assis au premier rang, il était réservé à certains magistrats, à certains prêtres et aux grands évergètes².

Les orphelins de ceux qui étaient tombés à la guerre recevaient ce privilège lorsqu'ils devenaient éphèbes³, tout comme les grands bienfaiteurs de la cité comme Cléon ou Démosthène⁴. À cette occasion étaient également proclamées les couronnes pour les citoyens⁵. Il s'agit pour la cité, devant ses citoyens réunis, de souligner le bon comportement civique à adopter (défendre sa cité, se dévouer pour la cité), de l'encourager en mettant en évidence ce bon comportement devant les yeux des citoyens, mais aussi de montrer tant aux citoyens qu'aux étrangers la protection des divinités poliades sur la cité et d'attester de la piété de l'ensemble de la cité ; ces démonstrations sont d'autant plus marquées qu'elles se déroulent dans un lieu spécifiquement prévu pour valoriser la vue et ce que l'on voit.

Le théâtre de Delphes comptait également des places d'honneurs ; elles se trouvaient sur le côté nord, au premier rang, c'est une niche réservée à la proédrie, et aux sièges spéciaux pour le président et les magistrats des jeux⁶ et destinée à mettre en valeur les personnes importantes dans l'organisation des concours.

À côté des places d'honneur, les spectateurs ne s'installaient vraisemblablement pas sans ordre, en tout cas pour ce qu'on semble connaître du cas du théâtre à Athènes. Il existait en effet une zone réservée aux éphèbes, ces futurs citoyens étaient ainsi mis en valeur. De plus, la Boulè et les Prytanes, le gouvernement actuel de la cité, possédait également des rangs spéciaux près de l'*orchestra* comme le suggère Trygée dans *La Paix* ou le coryphée des *Oiseaux*⁷. J. Winkler suggère une répartition par tribu dans chaque section (*kerkides*) du

¹ IG, II², 5021-5164. MAAS 1972, p. 60-73 (n. v.) ; MORETTI 2011, p. 157. Au contraire PICKARD-CAMBRIDGE 1968, p. 268-269 pense que les trônes conservés datent des I^{er}-II^e siècles. Quoi qu'il en soit, ces places d'honneur étaient distinctives visuellement.

² VILLACÈQUE 2013, p. 90.

³ Eschine, *Contre Ctésiphon*, 154 : ὡςπερ νυνὶ τῶντραγωδῶν γίνεσθαι, ὅτ' εὐνομεῖτο μᾶλλον ἢ πόλις καὶ βελτίοσιπροστάταις ἐχρήτο, προελθὼν ὁ κήρυξ καὶ παραστησάμενος τοὺς ὄρφανούς, ὧν οἱ πατέρες ἦσαν ἐν τῷ πολέμῳ τετελευτηκότες, νεανίσκους πανοπλίᾳ κεκοσμημένους, « ce même jour, au moment où, comme maintenant, l'on allait représenter les tragédies, le héraut s'avavançait, présentait les orphelins dont les pères étaient morts à la guerre, adolescents revêtus de l'armure complète ».

⁴ Aristophane, *Les Cavaliers*, 702 ; IG, II², 456 : ambassadeurs de Colophon qui reçoivent la proédrie au Pirée ne 307.

⁵ Pickard-Cambridge 1968, p. 67.

⁶ FONTENROSE 1988b, p. 128.

⁷ Aristophane, *La Paix*, 887, 905-906 et la scholie ; *Les Oiseaux*, 794 et la scholie ; Souda ; Hésychius s. v. βουλευτικός. cf. Pollux, IV, 122. WINKLER 1992, p. 38.

théâtre¹. Il y aurait peut-être également une distinction entre les hommes et les femmes comme semble le suggérer une scholie à Aristophane ; ces dernières seraient reléguées aux rangs supérieurs du théâtre ou sur les côtés, ce qui traduirait leur marginalité civique et sociale². La répartition des spectateurs au théâtre d'Athènes semble souligner l'organisation civique de la cité. Dans les autres cas, nous n'avons pas de sources qui permettraient de mener l'enquête. Il est toutefois fort probable qu'un ordre de préséance fût accordé aux magistrats de la cité organisatrice.

Dans les stades, l'anecdote rapportée par Pausanias suggère une zone réservée pour les entraîneurs et bien sûr une zone réservée pour les Hellanodikai. Pour le reste, nous ne possédons aucune indication.

Conclusion

Les modalités de la présence des Grecs aux différentes compétitions sont difficiles à comprendre. En effet, les sources sont peu loquaces et très éclatées. Il est bien difficile de donner une image, qui ne soit pas partielle de cette présence lors des *agônes* qui constituaient une partie des fêtes religieuses.

Être présents aux concours pour les Grecs, c'était aller voir un spectacle, qu'il fût musical, dramatique ou sportif pour montrer leur piété par leur participation. Ce spectacle ne cessait de les interpeler visuellement, de solliciter leur attention, leurs réactions, leur adhésion, et les Grecs ne se faisaient pas prier pour s'exprimer. Tout le vocabulaire employé pour désigner les événements, les personnes venues y assister tourne autour des verbes « voir », « contempler ».

Les édifices qui abritaient ces événements furent de plus en plus conçus pour favoriser la place des spectateurs, en aménageant des espaces, des tribunes, parfois temporaires, parfois pérennes selon la richesse des cités, sans qu'il y ait toutefois de séparation nette entre les spectateurs et les participants : tous participaient de la beauté du spectacle offert aux dieux.

Lorsque nous avons des informations suffisamment précises, c'est le cas à Athènes, il semble que le spectacle mettait également en scène le corps civique de la cité organisatrice, pour montrer sa puissance. Dans les autres cas, hormis l'affluence, signe du prestige du concours et de la fête, nous ne pouvons rien en dire.

¹ WINKLER 1992, p. 39-41.

² Scholie à Aristophane, *Assemblée des femmes*, 22. WINKLER 1992, p. 39 ; HENDERSON 1991, p. 140-142 ; VILLACÈQUE 2013, p. 91.

CONCLUSION DE LA PARTIE II

Les modalités visuelles de la piété des Grecs ont tendance à souligner le lien entre visibilité et hiérarchie sociale : la piété permettait de se mettre en scène socialement.

En effet, que ce soient dans les rituels familiaux ou dans les processions, la piété était ostentatoire : il fallait montrer, mettre en scène la pratique religieuse accomplie. Le spectacle organisé devait être le plus beau possible pour réjouir les dieux et bénéficier de leur protection.

L'aspect ostentatoire était important dans les rituels familiaux dans la mesure où c'était la mémoire qui servait de preuve. Il fallait alors marquer les esprits, marquer le regard comme l'indique le vocabulaire. Toutefois, la limite entre les manifestations de piété et les démonstrations de puissance des familles n'étaient pas toujours nettes, du moins pour les grandes familles sur lesquelles nous disposons d'informations. Des pratiques familiales marquantes dans l'espace civique permettaient de montrer l'importance sociale de la famille.

De même, l'ordre des processions révélait une hiérarchie civique, qui a évolué entre l'époque archaïque et l'époque hellénistique ou une hiérarchie dans le rituel avec les prêtres en tête.

L'image des hiérarchies sociales changea au cours de l'histoire grecque. En effet, les cités prirent des lois somptuaires pour limiter les comportements ostentatoires des grandes familles, mais elles laissèrent les familles témoigner de leur piété, actes indispensables au bon fonctionnement des sociétés. C'était la mémoire, reposant notamment sur la vue, qui assurait une reconnaissance et une légitimité sociale aux citoyens. Ces démonstrations de piété permettaient également aux autres citoyens de juger si quelqu'un était capable de gérer la cité. L'évolution des personnes mises en exergue dans les processions témoigne des conditions politiques et sociales d'une époque donnée : elles reflètent le changement des élites de la cité entre l'époque archaïque et l'époque hellénistique.

À partir de la fin du IV^e siècle, la piété des Athéniens envers les morts devint moins ostentatoire : elle n'avait plus besoin de s'exprimer visuellement par des monuments bien visibles ou par des démonstrations lors des funérailles ; un autre moyen a dû se mettre en place pour témoigner de cette piété, moyen qui n'était plus visuel.

Ces manifestations de piété se déroulaient en présence de spectateurs venus voir le spectacle. Cet aspect souligne bien l'importance de la vue, de ce qui était visible dans les cités

grecques. Les sources sont assez ténues sur la présence de spectateurs aux processions, relevant probablement de l'habituel, les auteurs n'ont pas jugé bon de les mentionner. L'affluence de ces spectateurs dépendait bien évidemment du parcours : les processions dans le centre urbain avaient probablement plus de spectateurs que les grandes processions dans le territoire. Par ailleurs, les spectateurs étaient nombreux lors des compétitions sportives, musicales et dramatiques. Les aménagements dans lesquels se déroulaient les concours étaient fait pour voir, créant de plus en plus des installations pérennes, des tribunes afin de faciliter la vision. Dans ces spectacles, les participants étaient constamment sollicités visuellement, ils répondaient et contribuaient ainsi au spectacle offert aux dieux. En effet, dans le cadre des concours, en particulier au théâtre, la cité se mettait en scène pour donner une image structurée et puissante, telle que le faisait Athènes. Dans le cas des compétitions de la Période, ce n'était plus une cité qui se mettait en scène, mais plutôt un sentiment panhellénique qui était mis en avant avec la participation de concurrents provenant de tout le monde grec et qui souscrivaient aux mêmes valeurs par un serment.

PARTIE III : COMMUNIQUER AVEC LES DIEUX

La piété des Grecs était démonstrative dans les rituels. Elle s'exprimait par des actes, des offrandes qui servaient à établir une communication avec la divinité : une faveur ou un bienfait étaient demandés, des remerciements étaient signifiés au dieu pour son action. Cette communication servait à faire connaître, à faire partager, à rendre commun l'action divine sous diverses formes qui montraient la relation entre les adorants et les divinités¹. Les modalités de communication étaient multiples : elles comprenaient des offrandes plus ou moins pérennes comme des sacrifices, des dons d'objets plus durables ; mais aussi les consultations oraculaires qui permettaient d'entrer en contact avec la divinité, ou les initiations. Dans chaque rituel, les dieux étaient présents de multiples manières pour assurer la communication. Nous essayerons dans cette partie de comprendre les modalités visuelles de la communication des hommes avec les dieux au cours des rituels.

Nous analyserons la façon dont les hommages rendus aux dieux, la *θεραπεία θεῶν*, permettaient d'établir une communication avec la divinité ; puis, nous tenterons de comprendre les enjeux visuels de la communication dans les pratiques divinatoires et initiatiques ; enfin, nous montrerons les différentes modalités de la présence visuelle de la divinité dans les rituels.

¹ Le Robert, *s. v.* communiquer.

CHAP. 8 : LA ΘΕΡΑΠΕΙΑ ΘΕΩΝ : SACRIFIER, FAIRE DES LIBATIONS ET DES OFFRANDES

Introduction

La *θεραπεία θεῶν* était l'hommage rendu aux dieux. Le mot est utilisé à l'époque classique en particulier chez Platon et Xénophon dans le sens de culte rendu. Celui-ci se composait de nombreux rites comme l'indique Platon :

θύειν καὶ προσομιλεῖν ἀεὶ τοῖς θεοῖς εὐχαῖς καὶ ἀναθήμασιν καὶ συμπάση
θεραπείᾳ θεῶν,
« sacrifier aux dieux, entrer sans cesse en relation avec eux par des prières, des
offrandes et tout l'ensemble du culte divin »¹.

Le terme est plus large que celui de rites et comprend l'ensemble des actes et conduites exprimant le respect des hommes vis-à-vis des dieux². Ces actes nombreux servent à établir une communication avec les divinités, dans le but de leur demander d'exaucer un vœu, de les remercier d'un bienfait.

Nous nous intéresserons en particulier aux sacrifices et aux offrandes, souvent accompagnés de prières et de libations. Ce sont des actes essentiels de la pratique religieuse des Grecs, ils s'inscrivent dans l'espace des sanctuaires que nous avons analysé dans la première partie de ce travail et expriment une communication entre les hommes et les dieux. Il s'agit de se placer du point de vue du dédicant ou du pèlerin présent dans un sanctuaire lors d'une fête ou dans une démarche plus personnelle, pour essayer de comprendre ce qui était donné à voir de ces rituels. Certaines étapes étaient-elles cachées aux yeux des Grecs présents ou bien pouvaient-ils tout voir des rituels qui se déroulaient ?

Cette recherche croise trois types de sources pour essayer de donner une image de ce qui pouvait être vu lors des cultes rendus aux dieux : les sources littéraires, en particulier les récits historiques qui décrivent des dédicaces, des offrandes ou des sacrifices ; les récits épiques et le théâtre qui évoquent des scènes de sacrifice ; les sources épigraphiques mentionnent des normes de comportement, de déroulement de célébration, comme la sélection

¹ Platon, *Lois*, IV, 716d. Voir Isocrate, *Éloge de Busiris*, 24 ; *Sur la permutation des biens*, 282 ; Platon, *République*, IV, 427b : Ἱερῶν τε ἰδρύσεις καὶ θυσίαι καὶ ἄλλαι θεῶν τε καὶ δαιμόνων καὶ ἠρώων θεραπείαι, « Celles qui regardent la construction des temples, les sacrifices des dieux et des héros, l'ensevelissement des morts, et les cérémonies qui nous rendent leurs mânes propices. » ; *Euthyphron*, 13d ; Xénophon, *Mémoires*, I, 4, 10, 13, 18 ; *Hipparque*, IX, 9 ; *Économique*, V, 20.

² RUDHARDT 1992, p. 141.

de la victime, les lieux d'exposition des offrandes ; le corpus iconographique donne à voir les éléments importants aux yeux des Grecs de l'époque classique de la communication qu'établissaient le sacrifice et les offrandes entre les hommes et les dieux.

Pour la commodité du propos, nous séparerons ces deux rituels que sont le sacrifice et la dédicace d'offrandes, même si dans la réalité du culte, ils étaient souvent liés. Le sacrifice est une offrande aux dieux, il comporte une dimension ponctuelle, dans la mesure où il avait une durée limitée, tandis que les offrandes avaient une certaine pérennité dans le sanctuaire dans lequel elles étaient offertes et exposées.

I. Le spectacle des sacrifices

Les sacrifices étaient nombreux dans la vie religieuse grecque. Ils pouvaient être accomplis lors de grandes fêtes civiques ou faire partie de cérémonies plus modestes au cours desquelles des pèlerins rendaient hommage à une divinité ou lui demandaient une faveur. Ces sacrifices pouvaient être sanglants, la *θυσία* étant le plus connu¹ ; ou non sanglants dans le cas d'offrandes brûlées ou déposées sur l'autel². Il s'agit de voir dans quelle mesure ces rites constituaient un véritable spectacle, qui donnait à voir la piété des adorants et leur permettait de communiquer avec les dieux en leur offrant un spectacle de toute beauté.

Nous suivrons le déroulement de ces rituels dans leur évolution chronologique depuis les préparatifs jusqu'à la commensalité qui accompagnait souvent les sacrifices, en nous concentrant essentiellement sur les sacrifices sanglants.

A. *Des préparatifs rarement vus*

Chaque sacrifice commençait par des préparatifs destinés à rassembler les objets indispensables au rituel. Lors des sacrifices sanglants, qu'ils soient de petite dimension lors de fêtes familiales ou lors d'une démarche individuelle, ou bien de grande dimension lors des fêtes civiques, une victime devait être choisie. Ce choix était régi par certaines contraintes de prescription, par la volonté de montrer sa piété et d'établir au mieux une communication avec la divinité. De même, l'espace était souvent décoré afin d'embellir le spectacle pour la divinité.

¹ Sur les modes de mise à mort possibles et le vocabulaire, voir DETIENNE, VERNANT et al. 1979 ; RUDHARDT 1992, p. 249-287 ; JOST 1992b, p. 81-89 ; BRUIT ZAIDMAN et SCHMITT PANTEL 1999, p. 23-28 ; GEORGOU DI, KOCH PIETTRE, SCHMIDT 2005.

² RUDHARDT 1992, p. 231-238 ; JOST 1992b, p. 89-91 ; BRUIT ZAIDMAN et SCHMITT PANTEL 1999, p. 28.

1. Sélection et parure de la victime

La victime qui devait être offerte aux dieux lors des sacrifices était choisie selon des critères de beauté : une grande attention était donc portée à son aspect visuel. En effet, les lois sacrées¹ contiennent des précisions sur l'apparence de la victime à offrir aux dieux, en particulier sur la présence de tâches : l'animal devait être sain, c'est-à-dire ne pas comporter de tâches, les tâches étant considérées comme un signe d'impureté². D'autres réglementations concernaient la couleur de l'animal : ainsi, le règlement de Lykosoura imposait le sacrifice d'une femelle blanche (μάκωνσι λευκαῖς)³ pour Despoina. Ces critères étaient vérifiés avant le début de la cérémonie : il existait parfois une véritable docimasia de la victime, un examen attentif des conditions requises de sexe, d'âge, de couleur, comme à Céos (δοκιμάζειν δὲ τὰ ἱερεῖα) ainsi que le révèle une inscription du III^e siècle⁴.

Un exemple, très détaillé, provient de la cité de Cos, en 366, suite à son synoecisme : ce règlement précisait mois par mois, jour après jour, les fêtes en l'honneur de telle ou telle divinité, indiquant précisément la victime à fournir et la personne qui en était chargée. Ainsi, le 10 du mois Karneios⁵, un sacrifice était accompli en l'honneur d'Héra Argeia Elaia Basileia avec

5 δάμ-
αλις κριτά· κρινέσθω δὲ μὴ ἐλάσσονος { [ον] } ὄνημένα πεντ-
ήκοντα δραχμῶν
« une jeune génisse sélectionnée ; qu'on la sélectionne, en ne l'achetant pas moins
de 50 drachmes »⁶.

Le prix de la victime était élevé, ce qui suggère qu'elle devait être une des plus belles génisses, et d'un coût important⁷.

Une belle victime était sélectionnée pour plaire visuellement aux dieux. À Cos, le règlement stipule pour Zeus Machaneus que le bœuf devait être sélectionné comme l'était

¹ Sur l'expression, voir LUPU 2005, p. 4-9 ; GEORGOU DI 2010b ; BRULÉ 2012, p. 89-90, n. 99.

² Cf. Plutarque, *Sur la disparition des oracles*, 49 ; Lucien, *Sur les sacrifices*, 12. Voir BRUIT-ZAIDMAN et SCHMITT-PANTEL 1999, p. 25 ; JOST 1992b, p. 81 ; LE DINAHET 2005, p. 3.

³ IG, V, 2, 514, l.16 (II^e siècle) = LSCG 68.

⁴ IG, XII, 5, 647, l. 14 = LSCG 98. Voir également IG, II², 1126 = LSCG 78, l.14 règlement amphictionique pour les Pythia, 380-379 ; FEYEL 2009, n° 4, décret de réconciliation de Nakōnaioi d'Entella, début du III^e s. ; FEYEL 2009, n° 6, décrets de Bargylia relatifs à une fête en l'honneur d'Artémis Kindyas, c. 120 ; FEYEL 2009, n° 8, règlement de vente de la prêtrise d'Homonoia à Cos, deuxième moitié du II^e siècle ; LSS 83, l.18 [restitution] règlement du culte de Dionysos, II ou Ier s. Voir GAUTHIER 1984 ; GEORGOU DI 2007b, p. 36-37 ; FEYEL 2009, p. 303-334 ; PAUL 2013, p. 333-334.

⁵ LSCG 151B, p. 255.

⁶ *I. Cos*, 241 = IG, XII, 4, 274 = LSCG 151B = LE GUEN POLLET 1991, n° 62 [trad. LE GUEN-POLLET 1991, p. 187].

⁷ PAUL 2013, p. 330 y voit une préoccupation de respecter une certaine valeur dans l'offrande à la déesse.

celui de Zeus Polieus¹, que l'on connaît grâce à un autre fragment du même calendrier cultuel². Une procédure complexe permettait de s'assurer d'un bon choix. Le prêtre de Zeus voyait les bœufs présentés par les membres des trois tribus sur l'agora, chacune amenant ses trois plus beaux spécimens. La première tribu faisait défiler ses bœufs. Si aucun n'était jugé digne du dieu, la tribu suivante faisait défiler les siens. Si aucune bête n'était retenue à l'issue de la présentation de toutes les tribus, les bœufs étaient à nouveau présentés. Avant une dernière présentation, un sacrifice était offert à Hestia. Chaque subdivision du corps civique présentait au prêtre le bœuf qu'elle avait sélectionné, puis un juge tranchait. Toute cette procédure de sélection est visuelle. Lorsqu'une bête était sélectionnée, elle devenait propriété de la cité, après achat et estimation par les prytanes³. Ce règlement est exceptionnel par la précision de la procédure. Le défilé permettait de bien voir les victimes, la plus belle était sélectionnée, de façon publique sur l'agora. Était-ce le cas ailleurs, nous ne le savons pas bien, faute de sources précises. D'autres inscriptions comme à Érétrie mentionnent bien une sélection, mais sans plus de précisions⁴. Il s'agissait de choisir la victime la plus belle pour le dieu comme la chèvre retenue par les Skiathiens pour l'Apollon de Delphes⁵.

La sélection d'une belle victime était une étape importante de la communication que les hommes entendaient établir avec les dieux. Tout ne se passait peut-être pas toujours aux yeux de tous comme le cas particulièrement bien documenté de Cos, mais rien n'était caché intentionnellement.

Une fois choisie, la victime était parée. Elle était probablement d'abord lavée afin de présenter au mieux ; elle était ensuite embellie pour plaire aux dieux. Ainsi, la vache offerte en sacrifice à Athéna par Nestor avait des cornes ornées d'or⁶. L'usage d'un matériau précieux comme l'or souligne l'importance accordée à la beauté de la victime. Ce phénomène persiste à l'époque classique. En effet, Eschine dénonçait Démosthène qui osait l'appeler χρυσόκερων ἀποκαλῶν, « la victime aux cornes dorées », qui avait κατεστέφθαι φάσκων, « la couronne sur la tête » pour être sacrifié lors de l'échec d'Alexandre de Macédoine⁷. Cette métaphore illustre bien que pour offrir une belle victime, il fallait la parer en lui durant les

¹ IG, XII, 4, 274, 1.11-12 : κα[θά]περ τοῦ Βατρομίου τῶι Ζηνὶ τῶι Πολιῆι κρίνεται, « de la même manière qu'on choisit celui pour Zeus Polieus » [trad. PAUL 2013, p. 376].

² IG, XII, 4, 278.

³ IG, XII, 4, 278 = LSCG 151A, 1.6-18 ; LE GUEN-POLLET 1991, p. 190 ; en dernier lieu, la discussion de l'inscription par PAUL 2013, p. 30-36. Voir SVENBRO 1987, p. 72 ; GEORGOU DI 2007b, p. 37-38.

⁴ IG, XII, 9, 189 = LSCG 92, 1. 26-28 : des communautés rurales amènent les victimes choisies, des bœufs, la sélection se fait comme aux Héraïa (καθάπερ Ἡράοις).

⁵ CID, I, 13, 1.22-23 : αἶγα κ[αλλι]στεύοντα. Voir GEORGOU DI 2007b, p. 37.

⁶ *Odyssée*, III, 436-438. Voir également *Iliade*, X, 294.

⁷ Eschine, *Contre Ctésiphon*, 164.

cornes, mais aussi en lui posant une couronne sur la tête. L'embellissement d'une victime par de l'or n'avait lieu que lorsqu'il s'agissait d'un bovin, car c'était une victime de choix, d'un coût élevé, et ajouter au prestige de l'offrande une parure en or était une démonstration supplémentaire de piété. Malgré la métaphore qu'emploie Démosthène, nous ne savons pas si cet usage avait toujours cours à l'époque classique. En fait, mis à part cette allusion, aucune source classique ou postérieure ne le mentionne de telles pratiques comme habituelles ou relativement exceptionnelles.

Cela n'empêchait pas pourtant l'embellissement de la victime. En effet, la formule de Démosthène porte un deuxième terme : la couronne qui parait la victime et permettait de la consacrer. Ainsi, Iphigénie ne semble devenir réellement la victime du sacrifice à Artémis qu'à partir du moment où le devin Calchas la couronne¹.

Les sources iconographiques montrent peu de couronnes portées par les victimes². Par contre, de nombreuses bandelettes paraient les animaux comme sur un lécythe attique de Londres³, de la classe du peintre d'Athènes 581, datant du début du v^e siècle (fig. 118). Un énorme bœuf avance vers la droite. Derrière lui, une femme richement habillée, tient des rameaux. Un homme en himation joue de la cithare en suivant le groupe, tandis qu'un homme guide la procession. Ce bœuf en figures noires est orné de bandelettes blanches attachées aux cornes. Ce type de représentation existe jusque tard dans le v^e siècle, comme sur une œnochoé attique de Cambridge⁴, daté des années 420 (fig. 119). Un bœuf avance vers la droite avec une corde attachée à ses cornes décorées par des *stemmata*. La corde est tenue par un jeune homme couronné, enveloppé dans un himation. Un autre homme, vêtu d'un manteau, avance. Ces parures plaçaient les victimes sur un rang différent des autres animaux et les montraient comme des offrandes faites aux dieux.

D'ailleurs, à Cos, lorsque le bœuf pour Zeus Polieus était sélectionné, le prêtre l'ornait de guirlandes⁵. Hérodote précise qu'en Achaïe la victime portait des guirlandes pour un sacrifice à Alos. Cytissoros, fils de Phryxos, et ses descendants furent menacés d'être offerts en sacrifice pour avoir empêché le sacrifice purificateur d'Athamas. Dans ce cas, la victime fut couverte de guirlandes et de bandelettes⁶. Nous sommes dans un cas de sacrifice humain un peu héroïque. Pour exprimer la valeur de la victime, elle était entièrement couverte d'ornements afin de la distinguer, de la mettre à l'écart de ce qui était habituel et ordinaire.

¹ Euripide, *Iphigénie à Aulis*, 1567. Voir Lucien, *Sur les sacrifices*, 12.

² Sauf peut-être Pyxide attique de Berlin, Antikensammlung ex F 1858 ; 510-500 a. C. ; BA 6079.

³ Londres, British Museum B585 ; début v^e siècle ; BA 305295. Voir le catalogue parer l'animal n° 8.

⁴ Cambridge, Harvard Univ., Arthur M. Sackler Mus. 1959.129 ; à la manière du peintre de Dinos ; c.420 ; BA 13467.

⁵ LSCG 151 ; LE GUEN-POLLET 1991, p. 190.

⁶ Hérodote, VII, 197. BONNECHÈRE 1994, p. 96-107, en particulier 100-101. Sur une interprétation générale de l'épisode, voir GAGNÉ 2013.

Il existe toute une série de vases représentant des femmes parant un bœuf. Ces femmes sont parfois des Nikai comme sur un *stamnos* attique de Munich¹, du peintre d'Hector, daté des années 450-425 (fig. 120). Au centre, un bœuf aux cornes ornées de *stemmata*, penche la tête pour boire dans un vase de l'eau versée par une Nikè avec une hydrie. Derrière lui sur la droite, une femme couronnée, vêtue d'un *péplos* arrive avec une bandelette. Au fond, un trépied matérialise un espace sacré, probablement consacré à Apollon. Dans ce cas, une femme et une divinité (Nikè) ornent la victime pour la mettre en valeur aux yeux des dieux. Cela montre bien la valeur de cette victime, pour laquelle l'embellissement révèle encore plus son prix. Cet ornement permettait aussi de la différencier des autres animaux et de la consacrer aux divinités.

Dans quelques cas, l'ornement des victimes réside dans les cornes, comme sur un œnochoé de Munich du peintre de Gela² (fig. 121). Deux bœufs entourent un autel, sur lequel un troisième bovidé est monté, ces trois animaux ont un rehaut blanc aux cornes. Cette couleur est polysémique à l'époque archaïque et est utilisée pour marquer des différences³. L'ajout de la couleur semble être une façon de parer la victime avant de la faire passer dans le monde des dieux.

C'est le plus souvent un bovin qui est paré en images. Cela s'explique par la prépondérance de ces grandes victimes dans l'iconographie, coûteuses, que les fidèles voulaient offrir aux dieux pour établir une communication avec les dieux et montrer leur piété, alors que dans la réalité, c'étaient des ovins qui étaient majoritairement offerts⁴. Néanmoins, quelques vases montrent un rehaut blanc sur des cornes de mouton⁵.

Le choix de la victime suivait des prescriptions et des procédures parfois complexes, même si toutes ne relevaient probablement pas d'une procédure aussi publique que la cité de Cos. Toutefois, le contrôle de la victime pouvait avoir lieu aux yeux de tous.

La victime était ensuite parée avec des bandelettes, des couronnes, afin d'être offerte aux dieux dans sa plus grande beauté et de façon à honorer les dieux de la magnificence de l'offrande. Mais cette parure était aussi destinée aux regards des hommes, des femmes participant à la cérémonie tout comme l'étaient les décorations de l'espace sacré.

¹ Munich, Antikensammlungen 2412 (J 386) ; peintre d'Hector ; 450/425 a. C. ; BA 213476. Voir également le catalogue parer l'animal, n° 15.

² Oenochoé, Munich, Antikensammlungen J1335 ou 1824 ; 500-480 ; Peintre de Gela ; BA 330554.

³ Voir GRAND-CLÉMENT 2007, p. 34-36 ; 2011, p. 233, 235-239 ; PIVOTEAU-DESCHODT 2012, p. 60-64 et la bibliographie.

⁴ VAN STRATEN 1987, p. 165-166.

⁵ Voir catalogue parer la victime, n° 25-26.

2. Décor et parures

En effet, les sanctuaires étaient décorés lors des fêtes, en particulier par des bandelettes, une des caractéristiques du sacrifice. Selon Hérondas, qui décrit dans un de ses *Mimes*, un homme voulant faire un sacrifice après un rêve, elles faisaient partie des éléments indispensables au sacrifice : il a besoin d'une bandelette pour le sacrifice, mais n'en trouve pas¹. Hérodote mentionne également les bandelettes du sacrifice grec, par opposition aux usages perses². Elles étaient présentes dans le *kanoun* avec d'autres objets et outils sacrificiels. Leur importance est également soulignée par Aristophane : dans *Les Oiseaux*, le prêtre porte toutes les bandelettes nécessaires³, mais ses prières à tous Les Oiseaux, trop longues, provoquent son renvoi par Pisthétairos.

Les sanctuaires étaient ainsi décorés de bandelettes et de guirlandes. De nombreux vases figurent un espace sacré défini par la présence d'un autel accompagné de bandelettes suspendues dans le champ comme un lécythe d'une collection particulière athénienne⁴ figurant une femme apportant une couronne à l'autel. Derrière elle, une bandelette décore le champ (fig. 122). Ce sont parfois des guirlandes qui donnent un aspect festif comme sur un cratère de Boston⁵ : une grosse guirlande de feuillage décore le haut de la scène à gauche, tandis que des bandelettes décorent un bucrane au-dessus de l'autel (fig. 123). Parfois cette guirlande végétale se transforme en couronne⁶.

La couronne accrochée, les guirlandes et bandelettes donnent visuellement un aspect festif au lieu. La préparation de ces décorations était probablement assurée par le personnel du culte la veille de la fête.

Afin d'établir au mieux une communication avec la divinité, le sacrifice devait se dérouler dans un certain calme, favorable au recueillement. Cependant, la présence d'animaux ne devait pas toujours permettre cette sérénité. Or, les victimes devaient être calmes afin que tout se passât sous de bons augures. De plus, la mise à mort de la première victime pouvant affoler les autres animaux dans le cas d'un grand sacrifice, certains aménagements plus ou moins temporaires, de petites dimensions, ont été révélés dans les fouilles de sanctuaires afin de maintenir les victimes. Les fouilles de Claros ont mis au jour des blocs rectangulaires entre le temple d'Apollon et son autel, régulièrement répartis sur une cinquantaine de mètres et

¹ Hérondas, *Mimes*, VIII, 11-12.

² Hérodote, I, 132.

³ Aristophane, *Les oiseaux*, 893-894.

⁴ Lécythe, Athènes, collection M. Vlasto ; peintre Tymbos ou classe ATL ; BA 209320. Voir le catalogue autel et bandelettes, n° 7.

⁵ Boston, Museum of Fine Arts 95.25 ; Peintre de Kléophradès ; c.425 ; BA 215220. Voir le catalogue autel et guirlande, n° 2.

⁶ Ruvo, Museo Jata 1093 ; Paestum, Musée 14643.

munis d'anneaux de fer, datant de la fin de l'époque hellénistique¹ (fig. 124). Ils étaient utilisés pour passer une corde afin d'immobiliser la victime, probablement pour une hécatombe². Il s'agit d'un aménagement du sanctuaire destiné à de grands sacrifices. La trace de ces anneaux se trouve aussi parfois dans l'iconographie comme sur une stèle d'Istanbul du I^{er} siècle, dédiée à Zeus Olbios par son prêtre³ (fig. 125) : un bœuf est tenu par une corde à un anneau devant un grand autel en flammes. Cependant, ces objets sont assez rares⁴, preuve que ce n'était pas ce qui importait dans la communication qui devait s'établir avec la divinité et dans la beauté et le bon déroulement du sacrifice.

Les fouilles de Thasos ont révélé une trouvaille originale : quatre blocs avec des trous rectangulaires. Pour J. Des Courtils, ils servaient à caler des poteaux de bois⁵, alors que J. de la Genière voit en eux des blocs à anneaux⁶. La photographie d'un de ces blocs de Thasos⁷ (fig. 126) montre clairement une profondeur excluant tout anneau. Il semblerait donc que ce soit un autre mode d'attache des victimes sacrificielles que l'anneau : un poteau auquel on attachait la corde pour immobiliser l'animal. Cet élément était peut-être permanent d'où le socle en pierre ou démontable. Aux époques antérieures, il n'y avait peut-être pas de fondation, un poteau pouvait être planté en pleine terre temporairement. Ces éléments pouvaient être des aménagements temporaires, probablement installés la veille de la fête par le personnel cultuel. Ils étaient peu visibles, par leurs dimensions, mais leur utilisation pouvait être remarquée dans le comportement des victimes. C'est un élément de la mise en scène du sacrifice.

Les décorations et aménagements des sanctuaires avaient pour objectif d'en rehausser la beauté, de leur donner une allure festive, mais certains de ces aménagements répondaient à des buts fonctionnels comme celui de tenir au calme les animaux destinés au sacrifice, afin d'assurer à l'ensemble de la cérémonie calme et tranquillité nécessaire à l'agrément de l'offrande par les dieux.

¹ Voir De LA GENIÈRE 1998a ; De LA GENIÈRE et JOLIVET 2003. Voir également des anneaux près de l'autel d'Artémis Leucophrynéné à Magnésie du Méandre : HUMAN (dir.), 1904, p. 91-99 ; MEHL 2000, p. 76.

² De LA GENIÈRE 1998a, p. 247-248 ; De LA GENIÈRE et JOLIVET 2003, dernière partie de la stratigraphie.

³ Relief votif, Istanbul, Musée 4725 ; *Hellenica*, X, pl. ix-2, x, p. 43-45.

⁴ Voir le catalogue anneau. Voir MEHL 2000, p. 83-87.

⁵ Voir DES COURTILS 1986, p. 806.

⁶ De LA GENIÈRE 1998a, p. 248.

⁷ DES COURTILS 1986, p. 808, fig. 28.

3. Les instruments de mise à mort étaient-ils visibles ?

Le sacrifice étant la mise à mort d'un animal offert aux dieux, il était nécessaire de préparer des instruments. Pendant longtemps, on a pensé que le couteau était caché. Les sources mettant en scène des héros montrent plutôt une préparation au dernier moment. Par ailleurs, P. Bonnechère a souligné que ces instruments n'étaient pas dissimulés.

Les héros semblent apporter le couteau au dernier moment près de l'autel. Dans l'*Iliade*, un sacrifice en l'honneur d'Arès est accompli par Agamemnon, accompagné de Talthybios, un cochon dans les bras. Alors,

Ἄτρείδης δὲ ἐρυσσάμενος χεῖρεςσι μάχαιραν, ἥ οἱ πὰρ ζίφρος μέγα κουλεὸν αἶν
ἄωρτο,
« l'Atride de ses mains, tire le coutelas toujours pendu à côté du long fourreau de
son épée »¹.

Le couteau utilisé lors des sacrifices est toujours présent sur le roi, à la vue de tous. Cela s'explique de deux façons : d'abord, par le contexte militaire de la guerre de Troie, au cours de laquelle de nombreux sacrifices furent accomplis ; ensuite, par son rôle de roi et d'officiant du culte. Il était donc normal qu'il portât l'instrument de culte comme signe distinctif de ses fonctions. D'ailleurs, certains prêtres se faisaient représenter sur leur stèle funéraire avec l'instrument du culte dans les mains, symbole de leur fonction². De même, Calchas, lors du sacrifice d'Iphigénie εἰς κανοῦν χρυσήλατον ἔθηκεν ὄξυ χεῖρὶ φάσγανόν
σπάσας κολεῶν ἔσωθεν, « déposa dans la corbeille d'or le coutelas acéré qu'il avait tiré du fourreau »³. Ceci montre clairement que le couteau n'était pas caché, il était à la vue de tous, sur le prêtre.

Par contre, dans l'*Odyssée*, lors d'un sacrifice à Athéna, c'est une hache qui fut utilisée, tenue à la main par Thrasymède, debout près de la victime (πέλεκυν δὲ μενεπτόλεμος
Θρασυμήδης ὄξυν ἔχων ἐν χεῖρὶ παρίστατο, βοῦν ἐπικόψων)⁴, vraisemblablement visible de tous. Une fois assommée par la hache, la victime était égorgée. Le terme employé σφάζειν⁵ signifie égorger : c'est un geste précis qui consiste à enfoncer le couteau dans la gorge de la victime⁶. Ainsi, le couteau et la hache étaient-ils complémentaires, mais si la hache était nommée, le couteau ne l'était pas, il devait être compris dans le verbe. Dans les épisodes mythiques, le couteau est cité assez largement, notamment dans les rites préliminaires, même s'il faut parfois le comprendre à demi-mot.

¹ *Iliade*, XIX, 253-254.

² Voir BLÜMEL 1966, K28, fig. 23.

³ Euripide, *Iphigénie à Aulis*, 1565-1567 [trad. CUF modifiée].

⁴ *Odyssée*, III, 442-443.

⁵ *Ibid.*, 454.

⁶ Voir BAILLY, s. v. σφάζω.

Souvent, les sources indiquent la présence du couteau à l'autel, mais ne précisent pas comment il y est arrivé. Ainsi, dans l'*Électre* d'Euripide, de nombreux instruments sont apportés autour de l'autel : *sphageion*, corbeilles, chaudron¹. Cependant, le couteau n'est pas mentionné, alors qu'il est présent, lorsqu'Égisthe le prend dans la corbeille pour couper les poils d'un taureau². Dans *La Paix* d'Aristophane, Trygée le cite dans les préparatifs du sacrifice³, quand il décrit minutieusement la corbeille pour bien montrer que tout y est : orge, bandelettes et couteau. Les spectateurs connaissaient les modalités du sacrifice et n'avaient donc pas besoin que leur fût décrit le contenu d'une corbeille : le but de l'auteur est de souligner sur le mode comique le côté tatillon du personnage qui cherche à convaincre les dieux d'accorder La Paix.

Une scholie au vers 948 précise : Ὅτι ἐκεκρυπτο ἐν τῷ κανῶ ἡ μάχαιρα ταῖς ὀλαῖς καὶ τοῖς σταμμασί, « puisque le couteau était caché dans la corbeille par les orges et les guirlandes »⁴. Selon cette scholie, la μάχαιρα serait dissimulée dans la corbeille sacrificielle. P. Bonnechère a montré dans une analyse convaincante que le couteau n'était pas caché⁵. Ses arguments sont les suivants : les sacrifices dans les comédies attiques sont souvent improvisés, c'est pourquoi il doute de la présence du couteau dans le *kanoun* dès le départ de la procession ; sinon, pourquoi est-il besoin de préciser ? Par ailleurs, aucune source mise à part cette scholie ne précise que le couteau était dissimulé dans la corbeille dès la procession⁶. P. Bonnechère en conclut qu'à la fin du v^e siècle et au début du iv^e siècle, le couteau n'était pas déposé dans la corbeille avant les premiers gestes sacrificiels⁷. Par ailleurs, pour le pythagoricien Philostrate, qui rejette les sacrifices sanglants, les dieux répugnent τὴν μάχαιραν ἐπὶ τοῦ κανοῦ, « au couteau sur la corbeille »⁸. La préposition ἐπὶ indique bien que le couteau n'était pas dissimulé dans la corbeille.

D'ailleurs le fait que la scholie précise la dissimulation du couteau, cela pourrait suggérer qu'à l'époque de rédaction de la scholie, il n'était plus caché ; il était simplement porté dans le *kanoun* comme le fait Calchas avant de le confier à Achille⁹. Dans ce cas précis, se pose le problème du sacrifice humain, inversion du sacrifice animal. Cependant, pour

¹ Euripide, *Electre*, 800-802.

² *Ibid.*, 810-812.

³ Aristophane, *La Paix*, 948-949.

⁴ Scholie à Aristophane, *La Paix*, 948 [trad. GD]. Voir SCHELP 1975, p. 22-24 ; BURKERT 1985, p. 56 ; BRUIT-ZAIDMAN et SCHMITT-PANTEL 1999³, p. 26 ; ROCCOS 1995, p. 642 ; BONNECHÈRE 1999, p. 23.

⁵ Bonnechère 1999.

⁶ *Ibid.*, p. 35.

⁷ BONNECHÈRE 1999, p. 29. Voir BONNECHÈRE 1997, p. 75.

⁸ Philostratus, *The Life of Apollonius of Tyana*, I, 1 [trad. BONNECHÈRE 1999, p. 34]. La traduction d'A. Chassang dans Philostrate, *Apollonios de Tyane, sa vie, ses voyages, ses prodiges* 1995, p. 14 ne rend pas bien compte du ἐπὶ.

⁹ Euripide, *Iphigénie à Aulis*, 1565-1567. Voir également scholie à Euripide, *Oreste*, 195.

P. Bonnechère, les principales étapes de la *θυσία* existaient dans le sacrifice humain, comme la procession, mais il manquait une étape : le partage des viandes lors du banquet puisque le but n'était pas de consommer la viande¹. Pour S. Georgoudi, « si l'on voulait occulter la présence du couteau, faire en sorte qu'il passe, d'une certaine façon inaperçu, on n'aurait pas parlé aussi ouvertement de cette *machaira* »². Le couteau était donc visible de tous.

Les préparatifs rendaient visibles un aspect festif par des décorations, par le choix d'une victime pour le dieu, belle à voir, qui est elle-même parée afin d'être une offrande acceptée par les dieux auprès de l'autel avec les instruments nécessaires au sacrifice. Le but était d'attirer les dieux afin qu'ils écoutent les demandes des hommes lors du sacrifice, en particulier lors de la mise à mort.

B. La mise à mort

Le caractère visible ou non de la mise à mort de la victime a suscité de nombreux débats parmi les chercheurs. C'est ce sur quoi nous voudrions revenir à la fois dans les rituels et en images, après avoir rappelé les termes du débat.

1. Un débat sur la visibilité de la mise à mort

Deux grandes positions s'opposent sur la mise à mort de la victime et la vision qui en découle, elles reposent sur des conceptions opposées du sens général des sacrifices³.

a. Une mise à mort invisible

Pour les historiens regroupés autour de J.-P. Vernant, le sacrifice a pour fonction de fonder une communauté autour du partage alimentaire⁴. La violence et la mort sont des moments du rituel volontairement gommés qui permettaient aux participants de se disculper du meurtre de l'animal⁵. Pour J.-P. Vernant⁶, le mythe de fondation du sacrifice par

¹ Voir BONNECHERE 1994, p. 227-277, 311-318 ; 1997 ; 1999, p. 29, n. 39 ; 2013d, p. 22-23 : pour l'auteur, la présentation de J.-L. Durand et de J.-P. Vernant du sacrifice humain comme extériorisation de la violence dissimulée dans les sacrifices animaux revient à biaiser les faits.

² GEORGOUDI 2005a, p. 121.

³ Le pluriel est exigé par la multiplicité des sacrifices sanglants et non sanglants.

⁴ Voir PEIRCE 1993, p. 220.

⁵ GEORGOUDI, 2005, p. 117.

⁶ VERNANT 1981a, p. 6.

Prométhée n'évoque pas de meurtre de la victime. En effet, Hésiode dit que τὸτ' ἔπειτα μέγαν βούην πρόφρονι θυμῷ δασσάμενος, « Prométhée avait, d'un cœur empressé, partagé un bœuf énorme »¹. Le discours mythique censurerait la réalité rituelle, qui était également passée sous silence dans la pratique sacrificielle. Par conséquent, l'animal marcherait paisiblement sans contrainte jusqu'à l'autel et consentirait à sa mort². C'est pourquoi le sacrifice prenait le sens de mesures rituelles permettant d'abattre un animal dans des conditions telles que la violence en parût exclue³. Il s'appuie d'ailleurs sur Porphyre dont le récit commence par mentionner la mise à mort comme un meurtre de la victime et se termine par un effacement du meurtre⁴.

Poursuivant les travaux de J.-P. Vernant, J.-L. Durand a montré que la mise à mort par le geste d'égorgement était gommée, et qu'elle n'est abordée que par l'activité de répartition de la viande. Le sacrifice n'apparaissait pas comme une mise à mort, mais comme une relation de solidarité entre les hommes puisque la relégation de la mort à la hache ou au couteau permettait de nier l'existence de l'exécution de la bête⁵. Les vases dissociaient le sacrifice et la mort « sans exception »⁶. « Sur ce point, les Grecs donnent bien peu à voir et les imagiers attiques montrent dans le répertoire de peinture sur vase un curieux entêtement à faire le silence, un silence à vrai dire quasi-total »⁷. Le but était d'éloigner le plus possible la violence de l'aire sacrificielle⁸.

Récemment, S. Georgoudi est revenue sur ces travaux en replaçant les positions énoncées dans les problématiques de l'époque. Elle montre que le couteau (*machaira*) n'était pas caché, ni omis par les images, et qu'une certaine contrainte s'exerçait sur les victimes, contrairement à ce qui avait été écrit⁹.

b. Une mise à mort visible

Au contraire, W. Burkert pensait que la mise à mort sacrificielle était l'expérience fondatrice du sacré, il définissait le sacrifice comme un « acte de tuer »¹⁰ : verser le sang était un acte de piété, et constituait le moment central de l'action¹¹. Burkert fait de la mise à mort

¹ Hésiode, *Théogonie*, 536-537.

² Voir GEORGOUDI 2008.

³ VERNANT 1981a, p. 6-7. Voir PEIRCE 1993, p. 222.

⁴ Porphyre, *De l'abstinence*, II, 29-30. Voir VERNANT 1981A, p. 16-17.

⁵ DURAND 1986, p. 64, 89.

⁶ DURAND 1979, p. 138.

⁷ DURAND 1986, p. 11.

⁸ DURAND 1992b, p. 73.

⁹ GEORGOUDI 2005, p. 118-138 ; 2008. Pour le couteau, voir BONNECHÈRE 1999. Pour les images : VAN STRATEN 1995, p. 32-33, 43-44, 47-48, 83-84, 100-114.

¹⁰ BURKERT [1972], 2005, p. 19-21, 26.

¹¹ Voir BURKERT 1966. Voir également PEIRCE 1993, p. 223.

du *hiéreion* sacrificiel le « rituel central » par excellence¹. Il existait pour lui une identité entre le sacrifice et le meurtre². Il reconnaît pourtant que le prêtre approche de la victime en cachant le couteau afin qu'il ne fût pas vu de la victime³. Le noyau central était pour lui la mort causée par la violence de l'homme⁴. K. Meuli appelle cette négation de la violence dans les représentations : *Unschuldskomödie*, « comédie de l'innocence »⁵. Les Grecs savaient donc pertinemment que le sacrifice était composé d'une mise à mort violente, sanglante, mais elle était niée et devenait invisible dans les figurations.

Nous allons reprendre les sources pour comprendre la vision que les Grecs pouvaient avoir de la mise à mort sacrificielle.

2. Dans les rituels

Il faut étudier dans le déroulement des rituels la disposition des participants, car elle avait un impact sur la possibilité d'observer la mise à mort ; il faut aussi prendre en compte l'attitude des participants.

La disposition et le nombre des participants autour de l'autel avaient un impact direct sur l'observation de la mise à mort. Les personnes en tête de la procession, les prêtres et les magistrats, ceux qui étaient expressément nommés dans les inscriptions, arrivaient les premiers dans l'espace sacré et pouvaient se placer au plus près de l'autel. Les autres participants, plus éloignés, la foule des *pompeis*, en fin de cortège accédaient à l'espace que dessert la procession, mais comment pouvaient-ils voir le rituel ? Tout dépendait de la taille du cortège. Lors des amples processions civiques comme celles des Panathénées, le grand nombre de participants faisait qu'ils ne pouvaient tous pas voir les gestes accomplis autour et sur l'autel. Cette non-visibilité relevait du circonstanciel et non de l'intentionnel. Dans le cas de processions plus restreintes, les rites pouvaient être aisément vus par les participants qui se plaçaient autour de l'autel.

Ensuite, le geste de mise à mort était en général visible. Les sources littéraires et les inscriptions mentionnent facilement le couteau ou la hache du sacrifice⁶. Néanmoins, une idée

¹ Voir BURKERT 1987b, p. 162-163 ; GEORGOUDI, KOCH PIETTRE, SCHMIDT 2005, p. IX.

² Voir PEIRCE 1993, p. 223.

³ BURKERT [1972], 2005, p. 22.

⁴ *Ibid.*, p. 26.

⁵ MEULI 1946, p. 275-276. Voir la remise en cause récente de P. Brulé de la notion de culpabilité avec une mise au point du sens de *hiéreion*, nullement vu comme une « victime » par les Anciens, avec toutes les connotations liées : BRULÉ et TOUZÉ 2008, p. 111, n. 2.

⁶ À Brauron, au V^e siècle : PEPPAS-DELOUSOU 1988, p. 336. À Thespies, des haches, *πελέκεες*, sont nommées dans un fragment d'inventaire de mobilier établi vers 380 (MICHAUD 1974, p. 645). À Chypre, ROBERT 1978,

de dissimulation de la mise à mort affleure dans la tragédie. En effet, au moment de la mise à mort d'Iphigénie, εἰς γῆν δ' Ἀτρεΐδαι πᾶς στρατός τ' ἔστη βλέπων, « les Atrides et toute l'armée restaient immobiles, les yeux fixés à terre »¹, pendant que le prêtre frappe. Le messenger insiste : κᾶστην νενευκῶς, « je restais la tête baissée »². L'attitude des spectateurs du sacrifice était sans équivoque : ils ne regardaient pas, et détournaient la vue pour ne pas voir le geste fatal. La mise à mort de la victime était invisible à leurs yeux, elle ne leur serait pas permise. Or, nous sommes dans un cas de sacrifice humain : c'est Iphigénie, la fille du roi Agamemnon qui doit être sacrifiée afin de calmer la colère d'Artémis et d'obtenir des vents favorables pour rallier Troie. Avec une victime humaine, nous ne sommes plus dans un sacrifice de type alimentaire, il s'agit de fléchir un dieu. C'est une anti-valeur du système normatif grec en un temps de crise³. Avec ce type de victime, la normalité peut s'inverser. C'est pourquoi il est nécessaire de se demander si le fait de baisser les yeux était un élément propre au sacrifice humain, qui interdirait de voir la mise à mort d'une personne ; ou si le geste s'expliquait par l'émotion que suscitait la mort de cette jeune fille qui s'était offerte en sacrifice ; ou encore si c'était à proprement parler un geste habituel lors des sacrifices de type alimentaire. Bref : la mise à mort était-elle regardable ? Le dispositif rendait visibles les gestes, mais l'attitude de la communauté sacrificielle faisait qu'ils n'étaient pas vus, ni regardables des spectateurs. C'est, à notre connaissance, la seule mention d'une interdiction de la visibilité de la mise à mort, mais il peut s'agir d'une attitude spécifique au sacrifice humain. En temps ordinaire, la vue de la mort d'une victime animale devait être autorisée, d'autant qu'elle était suivie d'un partage des viandes.

De nombreux auteurs ont souligné l'impossibilité de voir la mort d'Iphigénie, en particulier pour son père Agamemnon. Le peintre Timanthe actif au V^e siècle a fait un tableau de cette scène, sur lequel il a voilé le visage d'Agamemnon, car, nous dit Pline l'Ancien en décrivant le tableau, *quem digne non poterat ostendere*, « il était incapable de rendre convenablement les traits »⁴. Le fait de détourner la tête ou de se voiler indique une volonté de ne pas voir ce qui ne pouvait l'être.

Le mot « regardable » utilisé plus haut montre que la vision, si elle était permise par le dispositif, pouvait être refusée à certains moments critiques. Elle ne relevait pas simplement

p. 339. Temple d'Aphaia à Égine : vers 430 : IG, II³, 1456, l. 16-17 = GUARDUCCI 1978, vol. IV, p. 293-296. Pour les couteaux trouvés dans les sanctuaires : KRON 1992, p. 639-643 ; BOOKIDIS 1993, p. 54.

¹ Euripide, *Iphigénie à Aulis*, 1577.

² *Ibid.*, 1581.

³ Voir HUGHES 1991, p. 71-138 ; BONNECHERE 1994, p. 246-260 ; 2009, p. 196-204 ; GEORGUDI 1999, p. 63, 80-81.

⁴ Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, XXXVI, 36 ; fresque de Pompéi, maison du poète tragique (VI, 8, 3). Voir Cicéron, *L'orateur*, 22. Le visage voilé d'Agamemnon est repris par Tiempolo, Pompeo Batoni, pendant que Fragonard, ou Bertholet Flemal font se cacher Agamemnon derrière ses mains, là où Carle (Charles André) Vanloo lui fait détourner la tête.

du sens de la vue, de ce qui pouvait être matériellement vu. Le terme « regardable » renvoyait à une certaine prise de conscience dans le fait de regarder, à une décision de voir ou de ne pas voir.

3. En images

Qu'en est-il de la mise à mort en images ? Certaines représentations iconographiques présentent une arme comme l'analyse F. Van Straten, même si peu de représentations de l'acte de tuer existent¹. Cela dépend en fait de la façon dont est comprise la mise à mort. Pour Van Straten, une coupe du Louvre du peintre d'Epidromos, datée des années 525-500² (fig. 127), présente un cas de mise à mort. Cette coupe présente à droite, une partie d'un autel à volutes, sur une base à deux degrés, avec trois traces de sang. À gauche, un jeune homme est accroupi tenant dans les bras un porcelet ; la main droite maintient la tête vers le haut. Derrière lui, un homme barbu, debout, tend le bras gauche vers l'autel désignant l'endroit où l'autre personnage doit placer la victime afin qu'elle soit sacrifiée. Le bras droit tient une *machaira* levée. Pour J.-L. Durand, il ne peut s'agir d'une représentation de mise à mort car la gorge n'est pas percée³. Or, pour Van Straten, la typologie des images du sacrifice se décompose en trois temps : les rites préparatoires, la mise à mort, la phase de consommation des viandes. Il interprète cette image comme correspondant au temps de la mise à mort.

Ce schéma se retrouve sur d'autres vases attiques⁴, mais aussi sur des vases corinthiens comme un alabastré de Berlin, daté des années 625-600⁵ (fig. 128) : à gauche, un homme tient dans les mains une hache levée vers le cou d'un bœuf énorme, tête baissée. Ce geste apparaît également sur des reliefs⁶ comme sur celui de Lamia, des années 400⁷ (fig. 129), sur lequel Artémis, debout devant un autel, observe l'arrivée d'adorants : une femme tenant un enfant dans les bras, une jeune fille avec une ciste sur la tête, une femme voilée portant une petite boîte. Au centre, un domestique, couteau à la main, tient un bœuf par la corne. On remarque toujours le même geste d'une arme levée, prête à frapper, qui correspond au moment qui précède immédiatement la mise à mort de la victime. L'intérêt de ce moment pour les artistes est l'intensité dramatique, plus émouvant à représenter que l'acte de tuer en lui-même.

¹ VAN STRATEN 1995, p. 103 ; 2005, p. 20-21. Voir VIRET 2008, p. 21-24.

² Paris, musée du Louvre G 112 ; peintre d'Epidromos ; 525/500 a. C ; BA 200985.

³ DURAND 1979, p. 138 ; VAN STRATEN 2005, p. 20.

⁴ Voir le catalogue couteau, n° 2, 4-12, 14-16.

⁵ Berlin, Staatliche Museen 3419 ; 625/600 ; BA 9019314.

⁶ Voir les reliefs du catalogue couteau, n° 17-25.

⁷ Lamia, Musée AE 1041 ; c. 400 ; VAN STRATEN 1995, fig. 88, R75bis Voir catalogue couteau n° 17.

De plus, il existe quelques vases présentant des victimes à la gorge percée comme sur une coupe de Cleveland¹ du peintre d'Eucharides, datée des années 500-475 (fig. 130). Un jeune soldat tient un bélier par la tête, perce sa gorge avec une épée de la main droite. Le geste de tuer existe bel et bien dans les images bien qu'il soit plus fréquent sur les reliefs que sur les vases. Les reliefs avec ce type de figuration proviennent uniquement d'Asie mineure comme un relief d'Istanbul² (fig. 131), sur lequel un taureau est tombé sur les pattes avant à droite de l'image. Derrière l'animal, un esclave pose une main sur une corne, l'autre main est dressée probablement avec un couteau. Suivent des adorants, une servante porte une œnochoé dans la main droite et un plat sur la tête, puis un homme drapé dans son manteau, une femme à l'himation relevé sur la tête, un éphèbe, et enfin un couple.

Le vase de Cleveland est un cas particulier car il présente un type de sacrifice, fait par un soldat. Dans ce contexte, il est normal que le guerrier ait ses armes³. De plus, ce vase date de l'époque des guerres Médiques, qui sont des guerres contre l'étranger, le barbare. Par conséquent, la violence pourrait être montrée envers des personnes qui n'avaient pas les valeurs du monde grec, ce qui se traduirait dans l'image du sacrifice. C'est d'ailleurs peut-être un élément d'explication de la présence de représentations du geste de mort en Asie mineure. Les mœurs perses ont pu influencer les images et les rendre plus violentes.

Une autre figuration de mise à mort présente un autre cas. Sur une amphore de Viterbe⁴, du Groupe E, datée des années 550 (fig. 132). Sept hommes nus portent un bœuf sur les épaules, un huitième tient sa queue. Un homme en chiton court tient un couteau de la main droite avec lequel il tranche la gorge du bœuf. À droite, un homme nu maintient la tête de l'animal et approche un *sphageion* pour recueillir le sang qui est sur le point de jaillir. Un dernier homme à droite tient une corde accrochée au museau de l'animal, symétrique au personnage qui tient la queue à gauche. La scène représentée ne se déroule pas dans un contexte militaire, mais évoque de façon symbolique la complémentarité et la solidarité de la cité dans les différentes fonctions. Ce geste est traditionnellement appelé *airesthai tous bous*⁵ et était effectué par des jeunes gens, comme l'indique une inscription sur la fête des Héphaïsteia⁶. D'ailleurs, à l'époque hellénistique, le fait d'avoir courageusement soulevé les bœufs aux Eleusines comptait au nombre des compliments accordés aux éphèbes en fin de service se trouve⁷. Les valeurs éphébiques étaient empreintes d'une sauvagerie qui dénotait

¹ Cleveland, Museum of Art 26.242 ; 500-475 ; peintre d'Eucharides ; BA 9003650.

² Istanbul, Musée archéologique 189 ; *JHS*, 1904, p. 34, n°51.

³ Voir MEHL 2000, p. 205-206.

⁴ Viterbe, Museo Archeologico Nazionale della Rocca Albornoz / Museo Civico ; Groupe E ; c. 550 ; BA 10600.

⁵ Voir MEHL 2000, p. 67, 87, 414-417 ; 2006, p. 209-214. Voir STENGEL 1910, p. 105-112 ; DURAND 1985 ; PEIRCE 1993, p. 235 ; BERGER 1998, p. 26-34.

⁶ LSCG 13, 30-33 = IG, I³, 82.

⁷ Cf. IG, II², 1006, l. 9-10, 78-79 ; 1008, l.8-9 ; 1011, l. 8 ; 1028, l. 10, 28 ; 1029, l. 7, 16. Voir RUDHARDT 1992,

une inversion de ce que les futurs citoyens devaient être au sein la cité ce qui leur permettait à l'issue de leur éphébie de réintégrer la cité¹. Cependant, les personnes représentées sur l'amphore de Viterbe ne ressemblent pas à des éphèbes, mais plutôt à des hommes. Ce vase semble être un mélange entre le geste éphébique et la cité des citoyens faits, le premier geste exprimant la solidarité de la cité. L'accent est mis sur l'effort commun dans cet acte rituel central de la religiosité grecque.

Par ailleurs, la série de vase figurant Busiris représente un couteau : le pharaon égyptien voulant sacrifier Héraclès pour obtenir de la pluie, ce dernier, au cours de la lutte, fait tomber le couteau du panier, qui devient alors bien visible dans l'image sur l'autel comme sur un stamnos d'Oxford² (fig. 133), ou tombant du *kanoun* sur une pélikè d'Athènes³ (fig. 134). Cet épisode est néanmoins un cas particulier, non directement grec : il s'agit d'un renversement du mode de fonctionnement grec du sacrifice⁴.

Il n'y a pas d'absence totale des gestes de mise à mort en images, encore faut-il savoir ce que l'on appelle mise à mort. S'il s'agit seulement de l'instant de la gorge percée, les images sont extrêmement rares. Si le terme est élargi au moment où l'arme est dressée juste avant de frapper, le corpus est plus important, sans être toutefois très fourni. Une distinction géographique serait à faire entre une Grèce, dans laquelle la mise à mort n'est pas montrée sauf dans un contexte militaire ; et une Asie mineure, où la mise à mort est montrée plus ouvertement. Il faut également distinguer selon le type de sources : les vases et les reliefs votifs avaient des fonctions différentes et des choix iconographiques qui pouvaient être divergents. Les peintres choisissaient parmi le répertoire ce qui leur semblait pertinent, intéressant par rapport au support, à son usage, à leur commanditaire. Ils ne montraient pas le couteau ou la hache car le signe n'était pas central dans le sens global de leurs images, essentiellement fondées sur la création du lien avec la divinité, la communication, la piété ; avec les hommes, par la commensalité, par les pratiques rituelles communes autour de l'autel⁵. D'ailleurs, les types de support sont majoritairement des vases de banquet (cratère, amphore, coupe, skyphos...), qui se caractérisent par la création de liens sociaux, civiques⁶. Les reliefs votifs, eux, avaient une destination radicalement différente : ils étaient destinés à

p. 261 ; MIKALSON 1998, p. 243-245 ; MEHL 2006, p. 212-213.

¹ Voir VIDAL-NAQUET [1981] 1991, p. 151-207.

² Oxford, Ashmolean Museum V521, G270 ; peintre de Londres E311 ; LIMC Busiris 18 ; BA 202323.

³ Athènes, Musée national 9683 ; peintre de Pan ; LIMC Busiris 20 ; BA 206325. Pour les autres vases sur Busiris, voir LAURENS 1986 ; DURAND 1986, p. 109-115 ; GEBAUER 2002, p. 576-582 ; MCPHEE 2006.

⁴ MEHL 2009 ; DURAND et LISSARRAGUE 1983, 1999. Pour le catalogue complet, voir VAN STRATEN 1995, V340 à V365 ; GEBAUER 2002, Bu 1-23 pour la céramique attique ; BU 24-30 pour la céramique non-attique.

⁵ VAN STRATEN 2005, p. 21-24 appelle cela le *bonding effect*.

⁶ MURRAY 1983, p. 195-199 ; LISSARRAGUE et SCHMITT PANTEL 1986 ; LISSARRAGUE 1987 ; SCHMITT PANTEL 1992, p. 31.

être offerts aux divinités dans les sanctuaires dans lesquels ils étaient accrochés dans un sanctuaire ; ils étaient vus et devaient correspondre aux éléments de culte connus du sanctuaire. Les stèles d'Asie mineure mettaient plus l'accent sur la puissance d'un animal qui se débattait, ce qui était un signe favorable, et qui constituait une grande offrande au dieu pour montrer la piété des dédicants. Il faut également noter le décalage chronologique entre des vases des VI^e-V^e siècles et des reliefs d'époque hellénistique.

La vue de la mise à mort de la victime n'était pas interdite, mais dans le cas d'un sacrifice humain, les Grecs choisissaient parfois de ne pas regarder. De même, la mise à mort pouvait être figurée, mais ce n'était pas un thème très courant, car l'image n'était pas un instantané de la réalité, mais un choix d'éléments signifiants. Par ailleurs, l'essentiel du sacrifice résidait dans la communication établie avec les dieux.

C. Montrer une communication avec les dieux

La communication qu'établissaient les hommes avec les dieux grâce au sacrifice passait par plusieurs éléments visibles : les gestes de prière, l'observation du foie, la fumée que dégage l'autel, l'aspect que prenait l'*osphus* sur celui-ci.

1. La prière

La prière était caractérisée par une gestuelle à travers laquelle les hommes voulaient entrer en communication avec les dieux. Le geste se caractérisait par le fait de lever la main droite et de la tendre devant soi, paume vers l'extérieur¹. Il est rarement précisé dans les sources écrites², mais il était fréquent dans les sources iconographiques. De nombreux vases et reliefs rendaient ainsi visible la communication que les hommes voulaient établir avec les dieux.

Ce geste est très présent sur les reliefs votifs. En effet, les dédicants voulaient témoigner de leur piété et de la communication établie avec la divinité par ce geste inscrit dans la pierre. Ainsi, un relief votif dédié à Zeus Meilichios, conservé à Athènes³, datant du IV^e siècle (fig. 135), présente à gauche Zeus assis tenant sceptre et phiale ; au centre, un autel

¹ Voir RUDHARDT 1992, p. 187-189 ; AUBRIOT-SEVIN 1992, p. 125-127 ; CHAPOT et LAUROT 2001, p. 13 ; JAKOV et VOUTIRAS 2005, p. 120-123.

² Voir AUBRIOT-SEVIN 1992, p. 91, 131. Pour un exemple de prière accompagnant une offrande, avec le geste main levée, voir *Iliade*, VI, 301 sq. ; au cours d'un sacrifice : *Iliade*, I, 450.

³ Athènes, Musée national 1431 ; IV^e siècle ; LIMC Zeus 200.

sur une base ; à droite, un couple d'adorants avec un enfant. Chacun lève la main droite dressée dans un geste caractéristique de prière, paume vers l'extérieur.

Ce geste est également présent sur des vases comme sur un cratère à colonnettes de Naples¹, du peintre des Vergers, daté des années 470-460 (fig. 136). Il présente un cortège de trois femmes et une petite fille vers un espace sacrificiel défini par un pilier hermaïque et par un autel. La femme en tête porte un *kanoun* sur la tête, avec un bâton ou un rameau dans la main droite, la main gauche est tendue, paume ouverte vers l'extérieur. La deuxième femme est face au spectateur tendant la main gauche en prière. Le geste s'accomplit de la main gauche, il est souvent accompagné d'un geste de libation accompli de la main droite comme sur un stamnos attique de Londres², daté des années 425-400 (fig. 137). À gauche, un homme en himation, tend une phiale au-dessus de l'autel de la main droite et dresse la paume gauche en geste de prière. Il s'agit d'un résumé graphique de deux gestes accomplis l'un après l'autre. Le peintre a voulu résumer ces gestes en une composition qui oblige à mettre le geste de prière dans la main gauche, peut-être plus facile à exécuter. Ce résumé est très fréquent dans les vases, essentiellement dans la deuxième moitié du V^e siècle.

Ce geste fait par la personne qui se tenait debout, main tendue, était un appel aux dieux, une esquisse de contact sans toucher la divinité. D. Aubriot-Sévin parle d'« attitude dynamique à double orientation qui, sollicitant la présence divine en ce qu'elle a de salvateur et de vigilant, la repousse au contraire en ce qu'elle comporte de dangereux, voire de néfaste »³. Ce geste était ambigu : il était un appel pour entrer en communication tout en maintenant à distance la divinité⁴. Ce geste était à la fois dynamique et d'arrêt, il est une tentative de communication avec les dieux, préalable à la prise de parole, et rendait visible la volonté d'entrer en contact avec le monde divin, à qui une victime animale était sacrifiée.

2. La fumée

Le contact avec la divinité passait également par la fumée qui se dégageait de l'autel. D'ailleurs, Démosthène n'employait pas l'expression faire ou accomplir un sacrifice pour désigner le sacrifice à Apollon Agyeus mais κνίσαν, « faire fumer des sacrifices »⁵.

Lorsqu'une offrande était posée dans la flamme, elle était brûlée et cela accroissait la fumée, la faisant parfois changer de couleur. Des grains d'orge étaient brûlés, ainsi que la part

¹ Naples, Museo Archeologico Nazionale H3369 ou 81295 ou M1106 ; peintre des Vergers ; 470-460 ; BA 205886.

² Londres, British Museum E504 ; Peintre de Pothos, 425-400 ; BA 215759.

³ AUBRIOT-SEVIN 1992, p. 142.

⁴ Voir AUBRIOT-SEVIN 1992, p. 143 ; METZGER 1965, p. 10, 11, 48, 81.

⁵ Démosthène, *Contre Midias*, 51.

des dieux, composée d'os et de graisse, ce qui alimentait la fumée comme l'indique Apollonios de Rhodes dans les *Argonautiques* lors du sacrifice à Apollon Embasioios et Aktios¹. Chaque variation de la fumée lorsque des aliments y étaient déposés était visible des participants au sacrifice. Cette fumée manifestait le lieu d'un sacrifice et exprimait une zone de communication avec les divinités. Les personnes qui ne participaient pas, pouvaient apercevoir au loin la fumée du sacrifice. Selon l'expression satirique de Lucien, cette visibilité permettait aux dieux de voir où avait lieu un sacrifice et de s'y pencher avidement².

Cette fumée permettait une communication entre le monde humain et le monde divin en donnant des biens terrestres, en les transformant sous forme de fumée comme offrandes aux dieux³. C'est pourquoi Les Oiseaux, dans la pièce d'Aristophane, décidèrent de ne plus laisser passer la fumée des sacrifices vers les dieux et de fonder leur cité⁴. La fumée permettait de faire passer dans l'immatériel la part des dieux, qui étaient eux-mêmes invisibles.

La fumée pouvait parfois être très importante, à tel point que l'esclave Gétas en fut aveuglé, pendant qu'il travaillait à l'entretien du feu dans le *Dyscolos* de Ménandre⁵. Il est vrai que les os des victimes, quelle que fût leur taille, étaient nombreux et longs à brûler. Par conséquent, une fumée assez épaisse se dégageait longtemps. Ménandre utilise ce fait pour créer un effet comique autour du pauvre Gétas, qui se fait renvoyer par Cnémon, le paysan bourru, quand il va chercher des ustensiles pour aider le cuisinier, et qui participe à la découpe de la victime. Si la fumée était trop importante, la vision des participants était occultée, même si ceux-ci n'y prêtaient guère attention après les principaux gestes rituels comme le dépôt de l'*osphus* sur l'autel.

3. Lire la volonté des dieux : *osphus* et foie

L'*osphus* correspond à la fin de la colonne vertébrale et à la queue, il s'agit du sacrum⁶. C'est un morceau important offert aux dieux, à travers lequel les Grecs lisaient leur volonté. En effet, ils étaient attentifs à la déformation de cet os comme l'est Trygée : ἡ κέκροσ ποεῖ καλῶς, « la queue fait bien »⁷. Cette expression désigne la façon dont se recourbe l'os sous l'effet de la chaleur. Cette observation est une sorte d'empyromantie, de divination par le

¹ Apollonios de Rhodes, *Argonautiques*, I, 434-439.

² Lucien, *Sur les sacrifices*, 9.

³ Voir VERNANT 1979, p. 65 ; SVENBRO 2005, p. 218.

⁴ Voir Aristophane, *Les Oiseaux*.

⁵ Ménandre, *Le Dyscolos*, 550.

⁶ DURAND 1979, p. 152

⁷ Aristophane, *La paix*, 1054-1055.

feu selon A. Boucher-Leclercq. La forme prise par l'os prend divers sens : lorsque la queue est courbée, cela signifie l'effort ; lorsqu'elle se fléchit, la défaite ; lorsqu'elle est redressée, la victoire¹. L'archéologue suédoise G. Ekroth a tenté de reconstituer expérimentalement la façon dont l'*osphus* se courbait sous la chaleur afin de comprendre l'attention portée à cet os².

Cet os est souvent figuré sur des vases, il est courbé comme sur un stamnos attique de Londres cité plus haut³ (fig. 137). À droite, un assistant tient des broches levées au-dessus d'un autel sur lequel figure un *osphus* ; un homme barbu s'appuie sur un bâton. À gauche, un homme en himation tend une phiale au-dessus de l'autel, accompagné d'un aulète. Cet os recourbé prend alors le sens d'un sacrifice bien reçu et agréé par le dieu destinataire⁴. Ce thème est présent dans l'iconographie de la deuxième partie du V^e siècle, en particulier les années 430-420⁵.

L'agrément du sacrifice par le dieu est également observable dans le foie de la victime⁶. Le foie serait en effet le miroir, le réflecteur de la pensée divine pendant la vie, et le resterait après la mort⁷. C'est ainsi qu'Égisthe en découvrant l'anormalité du foie de la victime offerte en sacrifice aux nymphes, pressent la future vengeance du fils d'Agamemnon⁸.

Les sources mentionnent cette observation du foie essentiellement dans un contexte militaire, en particulier au moment de départ à la guerre. D'ailleurs, un devin était présent lors des sacrifices qui précédaient la bataille. Mêmes les Perses en avaient lors de la bataille de Platées⁹. Cet aspect est parfois figuré dans l'imagerie grecque, en particulier dans la deuxième moitié du VI^e siècle¹⁰.

La communication avec les dieux passait par des gestes visibles, exprimant les demandes des pèlerins et la réception qu'en faisaient les dieux. Une communication avait lieu également entre les hommes par le biais des viandes sacrificielles.

¹ BOUCHE-LECLERCQ [1879-1882] 2003, p. 143.

² EKROTH 2009.

³ Stamnos attique, Londres, British Museum E 504 ; voir catalogue *Osphus* n° 21.

⁴ VAN STRATEN 1988, p. 60.

⁵ Voir catalogue *Osphus* n° 12 à 28.

⁶ GRAF 2002, p. 122.

⁷ Platon, *Timée*, 71c. Voir DURAND 1979, p. 147.

⁸ Euripide, *Electre*, 826-828.

⁹ Hérodote, IX, 33-37 ; Plutarque, *Aristide*, XVIII, 1.

¹⁰ Voir DURAND et LISSARRAGUE 1979.

D. Le traitement des viandes sacrificielles

Les Grecs avaient un régime alimentaire plutôt végétal, les viandes partagées lors des sacrifices leur offraient une consommation carnée. Cette étape des sacrifices sanglants de type θυσία était importante car il exprimait une conception de la place des hommes dans le monde et des hommes entre eux comme l'a montré J.-P. Vernant à partir du partage de Prométhée. Cette étape possédait une dimension visuelle sur laquelle les chercheurs se sont peu attardés, dans la mesure où ils ont privilégié la question de la consommation : il s'agit de la découpe des victimes, mais aussi tous les aspects en marge.

1. Une découpe des victimes aux yeux de tous

Après la mise à mort, la victime était saignée. Ce sang était recueilli, et ensuite utilisé de deux façons : il maculait l'autel et il était consommé.

En effet, les sources soulignent que l'autel était arrosé avec le sang des victimes¹. Ainsi, Bacchylide dans un de ses poèmes décrit certes un sacrifice de remerciement à Artémis pour avoir fait cesser la folie des jeunes filles, mais aussi les suites : les jeunes filles lui construisirent un autel, χραίνόν τέ μιν αἵματι μίλων, « qu'elles teignirent du sang des brebis »².

La même pratique est décrite dans la pièce *Ion*, quand le serviteur s'adresse à Ion :

Χούθος μὲν ὄχετ' ἔνθα πῦρ πηδᾶ θεοῦ
βακχεῖονι ὡς σφαγαῖσι Διονυσοῦ πέτρας
δεύσειε δισσᾶς παιδὸς ἀντ' ὀπτηρίων,
λέξας

« Xouthos, lui, s'en alla d'abord vers les lieux où bondit le feu du dieu bachique, pour arroser du sang des victimes les deux faites rocheux voués à Dionysos, en action de grâce pour le fils retrouvé »³.

La formulation poétique ne parle pas de sacrifice, d'égorgement, mais le résultat est sans appel. Xouthos a sacrifié à Dionysos des animaux, leur sang a servi à arroser l'autel à deux pointes de Dionysos⁴.

Effectivement, de nombreuses images sur les vases présentent des traces de sang. Sur une coupe du Louvre (fig. 127), trois traces parallèles filantes sont dessinées sur l'autel⁵. Parfois, ce sont des traces un peu plus rondes projetées sur l'autel comme sur le cratère en

¹ Voir RUDHARDT 1992, p. 262 ; EKROTH 2005, p. 10.

² Bacchylide, *Épinicies*, XI, 110-112.

³ Euripide, *Ion*, 1125-1128.

⁴ Voir également Philostrate, *Vie d'Apollonius de Tyane*, I, 1 ; Porphyre, II, 7, 2.

⁵ Paris, musée du Louvre G112 ; voir p. 328.

cloche attique de Londres¹, des années 420 (fig. 138). Deux taches se distinguent : leur forme est due à une projection sur l'autel, un peu ronde, avec des coulées. Une troisième forme est possible : ce sont trois petits traits proches, comme une griffure comme sur une coupe de Palerme², des années 500-475 (fig. 139). Ainsi, les traces de sang sur l'autel pouvaient être représentées de façon différente pour rendre compte de la diversité des gestes pour verser le sang sur l'autel.

Ces trois types de traces correspondent au classement établi par G. Ekroth³, qui propose une datation des traces : les grosses tâches se retrouvent tout au long des V-IV^e siècles, les traces fines datent des années 525-475, les lignes parallèles, souvent au nombre de trois, se retrouvent au cours de la période 500-450. Chaque tâche correspondait à une façon différente de mettre du sang sur l'autel : dans le cas de grosses tâches, le sang semble avoir été versé ; dans le cas des petites tâches, il semble avoir été jeté comme on jette de la peinture sur une toile ou peut-être tracé avec une branche⁴.

Cependant, tous les autels ne portaient pas de traces de sang. Beaucoup d'autels étaient immaculés dans l'imagerie grecque comme un stamnos attique de Gotha, de Polygnote, des années 440-430⁵ (fig. 140). De plus, pour la céramique à figures noires, le rehaut a pu disparaître, ce qui a fait disparaître aussi les traces. Par ailleurs, les autels de cendres ne gardaient pas de traces, comme celui de Zeus Olympien à Olympie⁶. De plus, les autels étaient régulièrement refloqués avec du stuc ou de la chaux pour réparer les dommages causés par la flamme⁷, ce qui effaçait les traces de sang.

Pourquoi alors rendre visible du sang sur l'autel ? Lucien dit de façon caricaturale que les dieux venaient humer le sang versé sur l'autel comme des mouches⁸. En effet, le sang versé sur l'autel était brûlé par la flamme et devenait un part immatérielle pour les dieux, conforme à leur nature. Il s'agissait d'une transformation de nature de cette offrande⁹. Pour J.-L. Durand, le sang qui jaillissait des victimes appartenait aux dieux, il était recueilli dans un *sphageion*. Il était ensuite versé sur l'autel et par terre, en signe de piété des hommes et de puissance des dieux, en fixant ainsi la distance entre les deux catégories¹⁰. Les traces de sang sur l'autel étaient une trace de l'activité rituelle accomplie et soulignaient ainsi visuellement la piété des dédicants.

¹ Londres, marché de l'art ; GEBAUER 2002, fig. 271.

² Palerme, Museo arch. Regionale 2094 ou V 661a ; Macron ; 500-475 ; BA 204893.

³ EKROTH 2005, p. 20-22.

⁴ *Ibid.*, p. 23-24. Voir EKROTH 2002, p. 242.

⁵ Gotha, Schlossmuseum 51 ; 440-430 ; Polygnote ; BA 213391. Voir EKROTH 2005, p. 24.

⁶ Pausanias, V, 13, 8 ; 14, 8. Voir EKROTH 2005, p. 25.

⁷ Voir HELLMANN 1992, p. 75-76 ; EKROTH 2005, p. 25.

⁸ Lucien, *Sur les sacrifices*, 9.

⁹ SVENBRO 2005, p. 218.

¹⁰ DURAND 1979, p. 139.

Si du sang était versé sur l'autel, tout le sang recueilli ne l'était pas. G. Ekroth a montré que rien ne l'indique dans les sources. D'ailleurs, si tout le sang d'une victime animale de grande taille, voire de plusieurs victimes dans le cas d'une hécatombe, était versé sur l'autel (plusieurs litres), il en aurait éteint vraisemblablement la flamme¹. Lors de la *thysia*, peu d'importance était accordé au sang, contrairement aux sacrifices de purification². C'est pourquoi G. Ekroth émet l'hypothèse d'une utilisation culinaire du sang³, probablement sous forme de boudins. Ainsi, deux personnages affairés autour d'un bassin plat sur pied, sur une hydrie conservée à Rome⁴ de la fin du VI^e siècle (fig. 141), doivent être en train de remuer le sang recueilli afin qu'il ne coagule pas et soit utilisable. De cet usage, l'*Hymne homérique à Hermès* donne une autre attestation : le récit présente Hermès volant les vaches d'Apollon pour en sacrifier deux. Il découpe la viande, ensuite la fait griller ainsi que μέλαν αίμα ἐργμένον ἐν χολάδεσσι, « le sang noir dans les boyaux »⁵, ce qui correspond bien à des boudins.

Les activités de boucherie sont peu figurées dans la céramique, et peu évoquées dans les sources littéraires. Néanmoins, quelques scènes présentent la découpe de la carcasse⁶, le désossement de la victime⁷, l'enfilage des morceaux sur des broches⁸ et parfois la cuisson sur l'autel⁹ puis dans un chaudron¹⁰. L'hydrie que l'on vient d'évoquer montre trois assistants groupés autour d'un autel à volutes ; le prêtre tient une coupe, main gauche levée en prière ; un jeune homme tient une œnochoé et une phiale. Deux jeunes découpent un porc ; trois s'affairent sur une autre carcasse. À droite, un jeune tient une coupe et verse à la louche à partir d'une amphore. À côté, un jeune s'occupe d'un *lébès* sur un feu. Deux jeunes entourent un *loutérion*. À l'extrême droite, deux jeunes embrochent de la viande. Il s'agit d'un résumé de toutes les étapes de découpe de la victime¹¹.

¹ EKROTH 2002, p. 243. Contra : DURAND 1987, p. 59-60.

² EKROTH 2005, p. 11.

³ EKROTH 2002, p. 245-250.

⁴ Rome, Hydrie Ricci ; 525-500 ; VAN STRATEN 1995, V 154 ; *La cité des images*, fig. 74 ; BERTHIAUME 1982, p. 44-49.

⁵ Hymne homérique à Hermès, 122-123.

⁶ Bonn, Akademisches kunstmuseum 62 ; BA 42076 ; Paris, Fondation Custodia 3650 ; BA 7509 ; Ferrare, Museo T256 b VP ; BA 202766 ; Varsovie, Musée national 142464 ; BA 209851. Voir DURAND 1979 ; 1987, p. 60-61 pour les modes de découpe.

⁷ Boston, Museum of Fine Arts 99.527 ; BA 303318

⁸ Adolphsek, Schloss Fasenerie 120 ; BA 1003361.

⁹ Bien souvent, des broches sur lesquelles sont enfilés des morceaux de viande sont prêtes à être cuites sur l'autel, voir le catalogue *osphus* dans lequel la présence de broches est surlignée, ainsi que Adolphsek, Schloss Fasenerie 130 ; BA 351017 ; Londres, BM B362 ; BA 30320 ; Oxford, Ashmolean Museum 1931.9 ; BA 214406.

¹⁰ Paris, musée du Louvre CP10918 ; Macron ; 500-480 ; BA 204812 ; Athènes, Musée national Akr 654 ; VAN STRATEN 1995 V212.

¹¹ Voir DURAND 1979, p. 135-155.

Cette étape est peu évoquée, alors qu'elle devait prendre du temps au cours des fêtes religieuses, surtout lors des grands sacrifices civiques. Tout le travail de découpe avait donc lieu aux yeux de tous¹. Rien n'était caché, néanmoins les participants l'observaient-ils ou bien vaquaient-ils à d'autres occupations ? discutaient-ils entre eux ? se promenaient-ils dans le sanctuaire ? invoquaient-ils d'autres divinités avec une prière ? De plus, le grand nombre de participants devait être une gêne pour une parfaite vision du travail de découpe. La vision de la découpe était possible, mais elle était parfois limitée de façon accidentelle par la masse des personnes présentes, ou bien volontairement, lorsque des participants ne prêtaient pas attention ce qui se passait autour de l'autel.

2. Ce que l'on voit en marge du sacrifice

La découpe des victimes avait diverses conséquences matérielles, rarement évoquées dans les sources, car elles n'étaient pas l'essentiel du rituel. Pourtant, celles-ci contribuaient à la vision que les Grecs avaient du sacrifice. Il s'agissait des déjections des animaux, des oiseaux charpentiers et des mouches.

a. Les déjections

Une des premières conséquences liées à la présence d'animaux était leurs déjections. Par conséquent, le chemin de la procession, les abords de l'autel devaient comporter de nombreux excréments. Or, cela n'est jamais noté dans les sources sur le sacrifice. Pourtant, une mention en dehors d'un contexte de sacrifice peut nous y faire penser : dans l'*Iliade*, quand Patrocle meurt sous les coups d'Hector, et que les Achéens, en particulier son ami Achille, procèdent aux rites funéraires, Achille sacrifie des bœufs et des moutons sur le bûcher funèbre². Il organise ensuite des jeux funéraires³, entre autre une course qui oppose Ulysse, Ajax et Antiloque⁴. Ulysse voulant gagner, il prie Athéna sa protectrice de lui apporter son aide. Elle y consent en faisant glisser Ajax sur

Τῆ ῥα βοῶν κέχυτ' ὄνθος ἀποκταμένων, οὓς ἐπὶ Πατρόκλῳ πέφνευ πόδες ὠκὺς
'Αχιλλεύς,
« la bouse des bœufs mugissants, victimes abattues en l'honneur de Patrocle par
Achille aux pieds rapides »⁵.

¹ DETIENNE 1979a, p. 21.

² *Iliade*, XXIII, 166-169.

³ *Ibid.*, 262 sq.

⁴ *Ibid.*, 740-767.

⁵ *Ibid.*, 775-776.

C'est par ce détail que nous avons connaissance de l'existence des déjections animales sur les lieux où étaient accomplis les sacrifices. Quand il était question de sacrifices importants comme ceux offerts aux divinités poliades, les Panathénées à Athènes ou les Hyacinthies à Sparte par exemple, quand il s'agissait de grands sanctuaires comme celui de Delphes, ces déjections devaient être importantes en raison du nombre d'animaux sacrifiés. Elles ne sont pas mentionnées car elles n'ont pas d'intérêt dans le cadre d'un rituel en lui-même ; ce n'est pas ce qui retenait le regard des participants, ni ce qui comptait est important dans le déroulement du sacrifice.

Une autre mention des défécations des animaux est présente dans des inscriptions portant sur le règlement des sanctuaires, afin d'assurer leur propreté et le bon ordre. Une inscription de Tégée évoque le travail des *damiorgoi*, qui vendaient le κόπρος, les déchets des animaux, utilisés ensuite en agriculture¹ ; une inscription athénienne du IV^e siècle interdisait d'entasser les déchets sur l'agora et sur les routes². C'étaient la suite naturelle de la présence d'animaux en nombre, et il était inutile de s'y prêter attention, voire même de les évoquer d'autant que les déjections participaient de la vie quotidienne des campagnes, des villes où les animaux étaient utilisés couramment pour le transport et le travail. Elles étaient vues sans vraiment l'être car elles étaient courantes ; et dans le cadre du rite, elles ne remplissaient aucune fonction.

Ces excréments, ainsi que le sang répandu, devaient attirer par ailleurs des indésirables, comme des oiseaux et des mouches.

b. Les Oiseaux

Les Oiseaux semblent avoir été les animaux les plus gênants lors du déroulement des sacrifices. Ainsi, Pausanias note un fait remarquable à Olympie :

οἱ γὰρ ἰκτῖνες πεφυκότες ἀρπάζειν μάλιστα ὀρνίθων ἀδικούσιν οὐδὲν ἐν Ὀλυμπίᾳ τοὺς θύοντας· ἦν δὲ ἀρπάση ποτὲ ἰκτίνος ἦτοι σπλάγχνα ἢ τῶν κρεῶν, νενόμισται τῷ θύοντι οὐκ αἴσιον εἶναι τὸ σημεῖον,
« les milans qui pourtant de tous Les Oiseaux sont les plus voraces naturellement ne causent aucun dommage à ceux qui sacrifient à Olympie, mais si d'aventure un

¹ IG, V, 2, 3, l. 28-29. Voir NEMETH 1994, p. 62. Sur l'utilisation agricole, voir *IK Rhod. Peraia* 352, B, l. 4-7 ; 354, B, l. 13-15 ; IG, XII, suppl. 353, l. 8-9. Voir OWENS, 1983, p. 48 ; NEMETH 1994, p. 62 ; DILLON 1997, p. 126.

² IG, II², 380, l. 38-40 ; Aristote, *Constitution des Athéniens*, 50, 2. Voir NEMETH 1994, p. 62. Il en va de même à Délos, dans le sanctuaire de Dionysos et de Léo, dans lesquels il est interdit d'entasser des ordures : LSS 53 ; LE GUEN POLLET 1991, n° 19 ; au sanctuaire d'Apollon Lykeios d'Argos : LSCG 57, l. 6 ; au sanctuaire d'Épidaure : LSS 24, l. 8-9 ; de déposer des ordures près de la porte du sanctuaire d'Héraclès à Thasos : LSCG 115, l. 3-4.

milan se saisit d'entrailles ou de morceaux de viande, on considère que ce n'est pas un signe favorable pour celui qui sacrifie »¹.

Pausanias s'étonne (θαῦμα), lorsqu'il signale la présence régulière d'oiseaux qui volaient des morceaux de viande lors des sacrifices. Leur présence était tellement courante qu'elle n'était pas mentionnée par les sources et faisait partie de ce voyaient les participants aux sacrifices, tout comme la présence de mouches.

c. Les mouches

De même, les mouches étaient incommodantes lors du sacrifice. Elles harcelaient et compromettaient le bon déroulement du rituel, même pour Héraclès. Un jour, il sacrifiait à Olympie δι' ὄχλου μάλιστα τὰς μυίας, « au milieu d'une nuées de mouches les plus mauvaises »². Pour en être débarrassé, il sacrifia à Zeus Chasse-mouches. C'est ce que font encore les Eléens du temps de Pausanias pour ἐξέλαύνοντες τῆς Ἡλείας Ὀλυμπίας τὰς μυίας, « chercher à éloigner les mouches d'Olympie d'Elide »³. Cela prouve que les mouches étaient une nuisance importante⁴. Leur présence était liée aux excréments, au sang et à la viande fraîche⁵ dans laquelle elles pouvaient aller pondre. Les sacrifices étaient nombreux dans le sanctuaire panhellénique de Zeus, par conséquent les désagréments matériels aussi. Néanmoins, les Eléens tentèrent d'améliorer l'accueil de leur sanctuaire : Elien⁶ précise qu'il y avait une quantité raisonnable de mouches, celles-ci partant d'elles-mêmes au moment des jeux⁷. Pausanias n'ayant pas commenté cet aspect du sanctuaire, il n'est pas possible de savoir si les efforts des Eléens ont eu un le résultat probant et donc si les mouches étaient moins nombreuses que dans d'autres lieux de sacrifice. Il semble que ce soit le seul sanctuaire consacré à un dieu protecteur contre les mouches, mise à part le sanctuaire élevé en l'honneur d'Apollon sur l'île de Leucas : les habitants faisaient un sacrifice aux mouches afin d'en être débarrassés pour la fête organisée pour le dieu⁸.

La présence des mouches devait être courante dans les sanctuaires grecs, les participants aux fêtes n'y prêtaient pas attention, sauf lorsque la gêne devenait trop importante.

¹ Pausanias, V, 14, 1.

² *Ibid.* [trad. GD].

³ *Ibid.* Voir Apollonios, *Histoires Extraordinaires*, 8 ; *Etymologicum Magnum*, s. v. Ἀπόμυιος Ἀπόμυιος ; Elien, *Nature des animaux*, V, 17 ; XI, 8.

⁴ Voir BODSON 1978, p. 10-12.

⁵ Voir Elien, *Nature des animaux*, V, 17.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*, et XI, 8.

⁸ Elien, *Nature des animaux*, XI, 8.

La présence d'animaux indésirables était, semble-t-il, importante dans les sanctuaires, mais également habituelle, au point d'être peu vue par les participants aux sacrifices. Ils appartenaient à la vision commune des fêtes, tout comme les banquets.

3. Le partage des victimes et le banquet sacrificiel à la vue de tous

Ce qui était donné à voir dans le partage des victimes était une image à la fois d'égalité et de hiérarchie de la société, en particulier dans les sacrifices publics. En effet, dans les sacrifices privés, la hiérarchie, si elle n'était pas absente, était moins marquée visuellement en raison du nombre moins important de participants et de l'absence de fonction civique.

Plusieurs sources indiquent un partage égalitaire. Ainsi, une lécanis béotienne d'Adolphseck (fig. 142) montre un découpage égal de la viande, non selon la qualité de celle-ci, mais selon son poids¹. Quelques règlements religieux confirment ce partage. Ainsi le deuxième sacrifice lors des Panathénées sur l'autel d'Athéna Polias et d'Athéna Nikè était partagé de façon égalitaire par *dème*, c'est-à-dire selon l'appartenance civique².

D'autres sources soulignent toutefois qu'avant ce partage égalitaire, des parts étaient découpées et octroyées à la partie supérieure de la société selon la fonction ou le rôle occupés dans les processions. Il existait des parts d'honneur découpées selon les articulations pour le prêtre³, et les participants au rituel (les *splanchna*)⁴, mais aussi pour les personnes en charge de fonctions importantes comme l'indique l'inscription concernant les Petites Panathénées :

καὶ νεῖμαντ-
[ας τοῖς πρυτάν]εσιν πέντε μερίδας καὶ τοῖς ἑννέα ἄρ-
[χουσιν τρεῖς] καὶ ταμίαις τῆς θεοῦ μίαν καὶ τοῖς ἱερ-
[οποιοῖς μίαν] καὶ τοῖς στ[ρα]τηγοῖς καὶ τοῖς ταξιάρχ-
[οις τρεῖς καὶ τ]οῖς πομπ[εῦσι]ν τοῖς Ἀθηναίοις καὶ τα-
15 [ῖς κανηφόροις κατὰ <τὰ> εἰω[θότα], τὰ δὲ ἄλλα κρέα Ἀθηναίο-
[ις μερίζειν.]

« Et après avoir distribué aux prytanes cinq parts de viandes, trois aux neuf archontes, une aux trésoriers de la déesse, une (?) aux hiéropes, trois aux stratèges et aux taxiarques, et les portions d'usage aux Athéniens qui ont fait partie du cortège ainsi qu'aux canéphores, ils distribueront le reste de la viande aux Athéniens »⁵.

¹ Voir couvercle béotienne de lécanis d'Adolphseck, Schlossfasanerie 120 ; c. 500, BERTHIAUME 1982, p. 50.

² SCHMITT PANTEL 1992, p. 127-128.

³ Sur les parts d'honneur du prêtre, voir DETIENNE 1979a, p. 23 ; DURAND 1987, p. 63-64 ; SVENBRO 1987, p. 73-74.

⁴ DURAND 1987, p. 61.

⁵ IG, II², 334, l.11-16 [trad. BRULÉ 1996, p. 47]. Voir également LSCG 151A ; SVENBRO 1982, p. 954-955.

Cette distribution préliminaire apparaissait comme une part d'honneur en fonction de critère politique, soulignant l'importance des collèges de magistrats dans la cité¹. Le reste des viandes était distribué au Céramique entre les membres des *dèmes* qui avaient pris part à la procession par tirage au sort. Le partage des viandes montre le double visage de la cité, à la fois égalitaire et hiérarchisée tout en mettant en avant une position particulière dans le monde et la société². C'était une façon de montrer la hiérarchie de la cité.

Une fois la viande partagée, un repas communautaire, un banquet, avait lieu dans lequel des parts étaient servies comme le rapporte Plutarque³. À Athènes, le banquet avait parfois lieu dans les salles du *Pompeion*⁴ et dans des tentes montées pour l'occasion⁵, près du lieu de distribution des viandes ; mais aussi dans le cadre des *dèmes* et des *tribus*⁶. Il est bien connu depuis les travaux de P. Schmitt Pantel que cette commensalité permettait de renforcer la cohésion sociale entre les citoyens⁷. Les techniques de dressage des tentes restent cependant mal connues, mais Euripide donne des indications importantes dans sa pièce *Ion*. Celui-ci fait dresser une grande tente pour abriter le banquet offert aux Delphiens afin de faire ses adieux. Les dimensions sont très vastes : 1000 pieds, soit 29,6 m. Cette tente ne comptait pas de parois, c'était une sorte de toile tendue pour protéger du soleil les convives, qui permettait de bien voir les participants⁸. Ce dispositif offrait une large vision à chacun des participants et l'on peut en conclure que l'espace de ces salles de banquet était conçu pour faciliter la visibilité du déroulement du banquet et de la participation de chacun afin qu'entre tous ensemble se communique le sens de la fête⁹.

Conclusion

Les sacrifices étaient de véritables spectacles grâce à un dispositif ouvert qui permettait d'observer les différents aspects du rituel. Le lien établi avec la divinité revêtait une dimension visuelle par la fumée qui se dégageait de l'autel, occultant d'ailleurs parfois la

¹ SCHMITT PANTEL 1992, p. 127 ; BRULÉ 1996, p. 49. Voir également DETIENNE 1979a, p. 23 ; SVENBRO 1987, p. 73.

² DETIENNE 1979a, p. 23-24 ; Svenbro 1982 ; 1984 ; 1987.

³ Plutarque, *Propos de table*, II, 10, 644c. BERTHIAUME 1982, p. 50. Sur le banquet en général comme partie liée au sacrifice sanglant, voir BRUIT et al. 2004, p. 215.

⁴ HOEPFNER 1976, p. 54-55, 127 ; TRAVLOS 1971, p. 477-481 ; BERGQUIST 1990, p. 53. Pour d'autres *hestiatoria*, voir ROUX 1973 ; MURRAY 1990b ; SCHMITT PANTEL 1992, p. 304-313.

⁵ SCHMITT PANTEL 1992, p. 312-313 et la bibliographie citée.

⁶ SCHMITT PANTEL 1992, p. 128-129.

⁷ LISSARRAGUE et SCHMITT PANTEL 1986 ; SCHMITT PANTEL [1990] 1992, p. 241-242 ; 1992, p. 7-8, 129.

⁸ Euripide, *Ion*, 1127sq. SCHMITT PANTEL 1992, p. 216-219.

⁹ Voir BERQUIST 1990, p. 39.

vue des participants, par l'avis des dieux transmis par l'*osphus* et le foie, par la piété soulignée grâce aux traces de sang sur l'autel. Enfin, le banquet final assurait une cohésion sociale des citoyens par le fait de manger ensemble et en se voyant manger ensemble.

Néanmoins, la vision que les participants pouvaient en avoir pouvait être incomplète de façon accidentelle par la position occupée autour de l'autel, par le nombre de personnes présentes, ou de façon volontaire en cas du sacrifice humain. Les gestes de boucherie étaient vraisemblablement visibles, mais étaient-ils regardés, les sources ne le mentionnent guère, de même qu'elles ne prêtent guère attention aux à-côtés du sacrifice, les déjections qui étaient visibles par exemple mais que les participants ne regardaient pas vraiment si ce n'est, sans doute, pour les éviter.

Toutefois, si les participants n'étaient à même de tout voir, la dimension visuelle était importante et le rituel se révélait être un spectacle grandiose, dont seuls les dieux pouvaient voir la totalité de cette offrande éphémère.

II. Exposition et visibilité des offrandes

Les offrandes votives étaient le plus souvent durables, c'est ainsi que de nombreuses offrandes sont parvenues jusqu'à nous, même si les aléas de conservation ont détruit de nombreuses offrandes sur bois, en tissus¹, les pillages ont réduit le nombre d'offrandes en métal, tout comme l'usure et les refontes². Elles pérennisaient un événement : sacrifice, prière, pour manifester la piété du donateur, pour remercier la divinité de l'avoir écouté et de lui avoir accordé un bienfait³. Les sanctuaires regorgeaient de ces témoignages de piété, qui encombraient parfois le passage⁴ : elles étaient les traces innombrables d'une piété ordinaire des individus ou d'une piété plus exceptionnelle et ostentatoire des cités ou de citoyens influents.

Nous essaierons de comprendre comment les offrandes faites par les individus ou par les cités pouvaient être perçues dans les sanctuaires : étaient-elles vraiment visibles ? Pour cela, nous commencerons par analyser les modes d'exposition des offrandes ; puis quelles étaient les stratégies de visibilité développées ; et enfin, en interrogeant les scènes figurées sur certaines offrandes, nous chercherons ce qui était donné à voir par les dédicants.

¹ VAN STRATEN, 1981, p. 79 ; 1992, p. 252.

² PRÊTRE 2012, p. 32-38.

³ RUDHARDT 2001, p. 183.

⁴ Plutarque, *Sur les oracles de la Pythie*, 401ac ; Rhodes : LSS 107. BRUIT 2001, p. 45 ; ETIENNE, MÜLLER, PROST 2006, p. 136.

A. Les modes d'exposition des offrandes votives

La façon dont les offrandes étaient exposées dans un sanctuaire pouvait révéler la popularité du dieu auprès des visiteurs¹, c'est pourquoi une grande attention y était prêtée. Les termes les plus courants pour désigner les offrandes votives, ἀνάθημα, ἀνατιθέναι, suggèrent un placement en hauteur, le préfix ἀνα- contenant le sens « de bas en haut »².

En effet, de nombreuses offrandes étaient accrochées ou suspendues sur les murs : statuettes³, couronnes, bandeaux⁴, ainsi que de nombreuses plaques votives en terre cuite ou en bois. Le fait que celles-ci soient accrochées aux murs, aux arbres, est prouvé par l'existence de trous de suspension, comme une plaque trouvée à 2 km de l'Acrocorinthe figurant Poséidon (fig. 143) : deux trous sont à remarquer au sommet de la plaque pour pouvoir suspendre l'objet⁵. Les autres plaques étaient probablement déposées sur des tables ou des étagères, ou sur d'autres structures⁶.

L'exposition des *pinakes* est également figurée sur la céramique. Sur un cratère de Bruxelles⁷ (fig. 144), un personnage ailé, plateau et bandelettes à la main, vole vers un pilier hermaïque tout proche d'un autel. Dans le champ, un petit carré représente un *pinax*, sur lequel on peut voir ce qui semble être un pilier hermaïque entouré de deux personnes, probablement le souvenir d'un sacrifice auprès de cet hermès. Dans d'autres cas, plusieurs *pinakes* sont visibles comme sur un cratère en calice attique des années 420-400, conservé à Boston⁸ (fig. 145). Hermès, présent à gauche, regarde un jeune garçon amener une chèvre qui se débat. Dans le champ, deux *pinakes* carrés représentent des personnes, alors qu'au centre une autre décoration semble être un petit pilier hermaïque devant une colonne. Ce type de décoration se trouve le plus souvent en présence du dieu Hermès⁹. Cela n'étonnera pas en raison du caractère spatialisateur d'Hermès¹⁰. Ces objets font référence aux dons que recevaient les dieux comme offrandes et définissaient ainsi l'espace sacré du sanctuaire.

Certaines offrandes pouvaient être accrochées à une colonne. Ainsi, un protège-joue d'un harnais de cheval datant de la fin du IX^e siècle était accroché dans le sanctuaire

¹ PRÊTRE 1999, p. 389.

² DELG, p. 82. VAN STRATEN 1992, p. 248.

³ Délos : ID 1417A, col. I, l. 128 ; B, col. I, l. 21. PRÊTRE 1999, p. 394.

⁴ Exemples de Délos : IG, XI, 2, 402, l. 14 ; ID 1432A, frg. b, col. I, l. 27. Delphes : Plutarque, *Timoleon*, 8.

⁵ Corinthe : RAYET 1880, p. 104. Agora : T 613 ; T 175 ; T 184, 412, 413 ; T 1499 ; T 2319 ; BURR 1933, p. 604-605, n° 277. Éleusis : BOARDMAN 1954, p. 198, n° 1, 3. Sounion : BOARDMAN 1954, p. 198, n° 1, 3. BOARDMAN 1954, p. 192-193 ; VAN STRATEN 1992, p. 250-251. Voir PERNICE 1897 ; HAUSMANN 1960, p. 16-17 ; KAROGLOU 2010, p. 11.

⁶ BOARDMAN 1954, p. 192-193 ; KAROGLOU 2010, p. 13.

⁷ Bruxelles, Musées royaux A725 ; IV^e s. ; BA 41007 ; LIMC Hermès 111a.

⁸ Boston, Museum of Fine Arts 03.796 ; VAN STRATEN 1995, V143 ; BA 41010.

⁹ Voir le catalogue *pinax* et autel.

¹⁰ Voir chapitre 10, p. 408. Voir ZACHARI 2013.

d'Apollon à Érétie sur une colonne en bois à l'entrée du temple géométrique¹. Ce type de présentation permettait une exposition aux regards des visiteurs.

Les sanctuaires guérisseurs recevaient des offrandes en terre cuite représentant divers organes. Ainsi, on a retrouvé dans les sanctuaires d'Asclépios des ex-votos représentant des parties de corps², probablement offerts en remerciement d'une guérison³. Tous les membres du corps ont été trouvés en ex-voto : yeux⁴, oreilles⁵, jambes⁶, organes génitaux⁷, poitrine⁸, pieds⁹, bras¹⁰, organe de respiration¹¹. L'Asclépieion de Corinthe fournit de nombreux exemples d'organes avec un trou de suspension comme le montre la figure 146¹². Ces offrandes étaient petites et exposées avec de nombreuses autres : si elles cherchaient à être visible par leur modalité d'exposition, elles ne devaient pas attirer l'attention par la masse de ces offrandes modestes.

La βάσις est un présentoir assez banal, consistant en un piédestal de dimensions variables¹³, qui ne met pas toujours en valeur par sa verticalité. Ce support permettait d'exposait les offrandes, mais n'attirait pas forcément le regard vers mes offrandes.

D'autres offrandes étaient exposées sur des piliers, en particulier des reliefs votifs. Les deux étant fabriqués séparément, beaucoup de reliefs votifs furent séparés de la colonne qui portait une inscription dédicatoire¹⁴. Certains de ces piliers pouvaient être très élaborés, avec un véritable programme de décoration comme le monument de Télémachos, qui provient de l'Asclépieion d'Athènes¹⁵. Ces piliers sont parfois figurés sur certains reliefs votifs comme

¹ STRØM 1992, p. 48.

² Voir les inventaires des sanctuaires : le catalogue de VAN STRATEN 1981, p. 105-143. À Athènes, l'Asclépieion, voir ALESHIRE 1989a ; IG, II², 1532-1537, 1539, 4511 ; sanctuaire du héros Iatros : IG, II², 839. Délos : Thesmophorion : ID 1444, 1425, 1443.

³ VAN STRATEN 1981, p. 105-149 : cependant, il faut noter que les ex-votos représentant des yeux ou des oreilles peuvent effectivement être des membres guéris grâce à l'intervention du dieu, mais ils peuvent aussi représenter des membres du dieu qui écoute, entend et voit les problèmes et les demandes des malades (p. 144).

⁴ Par exemple : paire d'yeux en bronze dans l'Asclépieion de Pergame, n° 1559, M3 : HABICHT 1969, n° 111b, pl. 30 ; XI, 1, 1968, p. 172B, pl. 62-B.

⁵ Par exemple : de l'Asklepieion d'Epidaure : Athènes, Musée national 1428 : HERZOG 1931, p. 135 ; SVORONOS 1908, pl. 70, p. 430.

⁶ Par exemple : WALTER 1923.

⁷ Par exemple : Vulve du sanctuaire d'Artémis Kallisté et Aristè en Attique : PHILADELPHUS 1927, p. 160, n°5-6, fig. 4 ; vulve dans un sanctuaire d'Aphrodite en Attique près de la voie sacrée : TRAVLOS 1988, p. 177, fig. 234. Organes masculins du sanctuaire du héros Iatros à Athènes : BRONEER 1935, p. 140, fig. 30.

⁸ Par exemple : Dans l'Asklepieion du Sud de l'Acropole (Athènes, Musée National 8419) : SVORONOS 1908, III, pl. 232, II, 1482, p. 73.

⁹ Par exemple : Pieds sur une base dans l'Asklepieion du Sud de l'Acropole : SVORONOS 1908, III, pl. 233, III, 132, p. 673. Toutefois, une base avec une marque de pied peuvent être vu comme des empreintes divines, preuves visible de l'épiphanie de la divinité (VAN STRATEN 1981, p. 145)

¹⁰ Par exemple : Bras de l'Artémision d'Ephèse : HOGARTH 1908, p. 198, pl. XLII-5.

¹¹ Par exemple : poumon dans l'Asklepieion de Kos : MEYER-STEINEG 1912, p. 19, pl. II-1.

¹² Voir ROEBUCK 1951, p. 114-119, catalogue p. 119-128, pl. 29-46 ; LANG 1977, p. 19, 22-26 ; VAN STRATEN, 1981, p. 123-124 ; 1992, p. 253.

¹³ ID 1417B, col. I, l. 19-20. PRÊTRE 1999, p. 393.

¹⁴ VAN STRATEN 1992, p. 249-250.

¹⁵ Athènes, Musée national inv. 2530 + 2477 + sans n° inv. + Londres, British Museum inv. 1920.6-16.1 ; pilier

sur le fameux relief d'Archinos de l'Amphiarcon d'Oropos¹ (fig. 147). Ce type de support, pilier ou colonnette, pouvait également présenter des statues² ou d'autres offrandes comme des coquillages peints ou plaqués d'or ou d'argent comme on en a trouvé à Délos³. La dimension verticale de ce support permettait de présenter à hauteur de vue ces offrandes, ce qui accentuait leur visibilité.

Un autre moyen d'exposition était le *naiskos*. Ce sont de petites structures architecturales, comme le montre une inscription du temple d'Isis à Délos⁴, qui pouvaient contenir de petites statuettes de divinités, et par la suite des offrandes assez diverses.

Enfin, certaines offrandes précieuses de petites tailles étaient présentées sur un support. Ainsi, à Délos, Cl. Prêtre a montré que des petites offrandes en métal précieux étaient exposées sur des bandelettes (ταινίδιον) ou des planchettes (πιανίκιον) permettant au mieux de les exposer⁵.

Tous ces moyens d'exposition tentaient de mettre en valeur des offrandes et décoraient les temples. Il est néanmoins souvent difficile de distinguer ce qui relevait de la demande des donateurs et du choix du personnel du sanctuaire dans la sélection des supports d'exposition. Il ressort toutefois que l'exposition obéissait à des critères religieux, esthétiques et pratiques : les statuettes de divinité étaient mises en valeur, les couronnes étaient accrochées au mur pour décorer le temple et laisser de la place pour ranger d'autres offrandes, tout en montrant la popularité du dieu⁶.

B. Les stratégies de visibilité

Les dédicants cherchaient à mettre en place des stratégies de visibilité pour leurs offrandes, afin que leur offrande ait la meilleure place, pour être vue de la divinité, à qui elle était destinée, et des autres visiteurs. Cependant, ces stratégies n'étaient pas toujours

Athènes, Musée national 2390 + 2491 ; BESCHI 1967-1968, p. 381-436 ; VIKELA 1997, p. 190-191.

¹ Athènes, Musée national 3369 ; première moitié du IV^e s. ; VAN STRATEN 1976, p. 4, fig. 10 ; 1981, p. 124-125, n° 16.1 ; SINEUX 2007b, fig. 2. Voir également Athènes, Musée national 1383 (VIKELA 1997, pl. 24-2) ; Athènes, Musée national 1330 (VAN STRATEN 1995, R6, fig. 62) ; Athènes, Musée national 2557 (LIMC Hygie 29) ; Bonn, Akademisches Kunstmuseum 68 (LIMC Hygie 205).

² RAUBITSCHK, n° 40 (dédicace de Télésinos) ; Athènes, Musée national 6447 (statuette d'Athéna offerte par Méléso) ; Athènes, Musée national 199 ; KARUSU 1967, p. 160-166 (offrande de Lysikleides du sanctuaire de Thémis à Rhamnonte). Voir un relief de Délos offert à Artémis trouvé dans le sanctuaire d'Agathè Tychè : Délos, musée ; HAUSMANN 1960, p. 82, fig. 52 ou un relief de Londres trouvé à Rhodes : Londres, British Museum 2150 ; HAUSMANN 1960, p. 88, fig. 54.

³ ID 1403B, fig. b, col. II, l. 17-18. PRÊTRE 1999, p. 392-393.

⁴ ID 1417B (I), l. 7. Voir HELLMANN 1992, p. 270-271, 303-304 ; PRÊTRE 1999, p. 392.

⁵ PRÊTRE 1999, p. 390-391.

⁶ PRÊTRE 1999, p. 394 ; 2012, p. 13.

acceptées par les autorités des sanctuaires ou dans les espaces civiques ; elles étaient modifiées. Il faut alors distinguer les stratégies selon leur degré de visibilité.

1. Bucranes, inscription : une faible visibilité

Certaines offrandes avaient une faible visibilité. C'est le cas du bucrane, qui se définit comme la tête nue d'un bœuf sacrifié¹. Il est souvent figuré dans les grandes scènes de sacrifice comme sur un cratère en cloche attique de Boston², du peintre de Kléophon, daté des années 430-410 (fig. 123). Ainsi, dans le fond, derrière les sacrifiants est accroché l'os d'une tête de bœuf, décoré de bandelettes. Parfois, des scènes plus simples présentent également un bucrane comme un cratère en cloche attique de Vienne³, du peintre de Barclay, daté des années 450 (fig. 148). Apollon se tient debout avec une phiale et une lyre à la main, Artémis porte une œnochoé, et Hermès les accompagne. Au-dessus des dieux, un bucrane est suspendu. Cet objet signifie en soi le sacrifice, il n'est donc pas besoin d'autel pour penser à un sacrifice à ces trois divinités⁴.

Le fait d'accrocher un bucrane dans un sanctuaire symbolise la richesse du sacrifice offert, dans la mesure où le bœuf est la victime la plus imposante, celle qu'offrait la cité plutôt que les particuliers, et qui était surreprésentée dans l'iconographie⁵. C'est d'ailleurs ce que fait le vaniteux de Théophraste :

καὶ βοῦν θύσας τὸ προμετωπίδιον ἀπαντικρὺ τῆς εἰσόδου προσπα-
ταλεῦσαι στέμμασι μεγάλοις περιδήσας, ὅπως οἱ εἰσιόντες ἴδωσιν, ὅτι
βοῦν ἔθυσε

« a-t-il sacrifié, il cloue devant l'entrée de sa maison la peau de la tête de l'animal, enveloppée d'immenses bandelettes, de façon que les visiteurs voient bien qu'il a sacrifié un bœuf »⁶.

Cet objet mettait en valeur l'ampleur du sacrifice, la communication par le sacrifice et la piété des sacrifiants et rappelait aux visiteurs les généreux sacrifices offerts. L. Bruit résume ainsi : « la pratique de la cité [...] affirme sa richesse et sa puissance par l'immolation de troupeaux entiers, appelant par-là, la générosité renouvelée des dieux en même temps

¹ Sur le débat sur la définition précise, voir BEAZLEY 1939, p. 37 ; BÖRKER 1975, p. 245, 247.

² Boston, Museum of Fine Arts 1895.25 ; Peintre de Kléophon ; c. 425 ; BA 215220. Voir le catalogue autel et guirlande n° 2.

³ Cratère en cloche, Vienne, Kunsthistorisches Museum 342 ou 3733 ; Peintre de Barclay ; c. 450 ; BA 214371. Pour une évolution stylistique du bucrane, voir GEBAUER 2002, p. 537-540.

⁴ Ces divinités participent à leur culte par le geste de la libation et ne font pas d'hommage à une divinité supérieure. Voir VEYNE 1990.

⁵ Voir VAN STRATEN 1987, p. 164-165 ; BRUIT-ZAIDMAN 2001, p. 33.

⁶ Théophraste, *Caractères*, XXI, 7, l. 10-13.

qu'elle lui rend hommage pour les bienfaits déjà accordés »¹. Les bucranes étaient exposés dans le sanctuaire, mais nous ne savons pas comment, ni combien de temps ils étaient affichés. Cet objet soulignait la richesse de l'offrande, mais relevait d'une faible stratégie de visibilité à long terme.

À côté de ces offrandes temporaires, il existait des dons plus durables, comme des tablettes votives. Ainsi, l'athée Diagoras de Mélos visitait Samothrace lorsqu'un de ses amis lui demanda au vu du nombre de tablettes votives offertes s'il ne voyait pas combien les dieux s'occupaient des affaires des hommes, en particulier comment ils les sauvaient des tempêtes. Ce à quoi Diagoras répondit que tous les noyés n'avaient pas dédié de tablette sinon le sanctuaire serait encore bien plus rempli². En effet, tous les sanctuaires des dieux secourables débordaient d'offrandes³. Toutefois, ces objets de petite dimension devaient être stockés sans mesure d'exposition particulière sur le long terme.

De même, les offrandes n'étaient pas toujours très visibles en raison de leur petite dimension, comme l'étaient les couronnes de la victoire. Elles devaient être conservées dans le temple, probablement dans un trésor, qui les rendait bien peu visibles. Par ailleurs, l'objet était fragile, et avec le temps, il pouvait s'abîmer. Certains inventaires ont enregistré les couronnes offertes à Athéna sur l'Acropole, conservées dans le *pronaos* du temple. Mentionnée dans des comptes entre 419/8 et 411/0, une couronne est ensuite présentée dans une boîte dans les inventaires de 409/8 et 408/7⁴. Le fait de conserver la couronne dans une boîte avait pour fonction de la protéger à cause de sa fragilité⁵ mais empêchait de la voir. Seule la dédicace témoignait du geste d'offrande au dieu et en assurait la visibilité : mais l'offrande elle-même n'était plus visible des futurs visiteurs.

D'autres éléments relevaient d'une stratégie de visibilité à long terme, mais qui était décidée par les autorités des sanctuaires. Ils assuraient une certaine publicité des offrandes en décrivant méthodiquement tous les objets présents à l'intérieur des temples. Dans la mesure où il était nécessaire périodiquement de nettoyer le sanctuaire afin de préserver l'ordre, il était nécessaire de faire disparaître un certain nombre d'offrandes : celles qui étaient abîmées étaient fondues ou consacrées dans des dépôts. Néanmoins, le geste de consécration était maintenu par un enregistrement dans des inventaires. Ainsi, une inscription d'Oropos

¹ Voir BRUIT-ZAIDMAN 2001, p. 33.

² Cicéron, *De natura deorum*, III, 37. Voir BURKERT [1987] 1992, p. 24.

³ Cf. Strabon VIII, 3, 30 ; Diodore de Sicile, V, 29. VAN STRATEN 1981, p. 78.

⁴ IG, I³, 297-313 ; pour la mention de la boîte IG, I³, 314, l. 8-9 ; 315, l. 35-36 : ἐ[ν κιβοτ]ί[οι] στρ[ογγύ]λοι, cf. HARRIS 1995, p. 77, n° 41.

⁵ COGAN 2009, p. 234-235.

prévoyait que les objets métalliques abîmés seraient fondus, et que l'offrande, le nom des dédicants, ainsi que leur cité seraient gravés sur une stèle de pierre (τὸ ἀνάθε[μα ἀναγρά]ψαι εἰς στήλην λιθίνην τό τε ὄνομα τοῦ ἀνα[θ]έντος καὶ τὴν πόλιν)¹. Cette procédure permettait de mettre de l'ordre dans le sanctuaire tout en gardant une trace de l'offrande dédiée, même si celle-ci était peu visible.

Ces inventaires sont des listes d'offrandes, souvent groupés selon le type d'objets offerts. Mais, à Délos, à partir de 166, la forme des inventaires fut modifiée pour mettre en avant les offrandes précieuses et leurs donateurs. Le personnel de culte a choisi de mettre en valeur de façon ostentatoire les dons les plus glorieux en les faisant graver tous les ans sur de nouvelles stèles, le but étant de montrer le sanctuaire comme un pôle de piété opulent sous la domination athénienne².

2. Des stratégies bien visibles

Le placement de certaines offrandes relevait d'une stratégie de visibilité selon différentes échelles. Les dédicants cherchaient une visibilité de leurs offrandes en les plaçant dans des lieux de passage importants : grands sanctuaires très fréquentés, le long des routes. Ainsi, les vainqueurs de concours sportifs ou musicaux faisaient de nombreuses offrandes aux dieux comme l'a montré G. Cogan dans sa thèse consacrée aux pratiques agonistiques et à l'histoire culturelle des objets de prix³ : ces offrandes étaient déposées dans le sanctuaire où avait eu lieu la victoire ou bien dans la cité du vainqueur. De nombreux monuments ont ainsi été érigés dans les sanctuaires, c'était souvent des statues comme celles que signale Pausanias dans son livre VI quand il décrit le temple d'Héra⁴. C'était une façon pour les vainqueurs de prendre une place ostentatoire définitive dans le sanctuaire⁵ ; et ainsi de montrer leur victoire aux yeux de tous les visiteurs. En effet, la fréquentation des sanctuaires en faisait des lieux d'exposition privilégiés où les stratégies de distinction des familles et des cités se sont exprimées par le recours à l'érection d'ensembles monumentaux⁶. Les sanctuaires étaient des espaces de visibilité qui permettait d'obtenir une reconnaissance tant recherchée.

Dans d'autres cas, l'offrande avait lieu dans d'autres sanctuaires que ceux des concours. Ainsi, deux Athéniens, Alcmeonidès et un membre de sa famille, peut-être

¹ *Epigr. Tou Oropou* 324, l. 41-43. Voir ALESHIRE 1989a, p. 104-105 ; SINEUX 2007a, p. 183.

² PRÊTRE 1999, p. 396.

³ COGAN 2009.

⁴ Pausanias, VI.

⁵ COGAN 2009, p. 176.

⁶ Sur les sanctuaires comme lieux d'affirmation d'une position sociale, voir POLIGNAC 1995, p. 27-37 ; DUPLOUY 2006, en particulier p. 214-215, 246-249.

Anaxileos¹, dédiaient une offrande commune sur l'Acropole d'Athènes pour commémorer leur victoire respective, au pentathlon et à la course hippique, probablement dans un même concours, les Panathénées. Leur offrande reste difficile à identifier. On connaît par ailleurs une autre dédicace sur une base d'un groupe statuaire composé d'un aurige de bronze offert au sanctuaire d'Apollon au Ptoion pour commémorer une victoire au quadriges lors des Panathénées². Un don dans un autre sanctuaire servait à assurer la publicité du vainqueur au-delà de la seule fête où il avait remporté sa victoire. À l'époque archaïque, l'offrande servait également à renforcer des politiques d'alliances entre grandes familles du monde grec, en l'occurrence, il s'agissait pour les Alcéméonides de trouver des alliés en Béotie à un moment où les Pisistratides nouaient des alliances avec Thèbes³.

Néanmoins, la dédicace n'avait pas toujours lieu immédiatement après la fête, comme en témoignent des monuments commémorant plusieurs victoires. Ainsi, Pronapès dédia-t-il sur l'Acropole d'Athènes un monument composé d'un quadriges destiné à célébrer ses victoires hippiques à Némée, à l'Isthme et aux Panathénées. La graphie de l'inscription indique les années 450-440, ce qui placerait l'offrande à la fin de la carrière de Pronapès⁴. L'offrande était donc détachée temporellement du moment de la victoire qu'elle célébrait mais elle l'était aussi spatialement : elle n'était pas faite dans les différents sanctuaires où l'athlète avait remporté ses victoires, mais dans un seul sanctuaire, celui de la divinité poliaide de sa cité⁵.

Un autre lieu important et bien visible d'exposition des offrandes résidait dans les espaces publics bien en vue, le long des voies de passage importantes. Un cas très connu est celui de la « rue des Trépieds » à Athènes mentionnée par Pausanias dans sa *Périégèse*⁶. Cette rue est localisée au sud-est de l'Acropole, contourne le rocher par l'est et mène vers le Prytanée, sur le côté sud-ouest de l'agora (fig. 149)⁷. Le long de cette voie étaient exposés des trépieds, reçus par la tribu victorieuse lors des concours de dithyrambe des Dionysies athéniennes⁸. La subdivision victorieuse recevait un prestigieux trépied de bronze, ainsi qu'un bœuf permettant les rituels liés à la victoire⁹. Ce trépied était ensuite dédié dans l'espace civique pour commémorer la victoire du groupe de la cité et le rendre ainsi bien visible de

¹ IG, I², 472 = IG, I³, 597 = RAUBITSCHKE 1949, n°317, p. 338-340.

² Thèbes, musée 633 + 633a ; SEG 23, 38. Cf. DUCAT 1920, p. 227-236, n° 1 ; JEFFERY 1961, p. 73.

³ DUCAT 1920, p. 235-236 ; 1971, p. 241-251 ; COGAN 2009, p. 177.

⁴ IG, II², 3123 = RAUBITSCHKE 1949, n° 174, p. 205-207 ; COGAN 2009, p. 180.

⁵ Voir COGAN 2009, p. 229-230 pour le cas de la dédicace de la couronne reçue.

⁶ Pausanias, I, 2, 1.

⁷ TRAVLOS 1971, p. 566-568 ; KΑΒΒΑΔΙΑΣ 2005, p. 170.

⁸ Aristote, *Constitution des Athéniens*, 56, 3 ; PARKE 1977, p. 148.

⁹ Souda, s. v. Πύθιον ; IG, I³, 833bis ; RAUBITSCHKE 1949, n° 323, p. 345-346 ; Pausanias, I, 20, 1. PICKARD-CAMBRIDGE 1968, p. 77-78 ; PARKE 1977, p. 148 ; COGAN 2009, p. 251-253.

tous. D'autres bases de trépieds chorégiques dédiés ont été découvertes sur l'agora¹, et au théâtre de Dionysos². C'est dans cette région, au sud de l'Acropole que les monuments chorégiques les plus imposants ont été consacrés, comme le monument de Thrasylllos ou celui de Nicias datant de 320/319³. Ces différents lieux d'exposition étaient les plus en vue de la cité, et étaient aussi situés le long de la voie qui conduit la procession dionysiaque depuis l'agora jusqu'à l'enceinte de Dionysos lors des célébrations qui lui étaient consacrées⁴. Les monuments de victoire des Thargélies, eux, étaient consacrés au Pythion⁵. Les monuments les plus en vue étaient ceux des victoires aux Dionysies, qui avaient le plus de prestige et de public⁶. Il y avait une corrélation entre le prestige de la victoire et une plus grande visibilité dans l'espace.

À une autre échelle, ce sont également des lieux de passage à l'intérieur des sanctuaires qui étaient recherchés, mais aussi le dispositif rituel : l'autel, les statues des dieux. En effet, certaines offrandes se voulaient bien visibles par leur lieu d'érection et par leur taille monumentale⁷, comme les statues d'Ischès à l'Héraion de Samos, de près de 4,5 m de haut, découvertes au début de la voie sacrée⁸ ou le colosse des Naxiens à Délos, de 8,5 m, visible de très loin⁹ ; ou particulièrement riches comme des statues de type *kouros*, des chaudrons en bronze, aux attaches élaborées¹⁰. C'étaient des offrandes de prestige, qui montraient à tous la prospérité ostentatoire des commanditaires ; elles étaient le vecteur d'une compétition sociale en affirmant une identité sociale ou ethnique, elles avaient pour fonction de refléter un rang dans une élite¹¹. Le fait que ces statues soient de dimensions importantes favorisait le choix d'une meilleure position.

Certains dédicants tentaient de déposer leur offrande dans un endroit bien en vue, en particulier au plus près de la divinité comme le suggère Hérondas : Cynno suggère à Kokkalè de placer son pinax votif à la droite d'Hygie (ἐξ δεξιῆς τὸν πίνακα, Κοκκάλῃ, στήσον τῆς

¹ Agora I 1740 = IG, I³, 958 ; Agora I 3398 = IG, I³, 962 ; Agora I 7106 = IG, II² 3046, AMANDRY 1976, p. 50-52.

² Athènes, musée épigraphique 6001 = AMANDRY 1976, p. 40-42. Voir GOETTE 2007, p. 130-135.

³ IG, II², 3055 (monument de Nicias) ; IG, II², 3056 (monument de Thrasylllos). AMANDRY 1976, p. 53-56 ; ETIENNE 2004, p. 138.

⁴ ΚΑΒΒΑΔΙΑΣ 2005, p. 174. COGAN 2009, p. 256.

⁵ ISÉE, V *Sur la succession de Kiron*, 41. AMANDRY 1977, p. 190 ; PARKE 1977, p. 148 ; ETIENNE 2004, p. 138.

⁶ COGAN 2009, p. 273.

⁷ SNODGRASS [1980] 1986, p. 70 ; HIMMELMANN-WILDSCHÜTZ 2001, p. 165.

⁸ KYRIELEIS, KIENAST, WEISSHAAR 1985, p. 378-383 ; KYRIELEIS 1996, p. 115, 30-34 ; DUPLOUY 2006, p. 191-197.

⁹ REINACH 1893 ; HADJIDAKIS 2003, p. 58-60

¹⁰ Voir SNODGRASS [1980] 1986, p. 174-175, 216-217 ; MORGAN 1990, p. 31, 44-47, 144 ; STRØM 1992, p. 52-55.

¹¹ POLIGNAC 1996 ; SNODGRASS [1980] 1986, p. 174 ; SAINT-PIERRE HOFFMANN et BRISART 2010, p. 249-250 ; BRISART 2011, p. 98-107, 126-136, 150-162.

Ἐγυίης μοι)¹. Ce serait une façon pour les deux pauvres femmes de mettre en valeur leur modeste offrande. Néanmoins, ce passage pose problème. Héronidas ne mentionne pas les statues d'Asclépios et d'Hygie dans le *naos* du temple lorsque les deux femmes s'extasièrent devant les offrandes devenues visibles par l'ouverture de la porte et du rideau (55-56). Le dépôt du *pinax* a eu lieu au début du mime avant l'ouverture du *naos*, les deux femmes se trouvaient alors soit devant le temple, soit à l'entrée du *pronaos*. La mention d'Hygie dans ce cas devait faire référence à des statues des dieux conservées dans le *pronaos*, œuvres des fils de Praxitèle, Timarque et Céphisodote². Les commères ne remarquèrent à l'entrée du temple, puis dans le *naos*, que les œuvres de qualité exceptionnelle, ou bien dont les auteurs étaient bien connus comme le peintre Apelle, le sculpteur Boethos³. C'étaient effectivement les offrandes de plus grande qualité qui pouvaient attirer l'œil, mais il existait probablement une volonté du personnel de culte de mettre en avant ces dons qui sortaient de l'ordinaire afin de montrer la popularité de la divinité.

Un autre espace était recherché : l'autel d'un sanctuaire. Ainsi, la courtisane Rhodopis avait offert à Delphes de nombreuses broches grâce à la dîme de ses biens : l'offrande était exceptionnelle, destinée à conserver son souvenir (μημόσυνον ἔωσπῆς), fut déposée derrière l'autel, en face du temple. Elles étaient encore présentes du temps d'Hérodote⁴. La position près de l'autel était stratégique⁵, car tous les visiteurs y passaient pour accéder au temple, et parfois consulter l'oracle. Le but mémoriel avait probablement fait choisir un espace bien en vue du sanctuaire, avec l'accord du personnel de culte.

C'est ce qu'a montré Cl. Prêtre à propos de Délos : les offrandes particulièrement riches ou originales étaient délibérément exposées dans des espaces en vue par le personnel de culte pendant la période de l'Indépendance⁶.

De nombreuses stratégies étaient mises en œuvre pour mettre en avant les offrandes. La logique ostentatoire liée à la victoire dans des fêtes datait essentiellement de l'époque archaïque. Les offrandes ont été moins prégnantes visuellement à partir du v^e siècle⁷. Les offrandes individuelles ostentatoires relevaient d'une stratégie de distinction consistant à se mettre en valeur dans l'espace des sanctuaires. Au contraire, les offrandes des Grecs

¹ Héronidas, *Mimes*, IV, 19-20. VAN STRATEN 1992, p. 254 n'est pas très clair sur la localisation et sur l'image de culte.

² Héronidas, *Mimes*, IV, 21-24.

³ *Ibid.*, 31-32, 72-73. Cf. Pline l'Ancien, *Histoire Naturelle*, XXXIV, 19, 34.

⁴ Hérodote, II, 135.

⁵ Voir notamment ETIENNE, MÜLLER, PROST 2006, p. 136-137.

⁶ PRÊTRE 1999, p. 389.

⁷ COGAN 2009, p. 242-243.

ordinaires étaient le plus souvent peu visibles, même si ceux-ci tentaient de les mettre en évidence.

C. Donner à voir l'action divine

Certaines offrandes portent des scènes figurées significatives de l'image que les dédicants voulaient donner de leur venue au sanctuaire. Un premier type de scène présente un sacrifice offert à une divinité comme sur le relief de Brauron¹ figurant une procession de dédicants amenant un bœuf à l'autel d'Artémis (fig. 150). L'objet renvoie à une pratique réellement accomplie, qu'il commémore de façon pérenne². Dans ces scènes, les dédicants accomplissent souvent des gestes liés aux rituels : ils déposent quelque chose sur l'autel³, font une libation⁴, sont à genoux⁵, leur main levée indique une prière⁶. La fixation dans la pierre de ces gestes de piété permet de souligner la capacité d'écoute des divinités présentes⁷.

Un autre type de scène résidait dans la représentation de dieux en action, en particulier en train de guérir des malades comme sur le relief d'Archinos sur lequel Amphiaraos, debout en équilibre sur un bâton, porte la main à l'épaule du jeune homme⁸ (fig. 147). La figuration du dieu en action mettait l'accent sur ses pouvoirs et sa puissance de guérison, il s'agissait de montrer à tous dans le sanctuaire les modalités d'intervention divine⁹.

Un dernier type de scène montre le résultat de l'action divine : les parties malades guéries des *ex votos* anatomiques¹⁰. Ainsi, sur un relief de l'Amynos d'Athènes de la deuxième moitié du IV^e siècle¹¹, un dédicant, Lysimachès place son offrande, une grande réplique d'une jambe avec une varice, dans un sanctuaire (fig. 151). Ces offrandes étaient consacrées après la guérison et le vœu exaucé, elle faisaient allusion au pouvoir du dieu¹². Ces

¹ Brauron, Musée archéologique 1151 (5), voir p. 413.

² VAN STRATEN 1981, p. 83-88. L'auteur note un cas de substitution en Lydie.

³ Par exemple : Copenhague, Ny Carlsberg Glyptothek 516 ; LIMC Artémis 1023 ; Athènes, Musée national 1335 ; LIMC Asklepios 96 ; Athènes, Musée national 1428 ; VAN STRATEN 1995, R28, fig. 65.

⁴ Par exemple : Athènes, Musée national 1950 ; LIMC Artémis 461.

⁵ Par exemple : Athènes, Musée national 1408 ; WALTER 1910, col. 233 ; VAN STRATEN 1974, fig. 1. Voir VAN STRATEN 1974 ; BREMMER 1991, p. 22, 25, n. 22 et 32 ; CLARK 2009, p. 14.

⁶ Par exemple : Brauron, Musée archéologique 1171 (77) ; LIMC Artémis 459 ; Paris, musée du Louvre MND 742 ; LIMC Apollon 962 ; Pirée, Musée archéologique 3 ; SHAPIRO 1989, pl. 35, n° b.

⁷ VAN STRATEN 1981, p. 82-84.

⁸ Athènes, Musée national 3369. Voir SINEUX 2007a, p. 203-206 ; 2007b, p. 19-20. Voir également Pirée, Musée archéologique 405 (HAUSMANN 1948, p. 166, pl. 1 ; VAN STRATEN 1981, p. 99, fig. 41 ; SINEUX 2007b, fig. 1) ; Cassel 75 (VAN STRATEN 1995, p. 69, R22 ; LIMC Asklepios 89) ; Athènes, Musée national 1841 (VAN STRATEN 1976, fig. 8 ; SINEUX 2007b, fig. 3).

⁹ Voir SINEUX 2007b, p. 27.

¹⁰ VAN STRATEN 1981, p. 97-102.

¹¹ Athènes, Musée national 3526. Voir VAN STRATEN 1981, p. 65-113, n° 2-1 ; 1990, p. 261 ; 1995, p. 72.

¹² VAN STRATEN 1990, p. 261.

nombreuses offrandes soulignaient la piété personnelle et contribuaient à édifier les pèlerins du sanctuaire tout en rendant hommage aux dieux¹.

Conclusion

Le soin des dieux était un spectacle, qui permettait d'établir une communication avec les dieux. Il comprenait de nombreux éléments à voir dans les décorations, les parures, les gestes, les types de présentation différents, et les stratégies de visibilité à plus ou moins long terme de la part des dédicants et des autorités des sanctuaires.

Certains aspects étaient toutefois moins visibles, comme la mise à mort ou les actes de boucherie, car les participants y prêtaient vraisemblablement moins d'attention, même s'ils pouvaient les observer. De même, le nombre des participants avaient une influence sur la possibilité de voir l'ensemble du spectacle.

La masse des offrandes des sanctuaires grecs devait donner une grande impression de fouillis, ce qui rendait les dons peu visibles. Ainsi, les dédicants cherchèrent-ils des moyens de faire voir leur offrande soit par le choix des dimensions, soit par la localisation dans des zones de passage ou près de statues des dieux.

¹ BRUIT 2001, p. 50.

CHAPITRE 9 : CONSULTER LES DIEUX ET SE FAIRE INITIER

Introduction

Les Grecs avaient souvent recours aux dieux pour les aider à prendre une décision, par le biais de consultations oraculaires¹, ou pour guérir une maladie. Pour se faire, ils se rendaient dans les sanctuaires pour consulter les dieux par des pratiques divinatoires multiples, qu'elles soient de type inspiré, ou de type inductif², ou par des pratiques incubatoires. Toute une procédure permettait d'interroger la divinité par l'intermédiaire d'un porte-parole du dieu ou directement à l'issue d'une préparation du consultants comme dans les consultations de Trophonios. Cette procédure alternait des moments, des actes visibles et d'autres cachés.

Les cultes à mystères consistaient en une initiation permettant une rencontre avec le divin et apportaient une promesse d'une vie plus heureuse que les non-initiés après la mort. Ils étaient fondés sur le secret, sur une révélation³, procédant en particulier par la vue.

Ces pratiques prenaient place dans des édifices fermées ou semi-fermées, qui laissaient bien souvent peu voir les pratiques qui s'y déroulaient comme nous l'avons étudié au chapitre 2. Il s'agit maintenant de comprendre la place de la vision, de ce qui était vu ou non dans les rituels de communication avec la divinité, et comment celle-ci y tenait une place essentielle dans le déroulement des rituels.

Nous nous appuyerons principalement sur des sources littéraires, le plus souvent allusives, car les consultations oraculaires étaient bien connues des destinataires, il n'était pas utile de les décrire ; l'enseignement des cultes à mystères ne devant pas être révélé, les auteurs se sont tus. Par ailleurs, ces sources sont souvent tardives, comme Plutarque ou Pausanias, ou polémiques, comme les pères de l'Église. Les inscriptions sont un complément important pour comprendre le fonctionnement des consultations oraculaires, des sanctuaires à incubation et des initiations.

Dans un premier temps, nous tenterons d'étudier les enjeux de la visibilité dans les pratiques oraculaires et les incubations, avant d'analyser une communication qui jouait sur le visible et l'invisible dans les initiations.

¹ BONNECHÈRE 2012 ; 2013a ; 2013b ; 2013c.

² Cicéron, *De la divination*, I, 11-12, 34 ; II, 26-27. BOUCHÉ-LECLERCQ [1879-1882] 2003. p. 95-97 ; FLACELIÈRE 1961, p. 11-12 ; GUILLAUMONT 2006, p. 87-110.

³ JOST 1992b, p. 234-235 ; BRUIT ZAIDMAN et SCHMITT PANTEL 1992, p. 109-110.

I. Enjeux de la visibilité dans les pratiques divinatoires et les incubations

Les consultations oraculaires se composaient de trois temps : celui des préparatifs, celui de l'interrogation de la divinité et celui de la révélation de la réponse. Ces étapes importantes dans le processus de consultation se construisaient de façon différente du point de vue visuel. Il s'agit de déterminer ce qui était visible des consultants au cours de ces étapes et en quoi cela nous renseigne sur l'organisation du rituel.

Nous évoquerons les cultes à incubation, qui, s'il ne s'agit pas de connaître l'avenir en interrogeant la divinité, cherchaient à entrer en communication avec la divinité dans des procédures proches de celles des consultations oraculaires, lorsqu'il n'y avait pas d'intermédiaire entre le consultant et le dieu.

Nous analyserons d'abord l'invisibilité du porte-parole du dieu, pour nous intéresser ensuite à la place des consultants, avant de montrer la façon dont les réponses étaient révélées.

A. Une invisibilité du porte-parole du dieu

De nombreuses personnes faisaient fonctionner les sanctuaires comme l'indique un grand nombre d'inscriptions. On connaît les prêtres, les néocores dont Ion est un exemple. Pour le reste, quelques-uns étaient connus, mais beaucoup étaient anonymes, parfois regroupés sous l'expression οἱ περὶ τὸ μαντεῖον πάντες comme à Didymes, « tous ceux qui sont autour du sanctuaire »¹. Cette expression floue a été diversement explicitée. Le parallèle avec l'expression οἱ περὶ τὸ Διογέλειον dans les expressions éphébiques d'Athènes désignant le personnel permanent du gymnase comme l'a montré S. Dow, incite à y voir l'ensemble du personnel de l'oracle et du sanctuaire². Cette formule vague et flexible permettait d'intégrer tout le personnel de l'oracle. Chacun se purifiait avant d'entrer dans le sanctuaire, mais certaines personnes subissaient une préparation spécifique, en particulier la personne qui recevait les oracles dans les consultations oraculaires ; c'est sur cette personne que nous nous concentrerons.

La dénomination de cette personne pose souvent problème. Bien souvent, le terme « prophète » était utilisé, mais selon les sanctuaires oraculaires, le terme ne désignait pas

¹ Liste : DI 393, l. 9 (83/82 ; *Didyma* 509) ; 395, l. 6 (41/40 ; *Didyma* 517) ; 396, l. 3 (41/40 ; *Didyma* 518) ; 400, l. 11 (*Didyma* 526) ; 375 (époque de Commode, c. 230 ; *Didyma* 490) ; CIG 2879 [HAUSSOULLIER 1902a, p. 132].

² Voir HAUSSOULLIER 1902b, p. 282, n. 1 ; REHM 1958, p. 239 expression peu claire ; DOW 1958 ; ROBERT 1959, p. 668 ; FONTENROSE 1988, p. 59 ; GÜNTHER 1971a, p. 115-116.

toujours la personne qui recevait l'oracle, comme l'a souligné St. Georgoudi¹. Nous utiliserons l'expression de « porte-parole du dieu » pour désigner celui ou celle qui recevait les oracles, la personne intermédiaire entre le dieu et le consultant qui posait la question et transmettait la réponse. Nous verrons dans quelle mesure le porte-parole du dieu était invisible lors des consultations oraculaires.

1. Pendant la préparation

Lors des préparatifs, le porte-parole du dieu accomplissait des rites préliminaires et s'installait dans le lieu de prophétisation. Peu de sources apportent des informations précises sur cette étape du processus de consultation.

À Didymes, la prophétesse effectuait une retraite de trois jours, au cours desquels elle jeûnait et se purifiait à l'eau². De même, à Claros, Jamblique, un néopythagoricien du III^e siècle *p. C.*, informe que le prophète se retirait ἐν ἱεροῖς τισιν ἀβάτοις τῷ πλήθει, « dans des lieux inaccessibles à la multitude »³ lors de sa retraite de préparation. Même si les informations tardives de Jamblique sont à prendre avec précautions – il se fait vraisemblablement l'écho d'une opinion commune⁴, et ne recourt pas à des sources de première main⁵ –, il est néanmoins intéressant par les détails qu'il donne⁶. Cette formule vague ne permet pas d'identifier le lieu, mais elle indique que la préparation du porte-parole du dieu se faisait à l'écart comme l'indique le terme ἀβάτων⁷, et n'était pas visible des consultants.

La Pythie, elle, était soumise à des impératifs de pureté, elle était semi-recluse dans une maison⁸ ; de ce fait, elle n'était pas visible non plus des consultants. On ne sait toutefois pas si cette préparation avait lieu lors de consultation par les sorts. Deux notices tardives semblent toutefois le suggérer. En effet, Nonnos et Eudoxia précisent à propos de la cléromancie que τότε οὖν ἡ (προφπῆτις) ἐνεφορεῖτο καὶ ἔλεγεν ἃ ἤθελεν ὁ Ἀπόλλων, « la prophétesse, pleine de l'esprit divin, disait ce que voulait Apollon »⁹. Le sens du verbe

¹ GEORGOUDI 1998, p. 315-365.

² Jamblique, *Sur les Mystères d'Égypte*, III, 11.

³ *Ibid.*

⁴ BUSINE 2002, p. 192.

⁵ *Ibid.*

⁶ Voir chapitre 2, p. 99.

⁷ HELLMANN 1992, p. 22-25.

⁸ FD III, 5, 50, coll. III, l. 2 ; Syll³, 823A : τοῦ οἰκή[μ]ατος τοῦ τῆι Π[υθ]ίαι . . .

Ἄγασίαι μναῖ δύο. Voir ROUX 1976, p. 69.

⁹ Nonnos, *Narrationes ad Greg. Naz., In Julian. Imp. Invect.* : τότε οὖν ἡ (προφπῆτις) ἐνεφορεῖτο καὶ ἔλεγεν ἃ ἤθελεν ὁ Ἀπόλλων ; Eudoxia, *Violarium*, DCCLXXVIII : τότε οὖν ἡ μάντις ἀνεφορεῖτο ἐπὶ τοῦ τρίποδος καθημένη, καὶ ἔλεγεν ἃ ἤθελεν ὁ Ἀπόλλων. [trad. AMANDRY 1950, p. 29]. AMANDRY 1950, p. 32-33 affirmait que la convention entre Delphes et Skiathos au IV^e siècle (CID, I, 13 = LSS 41) mentionnait le tarif de

emphoreô signifie « porter », au passif « être rempli »¹. Aucun complément ne précise de quoi était remplie la Pythie, P. Amandry suppose que la Pythie était remplie d'esprit divin par dérivation avec le grec moderne². Cela signifierait qu'une certaine divination intuitive pouvait s'appuyer sur des éléments inductifs, ce serait un mélange des deux méthodes. Peut-être n'était-elle portée que par l'ambiance, l'atmosphère pieuse de la consultation pour verbaliser la réponse issue des sorts³. Cependant, ces sources sont extrêmement tardives (VI^e au XI^e siècles *p. C.*), il faut les utiliser avec précautions. Si une préparation avait bien lieu, elle se faisait à l'écart, hors de la vue des consultants.

Ensuite, lors de l'installation dans le temple, le personnel de culte et en particulier le porte-parole du dieu, n'était pas toujours vu. Les consultants pouvaient parfois le voir lors de son installation dans le temple. Ainsi, Pline précise que la prêtresse à Aigai, près d'Aigeira en Achaïe descendait dans un *specus* pour rendre un oracle⁴. Le fait que la prêtresse descende s'installer dans l'espace où elle recevait l'oracle du dieu, une grotte ou un souterrain, la faisait disparaître de la vue des consultants, qui ne la voyait que peu de temps. De même, à Claros, les consultants voyaient le personnel descendre ou entrer dans une grotte ou un souterrain⁵. Mais, auparavant, aucune source ne précise où il se tenait, ni comment il arrivait à l'entrée du temple. Jusqu'au II^e siècle, le porte-parole du dieu entrait peut-être simplement dans la cour, qui n'était pas encore couverte⁶. Les réaménagements du temple au II^e siècle⁷ firent disparaître le porte-parole du dieu dans un souterrain : il n'était, dès lors, plus visible des consultants, même si ceux-ci descendaient peut-être, pour certains d'entre eux⁸, dans la première salle souterraine. La vision du porte-parole du dieu par les consultants était alors éphémère, peut-être plus que dans la structure précédente du temple.

consultation par les sorts. Cependant, POUILLOUX 1952, p. 499-501, a proposé d'interpréter l'expression *αἱ κ' ἐπὶ φροκτῷ παρήτι* en raison de l'absence de *μὲν δὲ*, et de *καὶ* introduisant les privilèges, comme « au cas où il faudra choisir entre deux postulants égaux en droit », alors une taxe devrait être payée. La mention de fèves renverrait au tirage au sort pour l'ordre de consultation en cas de personne de même rang. Les sorts étaient en effet utilisés pour désigner l'ordre de passage des consultants. L'interprétation de Pouilloux ne nous semble pourtant pas prendre en compte la présence du duel. En effet, mêmes si rares étaient les cités à avoir obtenu le privilège de promantie, elles n'auraient pas pu être plus de deux au tirage au sort au même rang en raison du duel ; les particuliers pouvaient également recevoir ce privilège et être plusieurs à vouloir consulter le même jour, ces particuliers *ὁμόκλαροι* étaient départagés par le sort. La présence du duel signifierait qu'ils n'étaient jamais que deux, situation peu vraisemblable, l'interprétation de P. Amandry semble alors plus convaincante, même si SUEZ DE LA TORRE 2005, p. 17 suit cette interprétation et refuse le sens de tirer pour le verbe *ἀνειρέω*.

¹ Bailly ; AMANDRY 1950, p. 29, n. 2.

² AMANDRY 1950, p. 29, n. 2.

³ Suggestion de ROUGEMONT 1978, p. 152-154.

⁴ Pline l'Ancien, *Histoire Naturelle*, XXVIII, 41. Pour les autres références, voir chapitre 2, p. 107.

⁵ Par exemple, Tacite, *Annales*, II, 54, 3.

⁶ MORETTI 2009, p. 173. Pour la description du temple du IV^e siècle, voir chapitre 2, p. 99.

⁷ Voir chapitre 2, p. 100.

⁸ Position de MORETTI et LAROCHE 2010, p. 20.

Dans d'autres cas, l'installation du porte-parole du dieu n'était pas vue. C'est le cas à Delphes, sanctuaire pour lequel aucune indication n'est donnée sur l'arrivée de la Pythie¹. Elle semble déjà installée lorsque les consultations commencent dans l'*Ion* d'Euripide. Les exemples de Lycurgue et d'Aetion², tous deux légendaires, indiquent que la Pythie était installée dans l'*adyton* lorsque les consultants arrivaient. Néanmoins, un élément est évoqué par Eschyle : la Pythie des *Euménides* entre seule (ἕρπω) dans le temple avec des offrandes (πολυστεφῆ) et voit Oreste réfugié près de l'*omphalos* et les Érinyes endormies sur les sièges des consultants³. La consultation n'avait pas encore commencé, car avant d'entrer, elle annonce que les consultants pouvaient approcher dans l'ordre⁴ (v. 31-32). Elle n'était vraisemblablement pas vue lors de son entrée dans le temple.

De même, au Ptoion, si le prophète vaticinait dans la grotte en contre-bas du temple⁵, il fallait bien qu'il y aille. L'installation se faisait-elle avant l'ouverture de la journée de consultation ou le prophète prenait-il place juste avant la consultation ? Aucune indication ne nous permet d'y répondre.

À Didymes, dans le deuxième temple archaïque et à l'époque hellénistique⁶, la prophétesse chargée de recevoir l'oracle du dieu était probablement installée dans le *naiskos* près de la source sacrée⁷, à l'intérieur de la cour du temple – Jamblique parle de εἰς τὸν συνήθη τόπον, « lieu accoutumé »⁸. Néanmoins, aucune source ne précise les modalités d'installation de cette prophétesse. Les consultants ne pouvaient, semble-t-il, pas l'apercevoir lors de cette étape.

La préparation du porte-parole du dieu se faisait à l'écart, hors de la vue des consultants. Cependant, bien souvent, peu d'information nous sont parvenues sur les préparatifs du porte-parole du dieu en dehors des sanctuaires dans lesquels se déroulait une mantique inspirée.

¹ Voir chapitre 2, p. 113.

² Respectivement Hérodote, I, 65 et V, 92b et e. Voir FONTENROSE 1978, p. 225-228.

³ Eschyle, *Euménides*, 40-48. Voir ROUX 1976, p. 92.

⁴ Sur la question de l'ordre de consultation, voir Hérodote, II, 135 ; *FD III*, 1, 12-22, 24-27, 29-46 ; 80, 82, 84-85 142-150, 154-197 ; 227-228, 230, 260, 261 [2], 278, 279, 279 [3]+ 282, 280, 284 ; Plutarque, *Périclès*, 21, 3. Voir DAUX 1940, p. 45-46 ; POUILLOUX 1952 ; ROUX 1976, p. 75-79 ; 1999, p. 23-29 ; SUÁREZ DE LA TORRE 2005, p. 19.

⁵ Voir chapitre 2, p. 106.

⁶ Voir chapitre 2, p. 94.

⁷ Jamblique, *Sur les Mystères d'Égypte*, III, 11 ; Origène, *Contre Celse*, I, 70. Pour PARKE 1985a, p. 214 ; 1986, p. 124, le renouveau de l'oracle de Didymes se calque sur la tradition de Delphes, faute de tradition propre après le départ des Branchides.

⁸ Jamblique, *Sur les Mystères d'Égypte*, III, 11.

2. Pendant les consultations inspirées

Le porte-parole de la divinité était systématiquement invisible dans les consultations oraculaires de type inspiré. À Claros, le porte-parole du dieu est totalement invisible : dans la configuration connue du II^e siècle, il descendait en compagnie d'autres membres du personnel de culte dans le *specus*¹. Jamblique précise que le prophète χρησμοφδεῖν οὐκέθ' ὀρώμενον τοῖς παροῦσι θεωροῖς, « prophétise sans plus être visible aux spectateurs présents »². Le but de cet auteur est de montrer le rôle fondamental des rites purificateurs dans la divination : il décrirait le prêtre en retrait, invisible ; le jeûne et l'eau entraîneraient un effacement du prophète, devenu réceptacle du dieu³. Ce détail peut également être compris différemment grâce aux fouilles : non que l'eau rendit invisible le prophète, l'endroit où il buvait cette eau était une petite pièce dans laquelle il était seul (cf. fig. 37). Cette salle de petite dimension a une faible hauteur sous plafond (1,75 m), sans autre accès qu'un petit couloir donnant sur une première salle, plus grande. En effet, la troupe des prêtres et des assistants descendait dans le souterrain en file indienne par un étroit couloir de 70 cm de large, le porte-parole du dieu allait seul dans la petite salle, pendant que quelqu'un assis à la poterne dans la première salle notait la réponse. La description de Jamblique proviendrait, selon H. Parke⁴, d'une source décrivant une consultation officielle à l'époque du renouveau entamé sous Hadrien : lors de ce type de consultation, les ambassadeurs descendaient avec les prêtres et s'asseyaient dans la première salle. L'expression de Jamblique pourrait alors signifier que le « récepteur » d'oracles continuait jusqu'à la seconde salle, il disparaissait de la vue des consultants et des autres membres du personnel cultuel dès lors qu'il s'engageait dans le couloir menant à la salle de la source. L'expression de Jamblique τοῖς παροῦσι θεωροῖς, « spectateurs présents » est vague, elle peut renvoyer aux consultants⁵ ou bien correspondre au personnel cultuel qui, lui non plus, ne voyait plus le porte-parole du dieu. La consultation oraculaire de Claros, telle du moins qu'elle est connue à partir de l'époque hellénistique, jouait sur la disparition du porte-parole du dieu jusque dans l'architecture du temple.

¹ Voir chapitre 2, p. 99.

² Jamblique, *Sur les Mystères d'Égypte*, III, 11. Autre traduction : « il prophétise alors qu'il n'est plus visible de ceux qui sont présents et regardent » [trad. BROZE et VAN LIEFFERINGE 2009].

³ Comme l'indique le début de la phrase : πτόντα δέ, « quand il a bu ». BUSINE 2002, p. 193-194, 197 ; 2005, p. 48. CLARKE, DILLON et HERSHBELL 2004, p. 144-147.

⁴ PARKE 1985, p. 220.

⁵ C'est la position de ROBERT et ROBERT 1992, p. 286, pour qui le mot *théôroi* a un sens technique d'ambassades venues consulter pour leur cité. Peut-être à l'époque impériale, le mot faisait-il référence strictement aux ambassades dans l'esprit de Jamblique qui a pu voir les innombrables mémoriaux qu'elles ont gravés à Claros. Voir PARKE 1985, p. 220.

Avant ce plan du II^e siècle, la cour devait être réservée au personnel de culte¹. Le porte-parole était-il visible ? Aucune indication ne permet de répondre. Il l'était peut-être si aucune structure (mur ou porte) ne bouchait la vue entre la cour et le *pronaos*.

À Didymes à l'époque hellénistique, la prophétesse chargée de recevoir l'oracle du dieu était installée dans le *naiskos*, à l'intérieur de la cour du temple² ; elle n'était vraisemblablement pas vue des consultants si ceux-ci demeuraient dans le *pronaos*, et ce d'autant plus dans le temple hellénistique qui comportait une fenêtre fermant le côté oriental du temple ; mais s'ils descendaient par les couloirs latéraux, elle leur devenait plus accessible, mais était-elle réellement visible ? nous ne pouvons trancher à cause de la distance importante.

De même, à Delphes, si la Pythie était visible lors de l'entrée des consultants, elle ne semble plus l'être ensuite. L'épisode de la mort d'une Pythie, obligée à descendre dans l'*adyton*, montre qu'elle n'était pas visible. En effet, seule sa voix permit de comprendre son malaise³. Nous ne savons pas lorsqu'elle s'élança vers la sortie en criant, en se jetant par terre, si ce fut le cri qui mit en fuite les consultants et le personnel oraculaire ou bien sa vue. Même si l'accent est mis sur la voix, cela ne signifie pas, selon Fontenrose, qu'elle n'était pas vue. La frayeur des consultants, du prophète et des *hosioi* ne s'expliquerait, selon lui, que par l'ouïe et par la vue⁴. L'épisode nous apprend que le prophète Nicandre et des Hosioi étaient avec les consultants se tenaient dans l'*oikos*⁵ (cf. fig. 50), qui cachait la prophétesse au regard des consultants⁶. Par ailleurs, les quelques fragments issus du temple du VI^e siècle⁷ ne permettent pas de savoir à quoi ressemblait le local des consultants de cet édifice. L'épisode des envoyés de Crésus qui déposèrent les chaînes dont le roi a été chargé au seuil du temple d'Apollon indique qu'au V^e siècle, époque à laquelle Hérodote, qui rapporte l'histoire, écrit, l'endroit où se tenaient les consultants avait vu sur le seuil du temple⁸. Mais il ne semble plus que ce soit le cas à l'époque de Plutarque en raison du mur intermédiaire, même si sa hauteur originale n'est pas connue⁹. Il semble donc que la Pythie n'était pas visible des consultants et du personnel oraculaire sans toutefois être réellement cachée.

¹ MORETTI 2009, p. 173 ; FERRARY 2010, p. 113-114.

² Pour la description, voir Chapitre 2, p. 94.

³ Plutarque, *Sur la disparition des oracles*, 51. Il faut noter le jeu de mot de Plutarque : ἦν καταφανὴς τῇ τραχύτητι τῆς φωνῆς, « il était visible à la dureté de sa voix » [trad. GD]. Voir FLACELIÈRE 1938, p. 98 ; SISSA 1987, p. 49-50.

⁴ FONTENROSE 1978, p. 226.

⁵ Voir chapitre 2, p. 113sq.

⁶ ROUX 1976, p. 132-136. Au contraire, pour FONTENROSE 1978, p. 227-228, la Pythie pouvait être vue des consultants.

⁷ LA COSTE-MESSELIÈRE 1942-43, p. 49-52.

⁸ LEGRAND 1901, p. 66.

⁹ HANSEN 2010, p. 379-385, 454.

Un point commun à tous les sanctuaires oraculaires procédant par divination inspirée est la non-vision du prophète pendant l'interrogation du dieu. Il existait ainsi une construction intentionnelle de la non-vision du prophète au moment de la révélation. Cela créait de l'inconnu pour les consultants qui ne comprenaient parfois que par l'ouïe, et augmentait la solennité du moment, les consultants ne.

3. Mais, un porte-parole bien visible dans les autres types de divination

Au contraire, dans les autres types de divination, le porte-parole du dieu semble présent auprès des consultants au cours du processus de divination. Lorsque les Spartiates consultèrent à Dodone avant la bataille de Leuctres, une prêtresse préposée à l'oracle est évoquée, ce qui est en accord avec la mention d'Hérodote des prêtresses/*promanties*¹.

La pratique de la cléromancie à Delphes est mal connue², mais elle utilisait peut-être le même dispositif que celui en œuvre lors des procédures de divination inspirée. Des sources tardives mentionnent la conservation des sorts dans la cuve du trépied, d'où ils bondiraient lors d'une consultation³. Un trépied se dressait effectivement dans l'*adyton*⁴ ; néanmoins rares sont les sources à mentionner les sorts dans ce trépied : il semble plutôt contenir des reliques⁵. P. Amandry a émis une hypothèse séduisante concernant le lieu de déroulement de la consultation par les fèves à partir de l'*Ion* d'Euripide :

εἰ μὲν ἐθύσατε πελανὸν πρὸ δόμων
καί τι πυθέσθαι χρήζετε Φοῖβου
πάριτ' ἐς θυμέλας· ἐπὶ δ' ἀσφάκτοις
μήλοισι δόμων μὴ πάριτ' ἐς μυχόν,

Ion : « Si vous avez offert devant le temple un *pélanos*, et que vous désiriez consulter Apollon, approchez des autels. Mais ne pénétrez point dans l'*adyton* sans avoir immolé des brebis »⁶.

Le texte est complexe et parfois contradictoire. Si l'on prend à la lettre les paroles d'Ion, l'offrande du *pélanos* suffit pour pouvoir pénétrer dans le temple et consulter Apollon, peut-être pour une consultation par les fèves, qui serait pratiquée dans la *cella*⁷. H. Parke

¹ Hérodote, II, 54-57. Cf. Sophocle, *Les Trachiniennes*, 169-172 ; Philostrate, *Galerie de tableaux*, II, 33. Voir PARKE 1967a, p. 82-84 ; GEORGOUDI 2012, p. 55-90.

² Plutarque, *De l'amour fraternel*, 21, 492AB ; IG, II, 204 ; Nonnos, *Narrationes ad Greg. Naz., In Julian. Imp. Invect.* : τότε οὖν ἡ (προφήτης) ἐνεφορεῖτο καὶ ἔλεγεν ἃ ἤθελεν ὁ Ἀπόλλων ; Eudoxia, *Violarium*, DCCLXXVIII. Voir LOBECK [1829] 1968, p. 814 ; AMANDRY 1950, p. 25-36 ; ROUX 1976, p. 157, 160-162.

³ Nonnos, *Narrationes ad Greg. Naz., In Julian. Imp. Invect.*, LXVII, p. 384 ; Eudoxia, *Violarium*, CCLXV, DCCLXXVIII.

⁴ Sur le trépied : AMANDRY 1950, p. 140-148 ; ROUX 1976, p. 119-123. Sur les sorts dans le trépied : HOLLAND 1933, p. 203-204

⁵ Hygin, *Fables*, CXL ; Servius, *Commentaire à l'Énéide*, III, 360. Voir AMANDRY 1950, p. 143.

⁶ Euripide, *Ion*, 226-229 [trad. modifiée].

⁷ AMANDRY 1939, p. 205-6. Autre référence aux sorts au vers 908. Au contraire, OPPÉ 1904, p. 223, pense que le terme *adyton* signifie le temple dans son ensemble.

ajoute au raisonnement qu'aucune consultation par les sorts n'est mentionnée dans la partie la plus reculée du temple¹. Dans ce cas, la Pythie devait être visible.

De même, un oracle par les astragales est connu dans la plaine de Pamphylie. Des monuments portant 56 combinaisons de dés, ainsi que les réponses qui y étaient liées ont été trouvés, accompagnés de surface plane servant de table, notamment à Anabura et Termessos². Il en est ainsi de l'oracle d'Héraclès à Boura en Achaïe³. Dans ces cas, la réponse divine pouvait être vue de tous.

Lorsque la divination se faisait par la flamme de l'autel comme à Olympie⁴ ou au sanctuaire d'Apollon Isménien à Thèbes⁵ par exemple, ou par l'examen des *hiera*, le prêtre se tenait près de l'autel, visible de tous.

Dans les autres modes de divination que la mantique inspirée, nombreux en Grèce ancienne, le porte-parole du dieu semble être visible tout au long du rituel, c'est lui qui tirait au sort, qui observait et interprétait la flamme du sacrifice, qui observait tout signe provenant d'animaux ou de végétaux, ce qui permettait une révélation de la réponse du dieu de façon immédiate.

B. Les consultants, entre visible et invisible

Les pèlerins qui se rendaient dans des sanctuaires oraculaires ou des sanctuaires de héros guérisseurs où avaient lieu des incubations recevaient une préparation avant d'accéder au dieu, afin de poser leur requête. À chacun des moments, ils ne pouvaient pas tout voir, ni être vus.

1. Des préparatifs entre visible et invisible

Si tous les rituels exigeaient une préparation des adorants, qui devaient être en état de pureté⁶, les consultations oraculaires demandaient parfois certains rites supplémentaires. La procédure commençait bien souvent par des sacrifices dont nous avons examiné au chapitre précédent l'impact visuel, qui se déroulaient majoritairement aux yeux de tous⁷; seuls

¹ PARKE 1967b, p. 87.

² GROTANELLI 2001, p. 161 ; GRAF 2005, en particulier p. 74.

³ Pausanias, VII, 25, 10. GROTANELLI 2001, p. 160-161.

⁴ Philochore, frg. 193 = scholie à Sophocle, *Oedipe Roi*, 21. Pindare, *Olympiques*, VIII, 4 ; *Olympiques*, VI, 73-74. Autre exemple à Chypre : MASSON 1966, p. 21 ; ROBERT 1978, p. 342. Xénophon, *Helléniques*, IV, 7, 2 ne précise pas le mode de divination, mais le verbe ἐπεσήμαινεν indique qu'il répond par signe, et non par la parole. Voir Bailly, s. v. ; GEORGOUDI 2012, p. 58-59.

⁵ Hérodote, VIII, 134. Voir SCHACHTER 1967, p. 4 ; SYMEONOGLU 1985, p. 156.

⁶ PARKER 1983, p. 18-31 ; JOST 1992b, p. 73-76.

⁷ Sacrifices à l'oracle de Delphes : Euripide, *Ion*, 226-229 ; Plutarque, *Sur la disparition des oracles*, 435abc,

quelques mentions indiquent un sacrifice qui se déroulait à l'intérieur d'un édifice, comme au sanctuaire d'Apollon à Argos : un second sacrifice avait lieu selon W. Vollgraff dans le bâtiment des oracles ; cela le rendait invisible des autres consultants et visiteurs du sanctuaire, seuls les consultants présents pouvaient le voir¹.

Certaines procédures oraculaires demandaient une préparation poussée, qui rendait le consultant invisible en l'isolant socialement. Cela concernait les procédures au cours desquelles le consultant recevait lui-même une réponse du dieu, comme les incubations. Le plus souvent, aucun élément n'est précisé sur une quelconque préparation permettant de s'endormir dans le sanctuaire d'un dieu. Ainsi, un Lydien, envoyé par Mardonios, le chef de l'armée perse lors de la deuxième guerre médique, a couché (κατεκοίμησε) au sanctuaire d'Amphiaraos², sans plus de précision. Néanmoins, quelques indications montrent un isolement des consultants, ce qui les rendait invisibles. Quelques témoignages de restrictions alimentaires nous sont parvenus : Philostrate mentionne la privation de nourriture pendant une journée et de vin pendant trois jours pour préparer le consultant à l'Amphiaraon d'Oropos³. Cette privation servirait de purification, mais P. Sineux a proposé une interprétation bien plus intéressante : le caractère temporaire de ses privations avait pour effet de retirer du monde le consultant, en particulier de le couper de ses liens sociaux et familiaux traditionnels, qui s'exprimaient ordinairement de façon collective dans les fêtes religieuses⁴. Cet isolement rendait le consultant invisible et permettait de le préparer à la venue du dieu.

Au sanctuaire de Trophonios, la préparation reposait sur le même principe, mais était plus complexe. La consultation a été décrite minutieusement par Pausanias, mais son caractère tardif fait que l'on ne peut être certain d'un déroulement si précis dès le début des consultations. Cependant, l'oracle est ancien⁵, il fut reconnu assez tôt comme le montre la consultation de Crésus au VI^e siècle, même si le témoignage d'Hérodote correspond à la carte des oracles au milieu du V^e siècle⁶. Ce n'est toutefois qu'à l'époque hellénistique, selon

437ab, 438a ; CID, I, 13, l. 20-21. Sur le caractère obligatoire de ce sacrifice, voir la loi amphictyonique de 380 : IG, II², 1126, l. 33. Voir AMANDRY 1950, p. 104-114 ; PARKE et WORMELL 1956, p. 31-32 ; ROUX 1966, p. 569-572 ; 1976, p. 81-89. Pour une mise au point du tremblement comme autorisation de la consultation par le dieu et non consentement à son immolation par la chèvre, voir BURKERT [1972], 2005, p. 155 ; GEORGIOUDI 2008, p. 147-149. Sacrifice probable à Didymes : FONTENROSE 1988, p. 79. Sacrifices pour Asclépios et Apollon Maléatas à Epidaure (LSS 22 + SEG 22, 276 ; PETROPOULOU 1991, p. 25-31), à Erythrées (LSAM 24, l. 13-21 ; ENGELMANN et MERKELBACH 1973, n° 205), à Pergame (WÖRRLE 1969, n° 161, l. 1 et 7-8) ; pour Amphiaraos à Oropos (Pausanias, I, 34, 5. Voir IG VII, 235 ; LSCG 69, l. 43-47 ; PETROPOULOU 1981, p. 42-50 ; SEG 31, 416. Voir PETROPOULOU 1985, p. 169-179 ; VAN STRATEN 1995, p. 74-74 ; LUPU 2003, p. 321-340 ; SINEUX 2007, p. 137-148).

¹ Sur Argos, voir chapitre 2, p. 108. VOLLGRAFF 1956, p. 37-40.

² Hérodote, VIII, 134-135 ; Plutarque, *Aristide*, 19, 330C.

³ Philostrate, *Vie d'Apollonios*, II, 37.

⁴ SINEUX 2007, p. 120-125. Sur les liens sociaux pendant les fêtes religieuses, voir en dernier lieu GHERCHANOC 2012.

⁵ ROHDE 1952, p. 98-104 ; BONNECHÈRE et BONNECHÈRE 1989, p. 292.

⁶ Hérodote, VIII, 134. Voir BONNECHÈRE et BONNECHÈRE 1989, p. 293-4 ; CRAHAY 1956, p. 193-197 ; PARKE et

P. Bonnechère, que furent adjoints des rites complexes pour lutter contre la chute de la ferveur populaire¹. Cette préparation se composait d'une retraite dans une chapelle consacrée à Agathos Daimon et Agathé Tychè ; à cette occasion, le consultant devenait invisible, même pour le personnel de culte. Ensuite, il se baignait dans la rivière Hercyna, il mangeait de la viande en abondance issue des sacrifices nombreux qu'il devait faire à Trophonios et à sa famille, ce qui s'opposait au régime alimentaire plus végétal des Grecs². La préparation du consultant jouait alors sur une partie invisible : le retrait dans la chapelle d'Agathos Daimôn et d'Agathé Tyché, et sur des éléments plus visibles comme les bains, les sacrifices, auxquels assistaient le personnel du sanctuaire et un devin³. L'isolement et l'alimentation différente coupaient le consultant de ses liens sociaux habituels, pour le préparer à la rencontre avec la divinité.

Au moment de l'interrogation de la divinité, les consultants devaient parfois s'installer dans un espace particulier : les dortoirs dans les incubations ; un lieu de consultation oraculaire, dans lequel ils entraient parfois comme à Delphes. En effet, les consultants pénétraient dans le temple pour rejoindre l'*oikos* des consultants comme le nomme Plutarque, cet édifice dans lequel étaient assis les requérants⁴. Ils n'étaient plus alors visibles des autres consultants restés dehors⁵, mais pouvaient par moment être vus de la Pythie. Hérodote rapporte deux épisodes, au cours desquels des envoyés de Crésus, ainsi que des ambassadeurs d'Athènes entrèrent dans l'*adyton* et reçurent une réponse de la Pythie⁶. Rien dans ces épisodes ne permet de dire s'ils étaient visibles ou non de la Pythie. Par contre, Hérodote rapporte la consultation du Spartiate Lycurgue :

ὥς ἔσῃτε ἐς τὸ μέγαρον, ἰθὺς ἢ Πυθίη λέγει τάδε,
« dès qu'il entra dans le *megaron*, aussitôt la Pythie dit ceci »⁷.

La phrase d'Hérodote semble signifier que la Pythie avait vu Lycurgue entrer : le parcours accompli à l'intérieur de la structure architecturale devait permettre à la prophétesse de voir les consultants, mais aussi d'être vue de ceux qui entraient. Néanmoins, ce cas est exceptionnel et le caractère immédiat de la réponse de la Pythie participe de la construction de

WORMELL 1956, p. 129-133.

¹ BONNECHÈRE et BONNECHÈRE 1989, p. 297-298.

² BONNECHÈRE 2007, p. 37-56, 147-148. DAKARIS s. d., p. 14 avait interprété le plan et les restes carbonisés des réserves de la ferme-tour de l'Achéron comme des indices de la préparation poussée à l'oracle des morts, comprenant des épreuves d'isolement, des prières, des errements dans des couloirs sombres, mais surtout un régime alimentaire à base de fèves et de gesses aux propriétés toxiques et hallucinogènes. Toute cette préparation aurait conduit à un état second au moment de la rencontre avec le monde divin. Cependant, ce bâtiment a été identifié comme une ferme par D. BAATZ (cf. chapitre 2, p. 110).

³ Pausanias, IX, 39, 5-6.

⁴ Plutarque, *Sur la disparition des oracles*, 50, 437C. Voir chapitre 2, p. 113.

⁵ ROUX 1976, p. 133.

⁶ Envoyés de Crésus : Hérodote, I, 47-48 ; théores athéniens envoyés avant Salamine : Hérodote, VII, 140.

⁷ Hérodote, I, 65 [trad. GD].

la légende de Lycurgue comme personnage exceptionnel. D'ailleurs, l'aménagement du temple archaïque est extrêmement mal connu¹ et la structure du temple du IV^e siècle semble cacher la pythie depuis l'entrée (cf. fig. 51-52), mais le parcours des consultants dans le temple vers l'*oikos* du côté sud impliquait de franchir le mur intermédiaire² et permettait vraisemblablement à la prêtresse d'Apollon de voir les consultants avant qu'ils ne pénétrèrent dans l'*oikos* des consultants.

Divers actes rituels mettaient progressivement à l'écart de la vie quotidienne et des liens sociaux l'impétrant pour le préparer au moment de communication avec la divinité.

2. Pendant l'interrogation des dieux, des consultants aveugles

Pendant l'interrogation de la divinité, les consultants étaient le plus souvent aveugles, au sens où ils ne voyaient rien de ce rituel, en particulier lors de consultations oraculaires de type inspiré. En effet, ils avaient vu disparaître les membres du personnel du culte, notamment à Aigai³. Dans ce cas, le déplacement aboutit à rendre invisible pour les consultants la rencontre avec le dieu et la façon de l'interroger. À Delphes, les consultants ne faisaient qu'entendre la Pythie pendant la consultation, ils ne la voyaient pas : un rideau ou une fine cloison les séparaient.

À Claros, les consultants, aux dires de Tacite⁴, ne voyaient que le prêtre descendre dans le *specus*, le souterrain, attendant vraisemblablement dans le *pronaos* à partir du II^e siècle⁵. Pourtant, A. Busine⁶ cite une inscription du II^e siècle *p. C.* trouvée à Pergame attestant que les délégués des cités étaient introduits dans le temple et initiés :

[οἵτινες μυ]ηθέντες καὶ ἐμβα-
 5 [τεύσαντες ἐχρήσαντο καὶ ἀπέδωκαν τ]ὸν ὑπογεγραμμένον
 [τοῦ Κλαρίου Ἀπόλλωνος ἀκέρ]αιον χρησμόν
 « ceux qui sont initiés et qui sont entrés à l'intérieur eurent un oracle et rapportèrent intact l'oracle mis pas écrit d'Apollon Clarien »⁷.

Bernard Haussoullier a commenté une inscription proche :

13 Θεοπρόποι ἦλθο[ν]
 Κρίσπος Τρύφωνος καὶ
 Π(όπλιος) Πούπιος Καλλικλῆς,
 15 Οἵτινες μυηθέντες ἐνεβάτευσαν,

¹ SUAREZ DE LA TORRE 2005, p. 21-22. Voir chapitre 2, p. 113.

² Voir chapitre 2, p. 115.

³ Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, XXVIII, 41.

⁴ Tacite, *Annales*, II, 4, 2-4.

⁵ ROBERT 1969b, p. 310-312. Voir chapitre 2, p. 100.

⁶ BUSINE 2002, p. 192-193.

⁷ CIG, II, 3538 = *I. Pergame*, 234, l. 4-5 [trad. GD].

Qu'il traduit : « sont venus en qualité de députés (d'Amisos) N et N, qui après s'être soumis aux prescriptions liturgiques, pénétrèrent dans la grotte ». Il avait pensé à une mesure exceptionnelle permettant aux θεοπρόποι d'Amisos de pénétrer dans l'*adyton* pendant la consultation. Les prescriptions viennent d'un texte d'Eustathe indiquant que l'on ne pouvait pénétrer dans la grotte sans se soumettre à certaines règles¹. En fait, cette inscription fait partie d'une série d'inscriptions du II^e siècle *p. C.* concernant les mystères de Claros étudiée par Ch. Picard². Les termes [οἴτινες μυ]ηθέντες et ἐμβατεύσαντες ont une valeur mystique, employés notamment par l'apôtre Paul³. Il faudrait plutôt traduire par « les envoyés Crispos, fils de Truphon et Poplios Poupios, fils de Calliclès, sont venus, ceux qui sont initiés sont entrés à l'intérieur ». Rien ne précise que l'initiation avait lieu dans le souterrain oraculaire, si ce n'est le verbe ἐμβατεύειν signifiant « mettre le pied sur le seuil, accéder dans l'*abaton* en vertu d'une préparation mystique ». Le dictionnaire d'E. Bailly mentionne le sens d'« entrer dans, être en possession de, monter sur », sans plus de précision⁴. Le dictionnaire Liddell-Scott indique les mêmes significations : *to step in* ou *on, to frequent, haunt a place, to enter on, come into possession*⁵. Entrer à l'intérieur ne signifie pas forcément entrer dans le souterrain du temple dans le cadre d'une consultation oraculaire, mais correspond à une initiation à l'époque impériale. Toujours est-il qu'au II^e siècle *p. C.*, l'initiation pouvait s'accompagner d'une consultation oraculaire. L'accès au souterrain oraculaire semble toutefois interdit pour de simples consultants, en particulier avant l'époque impériale.

Néanmoins, J.-Ch. Moretti mentionne une réorganisation du sanctuaire de Claros au II^e siècle *a. C.* qui pourrait permettre à certains consultants de descendre entendre la réponse du dieu dans la première salle souterraine ; toutefois, même dans ce cas, ils ne voyaient rien, le porte-parole du dieu étant invisible pour eux dans l'autre salle (cf. fig. 37). Jusque-là, la cour était ouverte ; les consultants attendaient dans le *pronaos*, mais aucune indication n'existe sur la possibilité pour ceux-ci de voir ce qui se passait dans la cour. L'absence de structure architecturale pourrait signifier qu'ils pouvaient voir, mais l'on ne peut rien affirmer. Par ailleurs, un changement aussi notable que la non-vision du porte-parole du dieu à un moment donné aurait suscité quelques commentaires dans les sources. Néanmoins, cet argument *a silentio* est bien fragile pour pouvoir affirmer que les consultants ne voyaient pas au IV^e siècle.

¹ Eustathe, *Ospuscula*, p. 142 : μείν ἐκεῖνοι ἔθεσαν οὐ τό ἀπλῶς διδάσκειν, ἀλλὰ τὸ ἐν ἀπορρήτῳ παραδιδόναι ἃ θεῶ οἰκεῖα καὶ τοῖς κατ' αὐτὸν ἐνθεάζουσι. Voir HAUSSOULLIER 1898, p. 259, 268 ; MACRIDY 1905, n° IV, 4, p. 170.

² PICARD 1922a, p. 190-197 ; 1922b, p. 303-311. Voir également MERKELBACH et STAUBER 1996.

³ Paul, *Épître aux Colossiens*, II, 18. Voir RAMSAY 1911-1912, p. 46-49 ; REINACH 1914, n° 4, p. 142-143.

⁴ Sur l'utilisation du verbe ἐμβατεύειν, voir FERRARY 2010, p. 112-113 ; RAMSAY 1911-1912, p. 45-46.

⁵ LIDDELL-SCOTT, *s. v.* ἐμβατεύω.

À Didymes, la situation est moins claire. Dans le temple du VI^e siècle, le demandeur pouvait peut-être s'avancer dans le *pronaos* et descendre les escaliers vers l'*adyton*¹. Sinon, le temple archaïque présentait peut-être deux couloirs latéraux menant du *pronaos* vers l'*adyton* comme le temple hellénistique². Cependant, l'utilisation de ces espaces de circulation est mal connue tant dans le temple archaïque que dans le temple hellénistique. Les consultants se tenaient vraisemblablement soit dans le *pronaos*, soit au bord des couloirs menant à l'*adyton*³ ; dans le premier cas, ils ne voyaient rien à cause de la distance et de la configuration du temple, en particulier à l'époque hellénistique. Même si les consultants se trouvaient à l'entrée des couloirs latéraux où ils posaient leur question comme le propose B. Haussoullier⁴, la distance jusqu'au *naiskos* et la présence de la prophétesse à l'intérieur de la structure faisait que la consultation n'était vraisemblablement pas visible des requérants.

J. Fontenrose émet l'hypothèse de la présence possible des consultants dans l'*adyton* : son argument repose sur le fait que si ce n'était pas le cas, personne d'autre que le personnel de culte ne verrait la statue d'Apollon Kanachos⁵. Cet argument n'est pas recevable : la statue est vaguement décrite par Pline et Pausanias ; elle a pu être vue par les populations lorsque les Perses mirent à sac Milet emportant avec eux la statue de Canachos, mais aussi lors du retour de la statue à Didymes grâce à Séleucos Nicanor⁶. Par ailleurs, une copie du même artiste existait à Thèbes, l'Apollon Isménios – il était connu que les deux statues étaient semblables. De plus, elle ornait les monnaies de Milet⁷. Enfin, l'argument de J. Fontenrose suppose qu'une statue était faite pour être vue de tous. Or, ce n'est pas le cas de toutes les statues, certaines étaient cachées, d'autres se trouvaient dans un sanctuaire fermé, où seul le personnel cultuel pouvait entrer⁸. S'appuyer sur l'existence d'une statue pour justifier la présence des consultants à certains endroits semble un peu hasardeux. Il faut probablement renoncer à cette hypothèse ; par conséquent, les consultants ne voyaient pas la consultation de l'endroit où ils se trouvaient, quel qu'il fût.

¹ Voir chapitre 2, p. 95.

² FEHR 1972, p. 17, fig. 1 AD. Voir chapitre 2, p. 94

³ HAUSSOULLIER 1920b, p. 268-271 ; FONTENROSE 1988, p. 80.

⁴ Haussoullier 1920a.

⁵ FONTENROSE 1988, p. 80.

⁶ Hérodote, VI, 19, 3 ; Pline l'Ancien, *Histoire Naturelle*, XXXIV, 75 ; Pausanias, I, 16, 3 ; II, 10, 5 ; VIII, 46, 3 ; IX, 10, 2. Voir FRAZER 1965a, p. 430.

⁷ LACROIX 1949, p. 221-226, pl. XVIII, 6-13. À noter la formulation paradoxale de LACROIX 1949, p. 221, la statue de Canachos était admirée à Didymes, mais en note, il précise que Pausanias la mentionne souvent, sans donner aucun renseignement précis. Il nous paraît logique de conclure que Pausanias ne l'a pas vu, il connaissait sa réputation, des représentations, mais son emplacement dans le *naiskos* de la cour du sanctuaire de Didymes n'était pas facilement accessible. Sur la statue, voir MAHLER 1901, p. 115-124.

⁸ Cf. chapitre 4, p. 157.

Le consultant est souvent le personnage qui se trouve dans l'angle mort lors d'une consultation. Nous n'avons le plus souvent aucune information sur lui durant le rituel. En effet, hormis des inscriptions, comme des décrets honorifiques, mentionnant le fait d'avoir été consulter un oracle pour sa cité, nous ne savons rien sur son comportement, sur ce qu'il voyait. Peu de consultations racontées sont suffisamment détaillées pour nous permettre de restituer l'attitude et le lieu dans lequel se trouvaient les consultants. Les sources ne s'intéressent pas au consultant sauf si c'est un personnage exceptionnel ou dans le cas des procédures particulières comme celle de Trophonios.

Dans le cas de la consultation de Trophonios, le consultant voyait tout ce qui se passait car il était lui-même le réceptacle de la réponse divine. En effet, il descendait de nuit dans l'ancre après avoir été lavé par deux jeunes garçons, des Hermai, et après avoir bu de l'eau de deux sources. Il y accédait par une échelle, s'étendait sur le dos dans le *manteion*¹, où il recevait une communication personnelle du dieu². Il était enfermé seul dans l'ancre pour recevoir un oracle dans le sommeil³ par la vision ou par l'audition⁴. Néanmoins, la réponse reçue n'était pas toujours comprise, il demeurait aveuglé tant que les prêtres ne l'avaient pas aidé à comprendre sa vision.

Les consultants ordinaires étaient bien souvent aveugles ou aveuglés lors des pratiques divinatoires inspirées, ce qui n'est pas le cas des personnages exceptionnels.

Alexandre est un exemple de ces personnages hors du commun. Lorsqu'il se présenta au sanctuaire de Zeus Ammon en Libye, Callisthène rapporte :

μόνω γὰρ δὴ τῷ βασιλεῖ τὸν ἱερέα ἐπιτρέψαι παρελθεῖν εἰς τὸν νεῶ μετὰ τῆς συνήθους στολῆς, τοὺς δ' ἄλλους μετενδύναι τὴν ἐσθήτα, ἕξωθέν τε τῆς θεμιστείας ἀκροάσασθαι πάντας πλὴν Ἀλεξάνδρου,
« En effet, le prêtre permet au roi seul d'entrer dans le *naos* avec son vêtement ordinaire, alors que les autres devaient changer de vêtements, du dehors, tous entendirent les oracles, excepté Alexandre »⁵.

Ce sanctuaire est extraordinaire dans le monde grec. Les consultants, pour entrer dans le temple, devaient changer de vêtement, marquant ainsi visiblement l'entrée dans un espace sacré. Alexandre, en tant que pharaon comparissant devant un dieu, pourrait être lavé, purifié

¹ Pausanias, IX, 39, 5-10. Sur la nourriture, Cratinos, frg. 233 PCG = 218 Edmonds ; Alexis, fr. 238 parlant d'un parasite. FLACELIÈRE, 1961, p. 38-39 ; BONNECHÈRE 2007, p. 32-61.

² IG, VI, 3055 ; Maxime de Tyr, *Dissertationes*, VIII, 2 ; Pausanias IX, 39, 11 ; Philostrate, *Vie d'Apollonios de Tyane*, 8, 19.

³ Cratinos, frg. 233 ; Dicéarque, frg. 13-15 ; Héraclide du Pont, frg. 155 ; Tertullien, *De l'âme*, 46, 11.

⁴ Plutarque, *De genio Socratis*, 21 ; *Sylla*, 17, 1 ; Aristide, *Sarapis*, 45, 7 ; Maxime de Tyr, *Dissertationes*, VIII, 2 ; Pausanias, IX, 39, 11 et 14 ; Ampelius. Voir DOSSIN 1921, p. 209-214 ; CLARK 1968, p. 63-75 ; SCHACHTER 1967, p. 9 ; BONNECHÈRE et BONNECHÈRE 1989, p. 291.

⁵ Callisthène apud Strabon, XVII, 1, 43 [trad. GD, revue par M. Dana]. Voir l'analyse de JOUGUET 1943-1944.

et porter les insignes royaux, mais il se présenta comme roi des Macédoniens¹, c'est pourquoi il garda son costume ordinaire. Il avait le droit d'entendre la réponse dans le sanctuaire en tant que fils du dieu selon le modèle de l'oracle royal pharaonique, alors que les autres personnes attendaient devant le temple l'annonce de la réponse. Pour ces dernières, la consultation était quelque chose de mystérieux, de caché, auquel elles n'avaient pas accès², tandis qu'Alexandre bénéficiait du privilège des rois d'une audience privée derrière les portes closes du saint des saints. Alexandre a peut-être pu voir la communication de la réponse au prêtre. L'accès au *sékos* et la vision ou non de ce qui s'y déroulait exprimait ainsi une hiérarchie sociale.

Cette consultation de type égyptien est extraordinaire pour le consultant, par le contact visuel privilégié dont il bénéficia, mais il s'agit d'un cas particulier : le pharaon Alexandre, qui avait un accès favorisé à la demeure du dieu.

Dans le cas de consultation inductive, comme une flamme sur l'autel, les consultants présents autour de l'autel pouvaient voir la réponse du dieu, qui se faisait aux yeux de tous : la couleur de la flamme, l'aspect de l'*osphus*³ ou la façon dont les peaux brûlaient. Par comparaison avec tous les sacrifices auxquels ils assistaient, les consultants pouvaient juger si cela se passait bien ou non. Le dispositif permettant de voir les rendait moins aveugles lors de la réponse des dieux.

Les consultants étaient bien souvent aveugles dans les consultations oraculaires, en particulier dans la divination par intuition. La place qu'ils occupaient dans les édifices faisait qu'ils ne voyaient que peu de choses du déroulement de la consultation, en particulier le moment de la réponse du dieu. Il s'agit probablement d'une volonté des sanctuaires pour donner plus de mystères, d'aura à ce moment particulier de rencontre avec le divin. Au contraire, dans les autres types de divination, les consultants étaient amenés à voir la réponse du dieu, même si ceux-ci ne comprenaient peut-être pas toujours, nécessitant alors une transcription par le personnel cultuel.

C. La réception des réponses

Lorsque la question avait été posée au dieu, la réponse était communiquée aux consultants de plusieurs manières. La révélation pouvait être immédiate, visuelle dans le cas

¹ RADET 1950, p. 121.

² *Ibid.*, p. 123 ; PARKE 1967a, p. 225-226 ; WILCKEN 1970 ; KUHLMANN 1988, p. 144-145 ; 2007, p. 82 ; STERN 2013, p. 34-35.

³ Cf. Aristophane, *La paix*, 1054-1055. Voir BOUCHE-LECLERCQ [1879] 2003, p. 143 ; VAN STRATEN 1988, p. 60 ; les travaux de G. EKROTH.

de la cléromancie par exemple – la fève prise par le prophète était la réponse du dieu –, ou auditive : à Delphes, les consultants dans l'*oikos* entendaient directement la réponse de la Pythie¹. Fontenrose souligne, en effet, que les sources utilisent le plus souvent l'expression « le dieu a dit », ce qui sous-entend la Pythie a dit, car aucune source ne précise que le prophète ou le prêtre délivrait la réponse au consultant². Il n'y avait pas de mise en scène particulière dans la réception de la réponse du dieu.

Dans d'autres cas, la révélation n'est pas immédiatement perceptible, elle ne parvenait aux consultants que par le biais d'une médiation, d'une proclamation. La remise des réponses des oracles était un moment de mise en spectacle de ce qui était, jusque-là, généralement caché aux yeux des consultants. Les modalités de réception à Claros sont très mal connues, hormis quelques indications tardives, tout semble s'arrêter à la descente dans le labyrinthe souterrain du prophète, du thespioide et du prêtre ; la manière dont la réponse donnée par le thespioide et notée par le prophète³ parvenait jusqu'aux consultants n'est pas évoquée. Peut-être y avait-il une apparition des trois magistrats, remontant du labyrinthe. Cette réponse mise par écrit dans le souterrain devait ensuite être proclamée comme le suggère un fragment du philosophe cynique Oinomaos du II^e siècle de notre ère : furieux de recevoir le même oracle qu'un autre consultant, il écrit un opuscule intitulé *Les charlatans démasqués* que rapporte Eusèbe de Césarée. Oinomaos cite le vers trochaïque qu'il a reçu et précise εἶτ' [...] ἀκούσας, « qu'à ces paroles », il commence par se réjouir. Ces mots suggèrent une proclamation orale de la réponse, même si les circonstances exactes ne sont pas connues. De plus, ce moment semble public car, précise Oinomaos,

εἶτά μοι ἐπερομένῳ, εἶ μοι συναίρονται οἱ θεοί, εἷς τις ἐκ τῶν πολλῶν λέγει,
ἐπομύμενος αὐτοῦς τοὺς συναιρομένους θεοῦς, ἧ μὴν παρὰ σοῦ ἀκηκοέναι αὐτὸ τοῦτο
Καλλιστράτῳ δεδομένον Ποντικῶ τι ἐμπόρῳ,
« Comme je demandais si les dieux me secourraient, quelqu'un dans la foule me répondit, en attestant les dieux secourables eux-mêmes : il jurait avoir appris que tu avais rendu le même oracle à un certain Callistratos, marchand du Pont »⁴.

Cela signifie que toute personne présente pouvait entendre les réponses faites aux consultants. La proclamation semblerait reposer sur une certaine mise en scène à laquelle chacun assistait pour recevoir la parole du dieu.

À Didymes, la proclamation des réponses du dieu n'est pas plus connue⁵. Plusieurs hypothèses ont été émises. Si les consultants se tenaient dans les couloirs, au bord de l'*adyton*,

¹ Hérodote, VII, 141.

² Cf. Strabon, IX, 3, 5. Voir FONTENROSE 1978, p. 212-213.

³ ROBERT 1969b, p. 312.

⁴ Oinomaos, frg. 4 *apud* Eusèbe, *Préparation évangélique*, V, 22, 3. Présentation de l'auteur par PARKE 1985a, p. 142-144.

⁵ FONTENROSE 1978, p. 85.

ils pouvaient être appelé à poser sa question, suffisamment fort pour que la prophétesse l’entendît. Celle-ci donnerait la réponse du dieu, qui était soit entendue par le consultant, soit apportée par le prophète. Le prophète et le consultant mettraient alors par écrit la réponse au *chresmographeion*¹.

Une seconde hypothèse repose sur le fait que les consultants demeuraient dans le *pronaos*, le prophète prendrait les questions écrites des consultants, obtiendrait une réponse de la *promantis* et monterait les marches de l’escalier de la salle intermédiaire, où il apparaîtrait aux consultants (cf. fig. 34)². Lorsqu’il atteignait la fenêtre, il réciterait les réponses que lui avait données la *promantis*³. L’arrivée soudaine du prophète pourrait apparaître comme une épiphanie⁴. La grande fenêtre, appelée également « porte des apparitions »⁵, pouvait vraisemblablement être fermée par un dispositif comme des rideaux⁶, permettant de jouer sur le caché, l’apparition, la révélation. En effet, ce dispositif créait une mise de scène de l’arrivée du prophète et de la proclamation des réponses aux consultants, même si aucun élément ne permet de l’affirmer. La notification des oracles se ferait alors visuellement par la vision du prophète et de façon auditive par la parole.

Au sanctuaire d’Apollon Coropaios, la communication des oracles joue moins sur la mise en scène que sur l’ordre. La remise des réponses a lieu en public le lendemain :

ἄμα δὲ τῆι ἡ-
 46 μέραι ὁ γραμματεὺς τοῦ θεοῦ προσενέγκας τὸ ἀγγεῖον καὶ ἐ-
 παιδείξας τοῖς προειρημένοις τὰς σφραγίδας ἀνοιξάτω καὶ ἐ-
 48 κ τῆς ἀναγραφῆς ἀνακαλῶν ἐκάστοις ἀποδιδότω τὰ πινά-
 [κια —

« Qu’au point du jour, le *grammateus* du dieu présentant le vase et montrant les sceaux à ceux qui s’avançaient et, en les appelant d’après la liste, remette à chacun les tablettes »⁷.

La communication des réponses du dieu mettait en valeur la probité du sanctuaire. Le fait de montrer les sceaux assurait de la présence des tablettes placées dans le sanctuaire la veille, aucune tricherie n’avait eu lieu sur les réponses. La remise des réponses se faisait alors dans l’ordre fixé par la liste établie et affichée la veille⁸. C’était une sorte de défilé devant le

¹ HAUSSOULLIER 1920b, p. 268-271 ; FONTENROSE 1988, p. 80.

² Voir Chapitre 2, p. 94.

³ GÜNTHER 1971a, p. 119-122 ; PARKE 1986, p. 127 ; FONTENROSE 1988, p. 79-80.

⁴ Récemment STONEMAN 2011, p. 88, a fait un rapprochement du Didymeion avec l’Artémision d’Ephèse : les hautes fenêtres sont généralement utilisées pour les épiphanies d’une prêtresse ou d’une déesse. Le mur extérieur du temple d’Artémis à Ephèse, permettrait une semblable épiphanie, peut-être de la déesse elle-même. L’auteur ne donne aucune référence pour cette structure, qui n’est pas mentionnée dans les dernières publications sur l’Artémision d’Ephèse (par exemple : MUSS 2008 ; SEIPEL 2008).

⁵ BERVE et GRUEBEN 1965, p. 265.

⁶ PARKE 1985a, p. 217.

⁷ IG, IX, 2, 1109, l. 45-49 [trad. GD, revue par M. Dana].

⁸ Voir ROBERT 1948, p. 25-27 ; LSCG, p. 169.

temple de chaque consultant pour recevoir la solution à sa requête auprès du dieu. La procédure n'était ni visuelle, ni auditive, elle ne visait qu'à montrer l'exemplarité du sanctuaire.

Une formule de Maxime de Tyr résume bien les procédés différents de communication des réponses aux consultants. On ne s'étonne pas que les divers porte-paroles des dieux à Delphes, à Dodone, à Xanthos, à Claros τοῖς ἄλλοις χρησμοδοῦντας καὶ ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ, « rendent des oracles pour les autres en particulier ou en public »¹. La formule καὶ ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ² fait référence à deux modes de réception de la réponse, soit devant le consultant seul comme à Delphes, soit lors d'une proclamation comme à Claros.

Bien souvent, nous ne savons pas comment la réponse était communiquée aux consultants. Ainsi, à Dodone, la procédure est mal connue. Des sources mentionnent un tirage au sort³, mais l'importance des lamelles de plomb trouvées remet en cause un seul tirage au sort sans que l'on sache vraiment comment étaient utilisées ces lamelles⁴ : pour le tirage au sort ? pour un enfouissement dans le sol près de la maison sacrée, avant ou après la réponse du dieu ? Aucune source ne donne d'indice pour comprendre la procédure ou les procédures exactes.

Les enjeux de la visibilité dans les pratiques divinatoires sont multiples. Le porte-parole de la divinité était le plus souvent invisible dans les pratiques inspirées : le contact avec le dieu n'était pas vu des consultants, ce qui apportait une aura de mystères, et ce qui renvoyait peut-être au caractère fondamentalement invisible de la divinité. Parfois, la disparition du porte-parole était mise en scène pour accentuer cette atmosphère et le rendre plus proche de la divinité. Toutefois, dans les pratiques divinatoires inductives, ce porte-parole était visible des consultants.

Ces derniers étaient le plus souvent vus lors des différents rituels pratiqués dans le sanctuaire, sauf pour les consultations directes de la divinité, pour lesquelles ils devenaient invisibles socialement.

La révélation de la réponse de la divinité est rarement connue. Lorsque la réponse était vue, dans des procédures inductives, il n'y avait pas de révélation ; tandis qu'il semble exister

¹ Maxime de Tyr, *Dissertationes*, VIII, 1 [trad. GD].

² Voir POLIGNAC et SCHMITT PANTEL 1998, p. 5-13.

³ Callisthène, FHG 124 F 22 *apud* Cicéron, *De la divination*, I, 34.

⁴ PARKE 1967, p. 100-111 ; LHÔTE 2006, p. 427-429 ; GEORGIOUDI 2012, p. 84-85.

une certaine mise en scène dans la proclamation de la réponse des procédures inspirées, sauf dans le cas de Delphes.

II. Une communication jouant sur le visible et l'invisible avec les dieux dans les initiations

Les cultes à mystères sont mal connus en raison du secret qui pesait sur eux : les initiés ne devaient pas révéler l'enseignement qu'ils avaient reçu¹ et qui leur promettait un bonheur plus important que les non-initiés après la mort.

Il s'agit ici de s'intéresser non à ce qui était révélé, mais à l'expérience visuelle de la révélation, à la façon dont la vue et le caché étaient utilisés dans ces rituels. C'est parce qu'il y avait un caché préalable que les mystères pouvaient être révélés.

Nous commencerons par montrer l'existence d'une alternance d'actes visibles et d'autres invisibles au début des initiations ; pour ensuite aboutir à un voilement des initiés, qui permettait un dévoilement final des mystères.

A. Une alternance du visible à l'invisible

Les débuts des cultes à mystères commencent par une alternance entre des phases bien visibles et d'autres invisibles.

1. Des rituels publics

Certains rituels des initiations se déroulaient publiquement, à commencer par une proclamation solennelle connue pour les mystères d'Éleusis. En effet, une proclamation (πρόρρησις) du hiérophante et du dadouque² avait lieu dans un espace public : devant la *stoa* Poikilè³, sur le côté nord de l'agora d'Athènes, à l'angle de la voie des Panathénées et de la rue du *colonos* Hippios⁴, c'était un lieu de passage important. Elle était destinée à annoncer le début du rituel, ainsi que les personnes autorisées à y participer : étaient interdits les impurs et les non-Grecs⁵.

¹ *Hymne homérique à Déméter*, 473-479 ; Diogène Laërce, II, 101

² Lysias, *Contre Andocide*, 51 ; EM, s. v. Ἡμεροκαλλές. CLINTON 1974, p. 32-33.

³ *The Athenian Agora*, 1962², p. 64 ; THOMPSON et WYCHERLEY 1972, p. 90-94 ; CAMP 2010⁵, p. 18, 95-101,

⁴ FICUCIELLO 2008, p. 155-159.

⁵ Scholie Aristophane, *Grenouilles*, 369 + commentaires aux *Grenouilles*, 359, 369 ; Isocrate, *Panegyrique*, 157 ; Origène, *contre Celse* III, 59 ; Théon de Smyrne XIV, 23 ; Suétone, *Néron*, 34 ; Libanios, *Décl.*, XIII, 19 ; 52. Voir MÉAUTIS 1959, p. 94 ; BURKERT [1977] 2011, p. 379.

Il semble qu'il existait également une proclamation pour les mystères de Samothrace, à laquelle fait allusion Tite Live¹, mais sans plus de précision. La mention d'une proclamation initiale indiquerait une présence répandue de ce type de déclaration initiale, comme le précise également Lucien à propos des mystères que mit en place Alexandre d'Abonotique². Chaque proclamation était différente selon la visée des rituels, mais était publique pour annoncer le début des cérémonies et certaines prescriptions rituelles³.

Cette proclamation était suivie de quelques rites de purification également dans l'espace civique. Ainsi, les mystes d'Éleusis allaient se purifier le 16 Boédromion dans la baie de Phalère⁴. Ce rituel pouvait être vu des personnes présentes dans l'espace civique, il devait même attirer l'attention, car les mystes se rendaient sur le littoral avec un cochon⁵.

Les mystes et les initiés participaient également à une procession jusqu'au sanctuaire dans lequel se déroulaient le culte à mystères, ils étaient alors bien vus dans l'espace civique comme nous l'avons vu au chapitre 6⁶.

Après ces rituels visibles dans l'espace civique, les initiés en accomplissaient d'autres sans être vus.

2. Vers une invisibilité des initiés

En effet, le processus d'initiation aux mystères d'Éleusis comprenait une explication, un enseignement, sous la direction d'un mystagogue, au départ le hiérophante, puis une personne de la famille des Eumolpides ou des Kérykes comme le laissent entendre Isocrate et Andocide, membre lui-même de la famille des Kérykes⁷ : les mystes étaient introduits et préparés à l'initiation. Le contenu ne devant pas s'ébruiter, la préparation n'avait pas lieu en

¹ Cn. Octavius, préteur romain chargé de la flotte, aborda à Samothrace en 168 à la poursuite du roi Persée, qui s'était enfui après la bataille de Pydna face à Paul-Émile. Il rejoignit Pella puis Amphipolis pour se réfugier ensuite à Samothrace dans le temple des Dioscures. De là, il chercha à négocier sa reddition avec Paul-Émile ; il n'était entouré que de soldats crétois, dont son ami Evandre (Plutarque, *Paul-Émile*, 22 ; Dion Cassius, frg. 231 ; MELONI 1955, p. 397-409 ; WILL [1956] 2003, p. 278-279 ; PITTIA 2009). L. Atilius, un jeune Romain, arrive avec Cn. Octavius à Samothrace, et profite de la réunion de l'assemblée du peuple des Samothraciens pour demander : *Et, cum omnis praefatio sacrorum eos, quibus non sint purae manus, sacris arceat, uos penetralia uestra contaminari cruento latronis corpore sinetis ?* « Et alors qu'en toute cérémonie, une proclamation initiale écarte des cérémonies ceux qui n'ont pas les mains pures, allez-vous permettre que vos sanctuaires soient profanés par le corps couvert de sang d'un brigand ? » (Tite Live, XLV, 5). La référence au brigand fait allusion à Evandre qui a tenté d'assassiner le roi Eumène à Delphes.

² Lucien, *Alexandre ou le faux prophète*, 38.

³ Les impurs étaient écartés de toutes les cérémonies, les barbares étaient écartés des mystères d'Éleusis ; mais, à Samothrace, personne n'est écartée des mystères quelle que soit leur origine, leur sexe, leur statut, il devait alors s'agir de prescription de pureté rituelle. Voir LEHMANN 1998⁶, p. 43.

⁴ FOUART 1900, p. 112-113 ; 1914, p. 294, 314-316 ; SIMON 1983, p. 32.

⁵ Plutarque, *Phocion*, 28, 6. FOUART 1900, p. 112-113

⁶ Chapitre 6, p. 276sq. Les éléments visuels spécifiques des cultes à mystères

⁷ Isocrate, *Panégryrique*, 28 ; Andocide, *Sur les Mystères*, 132 ; Hésychius, *s. v. ἱεροφάντης* ; Dion Chrysostome, XVII, 5. FOUART 1914, p. 281-284 ; ROUSSEL 1930, p. 53 ; MYLONAS 1961, p. 237 ; MACDOWELL 1962, p. 156 ; CLINTON 2003, p. 51 ; 2008a, p. 10 ; 2008b.

public, au vu et au su de tous ; elle avait probablement lieu dans les maisons des familles sacrées soit à Éleusis, soit dans l'Éleusinion urbain¹. Le contenu de cette instruction n'est pas connu, mais expliquait probablement les interdits à respecter². Des mystagogues étaient également mentionnés dans les mystères des Cabires de Thèbes³, mais nous n'avons pas plus d'indications ; ils devaient enseigner également aux impétrants.

Ensuite, les mystes accomplissaient une sorte de retraite : le 18 Boédromion, ils restaient cloîtrés chez eux⁴. Ce moment de retrait était une séparation de la vie quotidienne, ils étaient invisibles socialement, ce qui leur permettait de se préparer à l'initiation proprement dite. Cette retraite s'accompagnait d'un jeûne comme le mentionne la formule rituelle rapportée par Clément d'Alexandrie⁵. La durée de ce jeûne est mal connue, il prend fin au lever des étoiles, en fin de soirée le 19 Boédromion⁶. Ce jeûne des mystes était une forme d'exclusion sociale, car la commensalité était une forme d'intégration sociale et politique⁷.

À Samothrace, un premier rituel avait lieu à l'entrée du sanctuaire : le rituel de *thronosis*. Il ferait peut-être partie des rites préliminaires à l'initiation⁸. Le rite de *thronosis* consisterait à ce que le candidat fût assis au centre, peut-être voilé, et que divers rituels se déroulassent autour de lui dans un grand bruit, créant une excitation⁹. Il avait lieu dans une structure circulaire de 9 m de diamètre, entourée de marches, découverte sur la colline est, à l'entrée du sanctuaire, et datée du v^e siècle¹⁰. Comme le sanctuaire n'était vraisemblablement pas ouvert à tous les visiteurs¹¹, ce rite n'était vu que des initiés. Cependant, la présence d'un autel au centre pousse W. Burkert à voir dans cette structure une forme de sacrifice à l'entrée du sanctuaire et un lieu pour montrer quelque chose à une foule¹².

3. Voir un drame sacré

La représentation d'un drame sacré marquait souvent les premiers temps de l'initiation. À Éleusis, les mystes participaient à un drame sacré, qui se jouaient peut-être la

¹ BANNIER 1928, p. 266 ; ROUSSEL 1930, p. 53.

² FOUART 1900, p. 94.

³ IG, VII, 2428. DAUMAS 1998, p. 117.

⁴ Aristote, *Constitution des Athéniens*, 56, 4. FOUART 1914, p. 317 ; BURKERT [1977] 2011, p. 379.

⁵ Clément d'Alexandrie, *Protreptique*, II, 21, 2. Mention de certaines interdictions par l'athidographe Mélanthius, entre le milieu du iv^e s. et le premier tiers du iii^e siècle, 326 FGrH, fr. 2, apud Athénée, *Deipnosophistes*, 325c. PARKER [1983] 1990, p. 358.

⁶ Ovide, *Fastes*, IV, 535-536. FOUART 1914, p. 284-286. DOW 1937b, p. 119-120 suggère un jeûne de neuf jours, pendant toute la durée de la fête, refusé par RICHARDSON [1974] 1979, p. 165-166.

⁷ SCHMITT PANTEL 1992, p. 11-12, 484-493.

⁸ NOACK 1941, p. 377-381 ; CLINTON 2003, p. 62.

⁹ USTINOVA 1992-1998, p. 509-510.

¹⁰ MCCREDIE 1968, p. 216-234 ; 1979, p. 6-8 ; LEHMANN 1998, p. 96-98.

¹¹ Voir chapitre 1, p. 78sq.

¹² BURKERT 1993, p. 180.

nuit du 21 Boédromion¹. Ils visitaient les traces laissées par Déméter et cherchaient Perséphone à la lumière des torches². Chaque candidat à l'initiation voyait ce qui était joué et participait à ce spectacle, qui aboutissait peut-être à l'apparition de Korè sous une forme ou une autre³.

Dans les autres cultes à mystères, des drames sont aussi mentionnés : à Samothrace, un mariage sacré avait probablement lieu dans le Hall des danseuses selon K. Lehman⁴ ; à Andania, se trouvait un théâtre, utilisé par des rites de purification, et vraisemblablement par un drame sacré, dans lequel prenait peut-être place θεῶν διάθεσις, « la représentation des dieux »⁵, la représentation s'entendant ici à la fois comme une absence et une présence⁶. La διάθεσις est un terme complexe : elle correspond à un arrangement, à une disposition dans un travail d'art, à une représentation dans une pièce⁷. Il s'agissait probablement d'un dispositif permettant de rendre présents les dieux dans la pièce, sans que l'on sache bien en quoi il consistait. Il est par ailleurs vraisemblable, comme le souligne M. Daumas, que l'aire de théâtre naturelle, progressivement aménagée, du sanctuaire des Cabires de Thèbes accueillait des représentations et servaient à l'initiation⁸. À Phénéos, la tradition indique que les δρώμενα célébrés lors des mystères de Déméter Eleusinia étaient les mêmes que ceux d'Éleusis selon Pausanias⁹. Est-ce à dire qu'ils comprenaient un drame sacré ? c'est une hypothèse envisageable.

À Lykosoura, une « aire théâtrale » près du temple pouvait peut-être accueillir un drame sacré¹⁰. Il existait également des danses masquées exécutées dans le Mégaron. La statue de Despoina portait un vêtement sculpté sur lequel des personnages portant un masque d'animal dansent (fig. 152)¹¹. Il s'agissait soit de prêtres, ce pourrait être une sorte de drame sacré, soit des initiés¹².

¹ Clément d'Alexandrie, *Protreptique*, 2, 12, 2. FOUCAULT 1914, p. 357 ; MYLONAS 1961, p. 262-263 ; CLINTON 1992, p. 85.

² Lucien, *Cataplous*, 22 ; Lactance, *Epitome of the Divine Institutes*, 18, 7. Voir SOURVINOU-INWOOD 2003, p. 29-37 ; PATERA 2010, p. 264.

³ SOURVINOU-INWOOD 2003, p. 35.

⁴ Mentionné par Hérodote, II, 171 sans précision de lieu. LEHMAN 1955, p. 25.

⁵ IG, V, 1, 1390, l. 24 (citation), 68 (théâtre). DESHOURS 2006, p. 140.

⁶ Sur le sens de représentation, voir p. 399.

⁷ Bailly ; Liddell-Scott, s. v.

⁸ DAUMAS 2005, p. 853. Contra : SCHACHTER 2003, p. 130.

⁹ Pausanias, VIII, 15, 1. JOST 1985, p. 318-319.

¹⁰ Voir chapitre 2, p. 69.

¹¹ JOST 1985, p. 332-333.

¹² JOST 1985, p. 332 ; 2003, p. 157-162. Contre : KAHIL 1977, p. 94-95. Pour DICKINS et KOUROUNOTIS 1906-1907, p. 393-394, les figures sont des bêtes habillées en hommes et non des hommes avec des masques de bêtes.

Si certaines étapes des cultes à mystères étaient visibles dans l'espace civique, elles alternaient avec d'autres étapes non-visibles pour préparer les initiés à la révélation après un aveuglement.

B. Un aveuglement de l'initié

Les initiés étaient ensuite placés dans une situation d'aveuglement dans laquelle ils ne voyaient rien à cause de leur méconnaissance des rites secrets, et par le fait d'être plongés dans l'obscurité.

1. Des rites secrets

Les rites à mystères étaient qualifiés dans les sources par différents termes qu'il faut examiner. Ils étaient τὰ ἄφαντα, des choses invisibles, cachées, qu'on ne voit pas, comme les appelle Aelius Aristide¹ ; ce mot possède une connotation visuelle. Ils étaient décrits comme quelque chose de caché (τὰ κεκρυμμένα) par Clément d'Alexandrie² : l'expression dérivée du verbe κρύπτω insiste sur le fait de dérober aux regards, plus particulièrement en interposant quelque chose devant ce que l'on veut cacher³.

Les sources qualifient également ces rites d'ἄρρητος⁴. En dialecte ionien attique, ἄρρητος, signifie « que l'on ne peut pas dire, secret, indicible »⁵ ; le terme oriente vers un sens verbal et non visuel. En effet, comme l'indique Isocrate, seuls les initiés pouvaient entendre parler de ces rites⁶. Une dimension orale était présente dans les mystères, comme l'évoque le pseudo-Lysias dans le *Contre Andocide*, dans lequel il distingue trois temps dans les mystères d'Éleusis : une imitation des mystères, un dévoilement des objets sacrés et la prononciation de τὰ ἀπόρητα, « paroles interdites »⁷. Les chercheurs modernes oscillent dans la traduction d'ἄρρητον et d'ἀπόρητον. ἀπόρητος est quelque chose qui est interdit, dont il ne faut pas parler, de secret. Il s'applique à des secrets protégés par une interdiction verbale⁸. Selon W. Burkert, dans les mystères, savoir si le sacré était interdit (*aporrheton*) ou indicible

¹ Aelius Aristides, *Ἐλευσίνιος*, 260, 5 ; XXII *Oraison éleusinienne*, 13.

² Clément d'Alexandrie, *Protreptique*, II, 14, 1. Expression τὰ κρύφια : Clément d'Alexandrie, *Protreptique*, II, 21, 1.

³ C'est ce qui ressort des définitions données par le Bailly : couvrir pour protéger, cacher sa main droite sous son vêtement, cacher dans le bois sacré, déposer sous terre. DELG, 1968, t. 1, p. 589, donne le sens d'envelopper pour cacher.

⁴ Apollonios de Rhodes, *Argonautiques*, I, 917 ; Clément d'Alexandrie, *Protreptique*, II, 22, 4 ; Hippolyte, *Refutatio omnium haeresium*, 5, 8, 9 ; 40 ; IG, V, 2, 265, l. 12 ; IG, I³, 953, l. 1

⁵ DELG, s. v. εἶρω 2.

⁶ Isocrate, *Panegyrique*, 28-29.

⁷ Pseudo-Lysias, *Contre Andocide*, 51.

⁸ MOTTE 1986, p. 326 ; MONTIGLIO 2000, p. 237. ZEITLIN 1985, p. 51-111 fait un parallèle entre les *aporrheta* humain et divin dans *Hippolyte*.

(*arrheton*) est une question ouverte¹. Les deux termes comportent la racine ῥητᾶ, contenant une dimension auditive, d'où le sens de secret d'ἄπορρητος, fondé sur le sens de l'ouïe, qui ne doit pas être décrit, entendu, dont on ne doit pas parler. *Arrhetos* s'est d'abord appliqué à des choses trop horribles pour recevoir un nom. Il finit par se confondre avec *aporrhêtos* dans la sphère religieuse du sacrifice, et dans la sphère légale. ἄπορρητος est ce qui ne peut être dit parce que le propos est impropre ou obscène, ou bien parce qu'il concerne un secret rituel². Proche du latin *nefandus*, « abominable, impie »³, avec le sens de ce qui ne devrait pas être prononcé, il met en exergue l'efficacité dangereuse des mots, le pouvoir d'évocation de termes qui sont liés à un tabou⁴. Nous touchons ici une limite du sujet : il semble parfois difficile de distinguer entre ce qui n'était pas visible et ce que l'on ne pouvait pas dire. Cette difficulté est liée aux sources dont nous disposons : celles-ci n'en font pas mention pour l'une ou l'autre raison.

Les cultes à mystère étaient également qualifiés de μυστικά. Strabon mentionne ainsi le culte des Cabires à Samothrace : selon Démétrios de Scepsis, il n'existe pas de mystères des Cabires dans cette île⁵. Ce sont effectivement des Grands Dieux, mais leur activité (πράξεις) et leurs noms (ὀνόματα) étaient μυστικά⁶. La traduction de Fr. Lasserre dans la collection des Universités de France « secret des mystères » ajoute la notion de secret alors que la traduction d'H. L. Jones dans la collection Loeb *mystical* oriente vers un certain mysticisme en français, là où μυστικός renvoie simplement aux cérémonies à mystères, avec peut-être des connotations d'interdiction de prononcer et/ou de voir.

Les cultes à mystères contenaient des rites secrets, qui relevaient d'une interdiction de révéler soit par la parole, soit par la vue, peut-être des deux. Néanmoins, un rôle, peut-être prépondérant, doit être accordé à la vue en raison de l'importance de l'occultation dans ces rituels.

2. Le rôle de l'occultation

Le cadre matériel des initiations est important pour comprendre l'aveuglement des impétrants. L'obscurité est, en effet, un élément important de l'occultation des mystères⁷. Lucien l'évoque de façon amusante en décrivant une scène dans l'Hadès entre Micyllos et

¹ BURKERT [1977] 2011, p. 366 ; [1987] 1992, p. 20.

² CLAY 1982 ; BRUMFIELD 1996, p. 67.

³ Gaffiot, s. v.

⁴ GERNET [1917] 2001, p. 239 ; MONTIGLIO 2000, p. 37-38. Voir également BRUMFIELD 1996.

⁵ Strabon, X, 3, 20.

⁶ Strabon, X, 3, 19 ; 21.

⁷ Voir Chapitre 3, p. 125.

Cyniskos : ils insistent sur le fait que l'obscurité (σκότω) rend les choses invisibles (ἀφανῆ)¹. Les auteurs chrétiens se sont plus à railler ces moments propices dans leur esprit à tous les vices, en particulier l'union du hiérophante et de la prêtresse².

Dans certains cultes à mystères, il existait une pratique rituelle consistant à aveugler l'initié, pratique connue dans les mystères de Mithra³. Peut-être était-ce le cas à Éleusis comme le suggère K. Clinton à partir de scènes liées au culte de Déméter. L'initié pourrait ressembler aux initiés cachés ou voilés de représentations d'époque romaine comme l'urne Lovatelli ou le sarcophage de Torre Nova⁴. Ces deux objets ne sont pas des figurations exactes des rituels des mystères d'Éleusis⁵. L'urne Lovatelli a été trouvée à Rome dans un colombarium, sur l'Esquilin près de la Porte Majeure. Trois scènes se distinguent : une scène de sacrifice, une scène de purification et une scène avec les deux déesses. La deuxième scène présente Héraclès assis, la tête couverte par un lourd vêtement (fig. 153). Ce serait, selon P. Roussel, un moyen d'exclure le monde environnant et ses distractions de la personne purifiée. Derrière Héraclès, une prêtresse tient un van (*liknon*), instrument utilisé pour la purification rituelle⁶. Sur le sarcophage de la Torre Nova (fig. 154)⁷, trois scènes occupent les parois. Au centre, Héraclès est assis, tête voilée ; derrière lui, Perséphone accomplit un rite de purification avec des torches. Divers chercheurs interprètent ce voile comme un élément d'isolement, de séparation d'Héraclès vis-à-vis du reste de la scène⁸. La reconstitution des rites d'Éleusis par K. Clinton suggère une recherche de Korè devant le Telesterion, dans un état de confusion, dans l'obscurité, vraisemblablement aveuglé par un vêtement, guidée par les mystagogues⁹. Dans cette interprétation, le voile servait à aveugler pour permettre une révélation au cours du rituel.

Les mystères des Cabires de Thèbes sont mal connus, mais le nombre de céramiques trouvées dans le sanctuaire a permis d'émettre des conjectures sur le déroulement des rituels. Selon A. Schachter, les initiés portaient des manteaux, leurs têtes seraient couvertes pendant

¹ Lucien, *Cataplous*, 22. Lucien ne semble pas avoir fait de satire des mystères en général, à l'exception de ceux liés à Alexandre d'Abonouteichos, par absence de tradition littéraire à ce sujet selon CASTER 1937, p. 306 ; HALL 1981, p. 212. Cf. Plutarque, frg. 178 apud Stobée, *Florilèges*, IV, 52, 49.

² Astérius, *Homélie*, X, 9, 1 ; Clément d'Alexandrie, *Protreptique*, II, 22, 6 ; Grégoire de Naziance, *In Sancta lumina*, 36, 337 ; Hippolyte, *Refutatio omnium haeresium*, V, 8, 40. Voir FOUCART 1914, p. 477-479.

³ MERKELBACH 1984, p. 136-137.

⁴ ROUSSEL 1930, p. 61-64 ; CLINTON 1992, p. 137-138 ; CLINTON 2008a, p. 11.

⁵ MYLONAS 1961, p. 208 ; CLINTON 1992, p. 137-138 ; 2008a, p. 11.

⁶ Rome, Museo Nazionale 11301 ; LIMC Ceres 145 ; BURKERT 2004, n° 34 ; LOVATELLI 1879 ; ΣΒΟΡΩΝΟΣ 1901 ; ROUSSEL 1930, p. 62 ; MYLONAS 1961, p. 206-207 ; SCHNEIDER-HERMMANN 1970, p. 64-65, pl. 32 ; CADARIO 2005. Voir également Rome, Museo Nazionale 4357-4358 ; LIMC Ceres 147.

⁷ Rome, Palais Borghese ; SCHNEIDER-HERMMANN 1970, p. 64-65, pl. 31-3 ; LIMC Ceres 146 ; CLINTON 1992, p. 137-138 ; BURKERT 2004, n° 37. Voir également relief Campana, Paris, Louvre Cp 4154 ; LIMC Ceres 148.

⁸ ROUSSEL 1930, p. 63 ; REINACH 1908, p. 299sq ; HARRISON 1922, p. 520-522 ; DEUBNER [1932] 1966, p. 78 ; RICHARDSON [1974] 1979, p. 212.

⁹ CLINTON 1992, p. 86 ; 1993, p. 118 ; 2003, p. 50.

la première partie de l'initiation, qui, de plus, avait lieu la nuit. Il s'appuie sur divers vases de la fin du v^e au iv^e siècle, mais un seul présente un personnage tête voilée¹ : c'est un skyphos à figures noires d'Athènes² (fig. 155). La scène compte cinq personnages : un homme, tête recouverte par un manteau, couronné de feuillage, deux hommes en himation, l'un avec lécythe et canthare, l'autre avec un bâton ; un personnage de face dansant, deux femmes en chiton et himation, l'une avec une grande bandelette. M. Daumas a interprété ce vase comme les trois phases du culte : au centre, le myste danse pour obtenir un manteau et une couronne ; avant la remise de la tenue, il doit boire du vin dans un canthare, tendu par un mystagogue ; enfin, il revêt le vêtement rituel de la mariée en présence de deux matrones, qui lui donne une ceinture de mariage³. Nous ne sommes pas certaine de cette interprétation. En effet, le personnage couvert de son manteau se trouve à l'opposé des deux femmes, il semble alors difficile de relier ces personnages de la sorte. Il existe néanmoins une trace d'aveuglement des mystes au début de l'initiation.

Le mot myste (μύστης) qui qualifie des initiés aux cultes à mystères est formé sur le verbe μύω, signifiant « fermer », les mystes sont alors « ceux qui sont fermés », soit par la bouche, ils gardent le silence ; soit par les yeux qu'ils ferment. C'est ce dernier sens qui est privilégié selon K. Clinton⁴. En effet, avant l'initiation aux mystères, les personnes se présentent comme « aveugles ». La perte de la vue dans les Mystères correspond à la description de l'expérience des initiés⁵, elle était peut-être une sorte de mort, une expérience du monde souterrain⁶. Une épigramme descriptive d'Antiphilos présente un aveugle qui retrouve la vue en étant initié par les deux déesses.

Σκίπων με πρὸς νηὸν ἀνήγαγεν ὄντα βέβηλον οὐ μόνον τελετῆς,
ἀλλὰ καὶ ἡελίου· μύστην δ' ἀμφοτέρων με Θεαὶ θέσαν·
οἶδα δ' ἐκείνη νυκτὶ καὶ ὀφθαλμῶν νύκτα καθηράμενος·
ἀσκίπων δ' εἰς ἄστυ κατέστιχον ὄργια Διοῦς κηρύσσων γλώσσης ὄμμασι
τρανότερον.

« Un bâton m'a permis de monter au temple, alors que j'étais profane et étranger non seulement aux mystères, mais à la lumière du soleil. Les Déesses m'ont initié aux deux à la fois, et je sais que dans cette nuit-là j'ai aussi purifié mes yeux de leur nuit. Sans bâton, je suis descendu à la ville, proclamant les miracles de Dèō avec les yeux plus clairement qu'avec la bouche »⁷.

¹ SCHACHTER 1986, p. 101, n. 2 ; 108.

² Athènes, Musée national 427 ; WOLTERS et BRUNS 1940, p. 106, n° M2, pl. 33-3, 53-3 ; DAUMAS 1998, fig. 22, p. 63-64.

³ DAUMAS 1998, p. 63.

⁴ DELG, s. v., p. 728-729 ; DES PLACES 1964, p. 11-17 ; DOWDEN 1980, p. 414 ; MOTTE 1986, p. 321 ; CLINTON 2003, p. 50 ; 2004.

⁵ DELG, s. v. μύω. DES PLACES 1964, p. 11-17 ; MOTTE 1986, p. 321 ; DOWDEN 1980 ; CLINTON 1992, p. 86 ; 2003, p. 50 ; 2004.

⁶ Cf. Lucien, *Cataplous*, 22.

⁷ *Anthologie Palatine*, IX, 298.

Selon le traducteur G. Soury, il s'agit d'un récit de guérison miraculeuse d'un aveugle au cours des mystères éleusiniens, auxquels le voyant fut immédiatement initié¹. Cette interprétation ne tient toutefois pas suffisamment compte du sens du mot ἀμφοτέρων, qui signifie « l'un et l'autre ensemble »², avec une notion de simultanéité. L'initiation ne serait pas liée à la guérison de la cécité, mais concomitante. Cet aveuglement a ici un sens réel, mais il peut être également compris dans un sens métaphorique.

Cette perte de la vue dans les cultes à mystères correspond à la description générale que Plutarque donne de l'expérience des initiés³. Cependant, certains mystères ont lieu de façon publique.

3. Une exception ? Cnossos et ses rites publics

En effet, Cnossos présente un cas exceptionnel :

μυστικῶς παραδίδοσθαι, κατὰ δὲ τὴν Κρήτην ἐν Κνωσῶ νόμιμον ἐξ ἀρχαίων εἶναι φανερώς τὰς τελετὰς ταύτας πᾶσι παραδίδοσθαι, καὶ τὰ παρὰ τοῖς ἄλλοις ἐν ἀπορρήτῳ παραδιδόμενα παρ' αὐτοῖς μηδένα κρύπτειν τῶν βουλομένων τὰ τοιαῦτα γινώσκειν,

« En Crète, à Cnossos, la coutume depuis le temps ancien était de transmettre l'initiation visiblement/ouvertement, alors que les initiations chez les autres étaient interdites ; chez eux, rien n'était caché à ceux qui voulaient les connaître »⁴.

Ce passage – et Diodore de Sicile en général – est peu commenté. Diodore décrit dans le livre V la Sicile, la Gaule, l'Espagne et l'Italie et les îles de Méditerranée. Une section importante est consacrée à la Crète et à ses mythes (64-80). Les Crétois se présentent en effet comme le peuple le plus ancien, à l'origine de nombreuses inventions qui ont amélioré la vie des hommes. De nombreux dieux ont également leur origine dans cette île. Après avoir rapporté de nombreux récits⁵ (λεγομένων), Diodore indique que les rites offerts aux dieux et les initiations proviennent de Crète et ont ensuite été diffusés dans tout le monde grec. L'argument des Crétois pour justifier cette proposition est de montrer que les initiations (τελέτην, V, 77, 3) célébrées à Éleusis, à Samothrace, ou chez les Kikones de Thrace étaient secrètes, alors que celles de Cnossos étaient visibles. Diodore construit une image contrastée entre une Crète, terre des origines, et le reste du monde grec. L'ouvrage de Diodore se place

¹ Edition CUF, p. 119, n. 4.

² Bailly, *s. v.*

³ Cité par Hippolytus, *Refutatio omnium haeresium*, 5, 8, 39-42.

⁴ Diodore de Sicile, V, 77, 3 [trad. GD].

⁵ Sur la définition de mythe, récit, légende, voir SAÏD 1993 ; DELATTRE 2005, p. 6-16.

dans un monde sous domination romaine ; ce Sicilien met en avant les îles et leurs valeurs qui enrichirent le monde romain. En effet, les Grecs avaient l'habitude de penser leur culture grâce à deux catégories : l'antiquité et l'invention civilisatrice qui permet à l'humanité d'accéder à la civilisation. C'est une façon de penser l'importance de la culture grecque face à la culture romaine dominante¹. Il n'est donc pas certain que les rites mentionnés à Cnossos aient lieu de façon publique ; ou alors un rite public qui ne convenait pas à ce que les Grecs attendaient des initiations est expliqué par l'origine ancienne des Crétois, ce qui contribuerait au prestige de l'île et des Grecs sous domination romaine.

En effet, le plus souvent, les cultes à mystères ont lieu de façon cachée, en ôtant la vue un temps des personnes qui se faisaient initier pour mieux pouvoir révéler, dévoiler des actes, des connaissances. Cet aspect secret, retiré du monde, qui permettait d'obtenir des connaissances particulières, était un élément de distinction parmi la population.

C. Un dévoilement des mystères

L'initiation aux mystères passait ensuite par un dévoilement de choses cachées. Ces faits nous sont connus principalement par des pères de l'Église comme Clément d'Alexandrie, qui utilise précisément le terme ἀπογυμνώσαι², « révéler, mettre à nu » pour présenter les rites qu'il dénonce. Diogène Laërce met dans la bouche d'un hiérophante le terme ἐκφέροντες pour désigner les impies qui dévoilent les mystères aux non-initiés³. Ce verbe signifie « porter hors de, faire connaître ». Ces expressions contiennent des nuances visuelles et verbales pour faire comprendre ce qu'était l'enseignement des mystères.

1. Un vocabulaire du regard, de la vue : une transmission visuelle

La vue était essentielle dans l'initiation. En effet, l'*Hymne homérique à Déméter* insiste sur la dimension visuelle des Mystères avec le verbe ὄπωπεν⁴, du verbe ὁράω, voir, regarder. D'ailleurs, le terme époptie, le grade supérieur de l'initiation à Éleusis, est fondé sur un composé de ce verbe : ἐποπτεύειν, « contempler »⁵, du verbe ἐφοράω, voir, regarder,

¹ Voir VIDAL-NAQUET 1991, p. XVI-XX.

² Clément d'Alexandrie, *Protreptique*, II, 22, 4. Sur l'usage de la métaphore mystique chez Clément d'Alexandrie, voir RIEDWEG 1987, p. 133-137.

³ Diogène Laërce, *Vie des Philosophes illustres*, II, 101. Le sophisme de Théodore est à souligner : c'est en effet le rôle du hiérophante de dévoiler les mystères, il veut le faire condamner pour cela.

⁴ *Hymne homérique à Déméter*, 480. Voir également Euripide, *Héraclès furieux*, 613 ; Andocide, *Sur les mystères*, 12, 31. Voir MOTTE et PIRENNE-DELFORGE 1992, p. 125 ; MOTTE 2002, p. 93 ; BYL 2007, p. 54-55.

⁵ Clément d'Alexandrie, *Les Stromates*, V, 11, 71, 1 (trad. Voulet 1981). Voir le commentaire de LE BOULLUEC 1981, t. II, p. 242-243 ; LILLA 1971, p. 149-150 ; MOTTE 1986, p. 319. Voir également Grégoire de Naziance, *In sancta lumina*, 36, 337.

assister à. L'initiation au plus haut degré relève intrinsèquement de la vue, comme l'indique le mot¹, elle consiste en une révélation et une vision des objets sacrés².

C'est ce que suggère Apulée : il explique que Lucius a vu la mort, qu'il a approché les dieux et ajoute :

ecce tibi rettuli, quae, quamuis audita, ignores tamen necesse est. Ergo quod solum potest sine piaculo ad profanorum intelligentias enuntiari, referam,
« Voilà mon récit, et ce que tu as entendu, tu es condamné à l'ignorer. Je me bornerai donc à rapporter ce qu'il est permis sans sacrilège de révéler à l'intelligence des profanes »³.

Ce passage est assez paradoxal : Apulée fait le récit de ce que Lucius a vu (*vidi*), tout en disant que le contenu est ignoré par le lecteur. L'initiation aux mystères semble ne pas relever de la connaissance, puisqu'il est question d'*ignores*, signifiant l'absence de connaissance, mais plutôt de vu ou de vécu.

Le dévoilement des secrets des mystères avait lieu sous plusieurs formes. En effet, Déméter transmet ses mystères aux rois justiciers de deux manières : δειξε et ἐπέφραδεν⁴. Δειξε est traduit par « enseigner » par J. Humbert dans la Collection des Universités de France, mais il s'agit plutôt de montrer, faire voir, faire connaître⁵ ; ἐπέφραδεν traduit par « révéla » signifie expliquer, indiquer par signes et/ou par la parole⁶. Dans la source la plus ancienne concernant les mystères d'Éleusis, une connotation visuelle importante est présente, tout en étant liée à une verbalisation : c'est le regard qui transmettait les mystères. C'est pourquoi Aelius Aristide met tant en valeur par sa rhétorique le fait que ni les Béotiens, ni les Péloponnésiens n'aient violé le péribole de leurs yeux de non-initiés⁷.

Il faut alors analyser le vocabulaire de la révélation, qui appartient au champ lexical de la vue⁸.

a. Ἰδεῖν

Une scholie à Apollonios de Rhodes concernant les mystères de Samothrace précise que Δοκοῦσι γὰρ μᾶλλον σώζεσθαι οἱ τὰ μυστήρια εἰδότες, « en effet, ceux qui voient les

¹ Voir DOWDEN 1980 ; CLINTON 1992, p. 86 ; 2003, p. 50-51 ; 2007, p. 343.

² Théon de Smyrne, *De utilit. Math.*, p. 15 (Herscher). MYLONAS 1961, p. 238.

³ *Ibid.*, XI, 23, 7.

⁴ *Hymne homérique à Déméter*, 474 et 476.

⁵ Bailly, s. v. δείκνυμι.

⁶ *Ibid.*, s. v. φράζω.

⁷ Aelius Aristide, *Oraison éleusinienne*, 7. Voir HUMBEL 1994, p. 106.

⁸ Les verbes utilisés dans les *Hymnes orphiques* pour indiquer la révélation sont ἀναδείκνυμι, τίθημι, ἀναφαίνω, ἐπιτεγίρω ; voir MORAND 2001, p. 142.

mystères paraissent être sauvés du mal »¹. Le verbe εἶδó recouvre le champ lexical de la vision, de l'observation, avec une pointe de connaissance.

b. Θεᾶσθαι

De même, Plutarque, dans sa présentation de l'accusation portée contre Alcibiade², utilise le terme θεᾶσθαι, signifiant contempler, examiner, être spectateur, verbe à connotation visuelle forte. Il implique que certaines choses ont été faites afin que les autres les voient³.

c. ἐπιδεικνύναι

Par ailleurs, l'accusation du Pseudo-Lysias contre Andocide pour son impiété envers les mystères comprend le fait τὰ ἱερὰ ἐπεδείκνυ τοῖς ἀμυήτοις, « d'avoir dévoilé les objets sacrés devant les non-initiés »⁴. Le verbe ἐπιδείκνυμι signifie exhiber, faire voir par une preuve, exposer. C'est ce verbe qu'utilise Pausanias dans sa reconstruction de la mémoire collective messénienne à propos des mystères d'Andania. La transmission de ces mystères passe par une présentation visuelle des mystères⁵. C'est le même verbe qu'utilise l'évêque Hippolyte pour désigner la façon dont les Athéniens initiés aux mystères d'Éleusis montraient en silence le symbole éleusinien, l'épi de blé⁶. De même, Hésychius définit le hiérophante comme ὁ τὰ μυστήρια δεικνύων, « celui qui fait voir les *mysteria* »⁷.

d. Διαφαίνειν, ἀναφαίνειν

Lucien, dans sa satire des mystères d'Alexandre d'Abonotique, emploie le terme διεφάνη pour désigner la révélation de la cuisse dorée du prophète. Le verbe signifie laisser entrevoir, faire voir⁸. Lucien utilise un vocabulaire de révélation visuelle, courant dans les cultes à mystères, pour critiquer ces pratiques. D'ailleurs, un autre composé de φαίνω est utilisé pour désigner l'action du hiérophante d'Éleusis comme le montre une inscription du début du III^e siècle :

¹ Scholie à Apollonios de Rhodes, *Argonautiques*, I, 918 [trad. GD]. Voir pour Éleusis : Pausanias, I, 37, 4 : Ὅστις δὲ ἤδη τελετὴν Ἐλευσῖνι εἶδεν, « qui a déjà vu la cérémonie d'initiation à Éleusis ».

² Plutarque, *Alcibiade*, 19, 2.

³ FURLEY 1996, p. 32.

⁴ Pseudo-Lysias, *Contre Andocide*, 51. Voir également Plutarque, *Des progrès dans la vertu*, 81DE. Le commentaire de l'édition CUF, p. 308-309, n. 5, précisent que les δρώμενα mentionnés seraient une représentation scénique de l'histoire de Déméter et Coré, dans lequel les initiés étaient acteurs autant que spectateurs. Il y avait une dimension visuelle dans les *dromena*.

⁵ Pausanias, IV, 2, 6 (ἐπέδειξε, ἐπεδείκνυτο). Sur la mémoire collective des Messéniens, voir PIOLOT 1999, p. 195-223 ; AUBERGER 1992a ; 1992b ; 2000. Sur la traduction de *orgia* par « objets sacrés », voir la traduction de J. Auberger dans l'édition CUF, p. 113.

⁶ Hippolyte, *Refutatio omnium haeresium*, 5, 8, 39. Sur le verbe, voir BRECHET 2007, p. 43-48.

⁷ Hésychius, s. v. ἱεροφάντες [trad. GD]. Voir DELG, s. v. φαίνω. BRECHET 2007, p. 28-29.

⁸ Lucien, *Alexandre ou le faux prophète*, 40. Bailly, s. v. ; CASTER 1937, p. 305-306 ; 1938 ne commente pas.

ἡ τελετὰς ἀνέφαινε θεοῖν
παρ' ἀνάκτορα Διοῦς,
« Il montre les cérémonies à initiation auprès de l'anaktoron de Déo »¹.

Si le sens premier du verbe est montrer avec une connotation de lumière, il comprend également un aspect verbal. Ce qui est rendu visible peut être accompagné par la parole.

e. ἐγκαλύπτειν

Le père d'Andocide a été accusé de parodier des mystères, il est disculpé parce que καθεύδειν δὲ ἐγκεκαλυμμένον, « [il] dormait voilé »². La tête couverte l'empêcherait d'avoir vu quoique ce soit³. Ce verdict souligne l'aspect visuel de la révélation, car elle fait partie de l'accusation avec l'imitation de la cérémonie et la prononciation des paroles interdites.

f. Δηλεῖν

Diodore de Sicile emploie le terme δηλούμενα pour exprimer les enseignements des poèmes orphiques au sujet de Dionysos⁴ : ils faisaient voir, ils montraient des aspects de Dionysos. Le premier sens du verbe est visuel, mais il peut prendre une dimension verbale, signifiant alors faire connaître. C'est ce second sens qui est utilisé dans ce cas. La limite entre visuel et verbal n'est pas toujours très claire dans la langue grecque.

La vision de quelque chose de visible permettait ainsi dans le contexte rituel d'accéder à l'invisible. À Brauron, au sanctuaire d'Artémis, un mystère est mentionné par une scholie à Aristophane⁵. Aucune indication ne précise de quoi il retourne exactement, mais L. Kahil met en relation la mention d'un mystère avec un cratérisque d'origine inconnue (fig. 156). Ce vase présente sur la première face : Artémis tirant à l'arc, Apollon, et une femme à gauche, probablement Léto ; sur la deuxième face, deux personnages, l'un masculin, poitrine nue, l'autre féminin, vêtu d'un chiton et d'un himation, portant un masque d'ours⁶. L. Kahil interprète ce vase de façon très intéressante. Les deux faces seraient l'aspect visible et l'aspect invisible du *mysterion* : sur la seconde face est présenté ce que les spectateurs voyaient – le prêtre et la prêtresse tournée vers les croyants ; sur la première face, ce que les spectateurs

¹ IG, II², 3764 [trad. GD].

² Andocide, *Sur les mystères*, 17 [trad. GD].

³ FURLEY 1996, p. 32 pense que la mention du sommeil le prémunit également d'avoir entendu ce qu'il ne devait pas entendre.

⁴ Diodore de Sicile, III, 62, 6.

⁵ Scholie à Aristophane, *Lysistrata*, 645 : ἄρκτον μιμούμεναι τὸ μυστήριον ἐξετέλουν.

⁶ Cratérisque attique, collection particulière ; c. 420 ; KAHIL 1977, p. 92-93, fig. 5-8, pl. 20, dépliant C ; LOUCAS et LOUCAS-DURIE 1985-1986, p. 569.

croyaient voir, la triade apollinienne invisible, mais visible aux yeux des croyants¹. La vision est alors essentielle dans la transmission des mystères. Pour cela, une lumière est nécessaire pour dévoiler les choses cachées.

2. Voir les *deiknumena* dans la lumière

Nous avons vu au chapitre 3 l'importance de la lumière dans la révélation² : elle permettait une révélation visuelle des mystères³. La vue de la lumière était centrale dans l'expérience des initiés. Ceci est souligné dans des épigrammes funéraires. Ainsi, une épigramme des II-I^{er} siècle *a. C.* d'un citoyen athénien Isidoros, fils de Nicostratos, évoque le fait :

14 μύστης μὲν Σαμό-
 θραξι Καβίρου διχ' ἱερὸν φῶς,
 ἀγνὰ δ' Ἐλευσῖνος Δηοῦς μεγάθυ-
16 [μο]ς ἴδεν·
« Comme initié, d'avoir vu la double lumière sacrée du Kabire de Samothrace et de Déméter à Éleusis »⁴.

L'initiation reposait ainsi sur une vision de lumière. C'est par la lumière qu'était permise la révélation, voire, selon A. Motte, une sorte d'expérience du bonheur promis dans l'au-delà pour les mystères d'Éleusis⁵.

La lumière permettait de rendre visibles les objets sacrés, de les dévoiler aux yeux de tous. C'est la fonction du hiérophante à Éleusis de montrer les *hiéra*, comme l'indique son nom⁶. Les *hiéra* étaient transportés en procession jusqu'au sanctuaire d'Éleusis, ils étaient ensuite vraisemblablement déposés dans le sanctuaire, à l'abri des regards, dans la pièce intérieure du Téléstérion, le hiérophante étant le seul personnage à pouvoir entrer dans cette pièce⁷.

Néanmoins, cette lumière permettait de voir plus ou moins facilement selon la configuration des lieux⁸. La présence de lumière était intentionnelle pour permettre de voir, mais de façon circonstancielle, les *hiéra* n'étaient pas toujours bien vus, c'est pourquoi la révélation visuelle était accompagnée par la parole.

¹ KAHIL 1977, p. 92-93.

² Chapitre 3, p. 125.

³ Plutarque, *Des progrès dans la vertu*, 81E. Voir également Plutarque, frg. 178, apud Stobée, *Florilège*, IV, 52, 49 ; Clément d'Alexandrie, *Protreptique*, II, 22, 6-7. CLINTON 2003, p. 66 ; PARKER 2005, p. 353.

⁴ Kavala, musée archéologique, inv. Λ70 ; KARADIMA et DIMITROVA 2003 ; DIMITROVA 2008, n° 29 [trad. GD]. Sur les problèmes de dénomination des dieux de Samothrace, voir DIMITROVA 2008, p. 87-88.

⁵ MOTTE 2002, p. 94. Voir également IG, III, 3811, l. 1-3. FOUART 1914, p. 408.

⁶ FOUART 1914, p. 405 ; CLINTON 1974, p. 46.

⁷ Elien, frg. 10. FOUART 1914, p. 407 ; CLINTON 1974, p. 46.

⁸ Voir chapitre 3, p. 126sq.

3. Le rôle de la parole : *ta legomena*

En effet, la vision des mystères s'accompagnait de paroles ; les deux étant intrinsèquement liés. Pausanias en parle, en particulier pour Éleusis :

πολλὰ μὲν δὴ καὶ ἄλλα ἴδοι τις ἂν ἐν Ἑλλησι τὰ δὲ καὶ ἀκούσαι θαύματος ἄξια,
« Il y a bien d'autres choses à voir chez les Grecs, bien d'autres aussi qui méritent
qu'on les admire en les écoutant »¹.

Galien utilise l'image d'un initié absorbé τοῖς δρωμένοις τε καὶ λεγομένοις, « par les actes et les paroles » des hiérophantes². La double coordination montrant un lien très fort entre les deux aspects. Ce qui était révélé, ce qui était visible n'était pas suffisant, il devait s'accompagner par des paroles : les *legomena*³ étaient utiles pour comprendre ce qui était donné à voir, ils étaient indispensables si la plupart de l'assistance ne voyait pas ou pas bien.

Nombreux sont les auteurs qui parlent de révélation : Apulée décrit ce qu'il est permis *ad profanorum intelligentias enuntiari*, « de révéler à l'intelligence des profanes »⁴. Le verbe *enuntiare* est signifiant : dire quelque chose qui doit rester secret, divulguer, déclarer⁵. Diogène Laërce rapporte que le hiérophante τοῖς ἀμυήτοις διηγούμενος, « raconte, décrit aux non-initiés »⁶. La dimension verbale était omniprésente dans la révélation.

De même, aux mystères de Déméter Kidaria à Phénéos en Arcadie, deux rituels étaient accomplis : l'un verbal, l'autre visuel. Lors de cette initiation majeure⁷, les écrits liés à l'initiation (γράμματα ἐς τὴν τελετὴν)⁸ étaient sortis du Pétroma et lus aux mystes. Autre moment de cette initiation majeure, le prêtre de Déméter Kidaria portait un masque (Δήμητρος πρόσωπον Κιδαρίας) et frappait le sol avec des verges⁹. Derrière ce masque, le prêtre évoquait ou personnifiait la déesse¹⁰. Ces deux moments semblent dater d'époques différentes : les textes remonteraient à l'époque hellénistique, voire plus tôt comme le laisse entendre Thésée dans l'*Hippolyte* d'Euripide ; tandis que la flagellation serait plus archaïque

¹ Pausanias, V, 10, 1.

² Galien, *de Usu partium*, VII, 14.

³ Voir par exemple MYLONAS 1961, p. 272-273 ; BURKERT [1987] 1992, p. 64.

⁴ Apulée, *Métamorphoses*, XI, 23, 7.

⁵ Gaffiot, s. v.

⁶ Diogène Laërce, *Vie des philosophes illustres*, II, 101.

⁷ Sur la distinction entre les mystères de Déméter Eleusinia et ceux de Déméter Kidaria, voir JOST 1985, p. 318-319, l'auteur parle d'initiation majeure triétérique, alors que le texte de Pausanias, VIII, 10, 2, dit explicitement : ἄγοντες δὲ παρὰ ἔτος ἦντινα τελετὴν μείζονα ὀνομάζουσι, « Lorsque l'on célèbre tous les ans l'initiation dite « majeure » ».

⁸ Ces écrits, selon JOST 1985, p. 319, ne sont pas un simple règlement culturel comme le proposait NILSSON [1906] 1995, p. 344, élément peu fréquent en Grèce.

⁹ Pausanias, VIII, 15, 3. Voir STIGLITZ 1967, p. 135-138 ; NILSSON [1941], 1967, p. 477-478 ; BÉRARD 1974, p. 79 ; JOST 1985, p. 319. Sur le rôle du masque, voir CROON 1955, p. 13.

¹⁰ Pratique courante de figurer un dieu par un desservant : voir chapitre 10, p. 396. Voir BÉRARD 1974, p. 79 ; JOST 1985, p. 320.

selon M. Jost¹, correspondant peut-être à deux étapes différentes de développement des mystères.

Il est néanmoins difficile de croire que le rite visuel ne serait plus compris et qu'il serait nécessaire de mettre en place un écrit explicatif. La verbalisation ne succède pas obligatoirement aux gestes. Ce pourrait être deux étapes pour une initiation plus forte : un ressenti visuel et une explication en paroles. Si le but des mystères était une félicité après la mort, le geste de flagellation des habitants du monde souterrain exerçant une force magique sur les forces chtoniennes² est compréhensible. La vue s'accompagnait peut-être d'une formule indiquant un dressage du monde souterrain. Par ailleurs, aucune source, aucune justification ne permet de croire à une introduction à des moments différents. Ce cas montre que la dimension visuelle n'était pas suffisante en soi, elle s'accompagnait de paroles, ce que confirme Proclus lors qu'il dit que

ὡσπερ οὖν ἐν ταῖς ἀγιωτάταις τῶν τελετῶν προηγούνται τῶν δρωμένων καταπλήξεις τινές, αἱ μὲν διὰ τῶν λεγομένων, αἱ δὲ διὰ τῶν δεικνυμένων ὑποκατακλίνουσαι τῷ θεῷ τὴν ψυχὴν,
« Dans la plupart des mystères sacrés, les expériences émotionnelles précèdent les actions sacrées, dirigeant l'âme vers le divin, certaines au moyen de paroles, d'autres par ce qui est montré »³.

Ce lien entre les deux aspects peut expliquer pourquoi il est souvent difficile de savoir sur quoi portent les *aporrhéta* : si la dimension visuelle et la dimension verbale sont si fortement liées, tout secret est à la fois verbal et visuel ; les Grecs ne cherchaient peut-être pas à distinguer les deux dimensions.

Les cultes à mystères se caractérisaient par une utilisation importante de la dimension visuelle avec un passage de l'obscurité à la lumière permettant un dévoilement visuel et verbal lors de la révélation et un investissement émotionnel important des participants dans une fête collective à Éleusis, à Andania, peut-être à Lykosoura, peut-être un peu plus individuelle à Samothrace, où la révélation se ferait en partie à chaque individu. Ce changement brusque amenait une lumière forte qui pouvait éblouir et créer une atmosphère divine au moment de montrer les objets sacrés.

L'essentiel de cette analyse repose sur le cas d'Éleusis. Dans les autres cultes à mystères, les éléments sont bien maigres pour reconstituer l'ensemble de la fête. Il est assuré toutefois de l'importance de la lumière par la présence de torches dans l'ensemble des sanctuaires à mystères. Le vocabulaire employé par les sources souligne également une

¹ Euripide, *Hippolyte*, 954. Voir JOST 1985, p. 319.

² METZGER 1951, p. 74 ; BÉRARD 1974, p. 79-82, 129 ; JOST 1985, p. 320.

³ Proclus, *Sur l'Alcibiade de Platon*, 61, 10-13 [trad. GD].

divulgarion par la vue grâce au passage de l'obscurité à la lumière pour tous les cultes à mystères.

La communication dans les mystères passait par l'utilisation volontaire d'une alternance entre le visible et l'invisible, le vu et le caché comme l'indique tout le vocabulaire employé, fondé sur ces champs lexicaux. Les initiés subissaient un aveuglement plus ou moins réel, qui provenait de l'obscurité dans laquelle se déroulaient les rites, ou bien d'un voile. Cette situation correspondait à un état de méconnaissance des candidats à l'initiation ; elle leur permettait de ressentir une épreuve de la divinité pour mieux la rencontrer et leur faire sentir le caractère invisible de la divinité, que l'on ne parvenait à rencontrer que dans ces situations d'obscurité dans laquelle celle-ci pouvait apparaître. La révélation était possible grâce à la lumière, qui apportait une connaissance visuelle et verbale aux initiés.

Conclusion

La vision jouait un rôle essentiel dans les pratiques divinatoires et les cultes à mystères, du moins tel que nous le laissent entrevoir des sources partielles et allusives. En effet, le culte à mystères le moins mal connu pour nous est Éleusis ; pour les autres cultes mystérieux, nous ne possédons que quelques indications sur un élément ou un autre. De même, les pratiques divinatoires de Delphes sont plus évoquées que les autres pratiques.

Si la divination inductive n'était pas cachée des consultants, permettant ainsi de tout voir, il n'en est pas de même des autres pratiques divinatoires. Les préparatifs faisaient alterner des étapes visibles des consultants, d'autres invisibles, aboutissant à une communication avec la divinité le plus souvent invisible. Cela permettait d'accentuer une atmosphère de mystère, d'inconnu, manifestant concrètement la dimension invisible de la divinité.

Le schéma d'utilisation de la vue dans les rituels oraculaires de type inspiré et les cultes à mystères paraît assez semblable. Dans un premier temps, les consultants voyaient un peu, puis ils étaient plongés dans le noir, ils ne voyaient plus ; enfin, ils voyaient à nouveau au moment de la transmission de la réponse ou de la vision des objets sacrés. Un jeu se déployait sur la possibilité ou non de voir à certains moments pour mieux créer une attente du lien avec le sacré.

Cependant, la révélation se place à des moments différents et avec une expérience visuelle opposée. En effet, dans le cas des oracles de type inspiré, la révélation de la réponse était donnée au porte-parole du dieu, qui n'était pas visible des consultants ; tandis que dans les cultes à mystères, la révélation se faisait par la vue aux initiés dans une lumière.

Au contraire, dans les cultes à incubation, la préparation semble collective et visible de tous, mais les consultants étaient isolés dans les dortoirs pour rencontrer le dieu dans leur sommeil.

La vue et la lumière étaient fondamentales dans ces formes de communication avec la divinité que sont la divination et les cultes à mystères.

CHAP. 10 : VISIBILITÉ, NON-VISIBILITÉ ET INVISIBILITÉ DES DIEUX

Introduction

Au cours des rituels, la divinité à laquelle la cérémonie, l'offrande étaient dédiées, était présente afin d'assurer une communication efficace. J.-P. Vernant a montré que la figure religieuse, qui compose, avec le mythe et le rite, tout système religieux, ne visait pas seulement à évoquer la divinité, mais aussi à établir une communication¹. Cette présence pouvait prendre des formes diverses, mais elle relevait surtout du visuel. En effet, les dieux, par nature des êtres invisibles (ἀφάνεις), devaient être matérialisés pour les besoins du culte. Les Grecs, comme le dit Périclès lors de son éloge funèbre pour les citoyens morts à Samos, ne les voyaient pas (οὐδὲ [...] ὁρῶμεν)². Une « incorporation des dieux » selon les mots de J.-P. Vernant³ était nécessaire pour le culte. Une des caractéristiques des dieux est de dépasser les frontières construites par les oppositions de forme/sans forme, limité/infini, visible/invisible, grand/petit⁴. Il s'agit de s'interroger dans ce chapitre sur les modes de présence des divinités dans les rituels et dans l'iconographie, en particulier en ce qui concerne des rituels liés aux sacrifices.

Pour cela, nous nous appuyerons sur des sources littéraires, des récits de voyages comme celui de Pausanias, qui fournit de nombreux éléments sur les statues de divinités ; des sources historiques, comme Hérodote qui décrit des sacrifices et quelques éléments du dispositif, et les récits épiques mentionnant des sacrifices mythiques ; le théâtre et ses utilisations de sacrifices dans l'intrigue. La céramique attique fournit un corpus de scènes liées aux sacrifices présentant les divinités de diverses manières.

Nous allons d'abord traiter de la façon dont les dieux étaient rendus présents dans les rituels, avant de voir comment ils étaient figurés dans l'iconographie, pour terminer sur d'autres modes de présence relevant des sens.

¹ VERNANT [1965] 1985b, p. 341-342.

² Stésimbrote *apud* Plutarque, *Périclès* 8, 9 : οὐδὲ γὰρ ἐκείνους αὐτοὺς ὁρῶμεν, « en effet, ceux-là [c'est-à-dire les dieux], nous ne les voyons pas » [trad. GD].

³ VERNANT 1986, p. 42. Voir VERDON 2004, p. 12.

⁴ GORDON, 1979, p. 14.

I. La présentification de la divinité dans les rituels

En réfléchissant sur le problème de la représentation des divinités, J.-P. Vernant a développé le terme de leur présentification. Dans deux importants articles publiés dans *Mythe et pensée chez les Grecs*¹ : « Figuration de l'invisible et catégorie du double : le *colossos* », et « De la présentification de l'invisible à l'imitation de l'apparence », il a montré à partir du cas du colosso comment les Grecs traduisaient sous forme visible certaines puissances de l'au-delà. Le colosse était une pierre sans regard, qui faisait remonter le mort à la lumière du jour et manifestait sa présence aux yeux des vivants, une présence qui révélait dans le même temps l'absence du mort, qui n'était plus de ce monde. Le *colossos* déployait une présence ou plus exactement « une représentation paradoxale de l'absence-présence » selon la formulation de C. Severi².

Pierre brute, pilier ou effigie humaine, un symbole divin peut avoir pour fonctions de localiser la puissance surnaturelle, de la présentifier, parfois de la réaliser dans le concret d'une forme, plutôt que de la figurer. En effet, la « symbolique religieuse est tout autre chose qu'un catalogue d'images visant à représenter de façon plus ou moins ressemblante la figure des divinités »³.

La notion de présentification est une construction historique allant de la présentification de l'invisible à l'imitation de l'apparence⁴. Ce thème de la présentification de l'invisible correspond à la façon dont des éléments qui ne se voient pas sont rendus perceptibles. En effet, pour J.-P. Vernant, « présentifier », c'est localiser le dieu, lui donner une forme et une figure, « faire que le dieu, d'une certaine façon, soit là sous votre nez ! »⁵. Cette présentification comporte deux aspects : une face tournée vers les hommes, concrète, visible, qui renvoie à autre chose de non perceptible, l'invisible. Les images des puissances divines reposent sur un paradoxe : rendre présent à la pensée et à la vision sensorielle quelque chose dont la fonction est de le présenter comme absent, sans le mouvement même par lequel nous le rendons présent⁶.

Cette notion de présentification a également été développée par l'anthropologie, en particulier par Ph. Descola dans sa définition des quatre types d'ontologies. Néanmoins, le sens octroyé est différent dans la mesure où cette « présentification » est une façon d'affirmer

¹ VERNANT [1965], 1996.

² SEVERI 2009, p. 28.

³ VERNANT 1990c, p. 225.

⁴ FRONTISI DUCROUX et LISSARRAGUE 2009, p. 171.

⁵ FRONTISI et LISSARRAGUE 2006, p. 11.

⁶ *Ibid.*, p. 13. VERNANT [1965] 1985b, p. 341-342.

une absence, quelque chose de fini¹, là où J.-P. Vernant insiste à la fois sur une absence et une présence. C'est dans le sens de J.-P. Vernant que nous entendrons le terme de présentification.

Les anciens Grecs recouraient à différents moyens pour rendre présentes les divinités lors des rituels : le plus courant consistait en une statue dans un temple ; il arrivait parfois que le dieu fût présent en personne par l'intermédiaire d'un desservant ; enfin, les Grecs choisirent quelquefois de montrer la présence par une absence dans le rite des théoxénies.

A. Une statue

De nombreux temples contenaient une statue de divinité, voire plusieurs. Plotin au III^e siècle *p. C.* mentionne καὶ μοι δοκοῦσιν οἱ πάλαι σοφοί, ὅσοι ἐβουλήθησαν θεοὺς αὐτοῖς παρεῖναι ἱερὰ καὶ ἀγάλματα ποιησάμενοι, « les anciens sages, qui voulaient se rendre les dieux présents en fabriquant des statues »². Une statue permettait ainsi la présence des dieux dans des circonstances rituellement construites³. Ces statues étaient généralement dénommées « statue de culte », mais cette expression pose problème comme nous l'avons vu au chapitre 4. Par ailleurs, un seul et même temple pouvait abriter des statues de différents dieux. Nous ne considérerons pas seulement comme statue de culte l'image de la divinité à qui le temple était dédié, mais aussi les autres statues dans la mesure où elles faisaient l'objet de rites⁴.

La statue était un artefact, qui jouait un rôle important dans le rite, même s'il n'était pas indispensable⁵. Sa fonction était de rendre le dieu présent lors des actes de piété. Ainsi, Pausanias, à Sicyone, dit qu'il ὄρᾶν ἀπὸ τῆς ἐσόδου τὴν θεὸν, « voi[t] de l'entrée la déesse » Aphrodite en parlant de la statue de culte⁶. Pausanias pensait voir la déesse elle-même dans sa statue de culte comme le faisaient de nombreux Grecs, même si l'apparition d'un dieu n'était pas totalement improbable : le tyran Pisistrate légitime son retour au pouvoir en prétendant avoir l'appui d'Athéna, en fait une jeune femme, Phylè, vêtue en Athéna⁷. Il rapporte également un prodige survenu à Séleucos lors d'un sacrifice à Zeus :

¹ DESCOLA 2005-2006, p. 457-458 ; 2006-2007, p. 456-457, 465 ; 2008-2009, p. 522-524 ; 2009.

² Plotin, *Ennéades*, IV, 3, 11 [trad. BOUILLET [1859] 1968].

³ PIETTRE 2001, p. 212-215. Voir RÜPKE 2010, p. 192-193.

⁴ D'ailleurs, certains temples ont pu être considérés comme des trésors, un édifice votif en l'honneur de la divinité : voir le cas du Parthénon d'Athènes : PREISSHOFEN 1984, p. 15-18 ; STEWART 1990, p. 152 ; BETTINETTI 2001, p. 8 ; en dernier lieu, HOLTZMANN 2003, p. 110.

⁵ Les sacrifices, prières et libation peuvent avoir lieu sans statue, l'essentiel est l'autel : voir SCHMITT PANTEL et BRUIT ZAIDMAN [1991], 1999, p. 43-44 ; JOST 1992B, p. 117-120.

⁶ Pausanias, II, 10, 4. Voir Aristophane, *Oiseaux*, 518 ; *Assemblée des femmes*, 780-783.

⁷ Hérodote, I, 60. Voir la critique de SINOS 1993 ; BASSI 1998, p. 175-80. Voir le cas d'une jeune fille de Pellène, coiffée d'un casque à triple aigrette, prise pour Artémis lorsqu'elle sort du temple de la déesse à Pellène (Plutarque, *Aratos*, 32, 1-2).

τὰ ξύλα <τὰ> ἐπὶ τοῦ βωμοῦ κείμενα προεῦβη τε αὐτόματα πρὸς τὸ ἀγαλμα καὶ ἄνευ πυρὸς ἤφθη,
« le bois placé sur l'autel s'approcha de lui-même de la statue et s'enflamma sans que l'on y eût mis le feu »¹.

Cet épisode montre que le sacrifice avait lieu devant une statue du dieu², un *agalma*, terme désignant au départ tout objet précieux, puis prenant la signification d'une image divine³. En effet, la statue de culte était un substitut pour le dieu, mais aussi était assimilée au dieu lui-même⁴, car, selon J.-P. Vernant, la fonction de la statuaire était de rendre visible en une forme et en un lieu donné les dieux invisibles⁵.

Il est souvent difficile d'identifier une statue de culte, en dehors d'un temple. En effet, les statues étaient nombreuses dans les sanctuaires et plus généralement dans les cités grecques ; certaines faisaient l'objet de rites, d'autres étaient offertes en offrandes ; certaines – les statues des évergètes, des rois – étaient honorées par des rites civiques⁶ ; d'autres ne recevaient aucune attention rituelle particulière. De nombreuses statues furent perdues, pillées ou détruites, il ne reste aujourd'hui souvent qu'une base, à partir de laquelle il est difficile de comprendre le statut de l'image, surtout pour les statues de plein air, sur les agoras ou dans les sanctuaires. Quand ce statut est perceptible, il n'en demeure pas moins qu'il a pu varier dans le temps. Et, si d'autre part une inscription persiste, elle a certes son utilité, mais ne mentionne pas toujours le statut de l'image, sauf dans le cas des ex-voto.

La statue de culte était une des modalités de présence visuelle des dieux lors des fêtes civiques : le dieu était donné à voir sous une forme qui le présentifiait de manière efficace⁷. La statue du dieu pouvait être sortie lors d'une fête comme nous l'avons vu avec Artémis Orthia à Sparte ou Zeus Sosipolis à Magnésie du Méandre⁸. C'est par le rite que la présence du dieu pouvait être perçue, ce qui permettait une épiphanie comme l'a étudié R. Piettre⁹.

¹ Pausanias, I, 16, 1.

² Voir également Hérodote, VI, 82.

³ Voir VERNANT 1990c, p. 226. Dans Eschyle, *Les Sept contre Thèbes*, 95, l'image des dieux est appelée *bretas*. Sur la question du vocabulaire différent des statues (*agalma*, *bretas*, *xoanon*, *eidolon*), voir entre autres : SIEBERT 1981 ; VERNANT 1990c, p. 226-230 ; VINCENT 2003. Sur l'étude de ce terme chez Pausanias, voir PIRENNE-DELFORGE 2004 : l'*agalma* est par excellence la statue divine anthropomorphe, mais la relation étroite du mot et de la représentation divine conduit parfois à attribuer ce terme à des formes aniconiques.

⁴ Dion Chrysostome, XII *Discours olympique*, 81, fait dire à Phidias que le dieu et son image se confondent. Cf. Lucien, *Sur les Sacrifices*, 11. Voir GORDON 1979, p. 7-8, 13, 16 ; VERDON 2004, p. 382. Par ailleurs, SCHEFOLD 1937, p. 33 ; BIELEFELD 1954-55, p. 380 ; DUCAT 1976, p. 240-241 ; ROMANO 1988, p. 128 ; JOURDAIN-ANNEQUIN 1998. Cependant, PIRENNE-DELFORGE 2004 nuance le sens, elle pense que Pausanias III, 7, 10 ne prend pas la déesse pour la statue, mais la statue évoque la déesse.

⁵ VERNANT [1965], 1985, p. 341 ; 1990, p. 12 ; FRONTISI et LISSARRAGUE 2006, p. 11.

⁶ Voir la mise au point de AZOULAY 2009 pour Athènes.

⁷ FREEDBERG 1998, chapitre V, p. 101-121. Voir PRÉVOST 2003, p. 281.

⁸ Voir chapitre 4, p. 155.

⁹ PIETTRE 1996, p. 374-375.

Selon V. Pirenne-Delforge, les statues cultuelles étaient des représentations matérielles destinées à rendre visible l'invisible, enracinées dans des normes humaines. Les statues étaient des cadeaux pour la divinité, elles ne devenaient des statues de culte qu'en vertu de rites d'offrande collectifs. Selon le niveau de conscience religieuse du spectateur, la statue pouvait être identifiée au dieu qu'elle représentait ; elle pouvait être considérée comme une place de choix pour les manifestations de la divinité ; mais elle pouvait n'être qu'une pièce de bois, qu'une pierre ou qu'une production artisanale¹. Dans ce cas, elle n'avait pas de valeur religieuse. Si la vision de l'objet était la même, l'expérience visuelle était alors différente : l'attitude était plus déférente pour un artefact en lien avec un dieu, une certaine admiration pouvait paraître pour la qualité d'une production, là où aucune attention ne serait portée à un morceau de bois ou une pierre, sans sacralité particulière.

B. Personnifier le dieu

La statue du dieu ne suffisait pas toujours à le présentifier, une véritable incorporation pouvait avoir lieu : elle était effectuait par un prêtre ou un magistrat. Le cas le mieux connu concerne une fête de Dionysos qui se concluait par un « mariage sacré ». En effet, les Anthestéries étaient la plus ancienne fête en l'honneur de Dionysos, elle duraient trois jours : du 11 au 13 du mois Anthestérion. Le soir du deuxième jour nommé Choés, avait lieu un mariage entre la femme du Basileus et Dionysos au Boukoleion, près du prytanée. Aristote mentionne un mariage (ὁ γάμος) et ἡ σύμμιξις, traduit par « union » par G. Mathieu et B. Haussoulie². Pour certains chercheurs, il s'agit d'une union symbolique entre la reine et une statue³. Toutefois, G. Pironti a montré que la μίξις correspondait à un véritable mélange des corps, et à une union sexuelle. De son côté, R. Parke doute de la simulation de rapports sexuels⁴. D'autres chercheurs y voient ainsi une union réelle, le Basileus tenant sans doute le rôle du dieu⁵. Comment ce dernier personnifiait-il Dionysos ? Aucune source n'apporte de précision. Peut-être pouvait-il porter un masque et revêtir le vêtement qui servait à manifester

¹ PIRENNE-DELFORGE 2010, p. 141.

² Aristote, *Constitution des Athéniens*, III, 5 ; Démosthène, *Contre Nééra*, 73. Voir DEUBNER 1966, p. 107 ; PARKER 1977, p. 107-124, en particulier p. 112-113 ; BURKERT [1972] 2005, p. 273-289.

³ VAN HOORN 1927, p. 110-115 ; GOLDMANN 1942, p. 66.

⁴ PARKER 2005, p. 303-305 ; PIRONTI 2007, p. 52-53, 160-164.

⁵ FARNELL, V, 1909, p. 217 ; DEUBNER 1966, p. 107-110 ; JEANMAIRE 1970, p. 51.

temporairement le dieu comme le suggère une série de vases dit des Lénéennes ou « au masque de Dionysos » qu'a étudiée F. Frontisi-Ducroux¹.

Nous détenons peu d'éléments sur la vision de ce que les Athéniens pouvaient avoir de cet homme vêtu comme un dieu : est-ce parce qu'il n'apparaissait pas en public ? Dans ce cas, le dieu pouvait être figuré par une effigie temporaire qui portait un masque dans le moment collectif de la fête quand elle se rendait du sanctuaire du Limnaion à l'agora, tandis que le Basileus se tenait dans le bâtiment fermé du Boukoleion ? À moins que ce dernier n'ait personnifié le dieu pendant le défilé entre le sanctuaire et l'agora en portant un masque comme le suggère R. Parke² ? Aucune source ne soutient l'une ou l'autre hypothèse. D'ailleurs, Apollodore mentionne des rites secrets accomplis au nom de la cité par la Basilissa (τὰ ἄρρητα ἱερά, τὰ πρὸς τοὺς θεοῦς, πολλὰ καὶ ἅγια καὶ ἀπόρρητα)³. Parmi ceux-ci, il y avait peut-être une union avec Dionysos sous les traits de l'archonte-Roi, même s'il est tout à fait possible que le Basileus ait revêtu l'apparence du dieu pendant la fête comme le firent d'autres prêtres d'Artémis à Patrai, d'Hermès à Tanagra⁴ ; V. Pirenne-Delforge a considéré que cette relation occasionnelle était une *mimesis* entre le prêtre et le dieu⁵. On sait par exemple que le prêtre de Déméter Kidaria à Phénéos revêtait le masque de la déesse lors de l'initiation majeure, qu'il prenait dans le Pétroma⁶, et qui lui permettait d'incarner la puissance qui était mimée⁷. Ainsi, par un masque, le prêtre était dissimulé, c'était une allusion aux dieux qui demeuraient invisibles⁸.

Les sources n'apportent pas d'éléments sur la perception visuelle de ce prêtre qui jouait le rôle d'un dieu, mise à part l'éventuelle précision du port d'un masque. La tenue que portait le prêtre devait être conforme à l'image du dieu, et rendait le dieu visible, présent parmi les hommes dans l'accomplissement du rite.

C. Rendre présente l'absence : le cas des théoxénies

Quelques rituels matérialisaient la place des dieux pendant le déroulement du banquet, en particulier lors du rituel des théoxénies, qui étaient des fêtes au cours desquelles les

¹ BURKERT [1972] 2005, p. 288-291 ; VERNANT 1992 ; PARKER 2005, p. 306-312. Sur les vases des Lénéennes, voir FRICKENHAUS 1912 ; FRONTISI-DUCROUX 1991. Selon JEANMAIRE 1970, p. 51-52, l'archonte-roi incarnait le dieu durant toute la cérémonie. Sur le mannequin, voir HALM-TISSERANT 1991.

² PARKE 1977, p. 109, 112.

³ Démosthène, *Contre Nééra*, 73.

⁴ Voir Pausanias, VII, 18, 12 ; IX, 22, 1.

⁵ PIRENNE-DELFORGE 2010, p. 130-135.

⁶ Pausanias, VIII, 15, 2-3. JOST 1985, p. 319-320 ; 2008, p. 104 ; VERNANT 1990b, p. 108. Peut-être également à Lykosoura, cf. JOST 2008, p. 105-107.

⁷ VERNANT [1985] 1998, p. 80-81.

⁸ PEREGALLI 2009, p. 51-53.

hommes offraient l'hospitalité aux dieux¹. À Delphes, ces fêtes étaient publiques et conviaient les citoyens, ainsi que les étrangers de passage aux réjouissances². Une scholie à la III^e *Olympique* de Pindare définit ainsi les Théoxénies :

θεοξενίων ἑορταὶ παρ' Ἑλλησιν οὕτως ἐπιτελοῦνται κατὰ τινὰς ὁρισμένας
ἡμέρας, ὡς αὐτῶν τῶν θεῶν ἐπιδημοῦντων ταῖς πόλεσιν,
« Les fêtes des Théoxénies sont célébrées chez les Grecs à des dates déterminées,
à l'occasion de ces fêtes les dieux résident en personne dans les cités »³.

Cette visite s'accompagnait de sacrifices et de banquets, au cours desquels le dieu recevait une table garnie d'aliments. Il était nécessaire de montrer leur présence ; pour ce faire, des lits (*klinè*) étaient dressés devant des tables portant des mets. Une *klinè* et une table pour Zeus Sôter et Athéna Soteria figurent dans une inscription attique du début du III^e siècle⁴. Ces lits séparés de ceux des autres convives montraient la différence de nature entre les hommes et les dieux invités⁵. Par ailleurs, les dieux pouvaient être perceptibles par un objet comme le *xoana* des Douze dieux à Magnésie du Méandre lors de la fête de Zeus Sosipolis⁶. Les lits pouvaient également être vides comme semblent le suggérer certains documents iconographiques à propos des Dioscures. Un relief votif du Louvre⁷ du II^e siècle les figure se dirigeant vers des lits, encore vides (fig. 157), tandis que deux cavaliers et une Nikè sont représentés en haut à gauche, un lit et une table les attendent en bas du relief, près d'un autel, devant lequel se tient un couple d'adorants. Le support est important à prendre en compte : il s'agit d'un relief votif, c'est-à-dire d'une offrande dédiée dans un sanctuaire, probablement exposée et dont la figuration du dieu devait être acceptable pour les prêtres et les autres adorants. Ce support, composé d'éléments codifiés plus ou moins fixes présentant un rituel, laissait peu de place à l'imagination par sa présence dans un sanctuaire où il a vocation à être exposé et regardé, c'est une image réflexive⁸. Dans ces fêtes, les dieux pouvaient être présents par leur absence sur des lits dressés⁹.

¹ RUDHARDT 1992, p. 161 ; BRUIT 1990, p. 170-172.

² BRUIT 1984, p. 365.

³ Scholie à Pindare, *Olympiques*, III, [trad. BRUIT 1984, p. 363]. Sur les théoxénies de Delphes, voir CURSARU 2007.

⁴ IG, II², 676, l. 14-16 ; LETHEN, STAMIRE, MERITT 1957, p. 54-55 ; BRUIT et LISSARRAGUE 2004, p. 228. Peut-être pour Éros et Hippolyte, Héraclès à Athènes : IG, I³, 131, l.4-7, 11sq. ; voir JAMESON 1994, p. 39.

⁵ BRUIT et LISSARRAGUE 2004, p. 225.

⁶ LSAM 32, l. 41-44 ; JAMESON, JORDAN, KOTANSKY 1993, p. 67-68 ; JAMESON 1994, p. 36, 41-42 ; PIETTRE 1996, p. 379-380 ; BRUIT et LISSARRAGUE 2004, p. 227 ; BRUIT ZAIMAN 2005, p. 41. Selon LONG 1987, p. 248-251, la manifestation par des objets est une innovation, peut-être empruntée aux lectisternes romains, alors que la pratique courante serait une présence des dieux sous l'aspect d'êtres vivants.

⁷ Paris, musée du Louvre MA 746 ; II^e siècle ; LIMC Dioskouroi 118 ; BRUIT et LISSARRAGUE 2004, p. 226 et 229 ; BRUIT ZAIMAN 2005, p. 41. Voir PIETTRE 1996, p. 379, 455-457.

⁸ VAN STRATEN 1995, p. 6, 53, 66 ; LISSARRAGUE 1999, p. 134-135. Sur les reliefs votifs en général, voir NEUMANN 1979. Sur l'opposition entre les vases et les reliefs, voir FRONTISI-DUCROUX et LISSARRAGUE 1998.

⁹ BRUIT 1989, p. 19-20 ; BRUIT et LISSARRAGUE 2004, p. 225, 227.

Les modes de présentification des dieux étaient divers, allant d'éléments bien visibles comme une statue à d'autres moins visibles comme une absence. Ainsi, les Grecs montraient parfois plus que ce qui ne pouvait réellement être vu, en faisant voir, en montrant les dieux invisibles. Néanmoins, le cas le plus courant de représentation divine consistait en un sacrifice sur un autel devant un temple abritant la statue qui présentifie un dieu, comme le montre de différentes manières les images.

II. La figuration des dieux

De nombreux mots français existent pour qualifier les éléments figuratifs et leur rapport à la réalité. Les usages de chacun de ces termes ne sont pas toujours clairs. Nous allons commencer par essayer de comprendre les façons dont plusieurs d'entre eux sont utilisés pour clarifier la terminologie utilisée, avant d'analyser les images de la figuration des dieux.

A. Mise au point de vocabulaire

1. Représentation

Le terme représentation est d'un usage courant, et connaît un grand succès lié à l'ambiguïté de sens selon C. Ginzburg¹. La notion de représentation a reçu plusieurs significations, qui interfèrent avec le langage courant².

Au sens commun, la représentation se dit du fait de jouer en public une pièce de théâtre ; elle renvoie au fait d'agir au nom d'une autre personne ou d'une autre nation ; enfin, les représentations correspondent à l'imaginaire, elles sont dans ce cas souvent accompagnées d'un adjectif pour les qualifier³.

Cette diversité sémantique est liée à une évolution historiographique. G. Duby a commencé par utiliser le mot « représentations », toujours accompagné d'autres mots pour serrer au plus près les réalités équivoques et fuyantes des choses de l'esprit⁴. Le terme semble

¹ GINZBURG 1991, p. 1219-1234 ; repris dans [1998], 2001, p. 73 : « Représentation ».

² *Ibid.*, p. 272.

³ Littré, *s. v.* ; <http://atilf.atilf.fr/dendien/scripts/tlfiv5/visusel.exe?11;s=2657189250;r=1:nat=;sol=0>. Consulté le 01/07/2014.

⁴ GINZBURG [1998], 2001, p. 268.

se substituer à la notion de « mentalités »¹. Le problème de ce terme est qu'il n'est pas toujours défini, comme le montre le cas de la revue américaine *Representations*, qui ne donne aucune tentative de définition du terme choisi comme titre, ne présente pas l'optique de la revue². La revue *Sociétés et Représentations*, dirigée par la contemporanéiste M. Tsikounas, elle, fait une brève présentation du terme ; néanmoins, dans son premier numéro, elle ne définit pas plus le mot, mais insiste sur sa pluridisciplinarité, l'importance du dialogue, la pluralité des approches et se contente de mentionner pour les représentations de la « variété des supports qui montrent ou expriment la réalité sociale dans sa diversité » ; cela renvoie aux images sous toute forme, qui expriment des traits de société³.

Les tâtonnements de G. Duby dans l'utilisation du mot montrent un changement d'utilisation de la notion : elle est passée des représentations comme idéologies aux représentations comme imaginaire, sans que soit toutefois défini clairement le concept⁴.

R. Chartier⁵ en 1989 voit dans le terme représentation à la fois la manière de rendre présent ce qui est absent et une exhibition, la manifestation publique d'une chose ou d'une personne. Il y a homologie entre le jeu sur les signes, la représentation, et la manipulation des signes, la représentation que chacun veut donner de lui-même. En tant qu'historien de l'Ancien Régime, il part d'une définition contemporaine, celle de Furetière dans son *Dictionnaire universel*, dans l'édition de 1727. La relation de représentation correspond à la mise en rapport entre l'image présente et l'objet absent. L'intérêt pour l'historien est d'observer de l'intérieur comment les sociétés se construisaient réellement en façonnant les représentations qu'elles se donnent d'elles-mêmes⁶. Chartier cherche à associer la notion de représentation comme concept de l'histoire culturelle et le mot « représentation » comme catégorie autochtone de la société étudiée⁷.

Quelques années plus tard, dans un article des *Annales*, C. Ginzburg a tenté d'analyser les résonances nouvelles du terme⁸. En partant des définitions de Furetière et de celles du *Petit Robert*, il remarque que s'est glissée dans les définitions courantes de représentation une idée de substitution et de remplacement. La différence entre les deux grandes définitions du *Robert* est la présence ou non d'un élément mimétique ou évocateur. L'analyse des effigies

¹ *Ibid.*, p. 270.

² *Representations*, 1, février 1983.

³ « Sociétés et Représentations », *Sociétés et Représentations*, 1, Art sous dépendance. Toxicomanies et création, novembre 1995, p. 3.

⁴ SCHMITT 1996, p. 269, 278.

⁵ CHARTIER 1989, repris dans 1998a.

⁶ SCHMITT 1996, p. 272.

⁷ *Ibid.*, p. 274

⁸ GINZBURG, [1998] 2001, p. 73.

royales entre la Rome antique, la France et l'Angleterre de l'époque moderne permet à Ginzburg de montrer une présence réelle et concrète dans la représentation.

C. Ginzburg s'écarte en fait de la problématique de R. Chartier dans la mesure où il s'intéresse uniquement à l'histoire des images dans la longue durée, en prenant comme clé la dialectique entre présence immédiate et représentation abstraite¹. La représentation est toujours manifestation de la présence, dans ce qui signe son absence. J.-Cl. Schmitt en partant du vocabulaire montre également que ce n'est pas l'aspect d'imitation qui est le plus prégnant dans la représentation, mais bien plus la présence, la re-présentation².

La notion de représentation telle que l'envisage R. Chartier est en fait plus complexe. En s'appuyant sur les travaux de L. Marin, il définit la représentation comme ce qui donne à voir une absence, distinguant par conséquent ce qui représente et ce qui est représenté ; mais la représentation signifie également l'exhibition d'une présence. « Un rapport déchiffrable se met en place entre le signe visible et le référent signifié »³. La relation de représentation correspond à la mise en rapport d'une image présente et d'un objet absent, qui est par conséquent invisible. Elle correspond très bien à la fonction de l'image visuelle qui est de rendre concret un élément divin, abstrait ou invisible⁴. Cependant, ce n'est que l'une des quatre définitions qu'il propose. Les autres sens de représentation permettent d'appréhender les modalités du rapport au monde social : les représentations classent les groupes de la société ; elles regroupent des pratiques identitaires ; elles correspondent aux personnes représentant ces groupes.

Ce lien présence-absence dans la représentation est mentionné également par J.-Chr. Bailly dans son analyse philosophique de la mimétique. Il part d'une anecdote de Pline sur la création de l'image figurative à Corinthe, selon laquelle une jeune fille voulant un souvenir de son amant qui doit partir, dessine son ombre sur un mur. Avec cette ombre, on a affaire à un substitut présent d'une absence⁵.

C. Bonnet et V. Huet, dans un livre récent, définissent également la *re-présentation* comme une double réalité, celle d'une présence et celle d'une absence, celle de la divinité et celle des pratiques rituelles⁶.

¹ SCHMITT 1996, p. 274.

² *Ibid.*, p. 276.

³ CHARTIER 1989, citation p. 1515, repris dans 1998a, en particulier p. 78-80. Voir également CHARTIER, 1998b, en particulier p. 175-176.

⁴ Sur ce point, voir AUMONT, [1990], 2005², p. 55-58.

⁵ Pline l'Ancien, *Histoire Naturelle*, XXXV, 151. BAILLY 2005, p. 39-43. Voir LEBENSZSTEJN 1981, p. 289 : « la représentation trahit toujours, en quelque point, l'absence de l'objet et le désir de sa présence ». Position de OUWERKERK 1987, p. 160.

⁶ BONNET et HUET 2008, p. 202.

Dans le monde romain, J. Rüpke s'est interrogé sur le sens ontologique des images divines ; il discute deux termes : représentation et présence¹. La représentation donne la priorité à la notion de l'existence métaphysique des dieux. La statue est un signe ou un symbole de quelque chose d'autre, elle « montre l'invisible »². Gadamer résume ainsi : la représentation souligne la réalité ontologique de ce qui est représenté ; par sa liberté imaginative, la représentation met en relief certains aspects de quelque chose d'invisible, mais le rend également proche en dépit de sa distance et de son caractère autre³. Ainsi, si l'image se réfère aux dieux, les dieux doivent exister. En ce qui concerne la religion romaine, l'analyse de J. Rüpke a montré que ni la notion de représentation, ni la présence occasionnelle ne fonctionnait pas. La possibilité d'admettre ou de nier la présence des dieux lorsque l'on est confronté à leur image suppose une distinction métaphysique entre le dieu et l'image. Il montre également l'aspect inopérant de la présence.

L'anthropologie s'est également intéressée à la notion de représentation, en particulier J. Goody. Ces hypothèses rejoignent parfois celles de H. Belting sur le rapport de l'anthropologie des images au corps et à la mort⁴. J. Goody utilise le mot re-présentation au sens littéral latin « mettre en présence de quelque chose qui était précédemment absent ; pas simplement d'incarnation d'une abstraction dans un objet, mais de présentation de quelque chose d'une manière différente [...] Elle a presque toujours un aspect visuel, puisque ainsi va le monde, mais elle inclut la représentation d'abstractions »⁵. Il s'agit de présenter à nouveau quelque chose qui n'est pas présent. Goody explique que la représentation figurative implique un certain degré de mimétisme, qu'elle renvoie à l'original, cependant sans la copier⁶. Il ne relie pas représentation et mimétisme, même si la présentation de la réalité implique une certaine correspondance entre les deux termes.

Pour J. Goody, la représentation est essentielle à la communication humaine, à la culture humaine. Elle n'est jamais ce qui est originellement représenté. La représentation picturale du divin pose problème à de nombreuses sociétés en raison de son statut immatériel. Ce statut accroît la possibilité de percevoir un décalage entre présence et absence, entre l'image et le référent. Cette présence/absence de la représentation n'est pas liée à la culture, mais à l'ambivalence dans la conceptualisation des images⁷. Pour lui, contrairement à C.

¹ RÜPKE 2010.

² BONNET et HUET 2008, p. 201.

³ GADAMER 1960 ; OUWERKERK 1987, p. 161.

⁴ BELTING [2001], 2004, p. 183-240 ; RUSSO s. d.

⁵ GOODY [1997], 2006, p. 44.

⁶ *Ibid.*, p. 45-46.

⁷ *Ibid.*, p. 23, 28-29.

Ginzburg, l'important est la perception changeante de l'acteur de ce qui présenté et de ce qui est re-présenté. Ce qui est re-présenté n'est pas ce qui est présenté, il y a une absence¹.

Ainsi, nous emploierons le mot « représentation » comme une relation entre un élément concret, visible et un autre élément, absent, abstrait, invisible, avec la conscience d'une absence.

2. Figuration

Autre terme utilisé dans le langage courant, la figuration a un sens précis. J.-P. Vernant a, le premier, beaucoup réfléchi à la notion de figuration, dans la logique meyersonienne de psychologie historique². La figuration est une traduction paradoxale sous forme visible de certains êtres relevant du domaine de l'invisible. Elle n'est pas un fait de nature, mais un cadre mental nécessitant certaines notions préétablies dans leurs rapports au réel, à savoir l'apparence, l'imitation, la similitude, l'image, le faux-semblant. Elle s'opère dans l'effort pour reproduire par des techniques l'aspect visible de ce qui est beau à voir. L'acte de figuration ne va pas de soi ; la statue manipulée dans le culte n'est pas comprise comme une image par les Grecs. La symbolique religieuse n'est pas un « catalogue d'images visant à représenter de façon plus ou moins ressemblante la figure des divinités »³.

L'analyse de J.-P. Vernant porte sur la figuration et non pas sur l'art, sur le visuel, la visibilité, les jeux de présence et d'absence élaborés par la société grecque dans la sphère du religieux. Réfléchissant en philosophe sur le statut de l'image pour mettre en avant des catégories, pour dégager des cadres psychologiques et historiques rendant possibles un certain type de pratiques symboliques liées à la figuration⁴, il définit celui-ci : « Faire voir l'invisible, assigner une place dans notre monde à des entités d'au-delà : on peut dire qu'il y a au départ, dans l'entreprise de figuration, cette tentative paradoxale pour inscrire l'absence dans une présence, pour insérer l'autre, l'ailleurs dans notre univers familier »⁵. La figuration répond à l'exigence de toute religion de donner une forme aux dieux⁶. Ces notions de présence et d'absence mentionnées par J.-P. Vernant dans sa définition de l'entreprise de figuration la rendent proche de la notion de représentation.

¹ GINZBURG 1991 ; RUSSO s. d., §16-18.

² MEZZADRI 2009, p. 6 ; VERNANT 2009, p. 15-17.

³ VERNANT 1985a, p. 325 ; 1985b, p. 341 ; 1990, p. 225-226.

⁴ FRONTISI-DUCROUX et LISSARRAGUE 2009, p. 176-178.

⁵ VERNANT [1965] 1985b, p. 341.

⁶ FRONTISI et LISSARRAGUE 2006, p. 11.

Des historiens de l'art se sont également intéressés à la figuration, notamment G. Didi-Hubermann. Selon lui, « faire figure », c'est se donner comme détour visuel d'autre chose qui n'est pas là présentement. Cette définition est proche de la définition de représentation. Mais, il poursuit en montrant que la figure en soi n'existe pas en tant que telle, car elle relève d'un usage toujours singulier des signes et des regards. Le terme « figure » signifie tour et détour, présentation visuelle¹. Il recouvre une contrainte structurale de la relation indirecte, détour hors de la chose pour retrouver la chose. La figure est une relation, elle désigne depuis la Renaissance un terme visible, isolable et descriptible². La figuration signifie dans ce contexte montrer des figures.

Une évolution notable s'est produite dans la compréhension du mot figure entre le Moyen Age et la Renaissance. Car, avec le christianisme, la figuration est un paradoxe dans la mesure où l'infigurable vient dans la figure. Le christianisme cherche à dépasser l'opposition séculaire entre les dieux trop visibles du paganisme et le dieu trop invisible de la religion hébraïque³. Cependant, une certaine confusion entre le sens manifeste et le sens latent prend place avec l'évolution sémantique : la « figure » serait appelée par un homme du Moyen Age *historia* ou « sens littéral » ; la Renaissance, qui a coupé en deux la notion de figure, inféode progressivement le visuel au visible, et la dimension exégétique à celle d'une simple narrativité iconographique. *Figurare* est représenter ou se représenter une chose sous son aspect, « sa forme naturelle », mais à un niveau plus profond *figurare* équivaut à *praefigurare*. Car l'acte de figurer consiste à « transposer le sens dans une autre figure », « figurer une chose n'est donc pas lui restituer son aspect naturel ou « figuratif » »⁴. La figuration consiste à donner une forme à quelque chose, sans qu'existe obligatoirement dans cette chose un lien d'imitation entre la figure et ce à quoi elle renvoie⁵.

L'anthropologue Ph. Descola s'est intéressé à la figuration dans un cours sur les « Modalités de la figuration » dans le but de préciser les méthodes et les domaines d'une anthropologie de la figuration. Il définit la figuration comme une « opération universelle au moyen de laquelle un objet matériel quelconque est investi de façon ostensible d'une « agence » (au sens de l'anglais *agency*) socialement définie suite à une action de façonnage, d'aménagement, d'ornementation ou de mise en situation visant à lui donner un potentiel d'évocation iconique d'un prototype réel ou imaginaire qu'il dénote de façon indicielle (par

¹ DIDI-HUBERMAN 2007, p. 195-196.

² *Ibid.*, p. 211.

³ *Ibid.*, p. 204.

⁴ *Ibid.*, p. 212.

⁵ Voir, pour l'histoire ancienne, la critique de AZOULAY 2009, p. 326-327 de l'analyse de VERNANT 1985b, p. 340-341 et p. 350-351, selon lequel le passage est un peu téléologique.

délégation d'intentionnalité) en jouant sur une ressemblance directe de type mimétique ou sur tout autre type de motivation identifiable de façon médiate ou immédiate »¹. La figuration est l'« opération universelle au moyen de laquelle des objets matériels sont transformés en agents de la vie sociale parce qu'on leur donne la fonction d'évoquer avec plus ou moins de ressemblance un prototype réel ou imaginaire »².

L'anglais *agency* est une notion définie par A. Gell, un anthropologue qui a proposé une nouvelle approche de l'art, pensant celui-ci en termes d'*agenciers*, d'intentionnalités, et non de beauté ou d'esthétique³. Les objets d'art possèdent, selon Gell, un pouvoir de fascination, parce qu'ils sont des indicateurs de ce qu'il y avait dans l'esprit des personnes qui les ont fabriqués ou utilisés. Il définit son anthropologie de l'art comme une analyse théorique des « relations sociales autour des objets qui médiatisent l'intentionnalité sociale »⁴. Chaque objet peut relever de plusieurs intentionnalités, qui agissent à des moments différents. L'agentivité sert à distinguer les « événements » causés par des lois physiques, des « actions », causées par des intentions préalables⁵. C'est cette agentivité, qui, selon Ph. Descola, est à l'œuvre dans la figuration.

En effet, celle-ci serait une manière de rendre présentes les choses invisibles, dépendant des quatre modes d'inférence qu'a définis Descola : l'animisme, le naturalisme, le totémisme, l'analogisme⁶. Il y a une intentionnalité derrière la façon de figurer des éléments. L'efficacité performative est liée à ce à quoi elle renvoie⁷. Les types d'*agency*, les moyens de rendre visibles varient, les modes d'identification stipulent des propriétés différentes pour les objets figurables et appellent un mode de figuration particulier. Les modes de figuration ne sont pas des styles au sens de l'histoire de l'art, mais des ontologies morphologisées permettant de comprendre le type d'*agency* associé à la forme⁸. Ils se caractérisent par des fins, des codes et des moyens⁹. Les modes d'identification sont l'expression des relations entre la structure d'une ontologie et les moyens employés pour qu'une image puisse figurer cette structure et la rendre active¹⁰. Figurer une ontologie consiste à rendre visible l'intériorité des différentes sortes d'existants et à montrer comment elle est incarnée dans des corps aux apparences diverses¹¹. Figurer n'est pas imiter un objet, mais objectiver une image en la

¹ DESCOLA 2005-2006, p. 447.

² DESCOLA 2010, p. 17.

³ BLOCH, 1999.

⁴ GELL [1998], 2009, p. 9.

⁵ *Ibid.*, p. 21-22.

⁶ Voir DESCOLA 2005.

⁷ DESCOLA 2010, p. 17-18.

⁸ DESCOLA 2005-2006, p. 449.

⁹ *Ibid.*, p. 452-453.

¹⁰ DESCOLA 2006-2007, p. 452.

¹¹ *Ibid.*, p. 456.

rendant concrète dans un corps-vêtement¹. Par exemple, les petites statuettes d'animaux des Inuits sont la figuration de leur essence intérieure². Dans la figuration animique, les images matérielles sont souvent l'objectivation d'images mentales précises³. La physicalité est une présentation de l'invisible dans des images qui préexistent aux corps qu'elles figurent⁴. Dans l'analogisme, il s'agit de rendre présent des réseaux de correspondance entre des éléments discontinus⁵.

Pour Ph. Descola, les modes de figuration sont l'expression des relations entre la structure de l'ontologie et les moyens employés pour rendre visible cette structure et l'activer dans une image⁶. La relation de figuration implique que les images opèrent comme des signes indiciels. Le mécanisme de figuration se caractérise par un dévoilement et une incorporation de l'armature invisible du réel⁷. La figuration, chez Ph. Descola, a un sens bien particulier, il s'agit de la matérialisation des structures invisibles des sociétés, en particulier des forces agissantes.

Ainsi, les travaux des historiens de l'art et des anthropologues soulignent la question de l'intentionnalité de la figuration, dont il faut tenir compte. Nous emploierons le terme figuration dans le sens de donner une forme visible, tandis que la présentification rend présent des réalités invisibles tout en soulignant leur absence⁸.

B. Les modes de figuration des dieux en images

Nous nous attacherons à analyser les modes de figuration des dieux dans les images, en partant du cas spécifique du sacrifice⁹. Il s'agit de comprendre la façon dont la divinité honorée était présente. Si les sources littéraires sont peu disertes sur le dispositif cultuel, bien connu des lecteurs, les images peuvent apporter quelques informations.

Les images suscitent de plus en plus de réflexions sur leur nature, et leur statut. Elles sont aujourd'hui utilisées en histoire, en histoire de l'art, en anthropologie. Pour H. Belting, les images sont, par essence – en particulier dans le cas de la mort –, une contradiction entre

¹ *Ibid.*, p. 465.

² *Ibid.*, p. 459.

³ *Ibid.*, p. 461.

⁴ *Ibid.*, p. 465.

⁵ DESCOLA 2009a, p. 25-36 ; 2009b, §10.

⁶ DESCOLA 2009b, §12.

⁷ DESCOLA 2008-2009, p. 521-522.

⁸ Voir la définition p. 393.

⁹ Pour les autres dossiers, voir la thèse en préparation d'H. Collard sous la direction de V. Pirenne-Delforge (Université de Liège) et de F. Lissarrague (EHES).

une absence et une présence¹. Dans la préface de son ouvrage, il rend hommage à J.-P. Vernant et à l'influence de ses travaux, en particulier à la naissance d'une « anthropologie historique des images ». Cette expression n'a jamais été utilisée par Vernant lui-même, qui, cependant, ne la renie pas dans la mesure où ce qu'il a instauré un « changement de plan » : les tableaux ne sont pas des tableaux, ce sont des foisonnements d'images à décrypter, ce qu'a développé de manière importante F. Lissarrague. Ces images ont une nature ou une spécificité particulière ; elles occupent une place dans un ensemble social ; leurs localisations suscitent des commentaires et des choix². Pour comprendre les images, il est nécessaire de déterminer le contexte social, culturel dans lequel elles prennent place. Elles ne sont pas le reflet fidèle de la réalité, mais un choix de signes révélant une conception du monde. L'analyse de l'expression des dieux en images permet de comprendre la façon dont les dieux étaient rendus présents au sacrifice en Grèce ancienne.

Afin de repérer les modes de figurations des dieux au sacrifice, un catalogue a été élaboré à partir de plusieurs critères. Le premier est l'existence d'un dispositif culturel définissant l'espace dans lequel prend place un acte rituel (libation, prière, sacrifice) : le plus souvent, la présence d'un autel. La récurrence de certains gestes rituels dans des scènes avec et sans autel nous a conduit à prendre en compte les scènes sans autel dans lesquels s'accomplissaient un acte rituel. Il s'est agi ensuite de repérer la présence de divinités. Dans de nombreux cas, aucun indice ne permet de déterminer un destinataire particulier de l'acte rituel, mais dans d'autres, les divinités sont figurées sous divers modes : elles sont présentes sous forme de statue ou bien en personne ; il est parfois difficile de faire la part entre les deux types de figuration ; dans d'autres cas, ce sont des attributs ou un nom qui permettent d'identifier le destinataire.

1. Le dieu en statue

Un des modes de figuration des divinités couramment utilisé en image est la statue. En effet, de nombreuses images montrent une statue près d'un autel autour duquel se déroulaient des actes rituels. La statue la plus repérable est le pilier hermaïque, qui consiste en un pilier quadrangulaire avec une tête barbue et un phallus représentant le dieu Hermès³. Sur une amphore attique du début du v^e siècle⁴ (fig. 158), un pilier hermaïque se dresse à droite d'un

¹ BELTING 2001, p. 183.

² FRONTISI et LISSARRAGUE 2006, p. 15.

³ Hérodote II, 51 ; Thucydide VI, 27. SIEBERT 1990 ; 1991, p. 103. Voir DEVAMBEZ 1968, qui discute les différentes interprétations données.

⁴ Amphore attique, Londres, British Museum 1856.12-26.220 ; peintre d'Edinbourg, 500-480 ; BA 467. Voir

autel pendant qu'un homme fait une libation. Hermès, ce dieu des échanges, du mouvement est représenté sous une forme statique de pilier, alors qu'on attendrait ce type de figuration pour une divinité comme Hestia, déesse du foyer, comme l'a montré J.-P. Vernant¹. Hermès se caractérise par ses déplacements, qui approprient le territoire². Cette figuration sous forme de pilier fixe renvoie à l'aspect « spatialisateur » du dieu, qui construit l'espace comme un lieu de passage et de piété³. En effet, il est un personnage de liaison, sans cesse sur le départ⁴. La statue joue alors sur l'ambiguïté de la représentation : par le côté visible, par l'évocation du dieu absent. Ce type de figuration est courant en images et relève d'une expérience visuelle courante pour les Grecs d'abord en Attique, puis ailleurs en Grèce⁵.

Néanmoins, lorsque ce pilier hermaïque est accompagné d'un autre signe dans l'image, le destinataire du sacrifice n'est plus si évident. En effet, le pilier hermaïque étant un spatialisateur, n'évoque pas toujours le destinataire du rituel. Il peut simplement évoquer une piété quotidienne face à une statue d'accès facile, ou construire l'espace comme un espace sacré⁶. C'est le cas sur un lécythe attique de Tübingen du milieu du v^e siècle⁷ (fig. 159) : un pilier hermaïque se dresse à gauche d'un autel, ce qui pourrait signifier un dispositif matériel pour un sacrifice en l'honneur d'Hermès. Cependant, à gauche, se trouve un palmier, qui est l'attribut d'Apollon et d'Artémis lié à leur naissance à Délos⁸. Ainsi, ce rituel peut avoir comme destinataire Apollon, Artémis ou Hermès. En l'absence d'autre indication, aucune conclusion ne peut être donnée. Le lien du pilier hermaïque à l'espace comme spatialisateur et la puissance de transition, de médiation d'Hermès semblent pouvoir servir à construire l'espace en tant qu'espace sacré dont il assure, protège le passage et qu'il qualifie comme espace propice aux rituels, il peut également occuper la place de destinataire du sacrifice.

Un autre type de statue repérable est celle de Dionysos. En effet, ce dieu peut être figuré sous la forme d'un masque⁹ et d'un manteau accroché à un poteau comme sur une

catalogue dieu en statue.

¹ VERNANT 1985c.

² Les piliers hermaïques en Attique ont remplacé les bornes milliaires, voir FRONTISI-DUCROUX 1986, p. 202.

³ DURAND 1992.

⁴ *Ibid.*, p. 157. Voir MIQUEL 1992, p. 14 ; JAILLARD 2007, p. 137-164, en particulier 149-150, 238.

⁵ Voir Perriello, Pivoteau-Deschodt, Zachari 2013.

⁶ Voir DURAND 1992, p. 28-29 ; JAILLARD 2001.

⁷ Lécythe attique, Tübingen, Univ. 5606 ; à la manière du peintre d'Icare ; c. 450 ; BA 16864.

⁸ Voir AMANDRY 1954 ; DEONNA 1951 ; 1952, p. 5-58 (cet ex-voto est décrit par Plutarque, *Dialogues Pythiques. Sur les Oracles de la Pythie*, 12) ; LE ROY 1973 ; SOURVINOU-INWOOD 1985 ; MONBRUN 1989 ; TORELLI 2002.

⁹ Certains masques ont été retrouvés par l'archéologie, cela prouve l'existence réelle de ces représentations, voir GASPARRI 1986, p. 424-425, n° 6-22 et FRONTISI-DUCROUX 1991, catalogue des masques en sculptures et terre cuite, p. 255-263.

coupe de Berlin¹ du début du v^e siècle (fig. 160) : au centre, un autel à fronton triangulaire est posé sur une base ; à gauche, Dionysos est figuré par un poteau vêtu d'un manteau et d'un masque (sans pieds). Des ménades dansent devant la représentation. Il s'agit d'une forme particulière de statue démontable et qui permet une visibilité temporaire de Dionysos pendant le culte². Le dieu se donne à voir dans son absence, concentrant ses pouvoirs dans le regard³, se laissant résumer à l'essentiel de l'identité et du corps humain, le visage. C'est une forme de présentification du dieu.

Les autres statues des dieux sont anthropomorphes et souvent difficiles à repérer. Toutefois quelques indices permettent de définir une statue comme une base ou une colonne. C'est le cas d'une pyxide de Naples⁴ des années 440 (fig. 161). Une longue base porte un autel à volutes, une colonne et une porte. Devant la base, une pyrrhiciste danse. La colonne et la porte forment l'espace du temple, dans lequel se dresse une statue de la déesse Artémis, torche et arc à la main, sur une base. La base⁵ est une indication permettant de repérer une statue.

Une colonne peut également permettre d'identifier une statue. En effet, elle peut supporter une petite statue d'un dieu comme sur un cratère en cloche de Francfort⁶ (fig. 162) des années 450-440. Une petite statue d'Apollon nu, arc et laurier à la main, se dresse sur une colonne ionique devant un grand autel sur lequel un sacrifice est offert à la divinité. Ce support différencie le dieu du reste de l'image et le place en un lieu supérieur par rapport à la scène. Par ailleurs, la figuration archaïsante de type *kouros* désigne de façon générique une statue de culte⁷.

Les statues sont difficilement repérable sans un élément matériel. Néanmoins, la récurrence d'un type de figuration avec les mêmes gestes, ainsi que le parallèle avec des statues existantes permet d'identifier des statues. C'est le cas d'Athéna, souvent figurée

¹ Coupe attique, Berlin, Antikensammlung F2290 ; Hiéron (signature) ; Makron (Beazley) ; 500-475 ; BA 204730. Voir catalogue dieu en statue, Dionysos. Nous n'avons pris en compte dans le catalogue que les scènes où se trouve un autel. Pour les autres scènes autour de cette effigie, voir l'étude magistrale de FRONTISI-DUCROUX 1991. Voir également FRONTISI-DUCROUX 1984 ; 1986 ; 1987.

² Voir FRICKENHAUS 1912 ; DURAND et FRONTISI-DUCROUX 1982, p. 81.

³ Voir DURAND et FRONTISI-DUCROUX 1982, p. 108 ; FRONTISI-DUCROUX 1986, p. 211.

⁴ Pyxide attique, Naples, Museo Nazionale 81908 ou H 3010 ou M 1719 ; c. 440 ; BA 3831. Voir également sur le même principe d'une base sous un dieu, une statue d'Héraclès : Coupe attique, Tarente, Museo Archeologico Nazionale 6515.

⁵ Sur la base comme indice révélateur, voir SCHEFOLD 1937, p. 33, 36, 62-63, 75 ; DE CESARE 1997, p. 32, 167 ; SÖLDNER 1993, p. 288-294, 319. Nous parlons d'indice car la présence d'une base n'indique pas forcément la présence d'une statue comme le discute SÖLDNER 1993, p. 288-294 ; HÖLSCHER 2010, p. 112.

⁶ Cratère en cloche, Francfort sur le Main, ancienne collection Haeberlin, Museum für Vor und Frühgeschichte B 413 ; 450/440 ; peintre d'Héphaïstos ; BA 275463. C'est le cas également de Chrysé figuré sous forme de statue sur une colonne lors d'un sacrifice d'Héraclès : fragment de cratère en cloche attique, Londres, British Museum E 494 ; Peintre de Londres E 494 ; 450-425 ; BA 214501.

⁷ HÖLSCHER 2010, p. 115.

casquée, jambes écartées, lance tendue¹ comme sur une amphore de New York, des années 540² (fig. 163). Une procession se dirige vers un autel derrière lequel se dresse Athéna, figurée sous la forme d'une statue casquée, armée du bouclier et de la lance, bien connue par ailleurs, notamment dans la numismatique et sur les amphores panathénaïques³. Offertes aux vainqueurs lors des *agones* des Panathénées, ces vases portent d'un côté une figure d'Athéna en statue, et de l'autre, une représentation d'une épreuve sportive⁴. Ce type est courant dès les figures noires, puis est rendu célèbre par la statue de Phidias, qui se dressait à l'entrée de l'Acropole.

Le type de la Promachos n'est pas le seul figuré⁵ : d'autres statues figurent Athéna debout comme sur un relief du musée de l'Acropole à Athènes⁶ (fig. 164) du IV^e siècle sur lequel Athéna est debout à droite, casquée, la main gauche sur un bouclier, une phiale dans la main droite. Elle correspond au type de l'Athéna Parthénos chryséléphantine de Phidias, connue par une copie romaine⁷. Selon L. Baumer, il s'agit d'une tradition de modèles, sans véritable intention de représenter une statue de culte précise ; A. Klöckner va plus loin : selon elle, les dieux sont présents *in personam*⁸. La récurrence d'une forme peut effectivement être liée à des cahiers de modèles, mais qui semble renvoyer à une statue. L'argument de Klöckner sur la surprise des adorants face aux dieux ne semble pas pertinente dans chaque cas : de nombreuses scènes présentent une famille arrivant tranquillement devant le dieu ou à l'autel, sans réaction particulière. Certaines figurations renvoient à des figurations des dieux sous forme de statue. Une même analyse peut être faite à propos du type de l'Apollon citharède sur des reliefs votifs d'Asie mineure⁹.

¹ Sur ce geste, voir PROST 2006, p. 30.

² New York, Metropolitan Museum 53.11.1 ; peintre de Princeton, 550-540 ; BA 320404. Voir le catalogue dieu en statue, Athéna n° 4.

³ Voir ALROTH 1989, p. 48-54 ; SHAPIRO 1989, p. 24-27, 32. Pour LACROIX 1949, p. 115-116, le manteau en « queue d'hirondelle » de cette statue combattante est archaïsant. Ce n'est donc pas une reproduction d'une réelle statue car cette caractéristique est absente de la ronde-bosse. Ces images sont conventionnelles, elles évoquent, sans rendre l'exacte physionomie. Ce n'est pas le cas uniquement pour Athènes, d'autres statues d'Athéna dans d'autres cités sont connues par des monnaies ou des statuettes, notamment à Tégée ou Trézène. Voir WALTER-KARYDI 1987, p. 14-16. Pour HÖLSCHER 2010, p. 113, ce n'est pas un type réel de statue, du moins est-on incapable de le prouver. Selon SHAPIRO 1929, p. 29, ce type correspond à un intermédiaire entre la statue et la divinité, tandis ROBERTSON 1996, p. 391 (n. v.) y voit une statue, pendant que BENTZ 1998, p. 41-60 opte pour la divinité en personne.

⁴ Voir par exemple l'amphore panathénaïque de La Haye, Musée Scheurleer 1897 ; peintre des Panther Amphoriskoi ; BA 310000 : en A, Athéna vers la gauche ; en B : quatre athlètes courent.

⁵ Sur les images d'Athéna : KROLL 1982 ; DE CESARE 1997, p. 167.

⁶ Relief votif, Athènes, musée de l'Acropole 3007 ; IV^e siècle ; VAN STRATEN 1995, R60, fig. 80. Voir catalogue dieu en statue, Athéna n° 16.

⁷ Voir LIMC Athéna 220 : Athéna de Varvakeion du Musée National d'Athènes, de l'époque d'Hadrien. La description de Pausanias, I, 24, 5-7 de l'Athéna Parthenos de l'Acropole est semblable. Voir également LACROIX 1949, p. 273-281, pl. XXIV.

⁸ BAUMER 2000 ; KLÖCKNER 2010.

⁹ Voir catalogue dieu en statue.

Le type de la statue est une figuration proche de la réalité, il renvoie à l'expérience visuelle concrète du rituel. D'ailleurs, lorsqu'un élément matériel donne l'indication explicite qu'il s'agit d'une statue, le peintre a voulu figurer une statue précise, peut-être pour commémorer un événement particulier, et non plus représenter, car il ne cherche pas à évoquer l'absence du dieu. Selon J. Rudhardt, la statue symbolise la présence d'une divinité invisible¹.

Tous les dieux ne sont pas figurés de la même façon sous forme de statues : Hermès est le plus courant dans la céramique, Athéna apparaît également de façon conséquente dans la céramique, Apollon est très présent dans les reliefs votifs, tout comme Zeus.

Le mode de figuration en statue est proche du réel, mais est toujours retravaillé ; il évoque plus qu'il ne reproduit l'aspect visible des statues.

2. En personne

L'idée que des dieux assistaient en personne aux sacrifices n'était pas impensable pour les Grecs comme le révèle l'aventure de deux jeunes gens d'Andania, nommés Gonippos et Panormos, qui, à leur arrivée dans le camp spartiate, montés sur deux beaux chevaux, en tunique blanche et chlamyde pourpre, *pilos* sur la tête, virent les Spartiates se prosterner devant eux. Ces derniers croyaient voir les Dioscures présents en personne au moment du sacrifice².

En images, les dieux étaient parfois effectivement présents au sacrifice qui leur était destiné. Rien ne les différencie vraiment des humains dans la figuration hormis quelques détails³. Il est facile de les repérer lorsqu'ils sont présents dans leur temple. C'est le cas d'Apollon sur un cratère en cloche d'Agrigente⁴ (fig. 165) des années 440-420. À droite, deux colonnes doriques soutiennent un entablement, désignant l'espace d'un temple. Dans celui-ci, un homme est assis de face, tête vers la gauche, une branche de laurier à la main. Les deux éléments qui sont le trépied et le laurier identifient l'espace à un sanctuaire d'Apollon. Celui-ci regarde attentivement le rituel qui lui est destiné. Derrière l'autel où commence un sacrifice, une colonne porte un trépied. Le dieu est présent en personne lors du sacrifice pour voir son offrande et entendre les demandes ou les remerciements des hommes.

¹ RUDHARDT 2001, p. 184.

² Pausanias, IV, 27, 2.

³ HALM-TISSERANT 2001, p. 14.

⁴ Cratère en cloche attique, Agrigente, museo 4688 ; peintre de Kléophon ; 440/420 ; BA 30321. Voir catalogue dieu en personne, Apollon n° 8.

Cependant, le dieu n'est pas toujours figuré dans un temple. Il peut simplement être présent sur le côté de la scène observant le rituel : il est debout sur le côté comme sur un cratère en cloche du Louvre¹ (fig. 166) ou assis comme sur un cratère en calice de San Antonio² (fig. 167). Le dieu est alors identifiable par ses attributs³ : le laurier, la lyre pour Apollon, le casque pour Athéna, le foudre pour Zeus, l'arc et le carquois pour Artémis.

Le dieu peut même participer au rituel sans vraiment être vu des participants, comme le montre un cratère en cloche de la galerie d'art Lady Lever⁴ du milieu du V^e siècle (fig. 168). Apollon, que personne ne regarde, se tient à droite, une branche de laurier et une petite coupe à la main. Toute l'attention est orientée vers le personnage barbu en train de faire une prière comme l'indique le geste de la main, et qui regarde la phiale qu'il tient. Le groupe ne regarde pas vers ce qui pourrait être une image d'Apollon⁵. Le jeu des regards organise une sorte de barrière entre les trois personnes de gauche et Apollon à droite, ce qui pourrait correspondre à une manière de rendre visible et présent le dieu lors du sacrifice, ce qui est le but du rituel, tout en faisant comprendre qu'il n'est pas réellement vu des officiants. Les peintres pouvaient ainsi jouer avec l'organisation de la scène et des regards pour montrer l'invisible.

Il existe une autre façon de rendre cette différence entre la divinité et les sacrifiants par la gravure. Un relief du Musée national d'Athènes⁶ trouvé à Égine, daté de la deuxième moitié du IV^e siècle (fig. 61) se compose d'un autel sur une base à quatre degrés qui se trouve à gauche. Artémis de taille surhumaine, vêtue d'un chiton, tient deux torches devant l'autel. Elle est figurée de façon différente : elle est en fine gravure, là où les adorants sont en bas-relief. L'artiste a voulu matérialiser cette invisibilité du dieu, tout en signifiant sa présence lors du sacrifice. Ainsi, la technique différente de représentation peut rendre visible l'invisibilité des dieux. C'est un exemple unique dans tout le corpus de figuration d'invisibilité. La formule n'a-t-elle pas eu le succès attendu ou un autre mode de figuration du dieu suffisait à faire comprendre le message : en personne ou bien en jouant sur l'ambiguïté entre la statue et la divinité ?

¹ Cratère en cloche attique, Paris, musée du Louvre G 496 ; CA 307 ; peintre de Pothos ; c. 420 ; BA 215758.

² Cratère attique, San Antonio, Museum of Art 85.120.2 ; c. 420 ; à la manière du peintre de Kadmos ; BA 1064.

³ Sur les attributs comme signe du dieu, voir JAILLARD 2004, p. 881-882. Sur une démarche d'identification par les attributs, voir KEESLING 2003, p. 144-149. Sur les limites de la démarche : METZGER 1985 ; MYLONOPOULOS 2010, p. 13-14.

⁴ Cratère en cloche, Port Sunlight, Lady Lever Art Gallery 5036 ; ancienne collection Hope à Port Sunlight ; milieu du V^e siècle ; Groupe de Petworth ; BA 215681.

⁵ GEBAUER 2002, p. 490 commente la présence d'Apollon non perçue par les sacrifiants. Voir BAUMER 2013, p. 45-46.

⁶ Relief, Athènes, Musée national 1950 ; Égine ; deuxième moitié du V^e siècle ; LIMC Artémis 461 ; VAN STRATEN 1995, R76. Voir KLÖCKNER 2010.

Le mode de figuration sous forme humaine des dieux montre leur présence au moment des actes de culte. Il propose de voir concrètement le déroulement de l'acte religieux tel que le pensaient les Grecs.

3. Une ambiguïté entre les deux types de figuration

Dans de nombreux cas, il est bien difficile de dire si la figuration correspond au dieu en personne ou bien à une statue sans base. En effet, la divinité est très statique et aucun type statuaire n'est vraiment repérable par la mise en série. Ainsi, un relief de Délos¹ présente Artémis debout, accoudée à un pilastre, une torche à la main vers laquelle s'avancent des adorants avec une chèvre qu'ils vont sacrifier (fig. 169). Une des caractéristiques de ces types de figuration est l'existence d'un geste accompli par les divinités, en particulierité la libation. Sur un relief de Brauron², une procession apporte des offrandes à Artémis debout près d'un autel, d'une taille supérieure aux hommes, arc à la main, phiale dans l'autre (fig. 150). La taille supérieure de la divinité par rapport aux hommes indique une nature différente, mais il est difficile de savoir s'il s'agit d'une statue ou une figuration de la déesse en personne.

En fait, il n'est pas besoin de trancher, cette ambiguïté devait être volontaire de la part des peintres et sculpteurs afin de montrer qu'à travers la statue, c'est le dieu qui venait assister en personne au sacrifice³. Ce type de figuration jouait sur une palette de nuances entre l'évocation de la visibilité de la statue, présente dans le sanctuaire, et l'invisibilité du dieu, mais aussi sur le fait que le premier aspect peut renvoyer au second.

Dans quelques cas, le dieu apparaît avec sa statue sur une image comme sur un fragment de cratère en cloche conservé au musée de l'Agora⁴ (fig. 170). Le dieu Hermès se tient de face, la tête tournée vers la gauche, tenant son *kérykeion*. Au centre, une broche porte un morceau de viande à rôtir sur l'autel. En haut, un petit pilier hermaïque tourné vers la gauche face à un autel couronné. Ceci est une formule pour faire comprendre la venue du dieu lors du sacrifice par sa statue. Néanmoins, cette formule fut peu employée, car le type de figuration intermédiaire entre le dieu et la statue convenait pour exprimer la même idée.

¹ Relief votif, Délos, Musée archéologique A3153 ; sanctuaire d'Artémis Lochia ; fin v^e s. ; VAN STATEN 1995, R78, fig. 89.

² Relief votif, Brauron, Musée archéologique 1151 (5) ; c. 330 ; VAN STRATEN 1995, R73, fig. 57. Voir catalogue ambiguïté entre dieu et statue, Artémis n° 10.

³ Selon HÖLSCHER 2010, p. 117, cette ambiguïté était possible car la statue de culte était la divinité.

⁴ Fragment de cratère en cloche attique, Athènes, Musée de l'Agora P 23801 ; 450-400 ; BA 29622.

4. D'autres éléments d'identification

Sans présence d'une statue ou d'un dieu en personne, il est difficile de savoir à qui le sacrifice était destiné, mais la présence de certains éléments laisse la possibilité de le savoir. Il s'agit parfois d'un nom inscrit. Ainsi, une coupe de Copenhague¹ présente une femme tenant un *kanoun* à la main et tendant un rameau vers un autel sur lequel brûlent des flammes (fig. 171). Entre ces deux éléments, un nom est écrit : APTEMIS. Le nom est au nominatif et non au génitif, qui serait la marque de la propriété de la divinité² : offrande dédiée à Artémis ou prêtresse d'Artémis. Le nominatif servirait peut-être à identifier la jeune femme présente. Néanmoins, sans autre précision, la question reste entière.

Dans d'autres cas, c'est un attribut d'une divinité qui est figuré. Sur une hydrie conservée à Uppsala³, un homme amène un mouton à l'autel, situé devant une colonne soutenant un élément d'architecture qui abrite un bœuf. Sur l'autel est posée une énorme chouette (fig. 172), un des animaux favoris d'Athéna. Chr. Bron a montré que la chouette dans l'image fonctionne comme un signe. Sa présence, souvent liée à Athéna, souligne la dimension politique, poliade de la déesse. Mais elle peut apparaître également seule, signifiant alors la ville et la déesse⁴. L'attribut de la déesse l'évoque, il en est la représentation, ou bien il rend visible la présence de la déesse.

Parfois, les peintres utilisent les spécificités du support pour donner des indications du dieu destinataire. En effet, les vases étant des objets ronds, utilisés pour une bonne part dans le cadre du banquet au cours duquel ils pouvaient être échangés, pouvaient tourner lors du service. Ainsi, une amphore du peintre de Sabouroff⁵ présente sur une face une femme avec une phiale (fig. 173). Rien ne précise le destinataire de la libation. Pourtant, Apollon se dresse sur la seconde face avec sa cithare. Les deux images sont orientées de façon à ce que l'on passe de la divinité à l'autel, comme si l'image était dédoublée entre les deux faces du vase. C'est par la connectivité des images que le destinataire devient perceptible.

La présence des dieux au sacrifice est souvent rendue visible, et ce sous divers formes. La nature différente des divinités est en outre rendue par la taille quel que soit le mode de figuration. En ce qui concerne les vases, trois cas se rencontrent. Le dieu peut être petit

¹ Coupe attique, Copenhague, Musée national 6 ; Dish painter ; c. 460 ; BA 209694. Voir également catalogue nom, Artémis n° 1.

² En dernier lieu, CONNELLY 2007, p. 110-110, n. 124.

³ Hydrie attique, Uppsala, Université 352 ; peintre de Thésée, c. 500 ; BA 330696. Voir catalogue animal ou objet, Athéna n° 2.

⁴ BRON 1983, p. 50-51 ; 1992, p. 58, 60-61, 63 ; DARTHOU et STRAWCZYNSKI 2006, p. 52. Voir GROOTHAND 1968 ; MELLDAHL et FLEMBERG 1978, p. 66-72.

⁵ Amphore attique, Capesthorpe Hall, Bromley-Davenport ; peintre de Sabouroff ; BA 212274. Voir catalogue destinataire par jeu de vase, Apollon n° 2.

lorsqu'il est placé sur une colonne comme cet Apollon sur ce cratère en cloche de Francfort¹ (fig. 162). Ce type de représentation n'est pas réaliste, il correspond à une convention picturale permettant de présenter le dieu et son support dans le cadre du vase. Dans d'autres cas, le dieu a une taille comparable aux humains que ce soit en statue dans le cas de la statue d'Artémis sur la pyxide de Naples² (fig. 161), ou du dieu Apollon sur le cratère du Louvre évoqué³ (fig. 166). Dans beaucoup de cas, le dieu est de taille supra-humaine. La distinction est nette lorsque les dieux sont debout, mais même quand ils sont assis, la différence est manifeste comme le montre cette œnochoé de Londres⁴ du peintre de Gela datée des années 500-480 (fig. 174) : Athéna assise a la même taille que la canéphore de l'autre côté de l'autel. De plus, son casque dépasse de la frise pour accentuer l'impression de grandeur.

Sur les reliefs votifs, la divinité est toujours plus grande que les adorants. La taille supérieure reflète donc la différence de nature entre la divinité et les êtres humains et permet de rendre visible la nature autre des dieux par rapport aux mortels. Cependant, le pouvoir et la puissance des dieux sont matérialisés par cette taille importante, qui ne devient l'expression du divin qu'à la fin de l'époque archaïque selon A. Hermary⁵.

Les images figurent un déroulement idéal du rituel, et confèrent ainsi une efficacité supplémentaire au rite. Toutefois, les scènes sacrificielles ne comptent pas toujours une divinité⁶ ; les Grecs savaient que le dieu était présent et n'éprouvaient pas toujours le besoin de le figurer. Faire figurer un dieu au sacrifice n'était donc pas anodin et correspondait à un choix significatif et conscient de la part des peintres pour rendre perceptible une puissance et la présentifier.

III. Une présence sensible des dieux

La notion de présence s'est substituée récemment à celle de présentification, en particulier dans les réflexions autour du corps des dieux et de la statue de culte. Ainsi, R. Piettre a utilisé ce mot dans son travail sur l'épiphanie. Dans le cadre du premier séminaire *Images et Religion*, elle montre que ce concept d'histoire des religions, qui se définit comme la possibilité de saisir la présence du dieu par différents sens, est frustrante pour la vue. Elle

¹ Voir p. 409.

² Voir p. 409.

³ Voir p. 412.

⁴ Londres, British Museum 1905.7-11.1 ; 500-480 ; peintre de Gela ; BA 330075.

⁵ HERMARY 2006, notamment p. 125-126. Voir également SHAPIRO 1989, p. 30.

⁶ Voir la thèse de V. Zachari (EHESS) sur l'autel dans la céramique sous la direction de F. Lissarrague.

s'interroge sur le rapport à la statue de culte, qu'elle pose comme le dieu présent, dans des circonstances rituellement construites¹.

De même, dans leur ouvrage *Architecturer l'invisible*, M. Cartry, J.-L. Durand, et R. Koch Piettre introduisent la notion de présence dans leur étude autour du sacrifice. En effet, les dieux faisaient sentir leur présence par différents modes de présence : gestes, objets, paroles². Plusieurs modalités de présence se dégagent : l'une visuelle, l'autre sonore, une autre sensorielle³.

Dans le monde romain, J. Rüpke aborde également la notion de présence dans ses réflexions sur les images dans la religion romaine en se demandant si les images représentaient les dieux et comment. Les dieux romains n'habitaient pas leur statue, mais leur présence était statuesque et tirait sa plausibilité non d'une forme ou d'un matériau spécifique, mais d'une expérience émotionnelle, produite par le contexte particulier des temples, peut-être soulignée par les rituels⁴. La présence était ainsi ressentie physiquement par les visiteurs.

Cette présence pouvait être visuelle, mais pas seulement. En effet, en grec, la « présence » du dieu dans un sanctuaire particulier, son séjour se dit ἐπιδημία, ce qui correspond au fait de vivre parmi des personnes⁵. Ainsi, c'est l'ἐπιδημία d'Apollon à Delphes qui autorise la réouverture de l'oracle après son séjour chez les Hyperboréens ; celle-ci se manifeste selon Callimaque par le bruissement du laurier, du palmier⁶. La présence divine était ainsi révélée par la façon dont les dieux agréaient un sacrifice en faisant se tordre les os, et en particulier l'*osphus*⁷.

Quelques mentions suggèrent une présence sensible des dieux, ressentie par d'autres moyens que par la vue, comme la pièce d'Euripide, *Hippolyte*, où Artémis apprend à Thésée l'erreur qu'il a commise en sanctionnant son fils, accusé d'adultère par Phèdre. Le jeune homme victime de ses chevaux est amené sur scène :

Ἦεα·
ὦ θεῖον ὀδμῆς πνεῦμα·
καὶ γὰρ ἐν κακοῖς
ὦν ἡσθόμην σου κἀνεκουφίσθην δέμας·
ἔστ' ἐν τόποισι τοισίδ' (Ἄρτεμις) θεά.
« Qu'est ceci ? O parfum à la divine haleine ! Dans mes maux je t'ai senti, et mon corps en a été soulagé. Est-elle en ces lieux, la déesse Artémis ? »⁸.

¹ PIETTRE 2001, p. 212-215.

² CARTRY, DURAND, KOCH PIETTRE 2009, p. 19-21.

³ *Ibid.*, p. 35-36.

⁴ RÜPKE 2010, p. 192-193. Voir VERSNEL 1987, p. 42-55.

⁵ Cf. Bailly, Liddle-Scott, s. v. Voir Diodore de Sicile, V, 77, 5 à propos d'Aphrodite dans le sanctuaire d'Eryx en Sicile ; PIRONTI 2009.

⁶ Callimaque, *Hymnes*, II, 1 : Οἶον ὁ τῶπλόλλωνος ἐσεΐσατο δάφνικος ὄρηξ·

⁷ Cf. Aristophane, *La Paix*, 1054-1055.

⁸ Euripide, *Hippolyte*, 1391-1394. Voir BARRA-SALZÉDO 2007, p. 178.

Hippolyte ne voit pas Artémis lors de son arrivée, soutenu par deux serviteurs, et c'est à l'odeur qu'il reconnaît la présence divine. En effet, les dieux sentent bons ; ils s'enduisent de parfums caractéristiques, d'huiles odoriférantes, qui permettent de les mettre en valeur, comme Héra, lorsqu'elle cherche à séduire Zeus¹, mais aussi de les reconnaître à cette odeur typique, mélange d'ambrosie et de nectar, comme dans les cas d'Artémis ou de Déméter à Éleusis chez le roi d'Éleusis². Tous ces exemples relèvent du mythe et ne sont pas liés au rituel, mais cette idée de la bonne odeur comme signe de leur présence divine transparaît dans certaines pratiques rituelles, comme dans les consultations oraculaires. Ainsi, à Delphes, aux dires des consultants comme Lamprias se dégage parfois une odeur agréable :

ὁ γὰρ οἶκος, ἐν ᾧ τοὺς χρωμένους τῷ θεῷ καθίζονσιν, οὔτε πολλάκις οὔτε τεταγμένως ἀλλ' ὡς ἔτυχε διὰ χρόνων εὐωδίας ἀναπίμπλαται καὶ πνεύματος, οἷας ἂν τὰ ἥδιστα καὶ πολυτελέστατα τῶν μύρων ἀποφορὰς ὥσπερ ἐκ πηγῆς τοῦ ἀδύτου προσβάλλοντος.

« en effet le local où l'on fait asseoir ceux qui consultent le dieu s'emplit non pas fréquemment, ni régulièrement, mais à intervalles fortuits, d'une odeur et d'un souffle agréables, comme si des exhalaisons comparables aux plus suaves et aux plus précieux des parfums s'échappaient du lieu sacré ainsi que d'une source »³.

R. Flacelière précise que la bonne odeur révèle la présence d'un dieu ou d'un personnage surnaturel⁴. Cette odeur, différente de l'enthousiasme qui saisit la Pythie⁵, permet de rendre le dieu perceptible pour les consultants. D'ailleurs, V. Mehl a montré que dans les scènes de sacrifice, la présence de *thumiaterion* marque et structure l'espace sacrificiel. Ainsi, le parfum, la bonne odeur renforcent la présence divine lors des sacrifices. « Il annonce la communication par le biais des senteurs, mais aussi la présence de la divinité installée dans un temple, rendue présente par les parfums »⁶. Par ailleurs, la présence d'Aphrodite dans son

¹ *Iliade*, XIV, 170-172. Cf. Aphrodite à Paphos : *Odyssée*, VIII, 364-365. Voir DEONNA 1939, p. 171 ; BODIQUO et MEHL 2008, p. 15-18 ; MEHL 2008b, p. 142, 148-149.

² *Hymne homérique à Déméter*, 231. Prométhée reconnaît les Océanides qui s'approchent à l'odeur : Eschyle, *Prométhée enchaîné*, 114-115 : τίς ὁδὸν ἀποδέχεται μ' ἀφεγγής; « quel parfum invisible a volé jusqu'à moi ? ».

³ Plutarque, *Sur la disparition des oracles*, 50, 437C.

⁴ R. FLACELIÈRE, édition CUF, p. 196, n. 1. FLACELIÈRE 1938, p. 87-88 l'évoque mais ne commente pas l'odeur. Cf. Lucien, *de Dea Syria*, 30 : ὁδὸν ἀμυροσίν.

⁵ Un débat existe sur l'existence d'une faille sous le temple de Delphes et sur la réalité d'une exhalaison qui inspirerait la Pythie. Les premières fouilles de Delphes ont montré qu'aucune faille n'existait sous le temple (COURBY 1902, p. 65-66 ; OPPÉ 1904, p. 233 ; HOLLAND 1933, p. 214 ; FLACELIÈRE 1938, p. 105 ; AMANDRY 1950, p. 219-220 ; BOUSQUET 1940 ; BIROT 1959). Cependant, la *cella* est tellement ruinée que les restitutions topographiques ne sont que pures conjectures (*Guide de Delphes*, 1991, p. 178). On a alors pensé à des émissions volcaniques (OPPÉ 1904, p. 230 ; PARKE 1939, p. 21 ; PARKE et WORMELL 1956, I, p. 22 ; WHITTAKER 1965, p. 23 ; FONTENROSE 1978, p. 203 ; USTINOVA 2009, p. 146-147). Toutefois, des archéologues et géologues américains ont montré récemment que le sol de la région est composé de calcaire mazouté cassé par deux anomalies cachées se croisant sous le temple d'Apollon, créant un chemin par lesquels les odeurs pétrochimiques pouvaient remonter à la surface créant des visions. Il s'agit d'éthylène, un gaz sentant bon, jadis utilisé pour l'anesthésie. À petite dose, il procure une sensation d'euphorie. Si la grande fouille française ne l'a pas trouvé, ce serait une question de visibilité, elle cherchait un trou béant sur lequel un trépied aurait été posé, alors qu'il s'agit de petites fissures remarquées par les fouilleurs qui ne les ont pas comprises : BROAD 2002. Cette position est toutefois rejetée par ROUGEMONT 2013. Sur le πνεῦμα en général, voir BARRA-SALZÉDO 2007.

⁶ MEHL 2008a, p. 178. Voir également MEHL 2008b, p. 145.

sanctuaire d'Éryx en Sicile est également perçue à l'odeur qui se dégage : ὄζει τε πᾶς ὁ τόπος τότε βούτυρον, « le lieu tout entier se remplit d'un parfum de *bouturos* »¹. La perception de la divinité n'est plus alors visuelle, mais olfactive. D'ailleurs, les statues des divinités devaient probablement exhaler des odeurs, ne serait-ce que parce qu'elles étaient ointes, c'était une façon de faire sentir la présence des divinités. F. Prost a montré que si les sources mentionnant le parfum des statues sont peu nombreuses et tardives, c'est qu'elles confondent le nettoyage de celles-ci avec l'application du parfum. C'est ce que laisse supposer les comptes des sanctuaires mentionnant l'achat d'onguent de roses : la *kosmésis* des statues se faisait par l'onction de produits odorants, permettant la diffusion d'une odeur agréable². Si la vue est un sens important pour percevoir les dieux, il n'était pas le seul à permettre de faire sentir la présence divine invisible.

Dans le cas de l'Aphrodite d'Éryx, la présence de la divinité se révélait également par son intervention active comme l'a montré G. Pironti³ ; la régénération chaque matin de l'autel couvert d'une fine couche de rosée, mais d'où avait disparu toute trace de sacrifice antérieur était le signe de la présence agissante de la déesse. C'est une perception qui relève du visuel, car c'est le résultat de l'action de la divinité que pouvaient voir les pèlerins, mais qui ne permettait pas de voir en soi la déesse.

En Grèce ancienne, le dieu était localisé et spécifié en son éloignement : dans sa statue, dans ses autres représentations en tous les endroits où il était honoré et où on le supposait vivant avec sa « race », dans l'Olympe. L'image cultuelle constituait un relais spécifique, support permanent d'une présence qui ne l'était pas toujours⁴. Cette notion de présence est évoquée par Plotin au III^e s. *p. C.* En effet, il mentionne καὶ μοι δοκοῦσιν οἱ πάλαι σοφοί, ὅσοι ἐβουλήθησαν θεοὺς αὐτοῖς παρεῖναι ἱερὰ καὶ ἀγάλματα ποιησάμενοι, « les anciens sages, qui voulaient se rendre les dieux présents en fabriquant des statues »⁵. Il semble que pour les Grecs, une statue permettait de faire sentir la présence des dieux. Dans ce cas, le mode de présence relevait du visuel, mais ne permettait pas de voir la divinité en elle-même.

¹ Athénée, IX, 395a [trad. PIRONTI 2009, p. 224]. =Voir également PROST 2008, p. 100.

² PROST 2008, p. 101-102. Onguent de rose à Délos : IG, XI, 2, 161, A, 102-103. Pausanias, IX, 41, 7 mentionne d'ailleurs des onguents de rose pour préserver les statues.

³ PIRONTI 2009.

⁴ CARTRY, DURAND, KOCH PIETTRE 2009, p. 19-20.

⁵ Plotin, *Ennéades*, IV, 3, 11 [Trad. BOUILLET [1859] 1968].

Conclusion

Les dieux étaient rendus présents au sacrifice de multiples façons. Le mode le plus courant était la statue de culte qui servait à présentifier le dieu *hic et nunc*, ce que les images pouvaient traduire en figurant le dieu physiquement présent ou de façon ambiguë entre la statue et le dieu en personne.

Paradoxalement, la présence du dieu pouvait parfois être rendue par une absence qui attestait de la différence de nature de la divinité. Il était rare, en effet, que le rôle du dieu fût endossé par un prêtre, car il existait une altérité fondamentale entre les hommes et les dieux pour les Grecs.

La présence des divinités au sacrifice utilisait ainsi toute une palette entre le vu, le visible et le non-vu. Elle était également rendue par des bruits ; ainsi que par des odeurs qui exprimaient la présence divine ; la présence était ressentie par un souffle odorant qui manifestait la divinité pour les Grecs.

CONCLUSION DE LA PARTIE III

La communication qui était établie avec les dieux dans les pratiques religieuses jouait sur la vue. De nombreux rites avaient lieu dans une architecture ouverte, qui traduisait un système de visibilité ouvert. Dans les sacrifices, les prières, les libations, un soin particulier était apporté au spectacle offert afin d'établir au mieux la communication avec la divinité. De même, la masse des offrandes devait susciter visuellement chez les visiteurs le sentiment de la puissance de la divinité, de l'efficacité du lien avec le dieu. Néanmoins, chacun cherchait à rendre son don le plus visible possible afin de se faire entendre des puissances divines.

La communication avec les dieux se matérialisait à certains moments des rituels par des aspects visibles : la fumée qui se dégageait de l'autel ; l'opinion des dieux visibles dans l'*osphus* ou le foie ; la piété des dédicants, traduite par des traces de sang sur l'autel. Certains aspects suscitaient toutefois peu d'attention, comme la découpe des viandes, la présence d'insectes, car il ne rendait pas visible une communication avec les dieux.

Pour ce faire, les dieux étaient présentifiés, par l'intermédiaire de leur statue, qui soulignait également leur absence, ou bien par une absence, un vide pouvait être laissé, ou plus rarement par un prêtre qui pouvait jouer le rôle de la divinité. La présence des divinités utilisait ainsi toute une palette entre le vu, le visible et le non-vu. Elle était également rendue par des odeurs par des bruits, qui traduisaient par les sens la présence divine.

Quelques rites prenaient place dans des architectures fermées : à l'intérieur, des pratiques religieuses étaient cachées de façon volontaire, du moins pour les cultes que nous connaissons le moins mal, en particulier dans les cultes à mystères et dans les consultations oraculaires. L'établissement de la communication entre le porte-parole de la divinité et celle-ci était le plus souvent invisible pour les consultants dans la divination inspirée ; cela permettait vraisemblablement de faire percevoir l'invisibilité des dieux, et créait de l'inconnu. Dans les cultes à mystères, les initiés étaient plongés dans le noir, avant de voir la divinité ou ses symboles : la vue était accompagnée de paroles pour comprendre la révélation. Dans les cultes à incubation, l'isolement des consultants permettait la rencontre du dieu dans le sommeil.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Le visible et l'invisible dans la religion grecque reposent sur un paradoxe : les cités grecques étaient fondées sur la parole, nous avons voulu les interroger à partir de la vue. Le vocabulaire relevant de la vue est en effet très important dans la langue grecque, preuve de son importance dans la vie des Grecs, dans leur mode de pensée.

Partir de la perception visuelle des adorants dans les pratiques religieuses dans leur globalité pour mieux comprendre la religiosité grecque s'avère délicat, il est difficile d'apporter une interprétation globale. En effet, les sources sont éclatées et disparates, souvent peu descriptives car le décor, l'environnement, les pratiques étaient bien connus ou ne devaient pas être révélés ; il est alors difficile de donner une image précise, sans simplifications excessives.

Nous avons vu que les espaces consacrés aux dieux peuvent être lus par le prisme du visible et de l'invisible : certains étaient bien en vue, sur une prééminence ou au cœur du centre urbain ; d'autres exploitaient le dénivelé, l'éloignement pour être moins vus, soit en lien avec un culte particulier nécessitant le calme, le secret comme les sanctuaires dans lesquels se déroulaient des cultes à mystères, soit en lien avec la personnalité de la divinité et les spécificités du lieu comme Artémis et les marges. Cependant, avec l'évolution architecturale, la mise en scène des sanctuaires a parfois rendu moins visibles les temples en les entourant de portiques. De même, les délimitations des sanctuaires pouvaient arrêter le regard et réserver la vision à ceux qui pénétraient dans l'enceinte sacrée, et ce d'autant plus dans le cas de sanctuaires dans lesquels avaient lieu des cultes à mystères. Toutefois, de nombreux sanctuaires étaient délimités par des simples bornes, des murs bas, et probablement des haies, en tout cas, aux hautes époques, ce qui permettait souvent de bien voir à l'intérieur. Avec l'enrichissement des cités, les sanctuaires furent de plus en plus délimités par des murs de périboles, qui, s'ils n'indiquaient pas de changement symbolique de l'espace sacré, apportaient un changement visuel important. De même, l'aménagement des entrées a bouleversé la vision des sanctuaires.

Nous avons élaboré une typologie des structures architecturales en fonction du visible : si la structure permettait de voir, ou au contraire rendait invisible, cachait ce qui se passait à l'intérieur de l'édifice. Nous avons dégagé des structures fermées qui rendaient invisibles l'intérieur soit pour des raisons de protection d'objets de valeur, soit pour empêcher de voir des moments de rituel ; des structures semi-fermées qui limitaient la vue sans toujours l'interdire permettant d'alterner entre moments visibles et aspects des rituels invisibles ; et des

structures ouvertes rendant les pratiques religieuses qui s'y déroulaient bien visibles. Toutefois, cette typologie est à nuancer par divers aménagements qui pouvaient renforcer ou atténuer le degré de visibilité ou d'invisibilité des structures architecturales. Les pratiques religieuses utilisaient les possibilités offertes par l'architecture.

La religion grecque prenait ainsi place dans un système de visibilité assez ouvert, qui marquait les espaces, tout en étant ouvert aux regards, aux déplacements, même si certains sanctuaires dans lesquels se déroulaient des pratiques de divination inspirée et des cultes à mystères relevaient d'un système de visibilité plus fermé, bloquant la vue. Ce système de visibilité fermé concernait également parfois certains temples dont la statue n'était pas visible en lien avec l'histoire de la divinité ou avec les normes de genre traditionnelles des Grecs. Dans ce cas, la vision engendrait un statut différent dans les sociétés.

Par ailleurs, le système de visibilité des pratiques religieuses grecques a eu tendance à se fermer globalement entre l'époque archaïque et l'époque hellénistique en raison de l'enrichissement des cités qui ont pu financer des constructions pérennes, en raison du développement des recherches urbanistiques. Sans que soit toujours présente la volonté de cacher l'intérieur des sanctuaires, ces évolutions aboutirent à des espaces moins visibles de l'extérieur : ce n'est qu'une fois entrés dans le sanctuaire que les édifices, l'aménagement, les recherches de mise de scène s'étaient devant les yeux des visiteurs. Toutefois, l'importance des offrandes dans les sanctuaires ne devaient pas faciliter l'appréhension visuelle de l'espace.

Nous avons ensuite montré comment la piété des Grecs se manifestait de manière visuelle. En effet, une grande attention était portée à l'aspect visuel des rituels, qu'ils fussent familiaux, civiques ou panhelléniques. La fête devait être belle visuellement pour plaire aux dieux ; elle permettait également de mettre en scène sa piété auprès des autres hommes, qu'ils soient citoyens ou étrangers, membres du voisinage ou de la cité. La beauté de la fête résidait dans les décors, les vêtements, la victime animale qui était parée. Tous ces éléments permettaient ainsi d'établir une communication avec les dieux, qui se manifestait de façon visible par des gestes comme les gestes de prière, par des moments du rituel, avec l'observation du foie, de l'*osphus*, qui exprimait l'agrément ou le rejet de la divinité, par des signes comme les tâches de sang sur l'autel, soulignant la piété des dédicants.

La piété devait s'exprimer envers les divinités. Si l'objectif principal était qu'elle fût visible de ces derniers, on aurait affaire à un croyant authentique. Les sources ne nous permettent toutefois pas d'aborder cet aspect. Il est très vraisemblable que, comme J. Scheid¹ l'a montré dans le monde romain, la religion des Grecs n'était pas un ritualisme sans

¹ SCHEID 2005.

fondement, mais les sources ne nous révèlent pas ce à quoi croyaient les Grecs, quelles étaient leurs sentiments lors des rituels, lorsqu'ils pénétraient dans un espace sacré...

Cette piété était également visible, voire était mise en avant à destination de la société : des voisins, des amis, de la famille, des autres citoyens... Il était en effet indispensable de montrer une certaine piété aux membres de la famille, aux amis, car en cas de contestation d'héritage, de filiation, de légitimité des enfants, du mariage, c'était à ces personnes proches que l'on faisait appel pour témoigner. En effet, la mémoire des Grecs était essentiellement visuelle en l'absence d'enregistrements officiels des actes d'état civil. C'est le fait d'avoir vu, d'avoir assisté à un rituel familial qui était utilisé comme preuve. Vis-à-vis des voisins et surtout des autres citoyens, l'expression visuelle de la piété servait à exprimer une place dans la hiérarchie sociale par l'étalage de sa richesse et de sa puissance. Les cités ont cherché à limiter cette expression de piété dans l'espace civique par diverses lois somptuaires afin de garantir le bon fonctionnement de la cité. En effet, l'étalage excessif des rituels familiaux par certaines familles pouvait être une menace pour la cité, ce qu'elle chercha à éviter en limitant l'expression de la piété familiale, sans toutefois l'interdire car la mémoire de ces pratiques religieuses relevait d'une mémoire visuelle. Les hiérarchies sociales évoluèrent au cours de l'histoire grecque, ces modifications eurent des répercussions dans l'expression de la piété de la cité : des membres différents de la cité furent mis en scène. La piété était également démonstrative vis-à-vis des étrangers ou des autres cités qui pouvaient être présentes par l'intermédiaire d'une délégation : une théorie. Le cas le plus connue est celui d'Athènes qui n'hésitait pas à mettre en scène son corps civique au théâtre de Dionysos par exemple lors des Grandes Dionysies, à laquelle assistaient des étrangers, en particulier des membres de la Ligue de Délos au v^e siècle.

La piété s'exprimait également par des offrandes faites aux dieux dans les sanctuaires. Certains dédicants ou certaines cités cherchèrent à mettre en valeur leur offrande par les dimensions de celle-ci ou par des stratégies de visibilité dans leur exposition, exprimant ainsi une communication avec la divinité, dans le but de se faire mieux entendre, mais peut-être surtout vis-à-vis des autres visiteurs du sanctuaire en exprimant une position sociale ou politique prééminente dans la cité dont dépendait le sanctuaire ou dans l'ensemble du monde grec.

Par ailleurs, la communication que les pèlerins voulaient établir avec les dieux utilisait le visible et l'invisible pour manifester la puissance divine : dans les cultes à mystères, les rituels étaient cachés derrière de hauts murs afin de les préserver des yeux des non-initiés, mais ils étaient révélés par une mise en scène jouant sur la vue des initiés ; dans les consultations oraculaires, de type inspirée, la rencontre entre la divinité et le porte-parole du

dieu était invisible des consultants. Cela permettait peut-être aux Grecs d'éprouver la dimension fondamentalement invisible des divinités.

En effet, si les divinités étaient présentes lors des rituels, ce que les adorants voyaient affirmaient une distance importante entre les hommes et les dieux, car ceux-ci n'étaient jamais directement vus par les pèlerins. Il existait toujours une médiation pour permettre aux divinités d'être visibles : un artefact comme une statue ou un siège vide les rendait présents tout en soulignant leur absence et donc leur invisibilité ; parfois un prêtre qui personnifiait le dieu. C'était à certains moments une présence qui ne relevait pas du visuel : des odeurs, des bruits. Toutefois, si la divinité n'était pas directement visible, sa puissance, sa popularité sautaient aux yeux des visiteurs des sanctuaires, qui les ressentaient par l'intermédiaire de la taille, la majesté des édifices et des sites, par le nombre important d'offrandes, plus ou moins imposantes, exposées dans le sanctuaire.

Les pratiques religieuses grecques avaient une dimension visuelle importante. S'il est difficile d'apporter une interprétation globale, quelques éléments sont à souligner.

Le vocabulaire des pratiques religieuses comprend de nombreux termes fondés sur la vue, en particulier le mot théâtre, la théorie, les rituels autour de la mariée (*anakalypteria*, *opteria*...); dans les cultes à mystères, les initiés recevaient une transmission visuelle, ils voyaient des *deiknumena*, après avoir été aveugles. Des spectateurs (*theatai*) sont mentionnés pour divers rituels. Les divinités étaient rendues présentes visuellement lors des fêtes. Les morts étaient appelés des « invisibles » (*aphanes*). L'essence des pratiques religieuses grecques serait-elle de voir ou de ne pas voir ? Cela semble être en tout cas un élément important.

Les rites s'inscrivaient dans un système de visibilité principalement ouvert, lié à un système sociopolitique reposant sur une mémoire visuelle. Il était en effet essentiel de marquer la mémoire des populations, en particulier des citoyens, afin de garder une trace des rituels pratiqués. C'est pourquoi les rituels familiaux empruntaient l'espace civique afin de toucher bon nombre d'habitants. Les monuments funéraires étaient également bien visibles dans les espaces civiques, le long des routes, à la sortie des centres urbains. Ces localisations traduisaient une recherche de visibilité importante, reflet de l'importance sociale ; stratégie qui était accentués par des monuments à certaines époques bien en vue à Athènes, en particulier au VI^e siècle et au IV^e siècle. Toutefois, ces monuments devinrent moins ostentatoires au début du III^e siècle, traduisant à Athènes une approche différente des rituels et de la mémoire.

Un des apports de ce travail qui transparait à plusieurs reprises au fil des chapitres est l'affirmation de la possibilité d'entrer dans les temples. La vulgarisation classique indique que les Grecs n'entraient pas dans les temples comme les fidèles entrent dans les églises chrétiennes. S'il est vrai qu'il a fallu combattre l'application des modalités de culte chrétien aux réalités antiques, ce qui s'est fait en insistant sur le culte à l'extérieur de l'édifice¹ ; il faut toutefois constater que les sources indiquent à plusieurs reprises l'entrée dans les temples, et pas seulement pour le personnel de culte : les Grecs allaient prier, admiraient les statues, les offrandes, et pas toujours depuis la porte. Ce n'est que dans le cas de quelques temples qu'existaient des indications d'interdiction de pénétrer à l'intérieur de l'édifice.

Un des aspects qui a été peu souligné jusque-là est l'importance des spectateurs dans les pratiques religieuses. Une forme de participation aux rituels était d'être spectateurs (*theatai*) au théâtre, lors des compétitions. D'ailleurs, les aménagements dans lesquels se déroulaient les concours étaient faits pour voir, créant de plus en plus des installations pérennes, des tribunes afin de faciliter la vision. Mais, les Grecs n'étaient pas obligés de participer pour jouir du spectacle des cultes. Ils pouvaient admirer les processions qui défilaient dans l'espace civique : défilé lors des fêtes civiques ou bien lors des fêtes familiales. Leur attention était attirée par des éléments visuels : les vêtements de fête, parfois colorés, du moins différents de ceux de la vie quotidienne, les couronnes, les victimes transportées, parfois la statue de la divinité, des objets sacrés. D'autres éléments devaient susciter l'attention comme la musique. La cité était alors en représentation, elle donnait une image d'elle-même à ses propres citoyens, mettant ainsi en scène les hiérarchies sociales et politiques du moment. Lors des fêtes familiales, les familles cherchaient à attirer l'attention des spectateurs pour frapper leur mémoire en cas de contestations nombre d'années plus tard, mais aussi pour montrer sa richesse, sa place dans la société, ou peut-être plus simplement pour concurrencer ses voisins.

La question des spectateurs nous amène à aborder la question de l'attention, qui pose la différence entre voir et regarder : voir étant le fait de « recevoir les images des objets par le sens de la vue » selon le Littré, tandis que regarder consiste à porter son regard sur quelque chose, soulignant une attention. À plusieurs reprises, la question de l'intentionnalité du regard est revenue. Les sanctuaires proches, quotidiens étaient-ils toujours visibles des Grecs, les passants y prêtaient-ils vraiment attention ? Il est difficile d'y répondre. La visite d'un sanctuaire relevait d'une volonté, une attention était donc portée sur l'espace dans lequel on pénétrait comme le font Cynno et Cocalé à Cos. Néanmoins, lorsque le Grec passait devant

¹ Voir BRUIT ZAIDMAN et SCHMITT PANTEL 1999, p. 44 ; JOST 1992b, p. 118. MONTEL 2010b, p. 233 indique que « l'on débat encore aujourd'hui sur l'accessibilité de la *cella* pour le commun des fidèles », p. 234 « les pèlerins qui restaient le plus souvent, semble-t-il, à l'entrée du temple ».

un sanctuaire dans ses déplacements quotidiens faisaient-ils autant attention ? Probablement pas, car il était à l'extérieur de l'enceinte sacrée, mais ce n'est pas pour autant qu'il n'avait pas une pensée pour la divinité, nous ne pouvons répondre. Certains aspects des rituels étaient peut-être moins regardés en raison de leur technicité comme la découpe de la victime animale. Que faisaient les participants à la fête pendant ce temps ? Regardaient-ils, discutaient-ils en attendant la distribution des parts de viande, se promenaient-ils dans le sanctuaire pour admirer les offrandes ? Les sources ne nous apportent pas d'information. Toutefois, le temps devait être assez long, même s'il est difficile de connaître le temps précis, une attention constante n'est donc pas envisageable.

Au terme de ce parcours, il nous semble que les divinités grecques étaient fondamentalement invisibles ; les pratiquants ne pouvaient pas réellement les voir. Les pratiques religieuses avaient alors pour but de les rendre présentes à la vue de différentes manières. La céramique montre fréquemment des divinités présentes en personne ; c'est le résultat du rituel, par lequel la divinité se manifeste. Les reliefs votifs ont tendance à figurer une divinité très statique, à mi-chemin entre une statue et la divinité en personne, voulant à dessein souligner l'ambiguïté de la représentation : le dieu est visible mais renvoie à son absence, à son invisibilité. Toutefois, les Grecs n'avaient pas toujours besoin d'une statue pour sentir la présence divine. En effet, certains espaces, par leur beauté, permettait d'accéder à la divinité

Dans certaines pratiques, l'invisibilité des dieux était éprouvée par les fidèles qui étaient dans l'obscurité, qui étaient aveugles ou qui ne voyait pas la communication avec la divinité : ce qui leur faisait ressentir l'impossibilité de voir les dieux, en particulier dans certaines consultations oraculaires ou dans les cultes à mystères.

On pourrait alors parler d'une forme de croyance visuelle des Grecs à la divinité : ils éprouvaient le besoin de montrer, de rendre présente la divinité pour y accéder par le rituel.

La vue était considérée comme le sens le plus le plus élevé pour les Grecs¹, elle permettait de connaître et exprimait le fait de vivre. Les Grecs étaient par ailleurs des observateurs fascinés par les détails visuels². Les pratiques religieuses ont été étudiées dans ce travail par la vue, mais elles s'exprimaient également par une expérience sensible, qui n'était pas seulement visuelle. Une étude à partir du sens de l'ouïe ou de l'odorat pourrait compléter cette étude.

¹ ABOUDRAR 2014.

² SEGAL 1993.

Avec Platon, les termes signifiant « visible » renvoient au monde des Idées, à l'intelligible. La spécificité sensible du visible est alors abandonnée pour devenir « point de vue, visée de l'esprit »¹. Il y a alors une distance avec la religion de la cité. Nous n'avons pas voulu faire une étude philosophique du vocabulaire relevant du visible et de l'invisible chez Platon, qui nous aurait trop fait nous disperser. Mais, ce serait un prolongement possible.

Ce vocabulaire fut repris par les premiers chrétiens. Origène, en particulier, fit une synthèse du platonisme et du christianisme au III^e siècle *p. C.* Dans le christianisme, Dieu est invisible et immatériel, mais son corps s'est incarné dans un être humain par le Fils. Ce paradoxe s'explique par la culture des Pères de l'Église, qui étaient imprégnés de philosophie grecque, en particulier le platonisme et l'aristotélisme reposant sur une divinité immatérielle². Étudier le visible et l'invisible dans les pratiques religieuses grecques permet d'essayer de comprendre dans leur globalité les pratiques, mais à partir du christianisme les notions se limitent exclusivement à la définition de la divinité chez les chrétiens, qui ont un usage plus restrictif et plus métaphysique des termes.

¹ VASILIU 2008, p. 304.

² Origène, *Sur la prière*, 23, 3. Voir STROUMSA 1992 ; COSTA 2010, p. 283.

Sources

1. Iconographie :

- D. A. AMYX, *Corinthian Vase-Painting of the Archaic Period*, I-III, Berkeley-Los Angeles-Londres, University of California Press, 1988, 3 vol.
- J. D. BEAZLEY, *Attic Black-Figure Vase-Painters*, Oxford, 1956.
→, *Attic Red-Figure Vase-Painters*, Oxford, 1963, 3 vol.
→, *Paralipomena*, Oxford, 1971.
Beazley Addenda, 2e éd., Oxford, 1989.
site de l'Archive Beazley : <http://www.beazley.ox.ac.uk>
- F. BERTE (éd.), *Spina storia di una città tra greci ed etruschi*. Catalogue d'exposition au Castello Estense, 26 septembre 1993-15 maggio 1994, Ferrare, Comitato Ferrara arte, 1993.
- J. BOARDMAN, *Athenian Black Figure Vases*, Londres, Thames and Hudson, 1974.
→, *Athenian Red Figure Vases : the Archaic period*, Londres, Thames and Hudson, 1975.
→, *Athenian Red Figure Vases : the Classical period*, Londres, Thames and Hudson, 1985.
→, *Early Greek Vase painting*, Londres, *Early Greek Vase painting*, 1998.
- J. P. BROOKLYN, *Attic Black-Figure Funerary Plaques*, Ann Arbor, Ph. D, Université de l'Iowa, 1981.
- H. A. G. BRIJDER et G. STRIETMAN (dessins), *Siana Cups*, Amsterdam, Allard Pierson Series, 3 t., 6 vol., 1983-2000.
- M. S. BROUSKARI, *The Akropolis Museum. A Description catalogue*, 1974.
- A. BRUHN, *Oltos and Early red-figure vase painting*, 1943.
- L. D. CASLEY et J. D. BEAZLEY, *Attic vase paintings in the Museum of Fine Arts*, Boston, (1931-1963)
- M. COLLIGNON et L. COUVE, *Catalogue des vases peints du Musée national d'Athènes*, Paris, Ed. Albert Fontemoing, 2 vol., 1902-1904.
site du CVA : <http://www.cvaonline.org/cva/projectpages/cva1.htm>
- A. DE RIDDER, *Catalogue des vases peints de la Bibliothèque Nationale*, Paris, Leroux, 1902, 2 vol.
- Fernando GILOTTA, « Scena du thysia greca da una tomba etrusca di Cerveteri », *Studi Etruschi*, 40, 1994, p. 93-104.
- E. HASPELS, *Attic Black-Figured Lekythoi*, Paris, 1936, 2 vol. 1.
Hommes, dieux et héros de la Grèce. Catalogue d'exposition, Rouen, 23 octobre 1982-31 janvier 1983, Musée départemental des antiquités, Rouen, 1982.
- K. KILINSKI, *Boeotian Black-Figure Vase painting*, Mayence, 1990.
- O. KORCH-BRINKMANN, *Polychrome Bilder auf Weissgrundigen Lekythen*, Munich, 1999.
- D. C. KURTZ, *Athenian White Lekythoi*, Oxford, Clarendon Press, 1975.
- E. LANGLOTZ, *Griechische Vasen in Würzburg*, Rome, „L'Erma“ di Bretschneider, 1968, 2 vol.
Lexicon iconographicum mythologiae classicae, Zürich-Munich, Artémis, 16 vol., 1981-1997.
- M. B. MOORE, M. Z. PEASE-PHILIPIDES, *The Athenian Agora. Results of excavations, vol. XXIII. Attic Black-figured Pottery*, Princeton, The American School of Classical Studies at Athens, 1986.
- M. B. MOORE, *The Athenian Agora. Results of excavations, vol. XXX. Attic Red-figured and White-ground Pottery*, Princeton, The American School of Classical Studies at Athens, 1997.
- One Thousand Year of Ancient Greek Vases from Greece, Etruria and South Italy*. A continuing exhibition at our New York Galleries, from November 1990, New York, Royal Athena Galleries, 1990.
- H. PAYNE, *Necrocorinthia. A Study of Corinthian art in the Archaic Period*, New York, Mc Grath Publishing Company, 1971.
Site Perseus : <http://www.perseus.tufts.edu>
- M. PIPILI, *Laconian Iconography of the Sixth Century B.C.*, Oxford, Oxford University Committee for Archaeology-12, 1987.
- E. POTTIER, *Etudes sur les lécythes blancs attiques à représentations funéraires*, Paris, E. Thorin, 1883.
- C. M. STIBBE, *Lakonische Vasenmaler des Sechsten Jahrhunderts v. Chr.*, Amsterdam, North-Holland, 1972.
- G. VAN HOORN, *Choes and Anthesteria*, Leiden, Brill, 1951.
Vases en voyages de la Grèce à l'Etrurie, Paris, Somogy éd., 2004.
- T. B. L. WEBSTER, *Potters and Patrons in Classical Athens*, Londres, 1972.

2. Archéologie

a. Fouilles:

- J. AUDIAT, *Topographie et architecture. Le Trésor des Athéniens*, Paris, 1933.
- P. BERNARD, F. SALVIAT, « Nouvelles découvertes au Dionysion de Thasos », *BCH*, 83, 1959, p. 288-335.
- M.-F. BILLOT, « Recherches archéologiques récentes à l'Héraion d'Argos », dans J. De La Geniere (éd.), *Héra. Images, espaces, cultes*. Actes du colloque du Centre de Recherches Archéologiques de l'Université de Lille III et de l'Association P.R.A.C., 29-30 novembre 1993, Naples, Coll. du Centre Jean Bérard, 15, 1997, p. 11-81.
- J.-F. BOMMELAER, D. LAROCHE, « Dossiers des Pythâïdes et socle du Trésor des Athéniens », *Etudes Delphiques*, *BCH Suppl.* IV, 1977, p. 139-157.
- R. M. DAWKINS, *The Sanctuary of Artemis Orthia at Sparta*, 1929.
- D. G. HOGARTH, *Excavations at Ephesos, The Archaic Artemisia*, Londres, 1908.
- H. PAYNE, *Perachora. The Sanctuary of Hera Akraia and Limenia. Excavations of the British School of Archeology at Athens, 1930-1933*, Oxford, Clarendon Press, 1940-1962, 2 vol.
- B. SCHMALTZ, *Terrakotten aus dem Kabirenheiligtum bei Theben*, Das Kabirenheiligtum bei Theben, t. V, Berlin, Walter de Gruyter & Co, 1974.
- Kerameikos. Ergebnisse der Ausgraben*, Archäologisches Institut des Deutschen Reiches :
- K. KÜBLER, *Die Nekropole des 10. bis 8. Jahrhunderts*, Berlin, Walter de Gruyter & Co, 1954.
- , *Die Nekropole des späten 8. bis frühen 6. Jahrhunderts*, Berlin, W. de Gruyter, 1959-1970
- , *Die Nekropole der Mitte des 6. bis Ende des 5. Jahrhunderts*. 1. Teil, Berlin, W. de Gruyter, *Kerameikos VII.1*, 1976.
- E. KUNZE-GÖTTE, K. TANCKE, K. VIERNEISEL, *Die Nekropole von der Mitte des 6. bis zum Ende des 5. Jahrhunderts*. Teil 2 *Die Beigaben*, Berlin, W. de Gruyter, 1970.
- U. KNIGGE, *Der Südhügel*, Berlin, W. de Gruyter, *Kerameikos IX*, 1976.
- , « Des Rundbau am Eridanos », dans *Rundbauten im Kerameikos*, *Kerameikos. Ergebnisse der Ausgrabungen*, t. XII, Berlin, Walter de Gruyter & Co, *Kerameikos XII*, 1980, p. 57-98.
- W. K. KOVACSOVICS, *Die Eckterrasse an der Gräberstrasse des Kerameikos*, *Kerameikos XIV*, Berlin, Walter de Gruyter, 1990.
- Base Dyabola
- R. E. WYCHERLEY, *The Athenian Agora*, vol. III : *Literary and Epigraphical testimonia*, Princeton, American School of Classical Studies at Athens, 1957.
- The Athenian Agora, Results of Excavations conducted by the American School of Classical Studies at Athens* : 23
- M. LANG, *The Athenian Agora*, vol. XXI. *Graffiti and Dipinti*, Princeton, American School of Classical Studies at Athens, 1976.
- Sur l'agora, fascicule de l'Ecole américaine :
- 3- *Miniature Sculpture from the Athenian Agora*, Princeton N. J., American School of Classical Studies, 1959.
- 8- *Garden Lore of Ancient Athens*, Princeton N. J., American School of Classical Studies, 1963.
- 9- *Lamps from the Athenian Agora*, Princeton N. J., American School of Classical Studies, 1963.
- 10- *Inscriptions from the Athenian Agora*, Princeton N. J., American School of Classical Studies, 1966.
- 12- *The Athenian Agora, the Ancient shopping Center*, Princeton N. J., American School of Classical Studies, 1971.
- 19- *Gods and Heroes in the Athenian Agora*, Princeton N. J., American School of Classical Studies, 1980.
- G. KARO, *An Attic Cemetery. Excavations in the Kerameikos at Athens under Gustav Oberlaender and the Oberlaender Trust*, Philadelphia, 1943
- M. K. LANGDON, *A Sanctuary of Zeus on Mount Hymettos*, Princeton, American School of Classical Studies at Athens, *Hesperia Suppl.* XVI, 1976.
- J. MCKESSON CAMP II, « Excavations in the Athenian Agora 1998-2001 », *Hesperia*, 72, 2003, p. 241-281.
- A. E. RAUBITSCHKE, *Dedications from the Athenian Akropolis; a catalogue of the inscriptions of the sixth and fifth centuries B.C.*, Cambridge, Archaeological Institute of America, 1949.

- I. SCHEIBLER, *The Archaic Cemetery*, Athènes, Esperos, German Archeological Institute Athens, 1993, 32 p.
- H. A. THOMPSON et R. E. WYCHERLEY, *The Athenian Agora*, vol. XIV : *The History, shape and uses of an Ancient City Center*, Princeton, American School of Classical Studies at Athens, 1972, XXIV + 258 p. + 112 pl.
- K.-V. VON EICKSTEDT, *Beiträge zur Topographie des antiken Piräus*, Athènes, Arhaiologikē 'etaireia, 1991.

b. Reliefs, stèles :

- C. BLÜMEL, *Die Klassisch Griechischen Sculpturen der Staatlichen Museen zu Berlin*, Berlin, Akademie Verlag, 1966.
- Ch. BRUNS-ÖZGAN, *Lykische Grabreliefs des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr.*, Tübingen, Ernst Wasmuth Verlag, 1987.
- J. BURNETT GROSSMAN, *Greek Funerary Sculpture. Catalogue of the collections at the Getty Villa*, Los Angeles, J. Paul Getty Museum, 2001.
- Chr. W. CLAIRMONT, *Classical Attic Tombstones*, Kilchberg, Akanthus, 1993-1995, 8 vol.
- A. CONZE, *Reise auf der Insel Lesbos*, Hannover, Carl Rümpler, 1865.
- H. DIEPOLDER, *Die Attischen Grabreliefs des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr.*, Berlin, Henrich Keller Verlag, 1931.
- U. HAUSMANN, *Kunst und Heilium. Untersuchungen zu den griechischen Asklepiosreliefs*, 1948.
→, *Griechische Weibreliefs*, Berlin, Walter de Gruyter, 1960.
- K. F. JOHANSEN, *The Attic Grave-Reliefs of the Classical Period*, Copenhagen, 1951.
- G. MENDEL, *Catalogue des sculptures grecques, romaines et Byzantines*, Constantinople, Musées impériaux ottomans, 3 vol., 1908-1914.
- É. MICHON, « Ex-voto à Apollon Kratéanos », *REG*, XIX, 1906, p. 304-317.
- E. MITROPOULOU, *Deities and heroes in the form of snakes*, Athènes, PYLI Editions, 1977.
→, *Corpus I. Attic Votive Reliefs of the 6th and 5th Century B.C.*, Athènes, EDITIONS PYLI, 1977.
→, *Libation Scenes with Oinochoe in Votive Reliefs*, Athènes, PYLI Editions, 1975.
- H. PRÜCKNER, *Die lokrischen Tonreliefs*, Main, 1968.
- G. M. RICHTER, *The Archaic Gravestones of Attica*, Londres-New York, 1961².
- P. PERDRIZET, « Reliefs mysiens », *BCH*, 1899, p. 592-599.
- L. ROBERT, *Opera Minora Selecta. Epigraphie et antiquités grecques*, t. II, Amsterdam, Adolf M. Hakkert, 1969.
- E. SCHWERTHEIM, *Die Inschriften von Kyzikos und Umgebung*, Bonn, R. Habelt, 1983.
- I. N. SVORONOS, *Das Athener Nationalmuseum*, Athènes, Aleftheroudatis Verlags., 1908-1937, 3 vol.
- E. TAGALIDOU, *Weibreliefs an Herakles aus klassischer Zeit*, Aström, Jonsered, 1993.
- E. VIKELA, *Die Weibreliefs aus dem Athener Pankrates Heiligtum am Ilissos*, Berlin, Gebr. Mann Verlag, 1994.
- O. WALTER, *Beschreibung der Reliefs im kleinen Akropolismuseum in Athen*, Vienne, Ed. Hölzel & Co, 1923.
- C. WESCHER, « Notice sur deux inscriptions de l'île de Thera relatives à une société religieuse », *RA*, 1865-2, p. 214-227.
- H. WREDRE, *Die spätantike Hermengalerie von Welschbillig*, 1972.

3. Epigraphie

Base Packhum : <http://epigraphy.packhum.org/inscriptions/>

a. Corpus:

- CIG : *Corpus inscriptionum graecarum*. 4 vols. Berlin 1828-1877.
- Didyma : D. F. McCabe, *Didyma Inscriptions. Texts and List*. «The Princeton Project on the Inscriptions of Anatolia», The Institute for Advanced Study, Princeton (1985).
- Epig tou oropou : B. X. ΠΕΤΡΑΚΟΥ, *οι επιγραφες του Οραπου*, Athènes, 'Αθήναις 'αρχαιολογική 'Εταιρεία, 1997.
- FD III : *Fouilles de Delphes*, III. Épigraphie. Paris 1929-. Fasc. 1, *Inscriptions de l'entrée du sanctuaire au trésor des Athéniens*, éd. É. Bourguet. Paris 1929. — Fasc. 2, *Inscriptions du trésor des Athéniens*, éd. G. Colin. Paris 1909-1913. — Fasc. 3, *Inscriptions depuis le trésor des Athéniens jusqu'aux bases de Gélou*. 2 vols.

- Paris 1932-1943. Vol. 1, éd. G. Daux and A. Salać (1932); vol. 2, G. Daux (1943). — Fasc. 4, *Inscriptions de la terrasse du temple et la région nord du sanctuaire*. 4 vols. Paris 1930-1976. Vol. 1, éd. Gaston Colin (1930); vol. 2, éd. R. Flacelière (1954); vol. 3, éd. A. Plassart (1970); vol. 4, éd. J. Pouilloux (1976). — Fasc. 5, *Les Comptes du IV^e siècle*, éd. É. Bourguet. Paris 1932— Fasc. 6, *Inscriptions du théâtre*, éd. N. Valmin. Paris 1939.
- ID : *Inscriptions de Délos*. 7 vols. Paris 1926-1972. Vol. 6 [1], Nos. 1-88, éd. A. Plassart (1950); vol. 7 [2], nos. 89-104³³, éd. J. Coupry (1972); vol. 1 [3], nos. 290-371, éd. F. Durrbach (1926); vol. 2 [4], nos. 372-509, éd. F. Durrbach (1929); vol. 3 [5], nos. 1400-1496, éd. F. Durrbach et P. Roussel (1935); vol. 4 [6], nos. 1497-2219, éd. P. Roussel et M. Launey (1937); vol. 5 [7], nos. 2220-2879, éd. P. Roussel et M. Launey (1937).
- I. Didyma : A. Rehm. *Didyma, II. Die Inschriften*. Berlin 1958.
- IG, I³ : *Inscriptiones Graecae I : Inscriptiones Atticae Euclidis anno anteriores*. 3^e édition. Berlin 1981, 1994. Fasc. 1, éd. D. Lewis, *Decreta et tabulae magistratum* (nos. 1-500); fasc. 2, éd. D. Lewis and L. Jeffery, *Dedications. Catalogi. Termini. Tituli sepulcrales. Varia. Tituli Attici extra Atticam reperti. Addenda* (nos. 501-1517).
- IG, II² : *Inscriptiones Graecae II et III : Inscriptiones Atticae Euclidis anno posteriores*, 2^e éd., Parts I-III, éd. J. Kirchner. Berlin 1913-1940. — Part I, 1-2 (1913-1916) = *Decrees and Sacred Laws* (Nos. 1-1369); Part II, 1-2 (1927-1931) = *Records of Magistrates and Catalogues* (Nos. 1370-2788); Part III, 1 (1935) = *Dedications and Honorary Inscriptions* (Nos. 2789-5219); Part III, 2 (1940) = *Funerary Inscriptions* (Nos. 5220-13247). — Part V, *Inscriptiones Atticae aetatis quae est inter Herulorum incursionem et Imp. Mauricii tempora*, ed. Ericus Sironen. Berlin 2008.
- IG V, 1 : *Inscriptiones Graecae, V, 1. Inscriptiones Laconiae et Messeniae*, éd. W. Kolbe. Berlin 1913.
- IG V, 2 : *Inscriptiones Graecae, V, 2. Inscriptiones Arcadiae*, éd. F. Hiller von Gaertringen. Berlin 1913.
- IG VII : *Inscriptiones Graecae, VII. Inscriptiones Megaridis, Oropiae, Boeotiae*, éd. Wilhelm Dittenberger. Berlin 1892.
- IG XI, 2 : *Inscriptiones Graecae XI. Inscriptiones Deli*, fasc. 2, éd. F. Durrbach. Berlin 1912. Nos. 105-289.
- IG, XI, 4 : *Inscriptiones Graecae XI. Inscriptiones Deli*, fasc. 4, éd. P. Roussel. Berlin 1914. Nos. 510-1349.
- IG XII, suppl : *Inscriptiones Graecae, XII. Supplementum*, éd. F. Hiller von Gaertringen. Berlin 1939.
- IG, XII, 5 : *Inscriptiones Graecae XII, 5. Inscriptiones Cycladum*, éd. F. Hiller von Gaertringen. 2 vol. Berlin 1903-1909.
- IG, XII, 8 : *Inscriptiones Graecae XII, 8. Inscriptiones insularum maris Thracici*, éd. C. Friedrich. Berlin 1909.
- IG, XII, 9 : *Inscriptiones Graecae XII, 9. Inscriptiones Euboeae insulae*, éd. E. Ziebarth. Berlin 1915.
- IK Rhod. Peraia : W. Blümel, *Die Inschriften der Rhodischen Peraia*. «Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien», 38. Bonn, 1991.
- IMT Kaikos : *Inschriften Mysia & Troas [IMT]*, éd. M. Barth et J. Stauber, Leopold Wenger Institut. Universität München. Version of 25.8.1993 (Ibucus). Packard Humanities Institute CD #7, 1996. — Mysia, «Kaikos», nos. 801-965.
- IMT Kyz Kapu Dag : *Inschriften Mysia & Troas [IMT]*, éd. M. Barth et J. Stauber, Leopold Wenger Institut. Universität München. Version of 25.8.1993 (Ibucus). Packard Humanities Institute CD #7, 1996.
- I Cos : M. Segre, *Iscrizioni di Cos*. Monografie della Scuola Archeologica di Atene e delle Missioni Italiane in Oriente, 6. Rome 1993.
- I. Ilion : F. Peter, *Die Inschriften von Ilion*. «Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien», 3. Bonn 1975.
- Inscr von Magnesia : O. Kern, *Die Inschriften von Magnesia am Maeander*, Berlin, 1900.
- I v Pergamon : M. Fränkel, *Die Inschriften von Pergamon* 2 vols. «Altertümer von Pergamon», 8,1-2. Berlin 1890-1895.
- Inscr v. Priene : F. Hiller von Gaertringen. *Inschriften von Priene*, Berlin, 1906.
- I.Smyrna : G. Petzl. *Die Inschriften von Smyrna*. 2 vol., Bonn 1982, 1987 & 1990.
- Lagina : D. F. McCabe, *Lagina Inscriptions. Texts and List*. «The Princeton Project on the Inscriptions of Anatolia», The Institute for Advanced Study, Princeton. Packard Humanities Institute CD #6, 1991.
- LSAM : F. Sokolowski, *Lois sacrées de l'Asie mineure*, Paris, De Boccard, 1955.
- LSCG : F. Sokolowski, *Lois sacrées des cités grecques*, Paris, De Boccard, 1969.
- LSS : F. Sokolowski, *Lois sacrées des cités grecques : Supplément*, Paris, De Boccard, 1962.
- Magnesia : D. F. McCabe, *Magnesia Inscriptions. Texts and List*. «The Princeton Project on the Inscriptions of Anatolia», The Institute for Advanced Study, Princeton. Packard Humanities Institute CD #6, 1991.

- OGIS : W. Dittenberger, *Orientalis Graeci Inscriptiones Selectae*, 2 vols. Leipzig, 1903-1905.
- Peek : W. Peek, *Attische Grabschriften II*. Abhandlungen der deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Klasse für Sprachen, Literatur und Kunst, 1956, no. 3, Berlin, 1957.
- SEG : *Supplementum Epigraphicum Graecum*.
- Samos : D. F. McCabe, *Samos Inscriptions. Texts and List*. «The Princeton Project on the Inscriptions of Anatolia», The Institute for Advanced Study, Princeton (1986). Packard Humanities Institute CD #6, 1991.
- Smyrna : D. F. McCabe, Donald F. *Smyrna Inscriptions. Texts and List*. «The Princeton Project on the Inscriptions of Anatolia», The Institute for Advanced Study, Princeton (1988). Packard Humanities Institute CD #6, 1991.
- TAM V : *Tituli Asiae Minoris, V. Tituli Lydiae, linguis Graeca et Latina conscripti*, ed. Peter Herrmann. 2 vols. Vienne, 1981 et 1989.
- Syll³ : *Sylloge inscriptionum graecarum*, éd. W. Dittenberger. 3^e édition, éd. F. Hiller von Gaertringen, J. Kirchner, H. Rudolf Pomtow et E. Ziebarth, 4 vol, Leipzig, 1915-1924.
- Syll² : W. Dittenberger, *Sylloge inscriptionum graecarum*, Hildesheim, G. Olms, 1883.
- Teos : D. F. McCabe, *Teos Inscriptions. Texts and List*. «The Princeton Project on the Inscriptions of Anatolia», The Institute for Advanced Study, Princeton (1985).
- H. ENGELMANN et R. MERKELBACH, *Die Inschriften von Erythrai und Klazomenai*, t. 2, Bonn, Rudolf Habelt Verlag GMBH, 1973,
- H. ENGELMAN, D. KNIBBE & R. MERKELBACH, *Die Inschriften von Ephesos*, III, Bonn, 1980
- P. M. FRASER, *Samothrace, 2-1, The Inscriptions on Stone*, New York, Bollingen Series, Pantheon Books, 1960.
- F. SALVIAT et C. VATIN, *Inscriptions de Grèce centrale*, Paris, De Boccard, 1971.

b. Recueils:

- R. DARESTE, B. HAUSSOULLIER, Th. REINACH, *Recueil des inscriptions juridiques grecques : texte, traduction, commentaire*, Rome, "L'erma" di Bretschneider, 1965.
- P. A. HANSEN, *Carmina Epigraphica Graeca*, 2, Berlin, 1989.
- F. HILLER VAN GÄRTRINGEN, *Historische Griechische Epigramme*, 1926.
- Eran LUPU, *Greek Sacred Law. A Collection of New Documents*. Religions in the Graeco-Roman World 152, Leiden, Brill, 2005.
- W. PEEK, *Griechische Vers-Inschriften I*, Grab-Epigramme, 1955.

c. Les épigrammes :

- Anthologie grecque*, tome III, *Anthologie palatine*, Livre VI : Épigrammes votives, trad. P. Waltz, Paris, Les Belles Lettres, CUF, [1944], 1960².
- Anthologie grecque*, tome IV, *Anthologie palatine*, Livre VII : Epigrammes funéraires, texte établi par P. Waltz et traduit par A.-M. Desrousseaux, A. Dain, P. Camelot et É. Des Places, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1960².
- Anthologie grecque*, tome V, *Anthologie palatine*, Livre VII : Epigrammes funéraires (suite et fin), texte établi par P. Waltz et traduit par P. Waltz, É. Des Places, M. Dumitrescu, H. Le Maitre et G. Soury, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1960².

d. Lois sacrées:

- J. BRUNEL, « Pour une interprétation de la "loi sacrée" de Cyrène », *RPh*, 110, 1984, p. 35-44.
- K. CLINTON, « A New Lex Sacra from Selinous : Kindly Zeus, Eumenides, Impure and Pure Tritopatores, and Elasteroi », *CP*, 91, 1996, p. 159-179.
- G. DAUX, « La Grande Démarchie : un nouveau calendrier sacrificiel d'Attique (Erchia) », *BCH*, 87, 1963, p. 603-634.
- G. DAUX, « Calendrier sacrificiel de Thorikos », *CRAI*, 1980, p. 463-470.
- S. DOW et R. F. HEALEY, *A Sacred Calendar of Eleusis*, Harvard Theological Studies 21, Cambridge, Mass., 1965.

- S. DOW, « The Greater Demarkhia of Erchia », *BCH*, 89, 1965, p. 180-213.
- L. DUBOIS, « Une nouvelle inscription archaïque de Sélinonte », *RPh.*, 21, 1955, p. 127-144.
- M. H. JAMESON, D. R. JORDAN et R. D. KOTANSKY, *A Lex Sacra from Selinous*, GRB Monographs 11, Durham, 1993.
- M. H. JAMESON, « Notes on the Sacrificial Calendar from Erchia », *BCH*, 89, 1965, p. 154-172.
- Eran LUPU, « Sacrifice at the Amphiareion and a Fragmentary Sacred Law from Oropos », *Hesperia*, 72, 2003, p. 321-340.
- J. D. MIKALSON, *The Sacred and Civil Calendar of Athenian Civil Year*, Princeton, 1975.
- S. SCULLION, « Three Notes on Attic sacrificial calendars », *ZPE*, 121, 1998, p. 116-122.
- A. VERBANCK-PIÉRARD, « Héros attiques au jour le jour : les calendriers des dèmes », dans V. Pirenne-Delforge (éd.), *Les Panthéons des cités, des origines à la Périégèse de Pausanias*, Liège, Kernos Suppl. 8, 1998, p. 109-127.

e. Anthologies commentées :

- P. BRUN, *Impérialisme et démocratie à Athènes. Inscriptions de l'époque classique*, Paris, A. Colin, 2005.
- B. LE GUEN-POLLET, *La vie religieuse dans le monde grec du Ve au IIIe siècle avant notre ère. Choix de documents épigraphiques traduits et commentés*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 1991.
- J. POUILLOUX (dir.), *Choix d'inscriptions grecques*, Paris, Les Belles Lettres, [1960], 2003.

4. Sources littéraires :

TLG en ligne : <http://www.biu.sorbonne.fr/sid/spip.php?article104>

a. Outils de travail :

- V. PIRENNE-DELFORGE et G. PURNELLE, *Pausanias. Periegesis. Index verborum, liste de fréquence, index nominum*, Liège, Centre informatique de philosophie et lettres – Centre international d'étude de la religion grecque antique, 2 tomes.

b. Recueils commentés:

- F. CHAPOT et B. LAUROT, *Corpus de prières grecques et romaines*, Turnhout, Brepols, 2001.
- E. J. EDELSTEIN et L. EDELSTEIN, *Asklepius. Collection and Interpretation of the Testimonies*, Londres, John Hopkins, [1945], 1998, 2 vol.

c. Auteurs de l'époque archaïque :

- Homère, *Iliade*, t. I : chants I-VI, trad. P. Mazon, P. Chantraine, P. Collart et R. Langumier, Paris, Les Belles Lettres, CUF, [1937], 1996⁸.
- , *Iliade*, t. II : chants VII-XII, trad. P. Mazon, P. Chantraine, P. Collart et R. Langumier, Paris, Les Belles Lettres, CUF, [1937], 1965⁵.
- , *Iliade*, t. III : chants XIII-XVIII, trad. P. Mazon, P. Chantraine, P. Collart et R. Langumier, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1938.
- , *Iliade*, t. IV : chants XIX-XXIV, trad. P. Mazon, P. Chantraine, P. Collart et R. Langumier, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1947.
- , *L'Iliade*, trad. Ph. Brunet, Paris, Seuil, 2010
- , *Odyssée*, t. I : chants I-VII, trad. V. Bérard, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1925.
- , *Odyssée*, t. II : chants VIII-XV, trad. V. Bérard, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1925.
- , *Odyssée*, t. III : chants XVI-XXIV, trad. V. Bérard, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1925.
- , *Hymnes*, trad. J. Humbert, Paris, Les Belles Lettres, [1936], 1997.
- Hésiode, *Théogonie, Les Travaux et les Jours, Le Bouclier*, trad. P. Mazon, Paris, Les Belles Lettres, CUF, [1928], 1996¹⁵.

d. Auteurs de l'époque classique :

Historiens :

- Hérodote, *Histoires*, T. I : Introduction, trad. Ph.-E. Legrand, Paris, Les Belles Lettres, CUF, [1932], 19957.
→ *Histoires*, livre I : Clio, trad. Ph.-E. Legrand, Paris, Les Belles Lettres, CUF, [1932], 19957.
→ *Histoires*, livre II : Euterpe, trad. Ph.-E. Legrand, Paris, Les Belles Lettres, CUF, [1932], 19957.
→ *Histoires*, livre III : Thalie, trad. Ph.-E. Legrand, Paris, Les Belles Lettres, CUF, [1932], 19957.
→ *Histoires*, livre VI : Melpomène, trad. Ph.-E. Legrand, Paris, Les Belles Lettres, CUF, [1932], 19957.
→ *Histoires*, livre V : Terpsichore, trad. Ph.-E. Legrand, Paris, Les Belles Lettres, CUF, [1932], 19957.
→ *Histoires*, livre VI : Erato, trad. Ph.-E. Legrand, Paris, Les Belles Lettres, CUF, [1932], 19957.
→ *Histoires*, livre VII : Polymnie, trad. Ph.-E. Legrand, Paris, Les Belles Lettres, CUF, [1932], 19957.
→ *Histoires*, livre VIII : Uranie, trad. Ph.-E. Legrand, Paris, Les Belles Lettres, CUF, [1932], 19957.
→ *Histoires*, livre IX : Calliope, trad. Ph.-E. Legrand, Paris, Les Belles Lettres, CUF, [1932], 19957.
→ *L'enquête*, livres I à IV, texte présenté, traduit et annoté par A. Barguet, Paris, Gallimard, Folio, 1985.
→ *L'enquête*, livres V à IX, texte présenté, traduit et annoté par A. Barguet, Paris, Gallimard, Folio, 1985.
Hérodote, *Histoires, Livre II l'Égypte*, trad. Ph.-E. Legrand, introduction et notes de Christian Jacob, Paris, Les Belles Lettres, Classiques en poche, 1997 [Jacob 1997]
Herodotos, t. V, livres VIII et IX, expliqué par H. Stein, Zürich, Weidmann, 1969.
A. B. Lloyd, *Herodotus. Book II, Commentary I-98*, Leuden, Brill, 1976.

- Thucydide, *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, I, trad. J. de Romilly, Paris, Les Belles Lettres, [1953], 19957.
→ *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, II, trad. J. de Romilly, Paris, Les Belles Lettres, [1962], 1991.
→ *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, III, texte établi et trad. par R. Weil, avec la collaboration de J. de Romilly, Paris, Les Belles Lettres, [1969], 1990³.
→ *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, VI-V, trad. L. Bodin et J. de Romilly, Paris, Les Belles Lettres, [1967], 19957.
→ *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, VI-VII, trad. L. Bodin et J. de Romilly, Paris, Les Belles Lettres, [1955], 1975⁴.
→ *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, VIII, texte établi et trad. par R. Weil, avec la collaboration de J. de Romilly, Paris, Les Belles Lettres, [1972], 1995.

Fragments :

- Ch. MÜLLER, *Fragmenta Historicorum Graecorum*, Paris, Ed. Ambroise Firmin-Didot, 1878.
F. JACOBY, *Die Fragmente der Griechischen Historiker (FGrHist)*, Leiden, Brill, 1968, 22 vol.
Heraclides Lembus, *Excerpta politiarum*, édité et traduit par M. R. Dilts, Durham, New York University, Duke University, 1971.

Poètes :

- Pindare, *Œuvres complètes*, traduit par J.-P. Savignac, Paris, La Différence, [1990], 2004.
Bacchylide, *Dithyrambes, Epinicies, Fragments*, texte établi par J. Irigoin et traduit par J. de Romilly, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1993.
Théophraste, *Caractères*, trad. O. Navarra, Paris, Les Belles Lettres, CUF, [1921], 1964.

Tragédie classique :

- Eschyle, t. I : *Les Suppliantes, Les Perses, Les Sept contre Thèbes, Prométhée enchaîné*, trad. P. Mazon, Paris, Les Belles Lettres, CUF, [1931], 1995¹².
→ t. II : *L'Orestie : Agamemnon, Les Choéphores, Les Euménides*, trad. P. Mazon, Paris, Les Belles Lettres, CUF, [1931], 1997¹³.
Sophocle, t. I : *Antigone, Les Trachiniennes*, texte établi par A. Dain et traduit par P. Mazon, revu et corrigé par J. Irigoin, Paris, Les Belles Lettres, CUF, [1955], 1994⁸.
→ t. II : *Ajax, Œdipe-Roi, Électre*, texte établi par A. Dain et traduit par P. Mazon, revu et corrigé par J. Irigoin, Paris, Les Belles Lettres, CUF, [1958], 1994⁸.

- t. III : *Philoctète, Œdipe à Colone*, texte établi par A. Dain et traduit par P. Mazon, revu et corrigé par J. Irigoin, Paris, Les Belles Lettres, CUF, [1960], 1999⁵.
- Euripide, t. I : *Le Cyclope, Alceste, Médée, Les Héraclides*, trad. L. Méridier, Paris, Les Belles Lettres, CUF, [1926], 1976⁸.
- t. II : *Hippolyte, Andromaque, Hécube*, trad. L. Méridier, revu et corrigé par F. Jouan, Paris, Les Belles Lettres, CUF, [1927], 1997².
- t. III : *Héraclès, Les Suppliants, Ion*, trad. H. Grégoire et L. Parmentier, Paris, Les Belles Lettres, CUF, [1923], 1997⁷.
- t. IV : *Les Troyennes, Iphigénie en Tauride, Électre*, trad. L. Parmentier, Paris, Les Belles Lettres, CUF, [1925], 1990⁹.
- t. V : *Hélène, Les Phéniciennes*, trad. H. Grégoire, L. Méridier et F. Chapouthier, Paris, Les Belles Lettres, CUF, [1950], 1985⁴.
- t. VI-1 : *Oreste*, trad. F. Chapoutier et L. Méridier, Paris, Les Belles Lettres, CUF, [1959], 1973³.
- t. VI-2 : *Les Bacchantes*, trad. H. Grégoire et J. Meunier, revu par J. Irigoin, Paris, Les Belles Lettres, CUF, [1961], 1998².
- t. VII-1 : *Iphigénie à Aulis*, trad. F. Jouan, Paris, Les Belles Lettres, CUF, [1983], 1990².
- t. VIII-1 : *Fragments*, trad. F. Jouan et H. Van Looy, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1998.

Fragments :

- A. NAUCK, *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1964.
 → *Tragicarum dictionis index spectans ad tragicorum graecorum fragmenta*, Hildesheim, Georg Oms Verlag, 1962.
 S. RADT, *Tragicorum Graecorum fragmenta*, Göttingen, 1977.
 C. AUSTIN, *Nova fragmenta Euripidea in papyris reperta*, Berlin, 1968.

La Comédie ancienne :

- Aristophane, t. I : *Les Acharniens, Les Cavaliers*, texte établi par V. Coulon et traduit par H. Van Daele, revu et corrigé par J. Irigoin, Paris, Les Belles Lettres, CUF, [1926], 1934.
 → t. II : *Les Guêpes, La Paix*, texte établi par V. Coulon et traduit par H. Van Daele, Paris, Les Belles Lettres, CUF, [1926], 1980.
 → t. III : *Les Oiseaux, Lysistrata*, texte établi par V. Coulon et traduit par H. Van Daele, Paris, Les Belles Lettres, CUF, [1926], 1940.
 → t. IV : *Les Grenouilles*, texte établi par V. Coulon et traduit par H. Van Daele, Paris, Les Belles Lettres, CUF, [1926], 1991.
 → t. V : *L'Assemblée des Femmes, Ploutos*, texte établi par V. Coulon et traduit par H. Van Daele, revu et corrigé par J. Irigoin, Paris, Les Belles Lettres, CUF, [1930], 1997⁶.
- Aristophanes, *Clouds*, édité et commenté par K. J. Dover, Oxford, Clarendon Press, 1968
 Aristophanes, *The Clouds*, avec introduction et notes de W. W. Merry, Oxford, Clarendon Press, [1879], 1965
 W. J. M. STARKIE, *The Clouds of Aristophanes*, Amsterdam, Adolf M. Hakkert, 1966

Fragments :

- Th. KOCK (éd.), *Comicorum atticorum fragmenta*, Leipzig, Teubner, 1880, 3 vol.
 J. M. EDMONDS, *The Fragments of Attic Comedy*, Leiden, Brill, 1959, 4 vol.
 R. KASSEL et C. Austin (éds.), *Poetae Comici Graeci*, Berlin, Walter de Gruyter, 1988, 8 vol.

Les discours des Orateurs :

- Antiphron, *Discours*, suivis de fragments, trad. L. Gernet, Paris, Les belles Lettres, CUF, [1923], 1989⁴
 Andocide, *Discours*, trad. G. Dalmeyda, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1960.
 Démosthène, *Plaidoyers civils*, t. I, trad. L. Gernet, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1950.
 → *Plaidoyers civils*, t. II, trad. L. Gernet, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1957.
 → *Plaidoyers civils*, t. III, trad. L. Gernet, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1959.
 → *Plaidoyers civils*, t. IV, trad. L. Gernet, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1960.
 → *Plaidoyers politiques*, t. I, *Contre Androtonion, Contre la loi de Leptine, Contre Timocrate*, trad. O. Navarre et P. Orsini, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 2002³.

- , *Plaidoyers politiques*, t. II, *Contre Midias. Contre Aristocrate*, trad. J. Humbert et L. Gernet, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1959.
- , *Plaidoyers politiques*, t. III, *Sur les forfaitures de l'ambassade*, texte établi et trad. par G. Mathieu, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 2002⁴.
- , *Plaidoyers politiques*, t. IV, *Sur la couronne, Contre Aristogiton I et II*, trad. G. Mathieu, Paris, Les Belles Lettres, CUF, [1947], 1989⁵.
- , *Prologues*, trad. R. Clavaud, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1974.
- Dinarque, *Discours*, texte établi et annoté par M. Nouhaud, traduit par L. Dors-Méary, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1990.
- Eschine, *Tome I, Contre Timarque, Sur l'ambassade infidèle*, texte établi et trad. par V. Martin et G. de Budé, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1973.
- , *Tome II, Contre Clésiphon. Lettres*, texte établi et trad. par V. Martin et G. de Budé, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1973.
- Hypéride, *Discours*, trad. G. Colin, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1946.
- Isée, *Discours*, trad. P. Roussel, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1960².
- Isocrate, *Discours*, trad. G. Mathieu et E. Brémond, Paris, Les Belles Lettres, 1966-1972, 2 vol.
- Lycurgue, *Contre Léocrate. Fragments*, trad. F. Durrbach, Paris, Les Belles Lettres, CUF, [1926], 1956².
- Lysias, *Discours*, t. I, trad. L. Gernet et M. Bizos, Paris, Les Belles Lettres, CUF, [1924], 1992⁹.
- , *Discours*, t. II, trad. L. Gernet et M. Bizos, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1955².

Penseurs :

- Aristote, *De l'âme*, texte établi par A. Jannone et traduit par E. Barbotin, Paris, Les Belles Lettres, CUF, [1966], 1995².
- , *Du Ciel*, trad. P. Moraux, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1965.
- , *Poétique*, trad. J. Hardy, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1932.
- , *La Politique*, trad. J. Aubonnet, Paris, Les Belles Lettres, CUF, [1960], 1991³.
- , *Métaphysique*, trad. H. Tredennick, Londres-Cambridge, Harvard University Press, Loeb, [1933], 1989.
- , *Météorologique*, trad. P. Louis, t. II, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1982.
- , *Petit traité d'histoire naturelle : De la sensation et des sensibles*, trad. R. Mugnier, Paris, Les Belles Lettres, CUF, [1953], 1965.
- [Aristote], *Athēnaion Politeia*, trad. G. Mathieu et B. Haussoullier, Paris, Les Belles Lettres, CUF, [1922], 1985⁹.
- Platon, *Phédon*, notice de L. Robin, trad. P. Vicaire, Paris, Les Belles Lettres, CUF, [1983], 1995.
- , *Phédon*, trad. C. Moreschini et P. Vicaire, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1995.
- , *La République*, Livres I-IV, trad. E. Chambry, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1948.
- , *La République*, Livres V-X, trad. E. Chambry, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1948.
- , *Timée*, trad. A. Rivaud, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1985⁶.
- , *Les Lois*, trad. M. Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 1962-1978.
- Xénophon, *Le commandant de la cavalerie*, trad. Ed. Delebecque, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1973.
- , *L'Économique*, trad. P. Chantraine, Paris, Les Belles Lettres, CUF, [1949], 1993³.
- , *Les Helléniques*, trad. J. Hatzfeld, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1960-1965.
- , *Anabase*, I-III, trad. P. Masqueray, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 2000.
- , *Anabase*, IV-VII, trad. P. Masqueray, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 2000.
- , *Les Mémoires*, I, texte établi et trad. par L. A.é Dorion, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 2000.
- , *Oeuvres complètes* : 3, Les Helléniques. Apologie de Socrate. Les *Mémoires*, trad. P. Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, 1967.
- , *Constitution des Lacédémoniens, Agésilas, Hiéron. suivi de Constitution des Athéniens*, trad. M. Casevitz, préface V. Azoulay, Paris, Les Belles Lettres, 2008.
- M. LIPKA, *Xenophon's Spartan Constitution*, Berlin-New York, De Gruyter, 2002.

Poésie :

- A.-M. VÉRILHAC, *ΠΛΑΙΔΕΣ ΑΩΠΟΙ. Poésie funéraire*, t. I Textes, Athènes, Αθήναι : Γραφειον δημοσιευμάτων της Ακαδημίας Αθηνών, 1978.

CEG : Hansen, Peter Allan. *Carmina epigraphica graeca saeculorum VIII-V a. Chr. n.* [vol. I] and ... *saeculi IV a. Chr. n.* [II]. «Texte und Kommentare», 12, 15. Berlin 1983-1989. Vol. I, nos. 1-465; II, nos. 466-901.

G. KAIBEL, *Epigrammata Graeca*, Berlin, G. Reimer, 1878.

_, *Epigrammata Graeca ex lapidibus collecta*, Hildeshiem, Georg Oms Verlagsbuchhandlung, 1965.

G. ZANKER, *Herodas, Mimiambi*, Oxford, Aris & Phillips Classical Texts, 2009, p. 116.

I. C. CUNNINGHAM, *Herodae Mimiambi*, Oxford, 1971.

Peek 1955 : W. Peek, *Griechische Vers-Inschriften*. Band I, Grab-Epigramme, Berlin, Akademie Verlag, 1955.

Peek 1960 : _, *Griechische Grabgedichte*, Berlin, 1960.

Anthologies :

J.-F. PRADEAU, *Les mythes de Platon*, Paris, GF-Flammarion, 2004, 278 p. Toute une section sur les âmes des morts.

Samothrace 1 : K. LEHMANN (éd.), *Samothrace. Excavations conducted by the Institute of Fine Arts of New York University*, vol. 1 : *The Ancient Literary Sources*, éditées et traduites par Naphtali Lewis, New York, Panthos Books, Bollingen Series LX-1, 1958.

Ed. LOBEL, *The Oxyrhynchus Papyri*, XXXIX, n° 2878-2891, Londres, British Academy, 1972.

K. PREISENDANZ et A. HENRICH, *Papyri Graecae Magicae. Die Griechischen Zauberpapyri*, Stuttgart, Teubner, 2^e édition 1973.

e. Epoque hellénistique :

Apollonios De Rhodes, *Argonautiques*, t. I, chants I-II ; t. III, chants IV, texte établi et commenté par F. Vian, trad. E. Delage, Paris, Les Belles Lettres, CUF, [1974], 1976².

Callimaque, *Les origines - Réponse aux telchines - Elégies - Epigrammes*, trad. E. Cahen, Paris, Les Belles Lettres, CUF, [1925], 1972.

Épicure, *Lettres et Maximes*, trad. M. Conche, Paris, PUF, 1987.

Euclide, *L'optique et la catoptrique*, trad. P. Ver Eecke, Paris-Bruges, Desclées de Brouwer et Cie, 1938.

Menandre, *Le Dyscolos*, trad. J.-M. Jacques, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1963.

_, *La Samienne*, trad. J.-M. Jacques, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1971.

Polybe, *Histoire*, trad. D. Roussel, Paris, Gallimard, Quarto, 2003.

Romans :

Chariton, *Le roman de Chairéas et Callirhoé*, trad. G. Molinié, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1989.

Xénophon d'Ephèse, *Les Éphésiaques ou Le roman d'Habrocomès et d'Anthia*, trad. G. Dalmeyda, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1926.

Achille Tatius, *Le roman de Leucippé et Clitophon*, trad. J.-Ph. Garnaud, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1991.

5. Sources tardives :

Aelian, *On the characteristics of animals*, trad. A. F. Scholfield, Londres-Cambridge, Harvard University Press, 1971-1972, 3 vol.

Élien, *Histoires variées*, trad. A. Lukinovich et A.-F. Morand, Paris, Les Belles Lettres, 1991.

P. Aelius Aristides, *The complete works*. vol. II, *Orations XVII-LIII*, traduit en anglais par Ch. A. Behr, Leiden, Brill, 1981.

Aelius Aristide, *Discours sacrés. Rêve, religion, médecine au IIe siècle après J.-C.*, trad. A. J. Festugière, Paris, Macula, 1986.

Alciphron, *Lettres de pêcheurs, de paysans, de parasites et d'hétaires*, trad. A.-M. Ozanam, Paris, Les Belles Lettres, La Roue à livres, 1999, 204 p.

Apollodore, *Bibliothèque*, trad. J.-Cl. Carrière et B. Massonnie, *La Bibliothèque d'Apollodore*, Besançon, Annales Littéraires de l'Université de Besançon-443, Paris, Les Belles Lettres, 1991.

Apulée, *Métamorphoses*, t. III, livre VII-XI, texte établi par D. Struan Robertson et traduit par P. Valette, Paris, Les Belles Lettres, [1945], 1965.

Atheneus, *The Deipnosophists*, t. I, trad. Ch. Burton Gulick, London-Cambridge (Mass.), W. Heinemann-Harvard University Press, coll. Loeb Classical Library, 7 vol., 1963-1999.

- , *Les Deïpnosophistes*, Livres I et II, trad. A. M. Desrousseaux avec le concours de Ch. Astruc, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1956.
- Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, t. III, livres IV (suite)-VIII, trad. C. H. Oldfather, Londres-Cambridge, William Heinemann Ltd- Harvard University Press, 1970.
- , *Bibliothèque historique*, Livre V, trad. M. Casevitz ; t. 7. Livre XII, trad. M. Casevitz ; [t. 10.] Livre XV trad. C. Vial ; [t. 12.] Livre XVII, trad. P. Goukowsky ; [t. 13.] Livre XVIII / trad. P. Goukowsky ; [t. 14.] Livre XIX, trad. F. Bizière, Paris, Les Belles Lettres, 1972
- Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, trad. Robert Genaille, Paris, Garnier, 1933.
- Dion Cassius, *Histoire romaine*, t. 2, trad R. Gros, Paris, Librairie Firmin Didot Frères, 1848.
- Dion Chrysostome, *Discourses* 12-30, trad. J. W. Cohoon, Londres-Cambridge, W. Heinemann, Harvard University Press, 1939.
- Épicure, *Lettres et Maximes*, trad. M. Conche, Paris, PUF, 1987.
- Jamblique, *Les Sur les Mystères d'Égypte*, trad. Edouard des Places, Paris, Les Belles Lettres, 1993.
- Jamblique, *Sur les Mystères d'Égypte. Réponse d'Abamon à la Lettre de Porphyre à Anébon*, trad. et commentaire de M. Broze et C. Van Lieferringe, Bruxelles, Ed. Ousia, 2009.
- E. C. CLARKE, J. MYLES DILLON et J. P. HERSHBELL, *Jamblichus, De mysteriis*, Leiden, Brill, 2004.
- Lucain, *La guerre civile : la Pharsale*, trad. A. Bourguery, Paris, Les Belles Lettres, 1967.
- Ps-Longin, *Du Sublime*, trad. H. Lebègue, Paris, Les Belles Lettres, 1965.
- Lucien, *Alexandre ou Le faux prophète*, trad. M. Caster, Paris, Les Belles Lettres, Classiques en poche, 2001.
- Lucian in eight volumes*, trad. A. M. Harmon, Londres, W. Heinemann, Harvard University Press, 1960
- Maxime de Tyr, *Dissertationes*, trad. M. B. Trapp, Leipzig, Teubner, 1994.
- Nicolas de Damas, *Histoires, Recueil de coutumes, Vie d'Auguste, Autobiographie*, textes traduits et commentés par E. Parmentier et F. Prometea Barone, Paris, Les Belles Lettres, 2011.
- Pausanias, *Description de la Grèce*, t. I L'Attique, texte établi par M. Casevitz, traduit par J. Pouilloux et commenté par François Chamoux, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1992.
- , *Description de la Grèce*, t. IV La Messénie, texte établi par M. Casevitz, traduit et commenté par Janick Auberger, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 2005.
- , *Description de la Grèce*, t. V L'Élide (I), texte établi par M. Casevitz, traduit par J. Pouilloux, commenté par A. Jacquemin, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1999.
- , *Description de la Grèce*, t. VI L'Élide (II), texte établi par M. Casevitz, traduit par J. Pouilloux, commenté par A. Jacquemin, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 2002.
- , *Description de la Grèce*, t. VII L'Achaïe, texte établi par M. Casevitz, traduit et commenté par Y. Lafond, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1999.
- , *Description de la Grèce*, t. VIII L'Arcadie, trad. M. Casewitz, M. Jost et J. Marcedé, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1998.
- , *Description of Greece*, trad. W. H. S. Jones, Londres, W. Heinemann (éd.), Cambridge, Harvard University Press, [1959], 1988-1995, 5 vol.
- Pausanias, Description of Greece*, traduction et commentaire J. G. Frazer, New York, Biblio and Tannen, vol. IV, 1965.
- Chr. HABICHT, *Pausanias's Guide to Ancient Greece*, Berkeley, University of California press, [1985], 1998.
- D. MUSTI, « Introduzione », dans D. Musti et L. Beschi, *Pausania. Guida della Grecia. Libro I : L'Attica*, Naples, [1982], 1987², p. IX-LV.
- Philostrate, *Apollonios de Tyane, sa vie, ses voyages, ses prodiges*, présentation et notes de G. Rachet, trad. A. Chassang, Paris, Ed. Sand, 1995.
- , *The Life of Apollonius of Tyana*, livre I-IV, trad. Chr. P. Jones, Cambridge-Londres, Harvard University Press, 2005.
- , *Galerie de tableaux*, texte trad. par A. Bougot, révisé et annoté par F. Lissarrague, préface P. Hadot, Paris, Les Belles Lettres, 1991.
- M.-N. BOUILLET, *Les Ennéades de Plotin, chef de l'école néoplatonicienne*, t. II, Paris, Minerva G. M. B. H. [1859], Francfort, Unveränderter Nachdruck, 1968.
- Plutarque, *Vies parallèles*, t. I : *Thésée, Romulus ; Lycourgue, Numa*, texte établi et trad. par R. Flacelière, É. Chambry et M. Juneaux, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1996³.
- , *Vies Parallèles*, t. II : *Solon, Publicola, Thémistocle, Camille*, trad. R. Flacelière et É. Chambry, avec le concours de M. Juneaux, Paris, Les Belles Lettres, CUF, [1961], 1964².
- , *Vies Parallèles*, t. III : *Périclès, Fabius Maximus ; Alcibiade, Coriolan*, trad. R. Flacelière et É. Chambry, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1990³.

- *Vies parallèles : Alcibiade, Coriolan*, texte établi et trad. par R. Flacelière et É. Chambry, introd. et notes par C. Mossé, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1999.
- *Vies*, t : V, *Aristide, Caton l'Ancien, Philopoemen, Flaminius*, trad. R. Flacelière et É. Chambry, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1969.
- *Vies*, t : VII, *Cimon. Lucullus. Nicias. Crassus*, trad. R. Flacelière et É. Chambry, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1972.
- *Vies*, t. VIII : *Sertorius ; Eumène ; Agésilas ; Pompée*, texte établi et trad. par R. Flacelière et É. Chambry, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1973.
- *Vies*, t. XI : *Agis ; Cléomène ; Les Gracques*, texte établi et trad. par R. Flacelière et É. Chambry, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1976.
- *Vies*, t. XII, *Démosthène-Cicéron*, texte établi et trad. par R. Flacelière et É. Chambry, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1976.
- *Oeuvres morales*, tome I-1, *De l'éducation des enfants*, trad. J. Sirinelli ; *Comment lire les poètes*, trad. A. Philippon, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1987.
- *Oeuvres morales*, tome I-2, traités 3-9, *Comment écouter. Les Moyens de distinguer le flatteur d'avec l'ami. Comment s'apercevoir qu'on progresse dans la vertu. Comment tirer profit de ses ennemis*, trad. R. Klaerr, A. Philippon, J. Sirinelli, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1989.
- *Oeuvres morales*, tome II, traités 10-14, *Consolation à Apollonios. Préceptes de santé. Préceptes de mariage*, trad. J. Defradas, Jean Hani, R. Klaerr, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1985.
- *Oeuvres morales*, tome III, traités 15-16, *Apophtegmes de rois et de généraux. Apophtegmes laconiens*, trad. F. Fuhrmann, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1988.
- *Oeuvres morales*, tome IV, traités 17-19, *Conduites méritoires de femmes. Etiologies romaines. Etiologies grecques*, trad. J. Boulogne, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 2002.
- *Oeuvres morales*, tome V-1, Traités 20-22, *La fortune des Romains. La fortune ou la vertu d'Alexandre. La gloire des Athéniens*, trad. F. Frazier et Chr. Froidefond, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1990.
- *Oeuvres morales*, tome VI, *Dialogues pythiques*, texte établi et trad. par R. Flacelière, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1974.
- *Oeuvres morales*, tome VII-1, *Traité de morale 27-36*, trad. J. Dumortier, avec la collaboration de J. Defradas, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1975.
- *Oeuvres morales*, tome VII-2, *De l'amour des richesses. De la fausse honte. De l'envie et de la haine. Comment se louer soi-même sans exciter l'envie. Sur les délais de la justice divine*, trad. R. Klaerr, Y. Verniere, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1974.
- *Oeuvres morales*, tome VIII, traités 42-45, *Du Destin. Le Démon de Socrate. De l'Exil. Consolation à sa femme*, trad. J. Hani, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1980.
- *Oeuvres morales*, tome IX, *Propos de table*, trad. F. Fuhrmann, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1972-1978.
- *Oeuvres morales*, tome X, traités 47 et 48, *Dialogue sur l'amour*, texte établi et trad. par R. Flacelière ; *Histoires d'amour*, trad. M. Cuvigny, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 2003².
- *Oeuvres morales*, tome XII-1, traités 54-57. *Il ne faut pas s'endetter. Vies des dix orateurs*, texte établi et trad. par M. Cuvigny ; *Comparaison d'Aristophane et de Ménandre. De la malignité d'Hérodote*, trad. G. Lachenaud, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1981.
- *Oeuvres morales*, tome XII-2, *Opinions des philosophes*, trad. G. Lachenaud, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1993.
- *Oeuvres morales*, tome XV-1 ; traité 70, *Sur les contradictions stoïciennes* ; traité 71, *Synopsis du traité "Que les stoïciens tiennent des propos plus paradoxaux que les poètes"*, texte établi par Michel Casewitz, traduit et commenté par D. Babut, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 2004.
- *Oeuvres morales*, tome XV-2, traité 72, *Sur les notions communes, contre les Stoïciens*, texte établi par M. Casewitz, trad. et commenté par D. Babut, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 2002.
- Polyaenus's stratagems of war*, Chicago, [s.n.], 1974
- Polyaeni Strategematon Libri*, Stuttgart, B.G. Teubner, 1970
- Porphyre, *De l'Abstinence*, t. II, livres II et III, trad. J. Bouffargue et M. Patillon, Paris, CUF, Les Belles Lettres, 1979.
- Porphyry, *On Abstinence from killing Animals*, trad. G. Clark, Londres, Duckworth, 2000.
- Porphyre, *L'antre des Nymphes dans l'Odyssée*, trad. Y. Le Lay, Paris, Verdier, 1989.
- Strabon, *Géographie*. Tome I. 2e partie, Livre II, trad. F. Lasserre, Paris, Les Belles Lettres, 1969.
- Tome II, Livres III-IV, trad. F. Lasserre, Paris, Les Belles Lettres, 1966.
- Tome III, Livres V-VI, trad. F. Lasserre, Paris, Les Belles Lettres, 1967.

- Tome IV, Livre VII, trad. R. Baladié, Paris, Les Belles Lettres, 1989.
- Tome IX, Livre XII, trad. F. Lasserre, Paris, Les Belles Lettres, 1981.
- Tome V, Livre VIII, trad. R. Baladié, Paris, Les Belles Lettres, 1978.
- Tome VI, Livre IX trad. R. Baladié, Paris, Les Belles Lettres, impr. 1996.
- Tome VII, Livre X, trad. F. Lasserre, Paris, Les Belles Lettres, 1971.
- Tome VIII, Livre XI, trad. F. Lasserre, Paris, Les Belles Lettres, 1975.
- Valère Maxime, *Faits et dits mémorables*, 2 vol., trad. R. Combès, Paris, Les Belles Lettres, 1995-1997.

a. Sources latines:

- Épicure, *Lettres et Maximes*, trad. M. Conche, Paris, PUF, 1987.
- Cicero's letters to Atticus, 5 Vol., trad. D. R. Shackleton Bailey, Cambridge, Cambridge University Press, 1965-1968.
- Cicéron, *De la divination*, traduit et commenté par G. Freyburger et J. Scheid, Paris, Les Belles Lettres, 1992.
- *Traité des lois*, trad. G. de Plinval, Paris, Les Belles Lettres, 1959.
 - *De la nature des dieux*, trad. Ch. Appuhn, Paris, Garnier, [1935].
- Hygin, *Fables*, trad. J.-Y. Boriaud, Paris, Les Belles Lettres 1997.
- Ovide, *Fastes*, trad. R. Schilling, Paris, Les Belles Lettres, 1992-1993.
- Suétone, *Vie des douze Césars*, Paris, Les Belles Lettres, 1964-1967.
- Tacite, *les Annales*, Tome I, Livres I-III, Paris, Les Belles Lettres, 1923.
- Tite Live, *Histoire romaine*, Tome XXI, Livre XXXI, trad. A. Hus, Paris, Les Belles Lettres, 1977.
- Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, Livre II, trad. J. Beaujeu, Paris, Les Belles Lettres, 1950.
- Livre XXVIII, trad. A. Ernout, Paris, Les Belles Lettres, 1962.
 - Livre XXXIV, trad. H. Le Bonniec et H. Gallet de Santerre, Paris, Les Belles Lettres, 1953.
 - Livre XXXV, trad. J.-M. Croisille, Paris, Les Belles Lettres, 1985.
 - Livre XXXVI, trad. J. André, A. Rouveret et R. Bloch, Paris, Les Belles Lettres, 1981.
- Vitruve, *De l'architecture*, Livre IV, trad. P. Gros, Paris, Les Belles Lettres, 1992.
- Vitruve, *De l'architecture*, Livre VI, trad. L. Callebat, Paris, Les Belles Lettres, 2004.
- Vitruve, *De l'architecture*, Livre VII, trad. B. Liou, M. Zuinghedau, commentaire M.-Th. Cam, Paris, Les Belles Lettres, 1995.

b. Lexicographes :

- J. GRONOVIVS, *Harporcation, Lexicon*, Leipzig, C. H. F. Hartmann, 1824.
- Pollux, *Onomasticon*, Emmanuel BEKKER (éd.), Berolini, 1846.
- Hésychius, *Lexique*, Kurt LATTE (éd.), *Hesychii Alexandrini lexicon*, vols. 1-2, Copenhagen, Munksgaard, 1953-1966 ; M. Schmidt (éd.), *Hesychii Alexandrini lexicon*, vols. 3-4. Halle, 1861-1862, repr. Amsterdam : Hakkert, 1965.
- Photius, *Lexicon*, texte établi et annoté par S. A. Naber, Amsterdam, Ed. Adolf M. Hakkert, 1965.
- A. ADLER, *Suidae Lexicon*, [1928], Stuttgart, Teubner, 1971, 5 vol.
- Lexique Seguiet apud Emmanuel Bekker, Anecdota Graeca*, vol. I, Berlin, 1814.
- Stéphane De Byzance, *EYNIKVN, A geographical lexicon on ancient cities, peoples, tribes and Toponyms*, texte établi par A. Meinikii, Chicago, Aris Publishers, 1992.

c. Scholies:

- W. DE GRUYTER et alii, *Scholia Graeca in Homeri Iliadem (Scholia vetera)*, Berlin, 1964, 7 vol.
- L. DI GREGORIO, *Scholia vetera in Hesiodi Theogoniam*, Milan, Ed. de l'Université Catholique de Milan, 1975.
- F. DÜBNER, *Scholia Graeca in Aristophanem*, Paris, Didot, 1843.
- W. J. W. KOSTER (éd.), *Scholia in Aristophanem*, Groningen, Bouma's Boekhini B. V., 1975, 4 volumes.
- P. N. PAPAGEORGIUS, *Scholia in Sophoclis Tragedias vetera*, Leipzig, Teubner, 1888.
- Scholies anciennes aux Grenouilles et au Ploutos d'Aristophane*, Présentation, traduction et commentaire par M. Chantry, Paris, Les Belles Lettres, 2009.
- Ch. WENDEL, *Scholia in Apollonim Rhodium Vetera*, Weidmann, [1935], 1974³.

d. Sources chrétiennes :

- Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique*, trad. Éd. Des Places, Paris, Cerf, Sources Chrétiennes-228, 1976-1980.
- Clément d'Alexandrie, *Les Stromates*, V, 11, 71, 1 (trad. Pierre Voulet, texte critique et index A. Le Boulluec, Paris, Cerf, 1981
- __, *Protreptique*, trad. Cl Mondésert, Sources chrétiennes, 1976.
- Hippolyte, *Refutatio omnium haeresium*, trad. M. Marcovich, Berlin-New York, W. de Gruyter, 1986.
- Origène, *Contre Celse*, trad. M. Borret, Paris, les Éditions du Cerf, 1967.
- Tertullien, *Q. Septimii Florentis Tertulliani Adversus Praxean liber = Tertullian's Treatise against Praxeas*, édité et traduit par E. Evans, Londres, SPCK, 1948.

Bibliographie

Les abréviations des périodiques sont celles de l'*Année philologique*.

Abréviation :

CAT : Chr. CLAIRMONT, *Classical Attic tombstones*, Kilchberg, Akanthus, 1993, 6 vol.

DELG : P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, Klincksieck, [1968], 1999

Guide de Délos : Ph. BRUNEAU et J. DUCAT, *Guide de Délos*, 4^e édition, Athènes, EFA, 2005.

Guide de Delphes : J.-F. BOMMELAER, *Guide de Delphes. Le site*, Paris, De Boccard, 1991.

Guide d'Érétrie : Érétrie. Guide de la cité antique, Gollion, Infolio, Ecole suisse d'archéologie en Grèce, 2004.

Guide de Thasos : Y. GRANDJEAN et F. SALVIAT, *Guide de Thasos*, Paris, EFA, 2000².

ThesCRA : *Thesaurus cultus et rituum antiquorum*, Malibu, The J. Paul Getty Museum, 8 vol., 2004-2012.

A

B.-N. ABOUDRAR, *Comment le voile est devenu musulman*, Paris, Flammarion, 2014.

D. ACKERMANN, D. KNOEPFLER, « La région de Vatha/Amarynthosau miroir de ses premiers explorateurs. À propos d'une lettre inédite de P. Revelakis à L.-F.-S. Fauvel (1816) », *AK* 52, 2009, p. 124-163.

M. ADAK, *Metöken als Wohltäter Athens. Untersuchungen zum sozialen Austausch zwischen ortsansässigen Fremden und der Bürgergemeinde in klassischer und hellenistischer Zeit (ca. 500 - 150 v. Chr.)*, Munich, 2003, p. 67-72 (n. v.).

D. ADAMESTEANU, « Problemi topographi e urbanistici Metapontini », dans *Metaponto. Atti del Tredicesimo convegno di Studi sulla Magna Grecia, Tarente, 14-19 ottobre 1973*, Naples, Arte Tipografica 1974, p. 153-186.

→ « ΔΙΟΣ ΑΓΟΡΑ a Metaponto », *PP*, 34, 1979, p. 296-312.

F. ADLER et al., *Die Baudenkmäler von Olympia. Die Ergebnisse der von dem deutschen Reich veranstalteten Ausgrabungen*, Berlin, Verlag von A. Asher & Co, 1892.

G. AHLBERG, *Prothesis and Ekphora in Greek Geometric Art*, Göteborg, Paul Aströms Förlag, 1971.

M. AÏACHE-BERNE, « Roman des Sept Sages et ses continuations », dans G. Hasenohr et M. Zink (éd.), *Dictionnaire des lettres françaises : le Moyen Âge*, Paris, Fayard, 1992, p. 1317-1320.

Γ. ΑΙΚΑΤΕΡΙΝΙΔΗΣ et alii (dir.), *Μεσόγαια : ιστορία και πολιτισμός των Μεσογείων Αττικής*, Athènes, Διεθνής Αερολιμένας Αθηνών "Ελευθέριος Βενιζέλος", 2001, p. 97-105 (n. v.).

D. AKTSELI, *Altäre in der archaischen und klassischen Kunst. Untersuchungen zu Typologie und Ikonographie*, Espelkamp, M. Leidorf, 1996.

S. ALESHIRE, *The Athenian Asklepieion. The People, their Dedications, and the Inventories*, Amsterdam, J. C. Gieben, 1989a.

→ *Asklepios at Athens. Epigraphic and Prosopographic essays on the Athenian Healing Cults*, Amsterdam, Gieben, 1989b.

O. ALEXANDRI, « Γ' Αρχαιολογική Περιφέρεια, « Ανασκαφαι και τυχαία Ευρηματα εντος της Περιμετρικης της Πολεως των Αθηνων », *AD*, 18, 1963 (1965), B1, p. 30-43.

M. ALEXIOU, *The Ritual Lament in Greek Tradition*, Londres, Cambridge University Press, 1974.

G. ALLEN et L. D. CASKEY, « The East Stoa in the Asclepieum at Athens », *AJA*, 15, 1911, p. 32-43.

B. ALROTH, *Greek Gods and Figurines. Aspects of the Anthropomorphic Dedications*, Uppsala, Acta Universitatis Upsaliensis, Boreas, 1989.

I. ALTMAN et M. GAUVIN, « A Cross cultural and Dialectic Analysis of Homes », dans A. H. Patterson, N. Newcombe et L. S. Liben (éd.), *Spatial Representation and Behavior across the Life span*, New York, Academic Press, 1981, p. 283-320 (n. v.).

P. AMANDRY, *La mantique apollinienne à Delphes : essai sur le fonctionnement de l'oracle*, Paris, De Boccard, 1950.

→ « Convention religieuse conclue entre Delphes et Skiathos », *BCH*, 63, 1939, p. 183-219.

→ « Notes de topographie et d'architecture delphique », *BCH*, 78, 1954, p. 295-315.

→ « Trépieds d'Athènes : I. Dionysies », *BCH*, 100, 1976, p. 15-93.

→ « Trépieds d'Athènes : II. Thargélies », *BCH*, 101, 1977, p. 165-202.

→ « Recherches sur la cella du temple de Delphes », dans J.-G. Heintz (éd.), *Actes du colloque Oracles et prophéties dans l'Antiquité, Strasbourg 15-17 juin 1995*, Travaux du centre de recherche sur le Proche-Orient et la Grèce antiques, 15, 1997a, p. 271-282.

- , « Monuments chorégiques d'Athènes », *BCH*, 121, 1997b, p. 445-487.
- P. AMANDRY et E. HANSEN, *Le temple d'Apollon du IV^e siècle, Fouilles de Delphes II, Topographie et architecture* 14, Athènes, EFA, 2010.
- W. AMELING, « Wohltäter im hellenistischen Gymnasion », dans D. Kah et P. Scholz (dir.), *Das hellenistische Gymnasion*, Berlin, Wissenskultur und gesellschaftlicher Wandel, 8, Akademie Verlag, 2007, p. 129-161.
- D. A. AMYX, *Corinthian Vase-Painting of the Archaic Period*, I-III, Berkeley-Los Angeles-Londres, University of California Press, 1988, 3 vol.
- J. K. ANDERSON, « A topographical and historical study of Achaea », *ABSA*, 49, 1954, p. 72-92.
- , « A lost city discovered », *CSCA*, 8, 1975, p. 1-6.
- A. ANDREIOMENOU, « Η ἔξ Ἀκραϊφίας στήλη Μνασιθείου, ἔργον Φιλοῦργου. Τὸ ἐπίγραμμα », *AE*, 1999, p. 81-127.
- , « Zur Werkstatt des endoios und Philourgos », *MDAI(A)*, 115, 2000, p. 83-113.
- S. ANGIOLILLO, « Pisistrato e Artemide brauronia », *PP*, 212, 1983, p. 351-354.
- C. M. ANTONACCIO, « Terraces, Tombs, and the Early Argive Heraion », *Hesperia*, 61 1992, p. 85-105.
- K. W. ARAFAT, « Pausanias' Attitude to Antiquities », *ABSA*, 87, 1992, p. 387-409.
- , *Classical Zeus. A Study in Art and Literature*, Oxford, Clarendon Press, 1990.
- , *Pausanias' Greece. Ancient Artists and Roman Rulers*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- P. R. ARBESMANN, *Das Fasten bei den Griechen und Römern*, Giessen, Verlag von Alfred Töpelmann, 1929.
- E. ARENA, « Alessandro Basileus Nella Documentazione Epigrafica : La Dedicca Del Tempio Di Atena A Priene (I.Priene 156) », *Historia*, 62-1, 2013, p. 48-79.
- E. A. ARMPIS, « L'organisation des Asclépieia », dans A. Verbanck-Piérart (dir.), *Au temps d'Hippocrate. Médecine et société en Grèce antique*, Mariemont, Musée Royal de Mariemont, 1998, p. 169-170.
- The Athenian Agora. A Guide to the Excavation and Museum*, Athènes, American School of Classical Studies at Athens, 1962².
- K. ATHUKASI, « Drei weissgrundige Lekythen », *MDAI(A)*, 85, 1970, p. 45-53.
- J. AUBERGER, « Pausanias et les Messéniens : une histoire d'amour ! », *REA*, 94, 1992a, p. 187-197.
- , « Pausanias romancier ? le témoignage du livre IV », *DHA*, 18, 1992b, p. 257-281.
- , « Pausanias et le livre 4 : une leçon pour l'empire ? », *Phoenix*, 54, 2000, p. 255-282.
- P. AUBERSON, *Eretria. Fouilles et recherches 1 Temple d'Apollon Daphnéphoros. Architecture*, Berne, Editions Francke, 1968.
- , *Le temple de Dionysos, Eretria V Ausgrabungen und Forschungen. Fouilles et recherches*, 1976, Berne, Francke Verlag, p. 59-67.
- P. AUBERSON et K. SCHEFOLD, *Führer durch Eretria*, Berne, Francke Verlag, 1972.
- D. AUBRIOT-SEVIN, *Prière et conceptions religieuses en Grèce ancienne jusqu'à la fin du V^e siècle av. J.-C.*, Lyon, Maison de l'Orient Méditerranéen n°22, 1992.
- B. A. AULT, « Die klassische „Aule“. Höfe und Freiraum », dans W. Hoepfner (éd.), *Geschichte des Wohnens, t. 1 500 v. Chr.- 500 n. Chr. Vorgeschichte, Frühgeschichte Antike*, Ludwigsburg, Wüstenrot Stiftung, 1999, p. 537-544.
- , *The excavations at ancient Halieis. t. 2, The houses : the organization and use of domestic space*, Bloomington et Indianapolis, Indiana University Press, 2005.
- J. AUMONT, *L'image*, Paris, A. Colin, [1990], 2005².
- P. AUPERT, *Le Stade. Fouilles de Delphes II. Topographie et architecture. Le sanctuaire d'Apollon* [10], Paris, De Boccard, 1979.
- , « Le cadre des jeux Pythiques », dans W. D. E. Coulson et H. Kyrieleis (éd.), *Proceedings of an international symposium on the Olympic Games, 5-9 September 1988*, Athènes, Deutsches Archäologisches Institut Athen, 1992, p. 67-71.
- A. AVAGIANOU, *Sacred Marriage in the Rituals of Greek Religion*, Berne, Peter Lang, 1991.
- A. AVRAM, A. BARBULESCU et V. GEORGESCU, « Une épigramme funéraire de Callatis », *Hogoc*, 10-12, 1992-1998, p. 463-467, pl. 85-86.
- A. AVRAM et F. LEFÈVRE, « Les cultes de Callatis et l'oracle de Delphes », *REG*, 108, 1995, p. 7-23.
- V. AZOULAY, « La gloire et l'outrage. Heurs et malheurs des statues honorifiques de Démétrios de Phalère », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 64, 2009/2, p. 303-340.

B

- D. BAATZ, « Teile hellenistischer Geschütze aus Griechenland », *AA*, 94, 1979, p. 68-75.

- , « Hellenistische Katapulte aus Ephyra (Epirus) », *MDAI(A)*, 97, 1982, p. 211-233.
- , « Wehrhaftes Wohnen. Ein befestigter hellenistischer Adelssitz bei Ephira (Nordgriechenland) », *AW*, 30-2, 1999, p. 151-155.
- M. BAGGIO, *I gesti della Seduzione. Tracce di comunicazione non-verbale nella ceramica greca tra VIe-IVe sec. a. C.*, Rome, L'Erma di Bretschneider, 2003.
- J.-Chr. BAILLY, *Le champ mimétique*, Paris, Le Seuil, Librairie du XXI^e siècle, 2005.
- R. BALADIÉ, « Sur le sens géographique du mot grec « ophrys », de ses dérivés et de son équivalent latin », *Journal des savants*, 1974, p. 153-191.
- H. G. BANKEL, « Knidos, der hellenistische Rundtempel und sein Altar : Vorbericht », *AA*, 1997, p. 51-71.
- W. BANNIER, « Zum Neuen Ersten Bande Der Attischen Inschriften », *RhM*, 77, 1928, p. 262-288.
- E. BARRA-SALZÉDO, *En soufflant la grâce. Âmes, souffles et humeurs en Grèce ancienne*, Grenoble, Jérôme Million, collection Horos, 2007.
- K. BASSI, *Acting Like Men. Gender, Drama, and Nostalgia dans Ancient Greece*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1998.
- A. G. BATHER et V. W. YORKE, « Excavations on the Probable Sites of Basilis and Bathos », *JHS*, 13, 1892, p. 227-231.
- S. BATINO, « Il Leokorion : appunti per la storia di un agolo dell'agora », *Annuario della Scuola archeologica di Atene e delle Missioni Italiane in Oriente (ASAtene)*, série III, 79, 2001, p. 55-82.
- G. BAUDY, « Ackerbau und Initiation. Der Kult der Artemis Triklaria und des Dionysos Aisymnetes in Patrai », dans F. Graf (éd.), *Ansichten griechischer Rituale*, Stuttgart, Teubner, 1998, p. 143-167.
- L. E. BAUMER, « Artisanat et cahiers de modèles dans la sculpture grecque classique : le cas des reliefs votifs », dans F. Blondé et A. Muller (éd.), *L'artisanat en Grèce ancienne. Les productions, les diffusions. Actes du colloque de Lyon 10-11 décembre 1998*, Lille, 2000, p. 41-61.
- , « Entre dieux et mortels – le contact visuel sur les reliefs votifs grecs classiques », *Pallas*, 92, 2013, p. 43-54.
- J. BAZANT, « Entre la croyance et l'expérience : le mort sur les lécythes à fond blanc », dans L. Kahil, Chr. Augé et P. Linant de Bellefonds (éd.), *Iconographie classique et identités régionales*, colloque de Paris, 26-27 mai 1983, BCH suppl. vol.14, Paris, De Boccard, 1986, p. 37-44.
- A. J. BEATTIE, « Notes on an Archaic Arcadian Inscription concerning Demeter Thesmophoros », *CQ*, 41, 1947, p. 66-72.
- L. BEAUCHET, *Histoire du droit privé de la république athénienne*, Paris, Chevalier-Marescq et Cie Éditeurs, 1897, t. III.
- H. BELTING, *Pour une anthropologie des images*, traduit de l'allemand par J. Torrent, Paris, Gallimard, [2001], 2004.
- F. M. BENNET, « A Study of the world ξόανov », *AJA*, 21, 1917, p. 8-21.
- J. L. BENSON, *Horse, bird & man. The origins of Greek Painting*, Amherst, University of Massachusetts Press, 1970.
- M. BENTZ, *Panathenäische Preisamphoren. Eine athenische Vasengattung und ihre Funktion vom 6.-4. Jahrhundert v. Chr.*, Bâle, Beiheft Antike Kunst, 1998.
- É. BENVÉNISTE, *Problèmes de linguistique générale*, t. I, Paris, Gallimard, 1966.
- , *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, 1, économie, parenté, société, Paris, Editions de Minuit, 1969.
- Cl. BÉRARD, *Anodoi. Essai sur l'imagerie des passages chthoniens*, Rome, Institut suisse de Rome, 1974.
- , « La lumière et le faisceau : images du rituel éleusinien », dans *Images et rituel en Grèce anienne*, Recherches et documents du Centre Thomas More, 48, La Tourette, 1985, p. 17-34.
- J. BERGEMANN, « Die sogenannte loutrophoros : Grabmal für unverheiratete Tote? », *MDAI(A)*, 111, 1996, p. 149-190.
- , *Demos und Thanatos. Untersuchungen zum Wertesystem der Polis im Spiegel der attischen Grabreliefs des 4. Jahrhunderts v. Chr. und zur Funktion der Gleichzeitigen Grabbauten*, Munich, Biering & Brinkmann, 1997.
- K. W. BERGER, *Tieropfer auf griechischen Vasen*, Diss. Würzburg, 1998.
- B. BERGQUIST, *The Archaic Greek Temenos. A Study of structure and Function*, Lund, Berlingska Boktryckeriet, 1967.
- , « Symptotic Space : A functional Aspect of Greek Dining-Rooms », dans O. Murray (éd.), *Symptotica. A Symposium on the Symposium*, Oxford, Clarendon Press, 1990, p. 37-65.

- , « The Archaic Temenos in Western Greece. A Survey and Two Inquiries », dans O. Reverdin et B. Grange (éd.), *Le sanctuaire grec*, Entretiens sur l'Antiquité classique XXXVII 20-25 août 1990, Vandoeuvres, Fondation Hardt, 1992, p. 109-158.
- R. BERNHARDT, *Luxuskritik und Aufwandsbeschränkungen in der griechischen Welt*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, Historia 168, 2003.
- G. M. BERNHEIMER (éd.), *Glories of Ancient Greece. Vases and jewelry from the Borowski Collection*, Jérusalem, Bible Lands Museum, 2001.
- D. BERRANGER-AUSERVE, « Les stèles funéraires de Paros entre 650 et 450 avant J.-C. », dans G. Hoffmann (éd.), *Les Pierres de l'offrande. Autour de l'œuvre de Christoph W. Clairmont*, Zürich, Akanthus, 2001, p. 36-43.
- J. BERRETH, *Studien zum Isisbuch in Apuleius' Metamorphosen*, Tübingen, Druck der Schwabenverlag A. G., 1931.
- G. BERTHIAUME, *Les rôles du mageiros. Étude sur la boucherie, la cuisine et le sacrifice dans la Grèce ancienne*, Leiden, E. J. Brill-Presses Universitaires de Montréal, 1982.
- J. BERTRAND, *Vocabulaire grec. Du mot à la pensée. L'Abrégé*, Paris, Ellipses, 2008.
- L. BERTRAND, J.-P. DE GIORGIO, S. MALICK-PRUNIER et S. WYLER, *Dieux et hommes de l'Antiquité (VIII^e siècle avant J.-C.-V^e siècle après J.-C.)*, Paris, Les Belles Lettres, 2011.
- J.-M. BERTRAND, *L'Hellénisme 323-31 av. J.C. Rois, cités et peuples*, Paris, A. Colin, 1992.
- , « À propos des *paroikoi* dans les cités d'Asie mineure », dans P. Frölich et Chr. Müller (éd.), *Citoyenneté et participation à la basse époque hellénistique*, Genève, Droz, 2005, p. 39-49.
- H. BERVE, G. GRUEBEN, *Temples et Sanctuaires grecs*, Paris, Flammarion, 1965.
- L. BESCHI, « Il Monumento di Telemachos, fondatore dell' Asklepion Ateniese », *ASAAtene*, 29-30, 1967-1968, p. 381-436.
- , « Eleusis », dans *Enciclopedia dell'arte antica classica e orientale*, suppl. 1970, Rome, Fondata di Giovanni Treccani, 1973, p. 292-296.
- , « Il Telesterio ellenistico del Santuari dei Cabiri a Lemnos », *Akten des XIII. Internationalen Kongresses für Klassische Archäologie*, Berlin 1988, Mainz am Rhein, Philipp von Zabern Verlag, 1990, p. 555-556.
- , « Cabirio di Lemno : Testimonianze letterarie ed epigrafiche », *ASAAtene*, 74-75, 1996-1997, p. 7-192.
- , « Immagini dei Cabiri di Lemno », dans G. Capecchi, O. Paoletti, C. Cianferoni, A. M. Esposito et A. Romualti (dir.), *In memoria di Enrico Paribeni*, vol. I, Rome, Giorgi Bretschneider Editore, 1998, p. 45-58.
- , « I Telesteri del Cabirio di Lemno : Conservazione e innovazione », *Archeologia Veneta*, 21-22, 1998-1999, p. 11-25.
- , « Lo scavo del Cabirio di Chloi », dans *Un ponte fra l'Italia e la Grecia. Atti del Simposio in onore di Antonino Di Vita*, Ragusa, 13-15 février 1998, Padoue, Bottega d'Erasmus, 2000, p. 75-84.
- J. BETHEMONT, *Géographie de la Méditerranée. Du mythe unitaire à l'espace fragmenté*, Paris, A. Colin, 2000.
- M. BETTINI, « Construire l'invisible. Un dossier sur le double dans la culture classique », *Métis*, N.S., 2, 2004, p. 217-230.
- S. BETTINETTI, *La Statua di Culto nella Pratica rituale greca*, Bari, Levante editori, 2001.
- E. BEY, « Fouilles de Tralles (1902-1903) », *BCH*, 28, 1904, p. 54-92.
- , « Relief votif du Musée Impérial Ottoman (pl. V-VI) », *BCH*, 32, 1908, p. 521-528.
- J. BIDEZ, *Catalogue des manuscrits alchimiques grecs*, t. 6 : Michel Psellus, *Epître sur la Chrysopée, opuscules et extraits sur l'alchimie, la météorologie et la démonologie, suivi de Proclus, Sur l'art hiératique ; Psellus, Choix de dissertations inédites*, Bruxelles, H. Lamertin, 1928.
- E. BIELEFELD, « Götterstatuen auf attischen Vasenbildern », *Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität Graifswald*, 4, 1954-55, p. 379-403.
- A. BIELMAN, *Femmes en public dans le monde hellénistique, IV^e-I^{er} s.av. J.-C.*, Paris, SEDES, 2002.
- H. BIESANTZ, *Die Thessalischen Grabreliefs. Studien zur Nordgriechischen Kunst*, Mainz, Verlag Philipp von Zabern, 1965.
- C. BILL, « Notes on the Greek $\Theta\epsilon\omega\rho\acute{\omicron}\varsigma$ and $\Theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$ », *TAPA*, 32, 1901, p. 196-204.
- M.-F. BILLOT, « Sanctuaires et cultes d'Athéna à Argos », *Opuscula Atheniensia*, 22-23, 1997-1998, p. 7-52.
- , « Le temple de Despoina », *Ktéma*, 33, 2008, p. 135-180.
- J. BINGEN (éd.), *Pausanias historien. Entretiens sur l'Antiquité classique 41*, Vandoeuvres, Fondation Hardt, 1996.
- P. BIROT, « Géomorphologie de la région de Delphes », *BCH*, 83, 1959, p. 258-274.

- L. BIZARD, « Une inscription du sanctuaire d'Apollon Ptoios trouvé à Larymna », *BCH*, 27, 1903, p. 296-299.
- « Description des ruines », *BCH*, 31, 1907, p. 471-503.
- « Fouilles du Ptoion (1903). II. Inscriptions », *BCH*, 44, 1920, p. 227-262.
- A. BLANC, « Non-vision, non-perception et destruction en grec : étude de vocabulaire », dans L. Villard (éd.), *Études sur la vision dans l'Antiquité classique*, Rouen-Le Havre, Publications des Universités de Rouen et du Havre, 2005, p. 21-28.
- B. BLANDIN, « Amarynthos au début de l'Âge du Fer. A la lumière des fouilles récentes », *AK*, 51, 2008, p. 180-191.
- M. BLOCH, « Une nouvelle théorie de l'art. À propos d'Art and Agency d'Alfred Gell », *Terrain*, 32, mars 1999, p. 119-128, repris dans A. Gell, *L'art et ses agents, une théorie anthropologique*, traduit de l'anglais par Sophie et Olivier Renaut, Dijon, Les presses du réel, [1998], 2009, p. VII-XVII.
- O. BLOCH, W. VON WARTBURG, *Dictionnaire étymologique de la langue française*, tome 2, Paris, 2^e éd. 1968.
- J. H. BLOK, « Solon's Funerary Laws : Questions of Authenticity and Function », dans J. H. Blok et A. P. M. H. Lardinois (éd.), *Solon of Athens ? New historical and Philological Approaches*, Leiden, Brill, 2006, p. 197-247.
- G. BLUM et A. PLASSART, « Orchomène d'Arcadie. Fouilles de 1913. Topographie, architecture, sculpture, menus objets », *BCH*, 38, 1914, p. 71-88.
- C. BLÜMEL, *Die archaisch griechischen Skulpturen der staatlichen Museen zu Berlin*, Berlin, Akademis Verlag, 1966.
- J. BOARDMAN, « Painted Votive Plaques and an Early Inscription from Aegina », *ABSA*, 49, 1954, p. 183-201.
- « Painted Funerary Plaques and Some Remarks on Prothesis », *ABSA*, 50, 1955, p. 51-66.
- « The Parthenon Frieze – Another View », dans U. Höckmann et A. Krug (éd.), *Festschrift für Frank Brommer*, Mainz, 1977, p. 39-49.
- « Sex Differentiation in Grave Vases », *AION (archeol)*, 1988, p. 171-179.
- *La sculpture grecque archaïque*, Londres, Thames and Hudson, 1994.
- « The Parthenon Frieze. A Closer Look », *Revue Archéologique*, 2-99, 1999, p. 305-330.
- L. BODIOU et V. MEHL, « De Myrrhiné à Marilyn : se vêtir, se parfumer, se montrer ou le parfum comme parure », *Mètis*, N.S. 6, 2008, p. 13-40.
- L. BODSON, *IEPA ΖΩΟΑ. Contribution à l'étude de la place de l'animal dans la religion grecque ancienne*, Bruxelles, Palais des Acad., 1978.
- D. BOEDEKER, « Domestic Religion in Classical Greece », dans J. Bodel et S. M. Olyan (éd.), *Household and Family Religion in Antiquity*, Malden, Blackwell Publishing, 2008, p. 229-247.
- A. L. BOEGEHOLD, « Group and Single Competitions at the Panathenaia », dans J. Neils (éd.), *Worshipping Athena*, Madison, The University of Wisconsin press, 1996, p. 95-105.
- S. BOEHRINGER et V. SÉBILLOTTE, « Le genre, dans et pour l'histoire », dans Eid. (dir.), *Hommes et femmes dans l'Antiquité grecque et romaine. Le genre : méthode et documents*, Paris, A. Colin, Cursus, 2011, p. 13-34.
- C. H. BOHTZ, *Das Demeter-Heiligtum, Altortümer von Pergamon* 13, Berlin, Walter de Gruyter, 1981.
- C. H. BOHTZ et W.-D. ALBERT, « Die Untersuchungen am Demeter-Heiligtum in Pergamon », *AA*, 1970, p. 391-412.
- E. BOLANACCHI-CONDOLÉON, « Megarou Episkepsis, I », *Horos*, 10-12, 1992-1998, p. 473-490.
- J.-F. BOMMELAER, « Quatre notes delphiques », *BCH*, 105, 1981a, p. 461-481.
- *Lysandre de Sparte. Histoire et traditions*, Paris-Athènes, De Boccard-EFA, 1981b.
- *Guide de Delphes. Le site*, Paris, De Boccard, 1991.
- « Delphica 2. Les périboles de Delphes », *Pallas*, 87, 2011, p. 13-38.
- J.-F. BOMMELAER et al., « Delphes », *BCH*, 108, 1984, p. 853-868.
- J.-B. BONNARD, « Un aspect de la puissance paternelle : la fabrication du citoyen », *Mètis*, N.S. 1, 2003, p. 69-93.
- P. BONNECHÈRE, « Les oracles de Béotie », *Kernos*, 3, 1990, p. 53-65.
- *Le sacrifice humain en Grèce ancienne*, Athènes-Liège, Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique, Kernos suppl. 3, 1994.
- « La ΠΟΜΠΗ sacrificielle des victimes humaines en Grèce ancienne », *REA*, 99, 1997-1, p. 63-89.
- « La scène d'initiation des Nuées d'Aristophane et Trophonios : nouvelles lumières sur le culte lébadéen », *REG*, 111, 1998a, p. 436-480.

- « Les dieux du Trophonion lébadéen : panthéon ou amalgame ? », dans V. Pirenne-Delforge (éd.), *Les Panthéons des cités, des origines à la Périégèse de Pausanias*, Liège, Centre international d'étude de la religion grecque antique, Kernos Supplément 8, 1998b, p. 91-108.
- « La μάχαυρα était dissimulée dans le κανοῦν. Quelques interrogations », *REA*, 101, 1999-1, p. 21-35.
- « Prairies et jardins grecs de la Grèce de Platon à l'Angleterre d'Alexander Pope », dans Ed. Delruelle et V. Pirenne-Delforge (éd.), *Κήποι. Mélanges offerts à A. Motte*, Liège, Kernos suppl. 12, 2001, p. 29-50.
- *Trophonios de Lébadée. Cultes et mythes d'une cité béotienne au miroir de la mentalité antique*, Leiden, Brill, 2003.
- « Note Trophoniaque 1. Triptolème, Rhadamanthe, Musée, Eumolpos et Trophonios (P. Corn. 55) », *ZPE*, 2006, p. 83-87.
- « Le sacrifice humain grec entre norme et anormalité », dans P. Brulé (éd.), *La norme en matière religieuse. Actes du XIe colloque du CIERGA, Rennes, septembre 2007*, Liège, Kernos suppl. 21, 2009, p. 189-212.
- « Oracles et grande politique en Grèce. Le cas de l'orgas sacrée et la consultation de Delphes en 352-351 avant J.-C. (1^{ère} partie) », *Mètis*, 10, 2012, p. 263-288.
- « The Religious Management of the Polis : Oracles and Political Decision-Making », dans H. BECK (éd.), *A Companion to Greek Government*, Malden, Blackwell, 2013a, p. 366-381.
- « Oracles et grande politique en Grèce. Le cas de l'orgas sacrée et la consultation de Delphes en 352-351 avant J.-C. (2^e partie) », *Mètis*, 11, 2013b, p. 289-302.
- « Oracles et mentalités grecques. La confirmation d'un oracle par une seconde consultation au même sanctuaire », *Kernos*, 26, 2013c, p. 73-94.
- « Victimes humaine et absolue perfection dans la mentalité grecque », dans P. Bonnechère et R. Gagné (éd.), *Sacrifices humains. Perspectives croisées et représentations. Human Sacrifice. Cross-Cultural Perspectives and Representations*, Liège, Presses Universitaires de Liège, 2013d, p. 21-60.
- P. et M. BONNECHÈRE, « Trophonios à Lébadée. Histoire d'un oracle », *Les études classiques*, 57, 1989, p. 289-302.
- C. BONNET et V. HUET, « Imaginaire religieux et rituel », dans S. Estienne, D. Jaillard, N. Lubtchansky et Cl. Pouzadoux (dir.), *Image et religion dans l'antiquité gréco-romaine. Actes du colloque de Rome 11-13 décembre 2003*, Naples, Collection du Centre Jean Bérard 28, 2008, p. 197-202.
- N. BOOKIDIS, « Ritual Dining at Corinth », dans N. Marinatos et R. Hägg (éd.), *Greek Sanctuaries. New Approaches*, Londres, Routledge, 1993, p. 45-61.
- N. BOOKIDIS et R. S. STROUD, *The sanctuary of Demeter and Kore. Topography and Architecture, Corinth, XVII-3*, Princeton, American School of Classical Studies at Athens, 1997.
- A. H. BORBEIN, « Die griechische Statue des 4. Jahrhunderts v. Chr. », *JDAI*, 88, 1973, p. 42-212.
- Ph. BORGEAUD, « Préface », dans Ph. Borgeaud et V. Pirenne-Delforge, *Jean Rudhardt. Les dieux, le féminin, le pouvoir. Enquêtes d'un historien des religions*, Paris, Labor et Fides, 2006, p. 7-12.
- K. BORINSKI, *Braun als Trauerfarbe*, Munich, Verlag der Bayerischen Akademien der Wissenschaften, 1918.
- Chr. BÖRKER, « Bukranion und Bukephalion », *AA*, 90, 1975, p. 244-250.
- D. BOSNAKIS, « Kos », dans A. G. Vlachopoulos (éd.), *Archaeology. Aegean Islands*, Athènes, Melissa Publishing House, 2006, p. 340-351.
- A. B. BOSWORTH, « Alexandrer and Ammon », dans K. H. Kinzl (éd.), *Greece and the Eastern Mediterranean in Ancient History and Prehistory. Studies presented to Fritz Schachermeyr on the Occasion of his 80. Birthday*, Berlin, de Gruyter, 1977, p. 51-75.
- H. BOTERMANN, « Wer baute das neue Priene ? », *Hermes*, 122, 1994, p. 162-187.
- A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *Histoire de la divination dans l'Antiquité : divination hellénique et divination italique*, préface de St. Georgoudi, Grenoble, Jérôme Millon, [1879-1882] 2003.
- M. BOURBON et J. MARCADÉ, « Le groupe cultuel du temple d'Apollon à Claros (information) », *CRAI*, 139, 1995, p. 519-524.
- É. BOURGUET, « Inscriptions de Delphes : les comptes de l'archontat d'Aristonymos », *BCH*, 26, 1902, p. 5-94.
- *Les ruines de Delphes*, Paris, Fontemoing et Cie Éditeurs, 1914.
- F. BOURRIOT, *Recherches sur la nature du génos. Etude d'histoire sociale athénienne. Période archaïque et classique*, Lille/Paris, Champion, 1976.
- J. BOUSQUET, « H. W. Parke : The Delphic Oracle », *BCH*, 64-65, 1940, p. 226-229.
- *Fouilles de Delphes 2. Topographie et architecture. Le sanctuaire d'Apollon, 10 Le Trésor de Cyrène*, Paris, De Boccard, 1952.

- S. des BOUVRIE, « Greek Festivals and the Ritual Process. An Inquiry into the Olympia-cum-Heraia and the Great Dionysia », dans J. Rasmus Brandt et Jon W. Iddeng, *Greek and Roman Festivals. Content, Meaning, and Practice*, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 53-93.
- H. BOWDEN, *Mystery Cults of the Ancient World*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2010.
- P. BOYANCÉ, *Le culte des Muses chez les philosophes grecs. Études d'histoire et de psychologie religieuses*, Paris, De Boccard, 1937.
- , « Sur les mystères d'Eleusis. À propos d'un livre récent », *REG*, 65, 1962, p. 460-482.
- J. BRANCH, « The Ammoneion Project at Siwah oasis », *DAI*, <http://www.dainst.org/en/project/ammoneion%20?ft=all> consulté le 26 juin 2014.
- K. BRAUN et Th. E. HAEVERNICK, *Bemalte Keramik und Glass aus dem Kabirenheiligtum bei Theben, Das Kabirenheiligtum bei Theben*, t. IV, Berlin, Walter De Gruyter & Co, 1981.
- Chr. BRECHET, « À la recherche des objets sacrés d'Eleusis : langage et mystères », dans Ch. Delattre (éd.), *Objets sacrés, objets magiques de l'Antiquité au Moyen Âge*, Paris, Picard, 2007, p. 23-51.
- A. BRELICH, « Prolégomènes », dans H.-Ch. Puech (dir.), *Histoire des religions*, t.1 : *Religions antiques, formations des religions universelles et les religions du salut en Indes et Extrême-Orient*, 2^e volume, [La Pléiade], Gallimard, Folio essai, 1970, p. 3-59.
- J. BREMMER, « Walking, standing, and sitting in ancient Greek culture », dans J. Bremmer & H. Roodenburg (éd.), *A Cultural History of Gesture. From Antiquity to the Present Day*, Londres, Polity Press, 1991, p. 15-35.
- M. BRIAND, « Le Bouclier d'Achille, encore : Poétique de l'épos et kinesthésies ecphrastiques », *Textimage*, Le Conférencier, « Nouvelles approches de l'ekphrasis », mai 2013, http://revue-textimage.com/conferencier/02_ekphrasis/briand1.html consulté le 11 juillet 2014.
- L. BRICAULT, *Recueil des Inscriptions concernant les Cultes Isiaques (RICIS)*, Paris, De Boccard, Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres, XXXI, 2005, vol. 1.
- E. BRIGGER et A. GIOVANNINI, « Prothésis : étude sur les rites funéraires chez les Grecs et chez les Etrusques », *MEFRA*, 116, 2004, p. 179-248.
- K. BRINGMANN et H. VON STEUBEN (dir.), *Schenkungen hellenistischer Herrscher an griechische Städte und Heiligtümer*, t. 1. *Zeugnisse und Kommentare*, Berlin, Akademie Verlag, 1995.
- A. BRINKMANN, « Lückenbäusser », *RbM*, 60, 1905, p. 159-160.
- V. BRINKMANN, U. KOCH-BRINKMANN, H. PIENING, « The Funerary Monument to Phrasykleia », dans V. Brinkmann, M. Hollein, O. Primavesi (éd.), *Circumlitio. The Polychromy of Antique and Medieval Sculpture*, Francfort, Liebieghaus Skulpturensammlung, 2010, p. 189-217.
- Th. BRISART, *Un art citoyen. Recherches sur l'orientalisation des artisanats en Grèce proto-archaïque*, Bruxelles, Académie royale de Belgique, 2011.
- L. BRISSON, « L'intelligible comme source ultime d'évidence », dans C. Lévy et L. Pernot (éd.), *Dire l'évidence (Philosophie et rhétorique antiques)*, Paris, L'Harmattan, Cahiers de Philosophie de l'Université de Paris XII-Val de Marne 2, 1997, p. 95-111.
- L. BRISSON et J.-F. PRADEAU, *Le vocabulaire de Platon*, Paris, Ellipses, 1998.
- W. J. BROAD, « Fumes and Visions Were Not a Myth for Oracle at Delphi », *New York Times*, 19 Mars 2002.
- Ph.-A. BRODER, *La cité en marche. Histoire des processions civiques en Grèce ancienne du VI^e au I^{er} s. av. J.-C.*, thèse de doctorat sous la direction de P. Schmitt Pantel, Paris I, 2008a.
- , « La cité est dans la rue : espace extérieur, parcours et rues en Grèce ancienne », dans P. Ballet, N. Dieudonné-Glad et C. Saliou (dir.), *La rue dans l'Antiquité. Définition, aménagement et devenir de l'Orient méditerranéen à la Gaule*. Actes du colloque de Poitiers, 7-9 septembre 2006, Rennes, PUR, 2008b, p. 51-56.
- F. BROMMER, *Der Parthenonfries*, Mayence, Verlag Philipp von Zabern, 1977.
- Chr. BRON, « Chouettes », *Études de Lettres*, 1983-6, p. 38-53.
- , « La Gent ailée d'Athéna poliadé », dans Chr. Bron (éd.), *L'image en jeu. De l'Antiquité à Paul Klee*, Yens-sur-Morges, Editions Cabedita, 1992, p. 47-84.
- O. BRONEER, « Excavations of the South Slope of the Acropolis in Athens », *Hesperia*, 4, 1935, p. 109-188.
- J. P. BROOKLYN, *Attic Black-Figure Funerary Plaques*, Diss., Univ. d'Iowa, 1981.
- Chr. G. BROWN, « Empousa, Dionysus and the Mysteries : Aristophanes, *Frogs* 285ff », *CQ*, n. s. 41, 1991, p. 41-50.
- A. BRÜCKNER, *Der Friedhof am Eridanos bei der Hagia Trida zu Athen*, Berlin, Georg Reimer, 1909.

- L. BRUIT ZAIDMAN, « Sacrifices à Delphes. Sur deux figures d'Apollon », *RHR*, 201, 1984, p. 339-367.
- « Les dieux aux festins des mortels : Théoxénies et xeniai », dans A.-F. Laurens (éd.), *Entre hommes et dieux. Le convive, le héros, le prophète, Lire les polythéismes 2*, Besançon, Annales littéraires de l'Université de Besançon, 1989, p. 13-24.
- « The meal at the Hyakinthia : ritual consumption and offering », dans O. Murray (ed.), *Symptica. A symposium on the symposion*, Oxford, Clarendon Press, 1990, p. 162-174.
- « Les filles de Pandore. Femmes et rituels dans la cité », dans G. Duby & M. Perrot (dir.), *Histoire des femmes en Occident, I. L'Antiquité*, Paris, Plon, 1991, p. 363-403.
- *Le Commerce des dieux. Eusebeia, essai sur la piété en Grèce ancienne*, Paris, La Découverte, 2001.
- *Les Grecs et leurs dieux*, Paris, A. Colin, 2005.
- « Offrandes et nourritures : repas des dieux et repas des hommes en Grèce ancienne », dans St. Georgoudi, R. Koch Piettre et F. Schmidt (dir.), *La cuisine et l'autel. Les sacrifices en questions dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Turnhout, Brepols/EPHE, 2005, p. 31-46.
- L. BRUIT et F. LISSARRAGUE, « Les Théoxénies », *TheoCRA*, t. 2, Los Angeles, J.Paul Getty Museum, 2004, p. 225-229.
- L. BRUIT, F. LISSARRAGUE, P. SCHMITT PANTEL, A. ZOGRAFOU, S. ESTIENNE, V. HUET, N. GILLES, « Banquet », *TheoCRA*, t. 2, Los Angeles, J.Paul Getty Museum, 2004, p. 215-217.
- L. BRUIT ZAIDMAN et P. SCHMITT PANTEL, *La religion grecque dans les cités à l'époque classique*, Paris, A. Colin, Coursus, [1991] 1999.
- P. BRULÉ, *La fille d'Athènes. La religion des filles à Athènes à l'époque classique. Mythes, cultes et société*, Paris, Les Belles Lettres, Annales littéraires de l'Université de Besançon – CCCLXIII, 1987.
- « La cité et ses composantes : remarques sur les sacrifices et la procession des Panathénées », *Kernos*, 9, 1996, p. 37-63.
- *La cité grecque à l'époque classique*, Rennes, PUR, [1994], 1997².
- « Héraclès à l'épreuve de la chèvre », dans C. Bonnet, C. Jourdain-Annequin, V. Pirenne-Delforge (éd.), *Le Bestiaire héracléen. III^e rencontre héracléenne. Actes du colloque de Liège-Namur, 14-16 novembre 1996*, Liège, Kernos, Suppl. 7, 1998, p. 257-283.
- *Les femmes grecques à l'époque classique*, Paris, Hachette, 2001a.
- « Hyménée sonore : la musique du gamos », dans P. Brulé et C. Venturies (éd.), *Chanter les dieux*, Rennes, PUR, 2001b, p. 243-275.
- P. BRULÉ et R. TOUZÉ, « Le hiéreion : *phusis* et *psychè*, d'un *midium* », dans V. Mehl et P. Brulé (dir.), *Le sacrifice antique. Vestiges, procédures et stratégies*, Rennes, PUR, 2008, p. 111-138.
- A. BRUMFIELD, « *Aporreta* : Verbal and Ritual Obscenity in the Cults of Ancient Women », dans R. Hägg (éd.), *The Role of Religion in the Early Greek Polis*. Proceeding of the Third International Seminar on Ancient Greek Cult, 16-18 octobre 1992, Stockholm, Paul Åströms Förlag, 1996, p. 67-74.
- Ph. BRUNEAU, *Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et à l'époque impériale*, Paris, De Boccard, 1970.
- « Deliaea (VI) », *BCH*, 111, 1987, p. 313-342.
- « La maison délienne », *RAMAGE*, 12, 1994-1995, p. 77-118.
- Ph. BRUNEAU et al., *Exploration archéologique de Délos, XXVII L'îlot de la Maison des comédiens*, Paris, De Boccard, 1970.
- Ph. BRUNEAU, M. BRUNET, A. FARNOUX, J.-Ch. MORETTI (coord.), *Délos. Ile sacrée et ville cosmopolite*, Paris, CNRS éditions, 1996.
- Ph. BRUNEAU, J. DUCAT, *Guide de Délos*, Athènes, EFA-De Boccard, 2005⁴.
- J. A. BUNGAARD, *Parthenon and the Mycenaean City on the Heights*, Copenhagen, National Museum of Denmark, 1976.
- K. BURESCH, *Klaros. Untersuchungen zum Orakelwesen des späteren Altertums*, Leipzig, Teubner, 1889.
- A. BURFORD, *The Greek Temple Builders in Epidauros. A Social and economic study of the Building in the Asklepian sanctuary, during the fourth and early third centuries*, Toronto, University of Toronto Press, 1969.
- W. BURKERT, « Greek Tragedy and Sacrifice Ritual », *GRBS*, 7, 1966, p. 87-122.
- « Buzuge und Palladion : Gewalt und Gericht dans altgriechischem Ritual », *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, 22, 1970, p. 356-368.
- *Greek religion*, Cambridge, Harvard University Press, 1985.
- *Ancient Mystery Cults*, Cambridge, Harvard University Press, 1987a.
- « The Problem of Ritual Killing », dans G. Hamerton-Kelly (éd.), *Origins. Walter Burkert, René Girard, and Jonathan Z. Smith on Ritual Killing and Cultural Formation*, Stanford, 1987b, p. 149-176.

- « *Katagogia-Anagogia and the goddess of Knossos* », dans R. Hägg, N. Marinatos et G. C. Nordquist (éd.), *Early Greek Cult Practice. Proceedings of the Fifth International Symposium at the Swedish Institute at Athens 1986*, Stockholm, 1988, p. 81-87.
- « Concordia Discors : the literary and the archaeological Evidence on the Sanctuary of Samothrace », dans N. Marinatos et R. Hägg (éd.), *Greek Sanctuaries. New Approaches*, Londres, Routledge, 1993, p. 178-191.
- « Le secret public et les mystères dits privés », *Ktéma*, 23, 1998, p. 375-381.
- « Initiation », *ThésCRA*, t. 2, Los Angeles, J.Paul Getty Museum, 2004, p. 91-124.
- *Homo Necans. Rites sacrificiels et mythes de la Grèce ancienne*, Paris, Les Belles Lettres, [1972] 2005.
- *Les cultes à mystères dans l'Antiquité*, traduit par B. Delforge et L. Bardollet, avec la collaboration de G. Karsai, Paris, Les Belles Lettres, [1987] 1992.
- *Les cultes à mystères dans l'Antiquité*, Paris, Les Belles Lettres, [1987] 2003.
- *La religion grecque à l'époque archaïque et classique*, traduction et mise à jour bibliographique par P. Bonnechère, Paris, Picard, [1977] 2011.
- J. BURNET BROSSMAN, « Family Relationship on two Grave Reliefs from the Athenian Agora », dans G. Hoffmann (éd.), *Les Pierres de l'offrande. Autour de l'œuvre de Christoph W. Clairmont*, Zürich, Akanthvs, 2001, p. 115-124.
- G. BURNS, « Kabirenheiligtum bei Theben. Vorläufiger Bericht über die Grabungskampagnen 1964-1966 », *AA*, 1967, p. 228-273.
- J. BURNS, « A Remarkable Prothesis Scene on a White Lekythos in Stockholm », *Medelhavsmuseet Bulletin*, 29, 1994, p. 33-46.
- D. BURR, « A Geometric House and a Proto-Attic Votive Deposit », *Hesperia*, 2, 1933, p. 542-640.
- E. BUSCHOR, « Heraion von Samos : Frühe Bauten », *MDAI(A)*, 55, 1930, p. 1-99.
- E. BUSCHOR et H. SCHLEIF, « Heraion von Samos : der Altarplatz der Frühzeit », *MDAI(A)*, 58, 1933, p. 146-173.
- A. BUSINE, « La consultation de l'oracle d'Apollon dans le discours de Jamblique », *Kernos*, 15, 2002, p. 187-198.
- *Paroles d'Apollon. Pratiques et traditions oraculaires dans l'Antiquité tardive (II^e-VI^e siècles)*, Leiden, Brill, 2005.
- R. BUXTON, « Le voile et le silence dans Alceste », *Cahiers du Gita*, 3, oct. 1987, p. 167-178.
- S. BYL, *Les Nuées d'Aristophane. Une initiation à Eleusis en 423 avant notre ère*, Paris, L'Harmattan, 2007.
- C
- P. CABANES, *L'Épire de la mort de Pyrrhos à la conquête romaine (272-167)*, Paris, Les Belles Lettres, 1976.
- M. CADARIO, « Urna Caetani Lovatelli », dans A. Bottini (dir.), *Il rito segreto. Misteri in Grecia e a Roma*, Milan, Electa, 2005, p. 158-163.
- N. CAHILL, *Household in City Organization at Olynth*, New Haven, Yale University Press, 2002.
- D. L. CAIRNS, « "Off with her αἰδώς" : Herodotus, 1.8.3-4 », *CQ*, 46, 1996, p. 78-83.
- « The meaning of the Veil dans ancient Greek Culture », dans L. Llewellyn-Jones (éd.), *Women's dress dans the Ancient Greek World*, Londres, Duckworth-Classical Press of Wales, 2002, p. 73-93.
- C. CALAME, *Les Choeurs de jeunes filles en Grèce archaïque, I Morphologie, fonction religieuse et sociale*, Rome, Ed. dell'Ateneo e Bizzarri, 1977.
- *Mythe et histoire : la création symbolique d'une colonie*, Paris, Les Belles Lettres, [1996] 2011.
- *Poétique des mythes dans la Grèce antique*, Paris, Hachette, 2000.
- J. M. CAMP, *The Athenian Agora. Excavations in the Heart of Classical Athens*, Londres, Thames and Hudson, 1986.
- *The Athenian Agora. A short guide to the Excavations*, Princeton, American School of Classical Studies at Athens, 2003.
- « The agora Excavations. A Summary of Recent Work on Roman Athens », dans St. Vlizos (éd.), *Η Αθήνα κατά τη Ρωμαϊκή εποχή. Athens during the Roman Period*, Athènes, Musée Bénaki, 2008, p. 87-97.
- *The Athenian Agora : site guide*, Princeton, American School of Classical Studies at Athens, 2010⁵.
- C. CARAPANOS, *Dodone et ses ruines*, Paris, Hachette, 1878.
- A.-M. CARSTENS, « Rock-Cut Tombs in the Halikarnassos Peninsula », dans J. Eiring et J. Mejer (éd.), *Proceedings of the Danish Institute at Athens*, Athènes, Aarhus University Press, 2004, p. 49-67.
- J. C. CARTER, « Sanctuaries in the chora of Metaponto », dans S. E. Alcock et R. Osborne (éd.), *Placing the Gods. Sanctuaries and Sacred Space in Ancient Greece*, Oxford, Clarendon Press, 1994, p. 161-198.

- P. CARTLEDGE, *Spartan Reflections*, Londres, Duckworth, 2001.
- M. CARTRY, J.-L. DURAND, R. KOCH PIETTRE, « Introduction », dans Eid. (dir.), *Architecturer l'invisible. Autels, ligatures, écritures*, Turnhout, Brepols, 2009, p. 11-38.
- M. CASEVITZ, « Les devins des Tragiques », *Cahiers du Gita*, 4, 1988, Transe et théâtre Actes de la table ronde internationale, Montpellier, 3-5 mars 1988, p. 115-129.
- « MANTIS : le vrai sens », *REG*, 105, 1992, p. 1-18.
- B. CASSIN, « Procédures sophistiques pour construire l'évidence », dans C. Lévy et L. Pernot, (éd.), *Dire l'évidence (Philosophie et rhétorique antiques)*, Paris, L'Harmattan, Cahiers de Philosophie de l'Université de Paris XII-Val de Marne 2, 1997, p. 15-29.
- M. CASTER, *Lucien et la pensée religieuse de son temps*, Paris, Les Belles Lettres, 1937.
- *Études sur Alexandre ou le faux prophète de Lucien*, Paris, Les Belles Lettres, 1938.
- H. W. CATLING, « Archaeology in Greece, 1975-76 », *Archaeological Reports*, 22, 1975-1976, p. 3-33.
- O. CAVALIER (éd.), *La femme et le mariage en Grèce. Les Antiquités grecques du Musée Calvet*, Avignon, Fondation du Musée Calvet, 1996.
- M. B. CAVANAUGH, *Eleusis and Athens. Documents in Finance, Religion and Politics in the Fifth Century B.C.*, Atlanta, Scholars Press, 1996.
- J. CERNY, « Egyptian oracles », dans R. A. Parker (éd.), *A Saite Oracle Papyrus from Thebes in the Brooklyn Museum [Papyrus Brooklyn 47.218.3]*, Providence, Brown University Press, 1962, p. 35-48.
- J. CHAMONARD, *Le quartier du théâtre*, Exploration archéologique de Délos VIII, Paris, De Boccard, 1922.
- *Le quartier du théâtre. Construction et technique*, Exploration archéologique de Délos VIII, Paris, De Boccard, 1924.
- J. CHAMONARD et Ph.-E. LEGRAND, « Inscriptions de Notion », *BCH*, 18, 1894, p. 216-221.
- F. CHAMOIX, « Le monument 'de Théogénès' : autel ou statue ? », dans *Thasiaca*, BCH supplément V, Paris, De Boccard, 1979, p. 143-153.
- A. CHANIOTIS, « Sich selbst feiern ? Städtische Feste des hellenismus im Spannungsfeld von Religion und Politik », dans M. Wörrle et P. Zanker (éd.), *Stadt und Bürgerbild im Hellenismus*, Munich, Beck, 1995, p. 147-172.
- « La divinité des souverains hellénistiques », dans A. Erskine (dir.), *Le monde hellénistique. Espaces, sociétés, cultures, 323-31 av. J.-C.*, Rennes, PUR, 2004, p. 541-556.
- « Rituals between Norms and Emotions : Rituals as Shared Experience and Memory », dans E. Stavrianopoulou (éd.), *Ritual and Communication in the Graeco-Roman World*, Liège, CIERGA, Kernos Supplément 16, 2006, p. 211-238.
- A. S. CHANKOWSKI, « Processions et cérémonies d'accueil : une image de la cité de la basse époque hellénistique ? », dans P. Fröhlich et Chr. Müller (éd.), *Citoyenneté et participation à la basse époque hellénistique*. Actes de la table ronde des 22 et 23 mai 2004, Paris, BNF, Genève, Droz, 2005, p. 185-206.
- F. CHAPOT et B. LAUROT, *Corpus de prières grecques et romaines*, Turnhout, Brepols, 2001.
- J. CHARBONNEAUX, R. MARTIN, F. VILLARD, *L'Univers des formes, Grèce classique (480-330 av. J.-C.)*, Paris, Gallimard, 1969.
- *L'univers des formes, Grèce hellénistique (330-50 avant J.-C.)*, Paris, Gallimard, 1970.
- P. CHARNEUX, « Bulletin épigraphique », *REG*, 101, 1988, p. 384-393.
- R. CHARTIER, « Le monde comme représentations », *Annales ESC*, 44, novembre-décembre 1989, n° 6, p. 1505-1520, repris dans *Au bord de la falaise. L'histoire entre certitudes et inquiétudes*, Paris, Albin Michel, 1998, p. 67-86.
- « Pouvoirs et limites de la représentation. Marin, le discours et l'image », dans *Au bord de la falaise, L'histoire entre certitudes et inquiétudes*, Paris, Albin Michel, 1998b, p. 173-190.
- D. CHATZIVASILIOU, « Structuration de l'espace en Attique archaïque : exemples d'urbanisation – problèmes de méthode », *Cahiers « Mondes anciens »* [En ligne], 2 | 2011, mis en ligne le 20 juillet 2011, Consulté le 02 février 2014.
- URL : <http://mondesanciens.revues.org/index463.html>
- L. CHAZALON, « Un procédé graphique mésestimé : les personnages au regard aphanès sur la céramique attique », *AION*, N.S. 8, 2001, p. 65-84.
- « Des dieux au regard aphanès sur la céramique grecque », dans S. Estienne, D. Jaillard, N. Lubtchansky et C. Pouzadoux (dir.), *Image et religion dans l'antiquité gréco-romaine*. Actes du colloque de Rome 11-13 décembre 2003, Naples, Collection du Centre Jean Bérard 28, 2008, p. 25-39.

- D. CHIEKOVA, *Cultes et vie religieuse des cités grecques du Pont Gauche (VII^e-I^{er} siècles avant J.-C.)*, Berne, Peter Lang, 2008.
- J. CHRISTIEN et F. RUZÉ, *Sparte. Géographie, mythes et histoire*, Paris, A. Colin, 2007.
- M. CHRISTOPOULOS, « 'ΟΡΓΙΑ ΑΠΟΡΡΗΤΑ'. Quelques remarques sur les rites des Plynthéries », *Kernos*, 5, 1992, p. 27-39.
- M. CHRISTOPOULOS, E. D. KARAKANTZA et O. LEVANIUK (éd.). *Light and Darkness in Ancient Greek Myth and Religion*, Lanham, Lexington Books, 2010.
- G. CIOTTA, « Priene. Struttura e immagine di una città ellenistica », dans C. G. Malacrino et E. Sorbo (dir.), *Architetti, architettura e città nel Mediterraneo antico*, Milan, Bruno Mondadori, 2007, p. 128-152.
- La Cité des images. Religion et société en Grèce ancienne*, Paris, Nathan, 1984.
- Chr. CLAIRMONT, *Gravestone and Epigram. Greek Memorials from the Archaic and Classical Period*, Mainz, P. V. Zabern, 1970.
- « Gravestone with warriors in Boston », *GRBS*, 13, 1972, p. 49-58.
- *Patrios Nomos. Public Burial in Athens during the Fifth and Fourth Centuries B.C. : the archaeological, epigraphic-literary and historical Evidence*, Oxford, B.A.R., 1983.
- Chr. A. CLARK, « To Kneel or Not to Kneel. Gendered Nonverbal Behavior in Greek Ritual », dans S. Calif et R. A. Simkins (éd.), *Women, Gender, and Religion*, Journal of Religion & Society, Supplement Series 5, 2009, p. 6-20.
- R. J. CLARK, « Trophonios : The Manner of His Revelation », *TAPhA*, 99, 1968, p. 63-75.
- C. CLASSEN, *The Colour of Angels. Cosmogony, gender and the Aesthetic Imagination*, Londres, Routledge, 1998.
- *The Deepest Sense. A Cultural History of Touch. How did the Past Feel ?*, Chicago, University of Illinois Press, 2012.
- D. CLAY, « Unspeakable Words in Greek Tragedy », *AJPh*, 103, 1982, p. 277-298.
- L. CLELAND et K. STEARS, *Colour in the Ancient Mediterranean World*, Oxford, BAR, 2004.
- M. CLERC, *Les Météques athéniens. Etude sur la condition légale, la situation morale et le rôle social et économique des étrangers domiciliés à Athènes*, Paris, Thorin & fils Editeurs, 1893 : http://www.mediterranee-antique.info/Grece/Clerc/Meteques_000.htm
- K. CLINTON, *The Sacred Officials of the Eleusinian Mysteries*, Philadelphie, American Philosophical Society, 1974.
- « A Law in the City Éleusinienne concerning the Mysteries », *Hesperia*, 49, 1980, p. 258-288.
- « Sacrifice at the Eleusinian Mysteries », dans R. Hägg, N. Marinatos et G. C. Nordquist (éd.), *Early Greek Cult Practice. Proceedings of the Fifth International Symposium at the Swedish Institute at Athens, 26-29 juin 1986*, Stockholm, Paul Aströms Förlag, 1988, p. 69-79.
- *Myth and Cult. The Iconography of the Eleusinian Mysteries*, Stockholm, Paul Aströms Förlag, 1992.
- « The Sanctuary of Demeter and Kore at Eleusis », dans N. Marinatos et R. Hägg (éd.), *Greek Sanctuaries. New Approaches*, Londres, Routledge, 1993, p. 110-124.
- « The Eleusinian Mysteries and Panhellenism in Democratic Athens », dans W. D. E. Coulson, O. Palagia, T. L. Shear, H. A. Shapiro et F. J. Frost (éd.), *The Archaeology of Athens and Attica under the Democracy. Proceedings of an International Conference celebrating 2500 years since the birth of democracy in Greece*, American School of Classical Studies at Athens, 4-6 décembre 1992, Oxford, Oxbow Monograph 37, 1994a, p. 161-172.
- « The Epidauria and the Arrival of Asclepius in Athens », dans R. Hägg (éd.), *Ancient greek Cult Practice from the Epigraphical Evidence*, Stockholm, P. Aströms, 1994b, p. 17-34.
- « Stages of initiation in the Eleusinian and Samothracian Mysteries », dans M. B. Cosmopoulos (éd.), *Greek Mysteries. The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*, Londres, Routledge, 2003, p. 50-78.
- « Epiphany in the Eleusinian Mysteries », *Illinois Classical Studies*, 29, 2004, p. 85-109.
- *Eleusis. The Inscriptions on Stone. Documents of the Sanctuary of the Two Goddesses and Public Documents of the Deme*, vol. IA : Text, Athènes, The Archaeological Society at Athens, 2005.
- « The Mysteries of Demeter and Kore », dans D. Ogden (éd.), *A Companion to Greek Religion*, Malden, Blackwell Publishing, 2007, p. 342-356.
- *Eleusis. The Inscriptions on Stone. Documents of the Sanctuary of the Two Goddesses and Public Documents of the Deme*, vol. II : Commentary, Athènes, The Archaeological Society at Athens, 2008a.
- « Preliminary Initiation in the Eleusinian Mysteries », dans A. P. Matthaiou et I. Polinskaya (éd.), *Μικρὸς Ἱερομνήμων, Μελέτες εἰς Μνήμην Michael H. Jameson*, Athènes, Ἑλληνικὴ Ἐπιγραφικὴ Ἐταιρεία, 2008b, p. 25-34.

- W. E. CLOSTERMAN, « Family Members and Citizens : Athenian Identity and the Peribolos Tomb Setting », dans C. Patterson (éd.), *Antigone's Answer : Essays on Death and Burial, Family and State in Classical Athens*, Helios, 33, 2006 Supplement, p. 49-78.
- « Family Ideology and Family History : The Function of Funerary Markers in Classical Attic Peribolos Tombs », *AJA*, 111, 2007, p. 633-652.
- G. COGAN, *Pratiques agonistiques et histoire culturelle des objets : prix et récompenses dans les concours des cités grecques, VI^e et IV^e siècles av. J.C.*, thèse de l'université Paris 1 Panthéon-Sorbonne sous la direction de P. Schmitt-Pantel, soutenue en novembre 2009.
- S. G. COLE, *The Samothracian Mysteries and the Samothracian Gods : initiates, 'Theoroi' and Worshipers*, Ph. D. université du Minnesota, 1975.
- *Theoi Megaloi. The Cult of the Great Gods at Samothrace*, Leiden, Brill, 1984.
- « The Use of Water in Greek Sanctuaries », dans R. Hägg, N. Marinatos, G. C. Nordquist (éd.), *Early Greek Cult Practice. Proceedings of the Fifth International Symposium at the Swedish Institute at Athens*, 26-29 juin 1986, Stockholm, Paul Aströms Förlag, 1988, p. 161-164.
- « Mysteries of Samothrace during the Roman Period », *ANRW*, 18-2, 1989, p. 1564-1598.
- « Demeter in City and Countryside », dans S. E. Alcock et R. Osborne (éd.), *Placing the Gods, Sanctuaries and Sacred Space in Ancient Greece*, Oxford, Clarendon Press, 1994, p. 199-216.
- *Landscapes, Gender, and Ritual Space. The Ancient Greek Experience*, Berkeley, University of California Press, 2004.
- Ch. N. COCHRANE, *Thucydides and the Science of History*, Londres, Oxford University Press-Humphrey Millord, 1929.
- F. COLIN, « Les fondateurs du sanctuaire d'Amon à Siwa (Désert libyque). Autour d'un bronze de donation inédit », dans W. Clarisse, A. Schoors et H. Willems (éd.), *Egyptian religion. The Last Thousand Years*, Partie 1. *Studies dedicated to the Memory of Jan Quaegebeur*, Leuven, Uitgeverij Peeters, 1998, p. 329-354.
- J. B. CONNELLY, *Portrait of a Priestess, Women and Ritual in Ancient Greece*, Princeton, Princeton University Press, 2007.
- W. R. CONNOR, « Tribes, Festivals and Processions. Civic Ceremonial and Political Manipulation in Archaic Greece », *JHS*, 107, 1987, p. 40-50.
- A. CONZE, *Reise auf der Insel Lesbos*, Hannover, Rümpler, 1865.
- A. B. COOK, *Zeus, A Study in Greek Religion*, vol. II, Cambridge, Cambridge University Press, 1925.
- A. CORBIN, « Histoire et anthropologie sensorielle », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 14, n° 2, 1990, p. 13-24.
- *Le Miasme et la Jonquille : l'odorat et l'imaginaire social, XVIII^e-XIX^e siècles*, Paris, Aubier Montaigne, 1982.
- *Les cloches de la terre : paysage sonore et culture sensible dans les campagnes au XIX^e siècle*, Paris, Champs Flammarion, 1994.
- P. CORSSSEN, « Die ursprüngliche Lage des delphischen Orakels », *AA*, 1928, col. 215-221.
- J. COSTA, « Le corps de Dieu dans le judaïsme rabbinique ancien. Problèmes d'interprétation », *Revue de l'histoire des religions*, 3, 2010, p. 283-316.
- P. -L. COUCHOUD, « Interprétation des stèles funéraires attiques », *RA*, 18, 1923, p. 99-118, 233-260.
- M.-Th. COUILLOU, « Rhénée 1975-1976 », *BCH*, 100, 1976, p. 822-828.
- L. COULOUBARITSIS, « Dire l'invisible », *La part de l'œil*, 3, 1987, p. 53-63.
- J. J. COULTON, « The stoa at the Amphiaraiion of Oropos », *ABSA*, 63, 1968, p. 147-183.
- *The architectural Development of the Greek Stoa*, Oxford, Clarendon Press, 1976.
- P. COURBIN, *L'oikos des Naxiens*, Exploration archéologique de Délos X23I, Paris, De Boccard, 1980.
- F. COURBY, *Fouilles de Delphes*, vol. II, fasc. 2 *La Terrasse du temple*, Paris, De Boccard, 1927.
- *EAD V, Le Portique d'Antigone ou du nord-est et les constructions voisines*, Paris, De Boccard, 1912 (n. v.).
- C.-A. COX, *Household Interest. Property, Marriage Strategies, and Family Dynamics in Ancient Athens*, Princeton (N.J.), Princeton University Press, 1998.
- R. CRAHAY, *La littérature oraculaire chez Hérodote*, Paris, Les Belles Lettres, Bibliothèque de la Faculté de philosophie et lettres de l'Université de Liège ; fasc. CXXXVIII, 1956.
- A. E. CRAWLER, « Procession », *Encyclopedia of Religion and Ethics*, X, 1918, p. 356-362.
- S. CRIPPA, « Réflexion sur les théories de la voix en Grèce ancienne », dans S. Badir et H. Parret (dir.), *Puissances de la voix. Corps sentant, corde sensible*, Limoges, Presses universitaires de Limoges, 2001, p. 37-49.
- J. H. CROON, « The Mask of the Underworld Daemon », *JHS*, 75, 1955, p. 9-16.
- R.D. CROMEY, « Apollo Patroos and the Phratries », *AC*, 75, 2006, p. 41-69.

- C. V. CROWTHER, « I. Priene 8 and the History of Priene in the Early Hellenistic Period », *Chiron*, 26, 1996, p. 195-250.
- N. B. CROWTHER, *Athletika. Studies on the Olympic Games and Greek Athletics*, Hildesheim, Weidmann, Nikephoros Beihefte 11, 2004.
- E. CSAPO et W. J. SLATER, *The Context of Ancient Drama*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1994.
- I. C. CUNNINGHAM, « Herondas 4 », *CQ*, n. s. 16, 1966, p. 113-125.
- G. CURSARU, « « On offre un sacrifice pour la glorieuse Panhellas » (Pindare, Péan VI, 60) : enjeux identitaires et portée panhellénique des Théo-xénies delphiques », *Cahiers des études anciennes*, XLIV, 2007, p. 31-49, consulté le 30 mai 2013. URL : <http://etudesanciennes.revues.org/283>
- O. CURTY, « Introduction », dans O. Curty (éd.), *L'huile et l'argent. Gymnasiarchi et évergétisme dans la Grèce hellénistique*. Actes du colloque tenu à Fribourg 13-15 octobre 2005, en l'honneur du professeur Marcel Piérart à l'occasion de son 60ème anniversaire, Paris, De Boccard, 2009, p. 1-7.

D

- J. A. DABDAB TRABULSI, *Dionysisme, pouvoir et société*, Besançon, Annales Littéraires de l'Université de Besançon, 1990.
- S. I. DAKARIS, *Antiquités de l'Épire. Le nécromanteion de l'Achéron. Ephyra. Pandosia. Cassopè*, Athènes, Editions Apollon, s. d.
- « Το ιερον της Δωδωνης », *AD*, 16, 1960, p. 4-40.
- « The Dark Palace of Hades », *Archaeology*, 15, 1962, p. 85-93.
- « Das Taubenorakel von Dodona und das Totenorakel bei Ephyra », *Antike Kunst Suppl.*, 1, 1963, p. 35-55.
- *Archaeological Guide to Dodona*, s. l., Edition of the cultural Society 'the Ancient Dodona', 1971.
- « The Oracle of the Dead on the Acheron », dans E. Melas (éd.), *Temples and Sanctuaries of Ancient Greece. A Companion Guide*, Londres, Thames and Hudson, 1973, p. 138-149.
- S. DAKARIS, A. Ph. CHRISTIDIS et J. VOKOTOPOULOU, « Les lamelles oraculaires de Dodone et les villes de l'Épire du Nord », dans P. Cabanes (éd.), *L'Illyrie méridionale et l'Épire dans l'Antiquité- II*. Actes du IIe colloque international de Clermont-Ferrand, 25-27 octobre 1990, Paris, De Boccard, 1993, p. 55-60.
- C. DARBO-PESCHANSKI, *Le discours particulier. Essai sur l'Enquête hérodotéenne*, Paris, Seuil, 1987.
- « L'historien ou le passé jugé », dans N. Loraux et C. Miralles (éd.), *Figures de l'intellectuel en Grèce ancienne*, Paris, Belin, 1988, p. 143-189.
- P. DARQUE, « Pour l'abandon du terme 'mégaron' », dans P. Darque et R. Treuil (éd.), *L'habitat égéen préhistorique*, BCH Suppl. XIX, 1990, p. 22-31.
- S. DARTHOU et N. STRAWCZYNSKI, « Naissance, reconnaissance, légitimation : les gestes de la filiation dans la céramique attique », dans L. Bodiou, D. Frère, V. Mehl (dir.), *L'expression des corps. Gestes, attitudes, regards dans l'iconographie antique*, Rennes, PUR, 2006, p. 49-59.
- M. DAUMAS, *Cabiriaca. Recherches sur l'iconographie du culte des Cabires*, Paris, De Boccard, coll. De l'Archéologie à l'histoire, 1998.
- « De Thèbes à Lemnos et Samothrace. Remarques nouvelles sur le culte des Cabires », *TOIHOI Orient-Occident*, 12-13, 2005, p. 851-881.
- G. DAUX, *Pausanias à Delphes*, Paris, De Boccard, 1936.
- « Athènes et Delphes », dans *Athenian studies : presented to William Scott Ferguson*, suppl. Harvard Studies 1, Cambridge, Harvard University Press, 1940, p. 37-69.
- « Décrets », *BCH*, 73, 1949, p. 248-293.
- « Mys au Ptoion (Hérodote, VIII, 135) », *Collection Latomus*, 28, 1957, p. 157-162.
- « Chroniques des fouilles », *BCH*, 83, 1959, p. 567-793.
- « Chronique des fouilles et découvertes archéologiques en Grèce en 1960 », *BCH*, 85, 1961, p. 601-953.
- « Chronique des fouilles et découvertes archéologiques en Grèce en 1962 », *BCH*, 87, 1963, p. 689-878.
- « Chronique des fouilles et découvertes archéologiques en Grèce en 1963. Le Ptoion », *BCH*, 88, 1964, p. 851-864.
- « Chronique des fouilles et découvertes archéologiques en Grèce en 1964 », *BCH*, 89, 1965, p. 683-1007.
- « Chronique des fouilles et découvertes archéologiques en Grèce en 1965 », *BCH*, 90, 1966, p. 715-1019.

- , « Chroniques des fouilles et découvertes archéologiques en Grèce en 1967 », *BCH*, 92, 1968, p. 711-1135.
- , « Stèles funéraires et épigrammes », *BCH*, 96, 1972, p. 503-566.
- G. DAUX et J. BOUSQUET, « Agamemnon, Télèphe, Dionysos Sphaleôtas et les Attalides », *Revue archéologique*, 1942-1943, n° 2, p. 19-40.
- G. DAUX et A. LAUMONIER, « Fouilles de Thasos », *BCH*, 47, 1923, p. 315-352.
- F. DAVIER, « Servitude et dépendance spirituelle du chrétien : le cas de Tertullien », *Sciences Humaines Combinées* [en ligne], Numéro 6 - Actes du colloque interdoctoral 2010, 30 juin 2010. Disponible sur Internet : <http://revuesshs.u-bourgogne.fr/lisit491/document.php?id=652> ISSN 1961-9936
- G. DAVIES, « The Significance of the Handshake Motif in Classical Funerary Art », *AJA*, 89, 1985, p. 627-640.
- J. K. DAVIES, *Athenian Propertie Families, 600-300 B.C.*, Oxford, Clarendon Press, 1971.
- J. W. DAY, « Rituals in Stone : Early Greek Grave Epigrams and Monuments », *JHS*, 109, 1989, p. 16-28.
- M. DE CESARE, *Le Statue in immagine. Studi sulle raffigurazioni di statue nella pittura vascolare greca*, Rome, L'Erma di Bretschneider, 1997.
- J. J. DE JONG, « The temple of Athena Polias at Priene and the temple of Hemithea at Kastabos », *BABesch*, 63, 1988, p. 129-137.
- X. DE SCHUTTER, « Le culte d'Apollon Patrôos à Athènes », *AC*, 56, 1987, p. 103-129.
- P. DEBORD, *Aspects Sociaux et Economiques de la Vie Religieuse dans L'Anatolie Greco-Romaine*, Leiden, Brill, 1982.
- R. DEBRAY, rapport au ministre de l'éducation nationale « L'enseignement du fait religieux dans l'École laïque », février 2002 : <http://www.ladocumentationfrancaise.fr/var/storage/rapports-publics/024000544/0000.pdf>
- W. DECKER, « Zum Wagenrennen in Olympia. Probleme der Forschung », dans W. D. E. Coulson et H. Kyrieleis (éd.), *Proceedings of an international symposium on the Olympic Games, 5-9 September 1988*, Athènes, Deutsches Archäologisches Institut Athen, 1992, p. 129-139.
- X. DELAMARRE, *Le vocabulaire indo-européen. Lexique étymologique thématique*, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient, 1984.
- Ch. DELATTRE, *Manuel de mythologie grecque*, Rosny, Editions Bréal, 2005.
- M. DELCOURT, *Héphaïstos ou la légende du magicien*, Paris, Les Belles Lettres, 1957.
- J. DELORME, « La maison dite de l'Hermès, à Délos : étude architecturale », *BCH*, 77, 1953, p. 444-496.
- N. DEMAND, « The Relocation of Priene Reconsidered », *Phoenix*, 40, 1986, p. 35-44.
- , *Birth, Death and Motherhood in Classical Greece*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1994.
- R. DEMANGEL, « Fouilles de Délos. Un sanctuaire d'Artémis-Eileithyia à l'Est du Cynthe », *BCH*, 46, 1922, p. 58-93.
- R. E. DEMARIS, « Demeter in Roman Corinth : Local Development in a Mediterranean Religion », *Numen*, 42, 1995, p. 105-117.
- P. DENIS, *Les services religieux féminin en Grèce de l'époque classique à l'époque impériale*, thèse de doctorat sous la direction de M.-Th. Le Dinahet, Université Lumière Lyon 2, 2009.
- W. DEONNA, *Le mobilier délien, Exploration archéologique de Délos XVIII*, Paris, De Boccard, 1938.
- , « Euôdia. Croyances antiques et modernes : l'odeur suave des dieux et des élus », *Genava*, 17, 1939, p. 167-262.
- , « L'ex-voto de Cypsélos à Delphes : le symbolisme du palmier et des grenouilles », *RHR*, 139, 1951, p. 162-207 ; 140, 1952, p. 5-58.
- D. DEPEW, « From Hymn to Tragedy. Aristotote's Genealogy of Poetic Kinds », dans E. Csapo et M. C. Miller (éd.), *The Origins of Theater in Ancient Greece and Beyond. From Ritual to Drama*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 126-149.
- J. DES COURTILS et A. PARIENTE, « Thasos. 4. Herakleion », *BCH*, 110-2, 1986, p. 802-806.
- J. DES COURTILS et L. CAVALIER, « The City of Xanthos from Archaic to Byzantine times », dans D. Parrisich (éd.), *Urbanism in Western Asia Minor. New studies on Aphrodisias, Ephesos, Hierapolis, Pergamon, Perge and Xanthos*, Journal of Roman Archaeological Supplementary Series 45, Portsmouth, 2001, p. 148-171.
- Ed. DES PLACES, « Platon et le langage des mystères », *Annales de la Faculté des lettres d'Aix*, 38, 1964, p. 11-17.
- S. DESCAMPS-LEQUIME (dir.), *Peinture et couleur dans le monde grec antique*, Paris, Musée du Louvre, 2007.

- R. DESCAT, « Conclusions », dans L. Cavalier, R. Descat et J. des Courtils (éd.), *Basiliques et agoras de Grèce et d'Asie mineure*, Bordeaux, Ausonius, 2012, p. 305-307.
- G. DESCHODT, « Sirènes et mariage dans la céramique attique », dans A. Caiozzo et N. Ernoult (dir.), *Femmes médiatrices et ambivalentes. Mythes et imaginaires*, Paris, A. Colin, 2012, p. 307-322.
- Ph. DESCOLA, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005.
- « Anthropologie de la nature. Modalité de la figuration », *Résumé de cours au collège de France 2005-2006*, p. 447-465.
http://www.college-de-france.fr/media/philippe-descola/UPL35669_descola_cours0506.pdf
- « Anthropologie de la nature. Modalités de la figuration », *Résumé cours au collège de France 2006-2007*, p. 451-470.
http://www.college-de-france.fr/media/philippe-descola/UPL54218_26.pdf
- « Anthropologie de la nature. Ontologie des images », *Résumé de cours au collège de France 2008-2009*, p. 521-538.
http://www.college-de-france.fr/media/philippe-descola/UPL35624_descola_res0809.pdf
- « L'Envers du visible : ontologie et iconologie », *Histoire de l'art et anthropologie*, Paris, coédition INHA/musée du quai Branly (« Les actes »), 2009a, [En ligne], mis en le 28 juillet 2009, consulté le 11 mai 2014. URL : <http://actesbranly.revues.org/181>.
- « L'Envers du visible : ontologie et iconologie », dans Th. Dufrene & A.-Chr. Taylor (dir.), *Cannibalismes disciplinaires. Quand l'histoire de l'art et l'anthropologie se rencontrent*, Paris, Institut national d'histoire de l'art & musée du quai Branly, 2009b, p. 25-36.
- « Manières de voir, manières de figurer », dans Id. (dir.), *La fabrique des images. Visions du monde et formes de représentation*, Paris, Musée du quai Branly, Somogy-Éditions d'Art, 2010, p. 11-18.
- N. DESHOURS, *Les mystères d'Andania. Etude d'épigraphie et d'histoire religieuse*, Bordeaux, Ausonius, Scripta Antiqua, 2006.
- Y. DESPINIS, « Note su alcuni naiskoi funerari da Merenda », dans G. Capecchi et al. (dir.), *In memoria di Enrico Paribeni*, vol. 1, Rome, Giorgio Bretschneider Editore, 1998, p. 141-146.
- « Zum Athener Brauronion », dans W. Hoepfner (éd.), *Kult und Kultbauten auf der AKROPOLIS ; Internationales Symposium vom 7. bis 9. Juli 1995 in Berlin*, Berlin, Archäologisches Seminar der Freien Universität Berlin, 1997, p. 209-217 (n. v.).
- « Attikoi epitymbioi naiskoi tou 4^{ou} ai. p. Ch. me agalmata : mia prōtē proseggisē », dans D. DAMASKOS éd., *Αρχαία Ελληνική Γλυπτική : αφιέρωμα στη μνήμη του γλύπτη Στέλιου Τριάντη*, Athènes, Μουσείο Μπενάκη, 2002, p. 209-230 (n. v.).
- *Αρτεμις Βραυρωνία. λατρευτικά αγάλματα και αναθήματα από τα ιερά της θεάς στη Βραυρώνα και την ακρόπολη της Αθήνας*, Athènes, Αρχαιολογική εταιρεία, 2010 (n. v.).
- M. DETIENNE, « Pratiques culinaires et esprit de sacrifice », dans M. Detienne et J.-P. Vernant et alii, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, Gallimard, 1979a, p. 7-35.
- « Violentes « eugénies ». En pleines Thesmophories : des femmes couvertes de sang », dans M. Detienne et J.-P. Vernant et alii, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, Gallimard, 1979b, p. 183-214.
- « Le bœuf aux aromates », dans Eid., *Les Jardins d'Adonis. La mythologie des parfums et des aromates en Grèce*, Paris, Gallimard, Folio Histoire, [1972], 2007, p. 59-90.
- M. DETIENNE, J.-P. DARMON, « Mariage (Puissances du). En Grèce », dans Y. Bonnefoy (éd.), *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique*, t. 2, Paris, Flammarion, 1981, p. 65-73.
- M. DETIENNE et J.-P. VERNANT et alii, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, Gallimard, 1979.
- L. DEUBNER, « Epaulia », *JDAI*, 15, 1900, p. 144-154.
- « Zur Entwicklungsgeschichte der altrömischen Religion », *Neue Jahrbücher für klassische Altertumswissenschaft*, 5, 1911, p. 321-335.
- « Apaulia », *Archiv für Religionswissenschaft*, 16, 1913, p. 631-632, repris dans *Kleine Schriften zur klassischen Altertumskunde*, Main, Königstein, 1982, p. 177-178.
- *Attische Feste, s. l.*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, [1932], 1966.
- « Eine Hochzeitsvase in Bonn », *JDAI*, 51, 1936, p. 175-179, repris dans *Kleine Schriften zur klassischen Altertumskunde*, Königstein, Verlag Anton Hain, 1982, p. 556-560.
- « Die Gebräuche der Griechen nach der Geburt », *RhM*, XCV, 1952, p. 374-377.
- O. DEUBNER, « Zu den grossen Propyläen von Eleusis », *MDAI(A)*, 62, 1937, p. 73-81, pl. 39-42.
- P. DEVAMBEZ, « Sur une interprétation des stèles funéraires attiques », *BCH*, 54, 1930, p. 210-227.

- , « Piliers hermaïques et stèles », *RA*, 1968, p. 139-154.
- F. DI BENEDETTO, « Un codice epigrafico di Ciriaco ritrovato », dans G. Paci et S. Sconocchia (dir.), *Ciriaco d'Ancona e la cultura antiquaria dell' Umanesimo*. Atti del Convegno internazional di studio, Ancona 6-9 février 1992, Reggio Emilia, Edizioni Diabasis, 1998, p. 147-167.
- G. DICKINS, « Damophon of Messene », *ABSA*, 12, 1905-1906, p. 109-136.
- G. DICKINS et K. KOURONIOTIS, « Damophon de Messene : II », *ABSA*, 13, 1906-1907, p. 357-404.
- Ch. DIEHL et G. COUSIN, « Inscriptions de Lagina », *BCH*, 11, 1887, p. 5-39, 145-163.
- A. DIÈS, *Autour de Platon. Essais de critique et d'histoire*, Paris, Gabriel Beauchesne Editeur, 1927.
- M. DIETERLE, *Dodona. Religionsgeschichtliche und historische Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung des Zeus-Heiligtums*, Hildesheim-Zürich-New York, Georg Olms Verlag, 2007.
- M. DILLON, *Pilgrims and Pilgrimage in Ancient Greece*, Londres, Routledge, 1997a.
- , « The Ecology of the Greek Sanctuary », *ZPE*, 118, 1997b, p. 113-127
- , *Girls and Women in Classical Greek Religion*, Londres, Routledge, 2002.
- N. M. DIMITROVA, *Theoroi and Initiates in Samothrace. The Epigraphical Evidence*, Princeton, American School of Classical Studies at Athens, Hesperia Supplement 37, 2008.
- W. B. DINSMOOR, *The Architecture of Ancient Greece. An Account of its Historic Development*, Londres-Sydney, B. T. Batsford Limited, [1902] 1975.
- A. M. D'ONOFRIO, « Korai e Kouroi funerari attici », *AION (archeol)*, 4, 1982, p. 135-173.
- , « Ricerca sul tema kouroi e stele : Iconografia e ideologia del monumento funerario arcaico in Attica », *AION (archeol)*, 7, 1985, p. 201-204.
- , « Aspetti e problemi del monumento funerario attico arcaico », *AION (archeol)*, 10, 1988, p. 83-96.
- A. A. DONOHUE, *Xoana and the origins of Greek Sculpture*, Atlanta, Scholars Press, 1988.
- , « The Greek Images of the Gods : Considerations on Terminology and Methodology », *Hephaistos*, 15, 1997, p. 31-45.
- L. B. P. DORIA, « Artémis Amarynthia », *Cahiers du Centre Jean Bérard*, II Contributions à l'étude de la société et de la colonisation eubéenne, 1975, p. 37-47.
- W. DÖRPFELD, *Das griechische Theater. Beiträge zur Geschichte des Dionysos-Theaters in Athen und anderer griechischer Theater*, Athènes, Barth & Von Hirst, 1896.
- G. DOSSIN, « Une consultation à l'oracle de Trophonios », *Le musée belge*, 25, 1921, p. 209-220.
- St. DOW, « The Egyptian Cults in Athens », *HTbR*, 30, 1937a, p. 183-232.
- , « Athenian Decree of 216-212 B.C. », *HSCP*, 48, 1937b, p. 105-126.
- , « Οι περι Διογένηιον », *HSCPb*, 63, 1958, p. 423-436.
- , « The Walls Inscribed with Nikomakhos' Law Code », *Hesperia*, 30, 1961, p. 58-73.
- St. DOW et R. F. HEALEY, *A Sacred Calendar of Eleusis*, Cambridge, Harvard University Press, 1965.
- S. DOW et A. H. TRAVIS, « Demetrios of Phaleron and His Lawgiving », *Hesperia*, 12, 1943, p. 144-165.
- K. DOWDEN, « Grades in the Eleusinian Mysteries », *RHR*, 197, 1980, p. 409-427.
- , *Death and the Maiden. Girl's Initiation Rites in Greek Mythology*, Londres, Routledge, 1989.
- , *Zeus*, Londres, Routledge, 2006.
- H. DRERUP, « Bericht über die Ausgrabungen in Didyma 1962 I : Die Grabung im Adyton », *AA*, 79, 1964, col. 334-368.
- C. DRAYCOTT, « Dynastic Definitions : Differentiating Status Claims in the Archaic Pillar Tomb Reliefs of Lycia », dans A. Çilingiroğlu et A. Sagona (éd.), *Anatolian Iron Ages 6. The Proceedings of the Sixth Anatolian Iron Ages*. Colloque tenu à Eskişehir, 16-20 août 2004, Leuven-Paris-Dudley, Peeters, 2007, p. 103-134.
- S. DUBEL, « Ecphrasis », dans J. Leclant (dir.), *Dictionnaire de l'Antiquité*, Paris, PUF, Quadrige, 2005, p. 742-743.
- , « Du bouclier d'Achille dans l'ecphrasis sophistique grecque (de Philostrate à Callistrate), entre théorie et pratique », *Textimage*, le Conférencier, mai 2013, http://revue-textimage.com/conferencier/02_ekphrasis/dubel1.html consulté le 10 juillet 2013.
- R. DUBBINI, *Dei nello spazio degli uomini. i culti dell'agora e la costruzione di Corinto arcaica*, Rome, "L'Erma" di Bretschneider, 2011.
- J. DUCAT, « Fouilles du Ptoion (1903) II. Inscriptions », *BCH*, 44, 1920, p. 227-262.
- , *Les Kouroi du Ptoion. Le sanctuaire d'Apollon Ptoiens à l'époque archaïque*, Paris, De Boccard, 1971.
- , « Fonctions de la statue dans la Grèce archaïque. Kouros et Colossos », *BCH*, 100, 1976, p. 240-251.
- J. DUCHEMIN, *L'ΑΙΩΝ dans la tragédie grecque*, Paris, Les Belles Lettres, 1968.

- H. DUCHÈNE, *La Stèle du Port. Fouilles du Port 1. Recherches sur une nouvelle inscription thasienne*, Athènes-Paris, EFA-De Boccard, 1992.
- P. DUCREY et I. R. METZGER, « La maison aux mosaïques à Eretrie », *AK*, 22, 1979, p. 3-13.
- P. DUCREY, I. METZGER, et K. REBER, *Eretrie : fouilles et recherches : Le Quartier de la maison aux mosaïques*, Lausanne, Payot, 1993.
- P. DUCREY et al., *Éretrie. Guide de la maison aux mosaïques*, Athènes, Ecole suisse d'archéologie en Grèce, 1991.
- G. DUMÉZIL, *Rituels indo-européens de Rome*, Paris, Klincksieck, 1954.
- *Religion romaine archaïque*, Paris, Payot, [1966] 1987³.
- F. DUNAND, « Fête et propagande chez les Lagides », dans Ead. (éd.), *La fête, pratique et discours*, Besançon, Annales littéraires de l'université de Besançon, 1981, p. 13-40.
- A. DUPLOUY, *Le prestige des élites*, Paris, Les Belles Lettres, 2006.
- A. DUPLOUY, O. MARIAUD et F. de POLIGNAC, « Sociétés grecques », dans R. Etienne (dir.), *La Méditerranée au VII^e siècle av. J.-C. (essais d'analyses archéologiques)*, Paris, De Boccard, 2010, p. 275-309.
- F. DUPONT, *Aristote ou le vampire du théâtre occidental*, Paris, Aubier, 2007.
- R. DUPONT-ROC et J. LALLOT, *Aristote : La Poétique*, Paris, Le Seuil, 1980.
- J.-L. DURAND, « Bêtes grecques. Proposition pour une topologie des corps à manger », dans M. Detienne et J.-P. Vernant et alii, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, Gallimard, 1979, p. 133-157.
- « Alcune proposte per un commento della scena sacrificale sull'anfora di Viterbo », dans G. Barbieri et J.-L. Durand, « Con il bue a Spalla », *Bolletino d'Arte del Ministero per i Beni Culturali e Ambientali*, 29, 1985, p. 5-16.
- *Sacrifice et labour en Grèce ancienne. Essai d'anthropologie religieuse*, Paris-Rome, La Découverte-Ecole Française de Rome, 1986.
- « Sacrifice et découpe en Grèce ancienne », *Anthropozoologica*, 1, 1987, p. 59-65.
- « Images pour un autel », dans R. Etienne et M.-Th. Le Dinahet (éd.), *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, De Boccard-Publication de la Bibliothèque Salomon-Reinach, Université de Lumière-Lyon 2, V, 1991, p. 45-51.
- « L'Hermès multiple », dans Chr. Bron et E. Kassapoglou (dir.), *L'image en jeu de l'Antiquité à Paul Klee*, Yens-sur-Morges, Editions Cabedita, 1992a, p. 25-34.
- « Dans une culture sacrificante », *Dires*, XII, juillet 1992b, p. 73.
- J.-L. DURAND et F. FRONTISI-DUCROUX, « Idoles, Figures, Images : autour de Dionysos », *RA*, 1982, p. 81-108.
- J.-L. DURAND et F. LISSARRAGUE, « Les entrailles de la cité. Lecture de signes : proposition sur la hiéoscopie », *Héphaïtos*, 1, 1979, p. 92-108.
- « Héros cru ou hôte cuit. Histoire quasi cannibale d'Héraklès chez Busiris », dans F. Lissarrague et F. Thélamon (éd.), *Image et céramique grecque*. Actes du colloque de Rouen, 25-26 novembre 1982, Rouen, Publications de l'Université de Rouen, 1983, p. 153-167.
- « Mourir à l'autel : remarques sur l'imagerie du « sacrifice humain » dans la céramique attique », *Archiv für Religionsgeschichte*, 1, 1999, p. 83-106.
- J.-L. DURAND et J. SCHEID, « "Rites" et "religion". Remarques sur certains préjugés des historiens de la religion des Grecs et des Romains », *Archives de sciences sociales des religions*, 85, 1994, p. 23-43.
- F. DÜRRBACH, « Fouilles de Délos exécutées aux frais de M. Le duc de Loubat. Inscriptions financières (1906-1909) (suite et fin) », *BCH*, 35, 1911, p. 242-287.
- L. DYER, « Olympian Treasuries », *JHS*, 25, 1905, p. 295-319.

E

- E. J. EDELSTEIN et L. EDELSTEIN, *Asclepius. Collection and Interpretation of the Testimonies*, Baltimore, John Hopkins University Press, [1945], 1998.
- P. EICH, *Gottersbild und Wahrnehmung. Studien zur Ambivalenzen früher griechischer Götterdarstellungen (ca 800 v. Chr.-ca. 400 v. Chr.)*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge (PAwB) 34, 2011.
- G. EKROTH, « Altars on Attic Vases : The Identification of bomos and eschara », dans Ch. Scheffer (éd.), *Ceramics in Context*. Proceedings of the Internordic Colloquium on Ancient Pottery, Stockholm, Universitatis Stockholmiensis, 2001, p. 115-126.
- *The Sacrificial Rituals of Greek Hero-Cults*, Liège, Kernos Suppl. 12, 2002.

- , « Blood on the Altars ? On the treatment of blood at greek Sacrifices and the iconographical evidence », *AK*, 98, 2005, p. 9-29 + 4 pl.
- , « Tighs or tails? The osteological evidence as a source for Greek ritual norms », dans P. Brulé (éd.), *La norme en matière religieuse dans la Grèce ancienne. Actes du XIe colloque du CIERGA*, Rennes, septembre 2007, Liège, Kernos supplément 21, 2009, p. 125-151.
- P. ELLINGER, *La légende nationale phocidienne. Artémis, les situations extrêmes et les récits de guerre d'anéantissement*, Paris, De Boccard, 1993.
- J. ELSNER, « Pausanias : A Greek Pilgrim in the Roman World », *Past & Present*, 135, 1992, p. 3-29.
- , *Art and the Roman Viewer. The transformation of Art from the Pagan World to Christianity*, Cambridge, Cambridge University press, 1995.
- , *Roman Eyes. Visuality and Subjectivity in Art & Text*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2007.
- M. EMERSON, *Greek Sanctuaries. An Introduction*, Londres, Bristol Classical Press, 2007.
- H. ENGELMANN and R. MERKELBACH, "οὐπος, opos," *ZPE*, 8, 1971, p. 97-103.
- J. ENGELS, *Funerum sepulcrorumque magnificentia : Begräbnis- und Grabluxusgesetze in der griechisch-römischen Welt*, Stuttgart, Steiner, 1998.
- S. ENSOLI, *L'heroon di Dexileos nel Ceramicò di Atene. Problematica architettonica e artistica attica degli inizi del IV secolo a. C.*, Rome, Accad. naz. dei Lincei, 1987.
- K. EREN, *Les sanctuaires et l'espace de l'Ionie à l'époque archaïque*, thèse de doctorat de l'université Paris 1 Panthéon-Sorbonne sous la direction de R. Etienne et F. de Polignac, juin 2009.
- Érétrie. Guide de la cité antique*, Gollion, Infolio, Ecole suisse d'archéologie en Grèce, 2004
- W. ERDMANN, *Die Ehe im alten Griechenland*, New York, Arno Press, [1934] 1979.
- R. ETIENNE, *Athènes, espaces urbains et histoire. Des origines à la fin du IIIe siècle ap. J.-C.*, Paris, Hachette Supérieure, Carré Histoire, 2004.
- R. ETIENNE, Chr. MÜLLER, F. PROST, *Archéologie historique de la Grèce antique*, Paris, Ellipses, 2e édition, 2006.
- J. EVANS-GRUBBS, « Abduction Marriage in Antiquity : A Law Constantine (CTh IX.24.1) and Its Social Context », *JRS*, 79, 1989, p. 59-83.

F

- A. FAKHRY, *Sima Oasis*, Le Caire, American University Cairo, [1973], 1990, p. 147-161.
- , « Recent excavations », dans A. M. Abubakr et alii (éd.), *Beiträge zur Ägyptischen Bauforschung und Altertumskunde-12, Aufsätze zur 70. Geburtstag von Herbert Rieke*, Wiesbaden, F. Steiner, 1971.
- Chr. FARAONE, *Talismans and Trojan Horses. Guardians States dans Ancient Greek Myth and Ritual*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1992.
- , « Household religion in Ancient Greece », dans J. Bodel et S. M. Olyan (éd.), *Household and Family Religion in Antiquity*, Malden, Blackwell Publishing, 2008, p. 210-228.
- A. FARGE, *Essai pour une histoire des voix au dix-huitième siècle*, Paris, Bayard, 2009.
- L. R. FARNELL, *The Cults of the Greek States*, vol. 3, Chicago, Aegean Press, 1971.
- , *The cults of the Greek States*, vol. IV, New York, Caratzas Brothers Publishers, 1977a.
- , *The cults of the Greek States*, vol. V, Chicago, Aegean Press, 1977b.
- L. FEBVRE, « Comment reconstituer la vie affective d'autrefois ? La sensibilité et l'histoire », *Annales d'histoire sociale*, 3, 1941, repris dans *Combats pour l'histoire*, Paris, A. Colin, 1992, p. 220-237.
- B. FEHR, « Zur Geschichte des Apollonheiligtums von Didyma », *Marburger Winckelmann-Programm*, 1971-1972, 1972, p. 14-59.
- D. FELTON, « The Dead », dans D. Ogden (éd.), *A companion to Greek Religion*, Malden, Blackwell Publishing, 2007, p. 86-99.
- W. S. FERGUSON, « Attic orgeones », *HTbR*, 37, 1944, p. 61-140.
- , *Hellenistic Athens. An Historical Essay*, Chicago, Ares Publishers, 1974.
- G. FERRARI, « Figures of Speech : the Picture of Aidos », *Mètis*, 5, 1990, p. 185-204.
- , « The Ancient Temple on the Acropolis at Athens », *AJA*, 106, 2002a, p. 11-35.
- , *Figures of Speech. Men and Maiden in ancient Greece*, Chicago, University of Chicago Press, 2002b.
- J.-L. FERRARY, « Le sanctuaire de Claros à l'époque hellénistique et romaine », dans J. de La Genière, A. Vauchez et J. Leclant (éd.), *Les sanctuaires et leur rayonnement dans le monde méditerranéen, de l'Antiquité à l'époque moderne*, Actes du XXe colloque de la Villa Kérylos, 9-10 octobre 2009, Paris, 2010, p. 91-114.

- J.-L. FERRARY et S. VERGER, « Contribution à l'histoire du sanctuaire de Claros à la fin du IIe et au Ier siècle av. J.-C. », *CRAI*, 1999-3, p. 811-850.
- M. FEYEL, « Recherches sur les antiquités du Ptoion », *REG*, 56, 1943, p. 348-366.
- Chr. FEYEL, *Dokimasia : la place et le rôle de l'examen préliminaire dans les institutions des cités grecques*, Nancy, A.D.R.A., 2009.
- L. FICUCIELLO, *La Strade di Atene. 'Οδοί, στενωπόι e ἀτραπόι della città 'κακῶς ἐρρουμοτομένη διὰ τὴν ἀρχαϊότητα'*, Athènes-Paestum, Pandemos, 2008.
- Δ. ΦΙΛΙΟΣ, « Επιγρῆται ἐξ Ἐλευσίνος », *Ἐφημερίς ἀρχαιολογική*, 1883, col. 75-86 et 134-147.
 → « Epigraphai ex Eleusinos », *BCH*, 19, 1895, p. 113-136.
- J. V. A. FINE, *Studies in Mortgage, Real Security, and Land Tenure in Ancient Athens*, Hesperia supplement 9, 1951.
- M. I. FINLEY, *L'économie antique*, [1972], 1975
- N. FIRATLI, L. ROBERT, *Les stèles funéraires de Byzance gréco-romaine*, Paris, A. Maisonneuve, 1964.
- R. FLACELIÈRE, « Le fonctionnement de l'oracle de Delphes au temps de Plutarque », *Annales de l'École des Hautes Etudes de Gand*, 2, 1938, p. 73-78.
 → « Plutarque et la Pythie », *REG*, 56, 1943, p. 72-111.
 → « Sur les vies de Plutarque : II Lycurgue-Numa », *REG*, 61, 1948, p. 391-429.
 → « Le délire de la Pythie est-il une légende ? », *REA*, 52, 1950, p. 306-324.
 → « Deux rites du culte de Mater Matuta. Plutarque, *Camille* 5, 2 », *REA*, 52, 1950b, p. 18-27.
 → *Devins et oracles grecs*, Paris, PUF, QSJ, 1961.
 → *Devins et oracles grecs*, Paris, PUF, QSJ [1961], 1972.
- J. FLETCHER, « Exchanges Glances : Vision and Representation in Aeschylus' *Agamemnon* », *Helios*, 26, 1999, p. 11-34.
- L.-F. FLUTRE et Chr. de RUBY, « Gui de Cambrai », *Dictionnaire des lettres françaises : le Moyen Âge*, éd. Geneviève Hasenohr et Michel Zink, Paris, Fayard, 1992, p. 583-584.
- H. P. FOLEY, *The Homeric Hymn to Demeter*, Princeton, Princeton University Press, 1994.
- J. FONTENROSE, *The Delphic oracle. Its responses and Operations*, Berkeley, University of California Press, 1978.
 → *Didyma. Apollo's Oracle, Cult, and Companions*, Berkeley, University of California Press, 1988a.
 → « The Cult of Apollo and the Games at Delphi », dans W. J. Raschke (éd.), *The Archaeology of the Olympics. The Olympics and Other Festivals in Antiquity*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1988b, p. 121-140.
- C. A. FORBES, *Neoi : a Contribution to the Study of Greek Associations*, Middletown, American Philological Association, 1933.
- E. FOUACHE, *L'alluvionnement historique en Grèce occidentale et au Péloponnèse*, *BCH suppl* 35, Paris, De Boccard, 1999.
- P. FOUICART, *Les Grands mystères d'Eleusis*, Paris, Klincksieck, 1900.
 → *Les mystères d'Eleusis*, Paris, Auguste Picard Editeur, 1914
 → « Sur des vers de la Pythie cités par Hérodote (I, 65) », *BCH*, 5, 1881, p. 434-435.
- G. FOUGÈRES, *Mantinée et l'Arcadie orientale*, Paris, Albert Fontemoing Editeur, 1898.
- P. FOUGEYROLLAS, *Vers la nouvelle pensée : essai postphilosophique*, Paris, L'Harmattan, 1994.
- J. G. FRAZER, « Ares dans the Brazen Pot », *CR*, 2-7, 1888, p. 222.
 → *Pausanias' Description of Greece, traduction et commentaire*, vol. IV, New York, Biblio and Tannen, 1965a.
 → *Pausanias' Description of Greece, traduction et commentaire*, vol. V, New York, Biblio et Tannen, 1965b.
- B. FRAENKEL, « L'invention de l'art pariétal préhistorique. Histoire d'une expérience visuelle », *Gradhiva* [En ligne], 6 | 2007, p. 18-31, mis en ligne le 15 novembre 2010. URL : <http://gradhiva.revues.org/984>, consulté le 09 octobre 2012.
- J.-Cl. FREDOUILLE, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, Paris, Etudes augustiniennes, 1972.
- D. FREEDBERG, *Le Pouvoir des images*. Trad. de l'américain par A. Girod, Paris, Gérard Monfort, 1998.
- J. FREI, « An Attic Grave Stele with Epigram », *GRBS*, 14, 1973, p. 173-177.
- A. FRÉMONT, « Recherche sur l'espace vécu », *L'Espace Géographique*, 3, 1974, p. 231-238.
- A. FRICKENHAUS, *Lenäenvasen*, Berlin, G. Reimer, 1912.
- P. FRIEDEMANN, « De la "carrière" au sanctuaire : investigations archéologiques sur l'acropole d'Érétrie », *AK*, 37, 1994, p. 93-99.
 → « À propos du nouveau plan archéologique d'Érétrie », *AK*, 39, 1996, p. 102-106.
- F. FRISONE, *Leggi e regolamenti funerari nel mondo greco. I Le fonti epigrafiche*, Lecce, Congedo Editore, 2000.
- J.-M. FRITZ, *Paysages sonores du Moyen Âge. Le versant épistémologique*, Paris, Champion, 2000.

- Cl. FRONTISI et F. LISSARRAGUE, « Jean-Pierre Vernant et l'image. Entretien avec J. P. Vernant », *Perspective*, 1, 2006, p. 10-24.
- F. FRONTISI-DUCROUX, « Au miroir du masque », dans *La Cité des images. Religion et société en Grèce antique*, Lausanne-Paris, Nathan, 1984, p. 146-161.
- « Les limites de l'anthropomorphisme. Hermès et Dionysos », dans Ch. Malamoud et J.-P. Vernant (dir.), *Le Corps des Dieux, Le Temps de la Réflexion*, VII, 1986, p. 193-211.
- « Face et profil, les deux masques », dans Cl. Bérard, Chr. Bron & A. Pomari (éd.), *Images et société en Grèce ancienne. L'iconographie comme méthode d'analyse*. Actes du Colloque international Lausanne 8-11 février 1984, Lausanne, Inst. d'archéol. & d'hist. ancienne de l'Univ., 1987, p. 89-102.
- « Figures de l'invisible : stratégies textuelles et stratégies iconiques », *Annali. Sezione di Archeologia e Storia Antica X, La Parola, l'Immagine, la Tomba*, Actes du colloque international de Capri, Naples, 1988, p. 27-40.
- *Le dieu-masque. Une figure du Dionysos d'Athènes*, Paris-Rome, La Découverte-EFR, 1991.
- *Du masque au visage. Aspects de l'identité en Grèce ancienne*, Paris, Flammarion, 1995.
- « Éros, Desire and the Gaze », dans N. Boymel Kampen (éd.), *Sexuality in Ancient Art*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 81-100.
- « Comme un rêve de pierre », dans P. Ardenne, R. Cuir, G. Didi-Huberman, A. Fleischer, F. Frontisi-Ducroux, J. Lageira, B. Lévy, J. Vaturi, *Ouvrir Couvrir*, Paris, Verdier, 2004, p. 9-39.
- « Les figures funéraires de Cyrène : stratégies de figuration de l'invisible », dans S. Estienne, D. Jaillard, N. Lubtchansky et Cl. Pouzadoux (dir.), *Image et religion dans l'antiquité gréco-romaine*. Actes du colloque de Rome 11-13 décembre 2003, Naples, Collection du Centre Jean Bérard 28, 2008, p. 53-67.
- F. FRONTISI-DUCROUX et F. LISSARRAGUE, « Signe, objet, support : Regard privé, regard public », *Ktema* 23, 1998, p. 137-143.
- « « Ecoute voir » : Vernant et les problèmes de l'image », *Europe*, août-septembre 2009, n° 964-6957 n° spécial sur J. P. Vernant, p. 165-185.
- « Char, Mariage et Mixité. Une Métaphore Visuelle », dans D. Yatromanolakis (éd.), *An Archaeology of Representations*, Athènes, Kardimitsa Press, 2010, p. 87-97.
- W. D. FURLEY, *Studies in the Use of Fire in ancient Greek Religion*, New York, Arno Press, 1981 (n. v.)
- *Andokides and the Herms. A Study of Crisis in fifth-century Athenian Religion*, Londres, Institute of Classical Studies, 1996.
- A. FURTWÄGLER, « Didyma 2005 », *KST*, 28, 2006, p. 405-418.
- « Didyma : Ein Überblick über die jüngeren Forschungen », *Colloquium Anatolicum. Anadolu sobbetleri*, VIII, 2009, p. 1-22.
- G
- H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, Mohr, 1960.
- R. GAGNÉ, « Athamas and Zeus Laphystios : Herodotus 7.197 », dans P. Bonnechère et R. Gagné (dir.), *Sacrifices humains. Perspectives croisées et représentations. Human Sacrifice. Cross-cultural perspectives and representations*, Liège, Presses universitaires de Liège, 2013, p. 101-118.
- H. GALLET DE SANTERRE, *Exploration Archéologique de Délos XXIV, La Terrasse des lions, le Létoon, le Monument de granit à Délos*, Paris, De Boccard, 1959.
- M. C. GALT, « Veiled Ladies », *AJA*, 35, 1931, p. 373-393.
- T. GANTZ, *Mythes de la Grèce archaïque*, traduit par D. Auger et B. Leclercq-Neveu, Paris, Belin, 2004.
- R. GARLAND, « A First Catalogue of Attic Peribolos Tombs », *ABSA*, 77, 1982, p. 125-176.
- *The Greek Way of Death*, Ithaca, Cornell University Press, 1985.
- « The Well-Ordered Corpse : An Investigation into the Motives behind Greek Funerary Legislation », *BICS*, 36, 1989, p. 1-15.
- *The Greek Way of Life from Conception to Old Age*, Londres, Duckworth, 1990.
- *The Greek Way of Death*, seconde édition, Ithaca, Cornell University Press, [1985] 2001.
- *Introducing New Gods, the Politics of Athenian Religion*, Londres, Duckworth, 1992.
- C. GASPARRI, « Der Maskengott », *LIMC*, t. III, Zürich, Artemis & Winkler Verlag, 1986, p. 424-427.
- Ch. GATES, *Ancient Cities : the Archaeology of Urban Life in the Ancient Near East and Egypt, Greece, and Rome*, Londres, Routledge, 2003.
- Ph. GAUTHIER, « La *dokimasia* des victimes. Note sur une inscription d'Entella », *ASNP*, 14, 1984, p. 845-848.

- « Un gymnasiarque honoré à Colophon », *Chiron*, 35, 2005, p. 101-111.
- « Les décrets de Colophon-sur-mer en l'honneur des Attalides Athénaïos et Philétaïros », *REG*, 119, 2006, p. 473-503.
- « Pédonomes, paides, et palestres à Cos à l'époque hellénistique : une cité soucieuse de l'unité », dans O. Curty (éd.), *L'huile et l'argent. Gymnasiarchie et évergétisme dans la Grèce hellénistique*. Actes du colloque tenu à Fribourg 13-15 octobre 2005, en l'honneur du professeur Marcel Piérart à l'occasion de son 60ème anniversaire, Paris, De Boccard, 2009, p. 169-181.
- L. GAWLINSKI, *The Sacred Law of Andania. A New Text with Commentary*, Berlin, De Gruyter, 2012.
- Jörg GEBAUER, *Pompè und Thysia. Attische Tieropferdarstellungen auf Schwarz- und rotfiguren Vasen*, Münster, Ugarit-Verlag, EIKON, Beiträge zur antiken Bildersprache, Band 7, 2002.
- A. GELL, *L'art et ses agents, une théorie anthropologique*, traduit de l'anglais par Sophie et Olivier Renaut, Dijon, Les Presses du réel, [1998], 2009.
- St. GEORGOUDI, « Commémoration et célébration des morts dans les cités grecques », dans Ph. Gignoux (éd.), *La Commémoration*. Colloque du Centenaire de la Section des Sciences Religieuses de l'École Pratique des Hautes Études, Louvain, Peeters, 1988, p. 73-89.
- « Divinità greche e vittime animali. Demeter, Korè, Hera e il sacrificio di femmine gravide », dans S. Castignone et G. Lanata (éd.), *Filosofi e animali nel mondo antico*, Pise, Ed. Ets, 1994, p. 171-186.
- « Les porte-parole des dieux : réflexions sur le personnel des oracles grecs », dans I. Chirassi Colombo et T. Seppilli (dir.), *Sibille e linguaggi oracolari : mito, storia, tradizione : atti del convegno*, Macerata-Norcia, septembre 1994, Pise, 1998, p. 315-365.
- « À propos du sacrifice humain en Grèce ancienne : remarques critiques », *Archiv für Religionsgeschichte*, I-1, 1999, p. 61-82.
- « La procession chantante des Molpes de Milet », dans P. Brulé et Chr. Vendries (éd.), *Chanter les dieux. Musique et religion dans l'Antiquité grecque et romaine*, Rennes, PUR, 2001, p. 153-170.
- « Lysimaché la prêtresse », dans N. Loraux (dir.), *La Grèce au féminin*, Paris, Les Belles Lettres, 2003, p. 167-214.
- « L'"occultation de la violence" dans le sacrifice grec : données anciennes, discours modernes », dans St. Georgoudi, R. Koch Piettre, F. Schmidt (dir.), *La cuisine et l'autel. Les sacrifices en questions dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Turnhout, Brepols, 2005a, p. 115-147.
- « Magistrats, fonctionnaires, agents au service des dieux », *ThesCRA*, t. IV, Los Angeles, J. Paul Getty Museum 2005b, p. 31-60.
- « Le choix de la victime : une sélection minutieuse », *Religions & histoire*, 14, mai-juin 2007a, p. 66-67
- « Quelles victimes pour quels dieux ? À propos des animaux « sacrificiables » dans le monde grec », dans M.-Th. Cam (éd.), *La médecine vétérinaire antique. Sources écrites, archéologiques, iconographiques*. Actes du colloque international de Brest 9-11 septembre 2004, Rennes, PUR, 2007b, p. 35-44.
- « Le consentement de la victime sacrificielle : une question ouverte », dans V. Mehl et P. Brulé (dir.), *Le sacrifice antique. Vestiges, procédures et stratégies*, Rennes, PUR, 2008, p. 139-153.
- « Sacrificing to the Gods : Ancient Evidence and Modern Interpretations », dans J. N. Bremmer et A. Erskine (éd.), *The Gods of Ancient Greece. Identities and Transformations*, Edinbourg, Edinburgh University Press, Edinburgh Leventis Studies 5, 2010a, p. 92-105.
- « Comment régler les *Theia Pragmata*. Pour une étude de ce qu'on appelle « lois sacrées » », *Mètis*, N.S. 8, 2010b, p. 39-54.
- « Des sons, des signes et des paroles : la divination à l'œuvre dans l'oracle de Dodone », dans St. Georgoudi, R. Koch Piettre et F. Schmidt (éd.), *La Raison des signes. Présages, rites, destin dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Leiden, Brill, 2012, p. 55-90.
- St. GEORGOUDI, R. KOCH PIETTRE, F. SCHMIDT, « Présentation », dans Eid. (dir.), *La cuisine et l'autel. Les sacrifices en questions dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Turnhout, Brepols, 2005, p. V-XVII.
- E. GEORGOULAKI, « Religious and Socio-Political Implications of Mortuary Evidence. Case Studies in Ancient Greece », *Kernos*, 9, 1996, p. 95-120.
- K. GEPPERT, « Gehöfte und Gräber der Avsat Tepesi », *Lykische Studien*, 3 = *Asia Minor Studien*, 24, 1996, p. 39-50.
- L. GERNET, « Hypothèses sur le contrat primitif en Grèce », *REG*, 30, 1917, p. 249-293, 363-381.
- *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, Flammarion, [1968], 1982.
- *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, Flammarion, collection Champs, 1995.
- « Choses visibles et choses invisibles », dans Id., *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, Flammarion, 1995a, p. 227-238

- « Valeur primitive des termes désignant l'« outrage » », dans Id., *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*, Paris, Albin Michel, [1917] 2001, p. 205-256.
- L. GERNET et A. BOULANGER, *Le génie grec dans la religion*, Paris, A. Michel, [1928] 1970.
- F. GHERCHANOC, « Processions familiales dans l'espace civique. Le cortège funèbre un exemple particulier de face à face entre famille et cité », *Sources et travaux historiques*, 51-52, 1997, p. 5-12.
- *Sociabilité et famille dans les cités grecques*, thèse de doctorat sous la direction de P. Schmitt-Pantel, EHESS, 1998a.
- « Le lien familial dans l'Athènes classique : pratiques et acteurs de sa reconnaissance », *Mètis*, 13, 1998b, p. 313-344.
- « Le(s) voile(s) de mariage. Le cas particulier des anakaluptéria », *Mètis*, n.s. 4, 2006a, p. 239-267.
- « La famille en fête : mariage, naissance et sociabilité dans l'Athènes classique », dans Ead. (éd.), *La maison, lieu de sociabilité, dans des communautés urbaines européennes de l'Antiquité à nos jours*, Paris, Le Manuscrit, 2006b, p. 237-257.
- « Des cadeaux pour *numphai* : *dóra*, *anakaluptéria* et *epaulia* », dans L. Bodiou et V. Mehl (dir.), *La religion des femmes en Grèce ancienne. Mythes, cultes et société*, Rennes, PUR, 2008, p. 207-223.
- « Mise en scène et réglementations du deuil en Grèce ancienne », dans N. Ernoul, V. Sebillotte Cuchet (éd.), *Les femmes, le féminin et le politique après Nicole Loraux*, Colloque de Paris (INHA), novembre 2007, *Classics@*, 7, 2011,
- URL : <http://chs.harvard.edu/wa/pageR?tn=ArticleWrapper&bdc=12&mn=3831>
- « Maquillage et identité : du visage au masque, de la parure à l'artifice, de la décence à l'outrage », dans L. Bodiou, F. Gherchanoc, V. Huet, V. Mehl (éd.), *Parures et artifices : le corps exposé dans l'Antiquité*, Paris, L'Harmattan, 2011, p. 23-44.
- *L'oikos en fête. Célébrations familiales et sociabilité en Grèce ancienne*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2012.
- Ph. GIANNISI, *Récits de voies. Chant et cheminements en Grèce archaïque*, Grenoble, J. Millon, 2006.
- R. GINOUVÈS, *Balaneutikè, Recherches sur le bain dans l'antiquité grecque*, Paris, De Boccard, 1962.
- *Le théâtre à gradins droits et l'odéon d'Argos*, Paris Vin, Etudes péloponnésiques 6, 1972.
- « L'eau dans les sanctuaires médicaux », dans R. Ginouvès, A.-M. Guimier-Sorbets, J. Jouanna et L. Villard (éd.), *L'eau, la santé et la maladie dans le monde grec*, Actes du colloque organisé à Paris, 25-27 novembre 1992, *BCH Suppl.* 28, 1994, p. 237-246.
- R. GINOUVÈS et al., *Dictionnaire méthodique de l'architecture grecque et romaine*, t. III *Espaces architecturaux, bâtiments et ensembles*, Rome, École Française de Rome, 1998.
- C. GINZBURG, « Représentation : le mot, l'idée, la chose », *Annales ESC*, 44, novembre-décembre 1991, no 6, p. 1219-1234 ; repris dans *A Distance. Neuf essais sur le point de vue en histoire*, trad. fr. P.-A. Fabre, Paris, Gallimard, [1998], 2001.
- M. GIRONE, *Ἰάματα. Guarigioni miracolose di Asclepio in testi epigrafici*, Bari, Levante editori, 1998.
- B. GLADIGOW, « Präsenz der Bilder, Präsenz der Götter », *Visible Religion*, IV-V (Approaches to Iconography), 1985-1986, p. 114-133.
- A. GLAZEBROOK, « Cosmetics and Sophrosynè : Ischomachos' Wife in Xenophon' *Oikonomos* », *CW*, 102-3, 2009, p. 233-248 (n. v.).
- H. R. GOETTE, « Choregic Monuments and Athenian Democracy », dans P. Wilson (éd.), *The Greek Theatre and Festivals, Documentary Studies*, Oxford, Oxford University Press, 2007, p. 122-149.
- M. Y. GOLDBERG, « Spatial and behavioural negotiation in Classical Athenian city houses », dans P. A. Allison (éd.), *The Archaeology of Household Activities*, Londres, 1999, p. 142-161.
- H. GOLDMANN, « The Origin of the Greek Herm », *AJA*, 46, 1942, p. 58-68.
- J. GOODY, *La peur des représentations. L'ambivalence à l'égard des images, du théâtre, de la fiction, des reliques et de la sexualité*, Paris, La Découverte, coll. Poche, trad. fr. P.-E. Dauzat, [1997], 2006.
- R. L. GORDON, « The Real and the Imaginary. Production and Reproduction dans the graeco-Roman World », *Art History*, 2, 1979, p. 5-34.
- V. B. GORMAN, *Miletos, the Ornament of Ionia. A History of the City to 400 B.C.E.*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2001.
- P. GOUKOWSKY, « Sur la grande procession de Ptolémée Philadelphie », dans Cl. Brixhe (dir.), *Hellenika symmikta. Histoire, linguistique, épigraphie*, II, Nancy-Paris, A.D.R.A.-De Boccard, 1995, p. 79-81.
- F. GRAF, « Heiligtum und Ritual. Das Beispiel der griechisch-römischen Asklepieia », dans O. Reverdin et B. Grange (éd.), *Le sanctuaire grec. Entretien sur l'Antiquité classique 37*, Vandoeuvre, Fondation Hardt, 1992, p. 186-193.

- , « Pompeii in Greece. Some Considerations about Space and Ritual in the Greek Polis », dans R. Hägg (éd.), *The Role of Religion in the Early Greek Polis*, Proceedings of the Third International Seminar on Ancient Greek Cult, organized by the Swedish Institute at Athens, 16-18 octobre 1992, Stockholm, Paul Åströms Förlag, 1996, p. 55-65.
- , « What is new about Greek Sacrifice ? », dans H. F. J. Horstmanshoff et al. (éd.), *Kykeon. Studies in honour of H. S. Versner*, Leiden, Brill, 2002, p. 113-125.
- , « Rolling the Dice for an Answer », dans S. Iles Johnston et P. T. Struck (éd.), *Mantikê. Studies in Ancient Divination*, Leiden, Brill, 2005, p. 51-97.
- A. J. GRAHAM, « The Women at the window : Observations on the 'Stele from the Harbour' of Thasos », *JHS*, 118, 1998, p. 22-40.
- J. W. GRAHAM, « Olynthiaca », *Hesperia*, 22, 1953, p. 196-207.
- J. W. GRAHAM, « Olynthiaca, 5-6 », *Hesperia*, 23, 1954, p. 320-346.
- A. GRAND-CLÉMENT, *Histoire du paysage sensible des Grecs à l'époque archaïque : le problème des couleurs*, thèse de doctorat sous la direction de P. Payen, Université Toulouse-Le Mirail, 2006.
- , « Blancher et altérité : le corps des femmes et des vieillards en Grèce ancienne », *Corps*, 3, 2007/2, p. 33-39.
- , « Les marbres antiques retrouvent des couleurs : apport des recherches récentes et débats en cours », *Anabases*, 10, 2009, p. 243-250.
- , *La fabrique des couleurs. Histoire du paysage sensible des Grecs anciens (VIIIe-début du Ve s. av. n. è.)*, Paris, De Boccard, 2011.
- Y. GRANDJEAN, *Recherches sur l'habitat thasien à l'époque grecque*, Études thasiennes XII, Paris, De Boccard, 1988,
- , « La maison grecque du V^e au IV^e siècle : tradition et innovation », dans P. Carlier (éd.), *Le IV^e siècle av. J.-C. Approches historiographiques*, Paris, ADRA, De Boccard, 1996, p. 293-313.
- Y. GRANDJEAN et F. SALVIAT, *Guide de Thasos*, Paris, EFA, 2000².
- A. M. GREAVES, *Miletos. A History*, Londres, Routledge, 2002.
- E. GRECO (éd.), *Topografia di Atene. Sviluppo urbano e monumenti dalle origini al III secolo d. C.*, t.1 *Acropoli, Aeropago, Tra Acropoli e Pnice*, Athènes-Paestum, Pandemos, Scuola Archeologica Italiana di Atene, SATAA-1, 2010.
- E. GRECO, I. D'AMBROSIO et D. THEODORESCU, *Guide archéologique et historique des fouilles et du musée de Poseidonia, Paestum, Tarente*, Editions Scorpione, 1996.
- E. GRECO, T. KALPAXIS, A. SCHNAPP et D. VIVIERS, « Itanos (Crète orientale) », *BCH*, 123, 1999, p. 515-530.
- P. GREEN, *D'Alexandre à Actium. Du partage de l'empire au triomphe de Rome*, Paris, Robert Laffont, [1990], 1997.
- B. GRILLET, *Les Femmes et les fards dans l'Antiquité grecque*, Paris, CRNS, 1975.
- P. GRIMAL, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Paris, PUF, 1951.
- R. L. GRIMES, « Procession », dans M. Eliade (éd.), *The encyclopedia of Religion*, XII, New York, Macmillan, 1987, p. 1-3.
- M. H. GROOTHAND, « The Owl on Athena's Hand », *BABesch*, 43, 1968, p. 35-51.
- C. GROTANELLI, « La cléromancie ancienne et le dieu Hermès », dans F. Cordano et C. Grotanelli (dir.), *Sorteggio Pubblico e Cleromanzia dall'Antichità all'Età Moderna*, Actes de la table ronde tenue à l'université de Milan 26-27 juin 2000, Milan, Edizioni Et Corso Indipendenza, 2001, p. 155-196.
- G. GRUBEN, « Das archaische Didymaion », *JDAI*, 78, 1963, p. 78-177.
- , « Naxos und Delos. Studien zur archaischen Architektur der Kykladen », *JDAI*, 112, 1997, p. 261-416.
- M. GUARDUCCI, « I culti di Andania », *SMSR*, 10, 1934, p. 174-204.
- Guide de Delphes. Le musée*, Paris, De Boccard, 1991.
- F. GUILLAUMONT, *Le De Divinatione de Cicéron et les théories antiques de la divination*, Bruxelles, Editions Latomus, collection Latomus 298, 2006.
- P. GUILLON, *Les Trépieds du Ptoion, Signification historique et religieuse*, Paris, De Boccard, 1943.
- , « L'offrande d'Aristichos et la consultation de l'oracle du Ptoion au début du III^e siècle av. J.-C. », *BCH*, 70, 1946, p. 216-232.
- W. GÜNTHER, *Das Orakel von Didyma in hellenistischer Zeit*, Tübingen, E. Wasmuth, 1971a
- , « Didyma. Bericht über drei Arbeiten 1969/70. C. Inschriften », *MDAI(I)*, 21, 1971b, p. 97-108.

H

- Chr. HABICHT (dir.), *Altertümer von Pergamon*, Berlin, Walter de Gruyter & Co, VIII, 3, 1969
- Chr. HABICHT, *Untersuchungen zur politischen Geschichte Athens im 3. Jahrhundert v. Chr.*, Munich, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1979.
- « Athen und die Seleukiden », *Chiron*, 19, 1989, p. 7-26.
- *Athènes hellénistique. Histoire de la cité d'Alexandre le Grand à Marc Antoine*, Paris, Les Belles Lettres, 2000.
- P.J. HADJIDAKIS, *Délos*, Athènes, EFG Eurobank Ergasias S.A., Latsis Group, Olkas, 2003.
- R. HAGUE, « The Chariot and Processions scenes in Greek Art and Literature », *AJA*, 90, 1986, p. 180-181.
- « Marriage Athenian Style », *Archaeology*, 41, n° 3, 1988, p. 32-36.
- W. HAHLAND, « Didyma im 5. Jahrhundert v. Chr. », *JDAI*, 79, 1964, p. 142-240.
- J. HALL, *Lucian's Satire*, New York, Arno Press, 1981.
- J. M. HALL, « How Argive Was the "Argive" Heraion ? The Political and Cultic Geography of the Argive Plain, 900-400 B. C. », *AJA*, 99, 1995, p. 577-613.
- *Ethnic Identity in Greek Antiquity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- M. F. HALLERAN, « Text and Ceremony at the Close of Euripides' *Alkestis* », *Eranos*, 86, 1988, p. 123-129.
- M. HALM-TISSERANT, « Autour du mannequin dionysiaque », *Hephaistos*, 10, 1991, p. 63-88.
- « La représentation du corps des dieux dans la peinture de vases grecque », *Kentron*, 17-2, 2001, p. 11-49.
- R. HAMILTON, « Sources for the Athenian Amphidromia », *GRBS*, 25, 1984, p. 243-251
- M. HAMMAD, *Méthode d'analyse sémiotique des documents dessinés en architecture*, thèse de 3e cycle sous la direction de A. J. Greimas, EHESS, 1976.
- *Lire l'espace, comprendre l'architecture. Essais sémiotiques*, Limoges, Pulim, 2006.
- N. G. L. HAMMOND, « The Heraeum at Perachora and Corinthian Encroachment », *ABSA*, 49, 1954, p. 93-102.
- « The Conditions of Dramatic Production to the Death of Aeschylus », *GRBS*, 13, 1972, p. 387-450.
- E. V. HANSEN, *The Attalids of Pergamon*, Ithaca-New York, Cornell University Press, 1947.
- E. HANSEN, « Les abords du trésor de Siphnos à Delphes », *BCH*, 84, 1960, p. 387-433.
- « Étude architecturale », dans P. Amandry et E. Hansen, *Le temple d'Apollon au IV^e s.*, Athènes, EFA, 2010, p. 119-494.
- J. HANSON, *Decoding Homes and Houses*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- F. HARL-SCHALLER, « Zur Entstehung und Bedeutung des attischen Lebes Gamikos », *JÖAI*, 50, 1972-1975, col. 166-170.
- D. HARRIS, *The Treasures of the Parthenon and Erechtheion*, Oxford, Clarendon Press, 1995.
- J. E. HARRISON, *Prolegomena to the Study of Greek religion*, Cambridge, Cambridge University Press, 1922.
- E. B. HARRISON, « Time in the Parthenon Frieze », dans E. Berger (dir.), *Parthenon Kongress Basel*, 4-8 avril 1982, 2 vol., Mainz, Philipp von Zabern, 1984, vol. I, p. 230-234.
- F. HARTOG, *Evidence de l'histoire, ce que voient les historiens*, Paris, Ed. de l'EHESS, 2005.
- F. HARTOG et M. CASEWITZ (dir.), *L'histoire d'Homère à Augustin*, Paris, Seuil, 1999.
- F. W. HASLUCK, « Inscriptions from Cyzicus (Continued) », *JHS*, 23, 1903, p. 75-91.
- « Unpublished Inscriptions from the Cyzicus Neighbourhood », *JHS*, 24, 1904, p. 20-40.
- C. H. E. HASPELS, « Deux fragments d'une coupe d'Euphronios », *BCH*, 54, 1930, p. 422-451.
- E. HATZIVASSILIOU, *Athenian Black Figure Iconography between 510 and 475 B.C.*, Rahden, Verlag Marie Leidorf GmbH, 2010.
- U. HAUSMANN, *Kunst und Heilium. Untersuchungen zu den griechischen Asklepiosreliefs*, Potsdam, Eduard Stichnete, 1948.
- *Griechische Weibreliefs*, Berlin, Walter de Gruyter, 1960.
- B. HAUSSOULLIER, « L'oracle d'Apollon à Claros », *RPh*, 22, 1898, p. 257-273.
- « Les îles milésiennes. Lérôs – Lepsius – Patmos – Les Kosiae », *RPh*, 26, 1902a, p. 125-143.
- *Etudes sur l'histoire de Milet et du Didymeion*, Paris, E. Bouillon, 1902b.
- « Inscriptions de Didymes. Classement chronologique des comptes de la construction du Didymeion (troisième article) », *RPh*, 44, 1920a, p. 248-268.
- « Comment avait lieu la consultation de l'oracle ? », *RPh*, 44, 1920b, p. 268-277.
- N. HEINICH, « La construction d'un regard collectif : le cas de l'Inventaire du patrimoine », *Gradhiva* [En ligne], 11 | 2010, p. 162-180 mis en ligne le 19 mai 2013. URL : <http://gradhiva.revues.org/1707>, consulté le 7 novembre 2012.
- A. HEINRICHS, « Die Maenaden von Milet », *ZPE*, 4, 1969, p. 223-241.

- M.-Chr. HELLMANN, *Recherches sur le vocabulaire de l'architecture grecque, d'après les inscriptions de Délos*, Paris, De Boccard, BEFAR 278, 1992.
- *Architecture grecque*, t. 2 *Architecture religieuse et funéraire*, Paris, Picard, 2006.
- *L'architecture grecque*, Paris, Livre de Poche, [1998] 2007.
- « Le mégaron de Lykosoura », *Ktéma*, 33, 2008, p. 181-190.
- « L'urbanisme grec. Hippodamos de Milet et le plan orthogonal », *Dossiers d'archéologie*, 342, nov.-déc. 2010a, p. 64-71.
- *Architecture grecque*, t. 3 *Habitat, urbanisme et fortifications*, Paris, Picard, 2010b.
- N. HELLNER, « Die Sportstätten », dans W.-D. Heilmeyer, N. Kaltsas, H.-J. Gehrke, G. E. Hatzi, S. Bocher (dir.), *Mythos Olympia. Kult und Spiele*, Munich, Prestel, 2012, p. 275-281.
- B. HEMBERG, *Die Kabiren*, Uppsala, Almqvist & Wiksells Boktryckeri AB, 1950.
- J. M. HEMELRIJK, *De Caeretan Hydriae*, 2 volumes, Rotterdam, Philipp von Zabern, 1984.
- J. HENDERSON, « Women and the Athenian Dramatic Festivals », *TAPhA*, 121, 1991, p. 133-147.
- A. HENNEMEYER, « Die Arbeiten im Athenaheiligtum », dans W. Raeck, avec H. Bankel, H. Fahlbusch, A. Hennemeyer, A. von Kienlin, A. Leibhammer, E. Nagel, F. Rumscheid et C. Schneider, « Priene. Neue Forschungen an einem alten Grabungsort », *MDAI(I)*, 53, 2003, p. 373-386.
- A. HENRY, « Hookers and lookers », *ABSA*, 97, 2002, p. 217-223.
- A. HERDA, « Die Heilige Strasse von Samos », dans K. Stemmer (dir.), *Standorte. Kontext und Funktion antiker Skulptur, Ausstellungskatalog der Abguss-Sammlung Antiker Plastik*, Berlin, Freunde und Förderer der Abguss-Sammlung Antiker Plastik e. V., 1995, p. 133-139 (n. v.).
- *Der Apollon-Delphinios-Kult in Milet und die Neujahrsprozession nach Didyma. Ein neuer Kommentar der sog. Molpoi-Satzung*, Mainz, Philipp von Zabern, 2006.
- A. HERMARY, « Le corps colossal et la valeur hiérarchique des tailles dans la littérature et la sculpture grecques archaïques », dans F. Prost et J. Wilgaux (dir.), *Penser et représenter le corps dans l'Antiquité*, Rennes, P.U.R., 2006, p. 115-131.
- A. HERMARY, M. LEGUILLOUX, V. CHANKOWSKI et A. PETROPOULOU, « Les sacrifices dans le monde grec », *ThesCRA*, t. I, Los Angeles, The J. Paul Getty Museum, 2004, p. 59-134, pl. 15-34.
- R. HERZOG, « Vorläufiger Bericht über die archäologische Expedition auf der Insel Kos im Jahre 1902 », *AA*, 1903, p. 1-13.
- *Heilige Gesetze von Kos*, Berlin Abhandlungen der preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Philosophisch-historische Klasse 6, 1928.
- *Wunderheilungen von Epidaurus*, Leipzig, Dieteris'ch Verlags., 1931.
- J. W. HEWITT, « The Major Restrictions on Access to greek Temples », *TAPhA*, 40, 1909, p. 83-91.
- W. HEYDER et A. MALLWITZ, *Die Bauten im Kabirenheiligtum bei Theben*, Berlin, De Gruyter, 1978.
- E. L. HICKS, « A Sacrificial Calendar at Cos », *JHS*, 9, 1888, p. 323-337.
- F. HILDEBRANDT, *Die attischen Namenstelen. Untersuchungen zu Stelen des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr.*, Berlin, Frank und Timme, 2006.
- B. H. HILL, « The Older Parthenon », *AJA*, 16, 1952, p. 535-558.
- H. HILLER, *Ionische Grabreliefs der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts v. Chr.*, Tübingen, Verlag Ernst Wasmuth, 1975.
- N. HIMMELMANN-WILDSCHÜTZ, « La vie religieuse à Olympie : fonction et typologie des offrandes », dans A. Pasquier (dir.), *Olympie*. Cycle de huit conférences organisé au musée du Louvre du 18 janvier au 15 mars 1999, Paris, La Documentation française, 2001, p. 153-179.
- V. HINZ, *Der Kult von Demeter und Kore auf Sizilien und in der Magna Grecia*, Wiesbaden, Dr. Ludwig Reichert Verlag, 1998.
- W. HOEPFNER, *Das Pompeion und seine Nachfolgerbauten*, Berlin, Kerameikos 10, Walter de Gruyter & Co, 1976.
- « Delos », dans Id. (dir.), *Geschichte des Wohnens, t. 1 : 5000 v. Chr.-500 n. Chr. Vorgeschichte Frühgeschichte Antike*, Stuttgart, Deutsche Verlags-Anstalt, 1999, p. 507-524.
- W. HOEPFNER et E.-W. OSTHUES, « Kolophon », dans W. Hoepfner (éd.), *Geschichte des Wohnens, t. 1 : 5000 v. Chr.- 500 n. Chr. Vorgeschichte, Frühgeschichte Antike*, Ludwigsburg, Wüstenrot Stiftung, 1999, p. 280-315.
- G. HOFFMANN, « L'empreinte des valeurs sociales sur les monuments funéraires attiques du IV^e siècle », dans O. Dumoulin et F. Thélamon (éd.), *Autour des morts. Mémoire et identité*. Actes du V^e colloque international sur la sociabilité, Rouen, 19-21 novembre 1998, Rouen, Publications de Rouen, 2001, p. 347-354.

- O. HOFFMANN, « Die Orakelinschriften aus Dodona », dans H. Collitz (éd.), *Sammlung der griechischen Dialekt-Inschriften II*, Göttingen, Verlag von Vandenhoeck & Rurecht, 1899, p. 93-132.
- D. G. HOGARTH, *Excavations at Ephesos, The Archaic Artemisia*, Londres, Trustees, 1908.
- M. HOLLEAUX, « Fouilles au temple d'Apollon Ptoos », *BCH*, 9, 1885, p. 474-476.
- , « Dédicaces nouvelles de la Confédération béotienne », *BCH*, 13, 1889, p. 1-23.
- L. B. HOLLAND, « The Mantic Mechanism at Delphi », *AJA*, 37, 1933, p. 201-214.
- M. B. HOLLINSHEAD, « 'Adyton', 'Opisthodomos', and the inner room of the Greek temple », *Hesperia*, 68-2, 1999, p. 189-218.
- R. HOLLOWAY, « The Archaic Acropole and the Parthenon Frieze », *Art Bulletin*, 48, 1966, p. 223-226.
- T. HÖLSCHER, *Öffentliche Räume in frühen griechischen Städten*, Heidelberg, Universitätsverlag C. Winter, 1998.
- F. HÖLSCHER, « Gods and Statues. An Approach to Archaistic Images in the Fifth Century BCE », dans J. Mylonopoulos (éd.), *Divine Images and Human Imaginations in Ancient Greece and Rome*, Leiden, Brill, 2010, p. 105-120.
- B. HOLTZMANN, *L'Acropole d'Athènes. Monuments, cultes et histoire du sanctuaire d'Athéna Polias*, Paris, Picard, 2003.
- , *La sculpture grecque*, Paris, Livre de Poche, 2010.
- E. HOMANN-WEDEKING, « Ausgrabungen im Heraion von Samos 1961 », *AA*, 1964, col.77-87.
- Th. HOMOLLE, « Dédicaces déliennes », *BCH*, 3, 1879, p. 360-381
- W. HÖPFNER et al., *Kerameikos, I-9 Das Pompeion und seine Nachfolgerbauten*, Berlin, Walter De Gruyter & Co, 1976.
- H. HÖRMANN, *Die inneren Propyläen von Eleusis*, Berlin, Walter de Gruyter & Co, 1932.
- S. HORNBLLOWER, *A Commentary on Thucydides*, vol. III *Books 5.25-8.109*, Oxford, Oxford University Press, 2008.
- M. HORSTER, « Religious Landscape and Sacred Ground : Relationships between Space and Cult in the Greek World », *RHR*, 2010/4, p. 435-458.
- S. H. HOUBY-NIELSEN, « Interaction between chieftains and Citizens ? 7th Cent. B.C. Burial Customs in Athens », *Acta Hyperborea*, 4, 1992, p. 343-373.
- , « 'Burial Language' in Archaic and Classical Kerameikos », *Proceedings of the Danish Institute at Athens*, 1, 1995, p. 129-192.
- , « The Archaeology of Ideology in the Kerameikos : New Interpretations of the 'Opferrinnen' », dans R. Hägg (éd.), *The Role of Religion in the Early Greek Polis*. Proceeding of the Third International Seminar on Ancient Greek Cult, 16-18 octobre 1992, Stockholm, Paul Åströms Förlag, 1996, p. 41-54.
- , « Grave gifts, women, and conventional values in Hellenistic Athens », dans P. Bilde et al. (éd.), *Conventional Values of the Hellenistic Greeks*, Aarhus, Aarhus University Press, 1997, p. 220-262.
- , « Revival of the funerary practices in the Hellenistic and Roman Kerameikos », *Proceedings of the Danish Institute at Athens*, 2, 1998, p. 127-145.
- W. W. HOW et J. WELLS, *A commentary on Herodotus*, Oxford, Clarendon Press, [1912], 1936.
- I. HUBER, *Die Ikonographie der Trauer in der Griechischen Kunst*, Mannheim, Möhnese, Bibliopolis, 2001.
- R. O. HUBBE, « Decrees from the Precinct of Asklepios at Athens », *Hesperia*, 28, 1959, p. 169-201.
- L. HUGOT, « Les représentations des espaces sacrificiels sur la céramique étrusque à figures noires », dans V. Bellelli (dir.), *La ceramica a figure nere di tipo attico prodotta in Italia*, vol. 1, (= *Mediterranea, quaderni annuali dell' istituto di studi sulle civiltà italiche e del mediterraneo antico del consiglio nazionale delle ricerche*, VII), 2010, p. 135-168.
- D. D. HUGHES, *Human sacrifices in Ancient Greece*, Londres, Routledge, 1991,
- A. HUMBEL, *Alios Aristeides, Klage über Eleusis (Oratio 22). Lesetext, Übersetzung und Kommentar*, Vienne, Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1994.
- C. HUMAN (dir.), *Magnesia am Meander. Bericht über die Ergebnisse der Ausgrabungen der Jahre 1891-1893*, Berlin, Georg Reimer, 1904.
- S. HUMPHREYS, « Family-tombs and tomb cult in ancient Athens », *JHS*, 100, 1980, p. 96-126.
- , *The Family, Women and Death. Comparative Studies*, London, Routledge and Kegan Paul, 1983.
- J. M. HURWIT, *The Athenian Acropolis. History, mythology, and Archaeology from the Neolithic era to the present*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- , « The Problem with Dexileos : Heroin and Other Nudities in Greek Art », *AJA*, 111, 2007, p. 35-60.

H. P. ISLER, « Bericht über die Arbeiten im Theater von Eretria », *AK*, 42, 1999, p. 116-118.
→ *Eretria XVIII Ausgrabungen und Forschungen. Das Theater. Grabungen 1997 und 1998*, Lausanne, Infolio éditions, 2007.

J

- D. JAKOV, E. VOUTIRAS, « Gebet, Gebärden und Handlungen des Gebetes », *TheoCRA*, t. III, Los Angeles, J. Paul Getty Museum, 2005, p. 105-141.
- F. JACOBY, « GENESAI. A Forgotten Festival of Dead », *CQ*, 38, 1944, p. 65-75.
- A. JACQUEMIN, *Offrandes monumentales à Delphes*, Athènes-Paris, Ecole française d'Athènes-De Boccard, 1999.
→ *Guerre et religion dans le monde grec (490-322 av. J.-C.)*, Paris, SEDES, 2000.
- D. JAILLARD, « Le pilier hermaïque dans l'espace sacrificiel », *MEFRA*, 113-1, 2001, p. 341-363.
→ « 'Images' des dieux et pratiques rituelles dans les maisons grecques », *MEFRA*, 116-2, 2004, p. 871-893.
→ *Configurations d'Hermès. Une 'théogonie' hermaïque*, Liège, Kernos supplément 17, 2007.
- D. JAMESON, « Domestic Space in the Greek City », dans S. Kent (ad.), *Domestic Architecture and the Use of Space : an Interdisciplinary Cross-Cultural Study*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 92-113.
- M. H. JAMESON, « L'espace privé dans la cité grecque », dans O. Murray et S. Price (éd.), *La cité grecque d'Homère à Alexandre*, Paris, La Découverte, [1990], 1992, p. 201-229.
→ « Theoxenia », dans R. Hägg (éd.), *Ancient Greek Cult Practice From The Epigraphical Evidence. Proceedings of the Second International Seminar on Ancient Greek cult*, Athènes 22-24 novembre 1991, Stockholm, Paul Aströms Förlag, 1994, p. 35-57.
- H. JEANMAIRE, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchos*, Paris, Payot, 1951.
- L. H. JEFFERY, *The Local Scripts of Archaic Greece. A Study of the Origin of the Greek Alphabet and its Development from the Eighth to the Fifth Centuries B.C.*, Oxford, Clarendon Press, 1961
→ « The Inscribed Gravestones of Archaic Attica », *ABSA*, 57, 1962, p. 115-153.
- I. JENKINS, « The Composition of the So-Called Eponymous Heroes on the East Frieze of the Parthenon », *AJA*, 89, 1985, p. 121-127.
→ *Greek Architecture and its Sculpture*, Cambridge, Harvard University Press, 2006.
- Ph. JOCKEY, *L'archéologie*, Paris, Belin, 1999.
- Chr. JONES, « Processional Colors », dans B. Bergmann et Chr. Kondoleon (éd.), *The Art of Ancient Spectacle*, New Haven, National Gallery of Art, Washington, 1999, p. 247-257.
- M. JOST, *Sanctuaires et cultes d'Arcadie*, Paris, Librairie Vrin, Etudes Péloponnésiques IX, 1985.
→ « Sanctuaires ruraux et sanctuaire urbains en Arcadie », dans O. Reverdin et B. Grange (éd.), *Le sanctuaire grec*, Entretiens sur l'Antiquité classique XXXVII 20-25 août 1990, Vandoeuvres, Fondation Hardt, 1992a, p. 205-245.
→ *Aspects de la vie religieuse en Grèce du début du V^e siècle à la fin du III^e siècle av. J.-C.*, Paris, Sedes, 1992b.
→ « Sanctuaries and Civic Space in Arkadia », dans S. E. Alcock et R. Osborne (éd.), *Placing the Gods, Sanctuaries and Sacred Space in Ancient Greece*, Oxford, Clarendon Press, 1994, p. 217-230.
→ « Evergétisme et tradition religieuse à Mantinée au I^{er} siècle avant J.-C. », dans A. Chastagnol, S. Demougin et Cl. Lepelley (éd.), *Splendissima Civitas, Etudes d'histoire romaine en hommage à François Jacques*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1996, p. 193-200.
→ « Mystery Cults in Arcadia », dans M. B. Cosmopoulos (éd.), *Greek Mysteries. The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*, Londres, Routledge, 2003, p. 143-168.
→ « La vie religieuse à Lykosoura », *Ktema*, 33, 2008, p. 93-110.
- P. JOUGUET, « Le temple d'Aghourmi dans l'oasis d'Ammon », *RPh*, VIII, 1934, p. 182-191.
→ « Alexandre à l'Oasis d'Ammon et le témoignage de Callisthène », *Bulletin de l'Institut d'Égypte*, 26, 1943-1944, p. 91-107.
- C. JOURDAIN-ANNEQUIN, « Représenter les dieux : Pausanias et le Panthéon des cités », dans V. Pirenne-Delforge (éd.), *Le Panthéon des cités*, Liège, Kernos supplément 8, 1998, p. 241-261.
- Ph. JOUTARD, rapport au ministre de l'éducation nationale « L'enseignement de l'histoire des religions à l'École », Paris, La Documentation Française, 1989.
- L. O. JUUL, *Oracular Tales in Pausanias*, Odense, University Press of Southern Denmark, 2010.

Κ

- Π. ΚΑΒΒΑΔΙΑ, « Ἀνασκαφαὶ Γενικῆς Ἐφορείας. 1. Ἀνασκαφαὶ ἐν Λυκοσοῦρα », *Δελτιον Αρχαιολογικον*, 1890, p. 99-100.
- Γ. Γ. ΚΑΒΒΑΔΙΑΣ, « Εἰδήσεις ἀπὸ τὴν οδὸ τῶν Τρίποδων », dans E. Greco (dir.), *Teseo e Romolo. Le origini di Atene e Roma a confronto*, Atti del Convegno Internazionale di Studi, Scuola Archeologica di Atene, Atene 30 giugno – 1 luglio 2003, Athènes, Scuola Archaeologica Italiana di Atene, 2005, p. 167-195.
- E. KADLETZ, « The Cult of Apollo Deiradiôtes », *TAPhA*, 108, 1978, p. 93-101.
- L. ΚΑΗΛ, *Les enlèvements et le retour d'Hélène dans les textes et les documents figurés*, Paris, De Boccard, 1955
- « Autour de l'Artémis attique », *AK*, 8, 1964, p. 20-33, pl. 7-10.
- « L'Artémis de Brauron : rites et mystères », *AK*, 20, 1977, p. 86-98.
- « Le "cratéristique" d'Artémis et le Brauronion de l'Acropole », *Hesperia*, 50, 1981, p. 253-263.
- « Le sanctuaire de Brauron et la religion grecque », *CRAI*, 132, 1988, p. 799-813.
- « Bain de statues et de divinités », dans R. Ginouvès et al. (éd.), *L'eau, la santé et la maladie dans le monde grec*. Actes du colloque de Paris 25-27 nov. 1992, BCH suppl. 28, 1994, p. 217-223.
- L. ΚΑΗΝ, *Hermès passe ou les ambiguïtés de la communication*, Paris, La Découverte, 1978.
- L. ΚΑΛΕΤ, « Weath, Power and prestige : Athens at Home and Abroad », dans Jenifer Neils (éd.), *The Parthenon. From Antiquity to the present*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p. 35-66.
- Π. Γ. ΚΑΛΛΙΓΩΣ, « Η περιοχή του ιερού και του θεάτρου του Διονύσου στην Αθήνα », dans E. Coulson et al., *The Archaeology of Athens and Attica under the Democracy*, Oxford, Oxbow books, 1994, p. 25-30.
- C. ΚΑΡΑΔΙΜΑ et N. ΔΙΜΙΤΡΟΒΑ, « An Epitaph for an Initiate at Samothrace and Eleusis », *Chiron*, 33, 2003, p. 335-345.
- E. ΚΑΡΑΚΑΣΙ, « Die prachtvolle Erscheinung der Phrasikleia : Zur Polychromie der Korenstatue. Ein Rekonstruktionsversuch », *AW*, 28 (6), 1997, p. 509-517.
- Chr. ΚΑΡΔΑΡΑ, « Glaukopis, the archaic Naos and the Theme of the Parthenon Frieze », *Arch Eph*, 1961, p. 61-158.
- K. ΚΑΡΙΛΑ-COHEH, « Apollon, Athènes et la Pythaïde : Mise en scène « mythique » de la cité au II^e siècle av. J.-C. », *Kernos*, 18, 2005, p. 219-239.
- « La Pythaïde et la socialisation des élites athéniennes au II^e siècle avant notre ère », dans J.-Chr. Couvenhes et S. Milanezi (dir.), *Individus, groupes et politiques à Athènes de Solon à Mithridate*, Actes du colloques de Tours, 7-8 mars 2007, Tours, PUF, 2007, p. 365-383.
- « Les filles d'Athènes à Delphes : femmes, religion et société à travers l'exemple des canéphores de la Pythaïde », dans L. Bodiou, V. Mehl, J. Oulhen, F. Prost et J. Wigaux (dir.), *Chemin faisant. Mythes, cultes et société en Grèce ancienne. Mélanges en l'honneur de Pierre Brulé*, Rennes, PUR, 2009, p. 133-143.
- K. ΚΑΡΟΓΛΟΥ, *Attic Pinakes. Votive images in clay*, Oxford, BAR International Series 2104, 2010.
- S. ΚΑΡΟΥΣΟΥ, « Un cimetière de l'époque classique à Athènes », *BCH*, 71-72, 1947, p. 385-391.
- S. ΚΑΡΟΥΣΟΥ, « Das Mädchen von Piräus », *MDAI(A)*, 82, 1967, p. 158-169.
- Ch. ΚΑΡΟΥΣΟΣ, « Nouvelles acquisitions 1954 », *BCH*, 79, 1955, p. 208-209.
- A. ΚΑΥΦΜΑΝΝ-SΑΜΑΡΑΣ, « Le lit d'Héra dans l'Hérion d'Argos », *Ktéma*, 15, 1990, p. 185-194.
- A. ΚΑΥΟΥΛΑΚΙ, « Processional Performance and the Democratic Polis », dans S. Goldhill et R. Osborne (éd.), *Performance Culture and Athenian Democracy*, Cambridge University Press, 1999, p. 293-320.
- « The Ritual Performance of a Pompê : Aspects and Perspectives », dans A. Serghidou (dir.), *Δώρημα. A Tribute to the A. G. Leventis Foundation on the occasion of its 29th Anniversary*, Nicosie, Nicosia : A. G. Leventis Foundation, 2000, p. 1-17 (n. v).
- « Crossing communal space : the classical « ekphora », « public » and « private » », dans V. Dasen et M. Piérart (éd.), *Ἰδίαι καὶ δημοσίαι : les cadres « privés » et « publics » de la religion grecque antique*. Actes du IX^e colloque du Centre international d'étude de la religion grecque antique (CIERGA) 8-10 septembre 2003, Liège, Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique, 2005, p. 129-145.
- K. ΚΑΖΑ-ΠΑΠΑΓΕΩΡΓΙΟΥ et M. ΚΛΑΔΙΑ, ΑΛΙΜΟΣ. ὄψεις τῆς ἱστορίας τῆς πόλης καὶ τοῦ δήμου – *Alimos. A Greek-English Edition of the city's history*, Alimos, Δήμος Αλίμου, Εκδόσεις Αλέξανδρος, 2006, p. 125-129 (n. v.).
- C. M. ΚΕΕΣΛΙΝΓ, *The Votive Statues of the Athenian Acropolis*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

- C. KÉRÉNYI, *Eleusis. Archetypal Image of Mother and Daughter*, traduit de l'allemand par R. Manheim, Londres, Routledge & Paul Kegan, 1967.
- O. KERN, *Die griechischen Mysterien der klassischen Zeit*, Berlin, Weidmannsche Buschhandlung, 1927.
- H. J. KIENAST, « Topographische Studien im Heraion von Samos », *AA*, 1992, p. 171-213.
- A. VON KIENLIN, « Zur baulichen Entwicklung der Agora von Priene », *Boreas* 21/22, 1998-1999, p. 241-259.
- *Die Agora von Priene*, dissertation de l'Université de Munich, 2003a.
- « Nebenbauten », dans W. Ræck avec H. Bankel, H. Fahlbusch, A. Hennemeyer, A. von Kienlin, A. Leibhammer, E. Nagel, F. Rumscheid et C. Schneider, « Priene. Neue Forschungen an einem alten Grabungsort », *MDAI(I)*, 53, 2003b, p. 419-423.
- G. S. KIRK, « Some Methodology Pitfalls in the Study of Ancient Greek Sacrifice (in particular) », dans B. Grange et O. Reverdin (éd.), *Le sacrifice dans l'Antiquité. Entretiens sur l'Antiquité classique, XXVII*, Fondation Hardt, 1981, p. 41-90.
- E. KISTLER, *Die pferrinne-« Zeremonie » Bankettideologie am Grab. Orientalisierung und Formierung einer Adelsgesellschaft in Athen*, Stuttgart, Steiner, 1998.
- A. Klöckner, « Getting in contact. Concepts of human-divine encounter in classical Greek art », dans I. Bremmer (éd.), *The Gods of Ancient Greece. Identities and Transformation*, Edinbourg, 2010, p. 106-125.
- H. KNACKFUSS, *Didyma I, Die Baubeschreibung*, Berlin, Mann, 1941.
- E. R. KNAUER, « Fragments of a Cup by the Triptolemos Painter », *GRBS*, 1976, p. 209-216.
- H. KNELL, « Eretria. Zur Grundrissrekonstruktion des älteren und des jüngeren Apollontempels », *AK*, 15, 1972, p. 40-48.
- « Der jüngere Tempel des Apollon Patroos auf der Athener Agora », *JDAI*, 109, 1994, p. 217-237.
- U. KNIGGE, « Der Rundbau am Eridanos », dans W. Koenigs, U. Knigge et A. Mallwitz, *Rundbauten im Kerameikos*, Berlin, Walter de Gruyter & Co, 1980, p. 57-98.
- *The Athenian Kerameikos. History – Monuments – Excavations*, Athènes, Krene Editions, [1988] 1991.
- D. KNOEPFLER, « ΟΦΡΥΟΕΣΣΑ ΠΟΛΙΣ. Note sur l'acropole d'Érétrie », *AK*, 12, 1969, p. 83-87.
- « Sur les traces de l'Artémision d'Amarnthos près d'Érétrie », *CRAI*, 132, 1988, p. 382-421.
- « Le tronc à offrandes d'un néocore érétrien », *AK*, 41, 1998, p. 101-115.
- « Loi d'Érétrie contre la tyrannie et l'oligarchie (première partie) », *BCH*, 125, 2001a, p. 195-238.
- *Décrets érétriens de proxénies et de citoyenneté*, Eretria Fouilles et recherches XI, Lausanne, Payot, 2001b.
- M. KOHL, « La genèse du portique d'Attale II. Origine et sens des singularités d'un bâtiment construit dans le cadre de la nouvelle organisation de l'agora d'Athènes au II^e siècle av. J.-C. », dans J.-Y. Marc et J.-Ch. Moretti (éd.), *Constructions publiques et programmes éditaires en Grèce entre le II^e siècle av. J.-C. et le 1^{er} siècle apr. J.-C.*, Athènes, BCH Suppl. 39, EFA, 2001, p. 237-266.
- Chr. KOKKINIA (ed.), *Boubon. The Inscriptions and Archaeological Remains. A Survey 2004-2006*, Athènes, National Hellenic Research Foundation, 2008,
- G. KOKULA, *Marmorlutrophoren*. Berlin, Mann, 1984.
- H. KOLLER, « Theoros und Theoria », *Glotta*, 36, 1957-58, p. 284-286 (273-286)
- N. M. KONTOLAEON, « ΜΕΓΑΡΟΝ », dans *Mélanges offerts à Octave et Melpo Merlier à l'occasion du 25^e anniversaire de leur arrivée en Grèce*, Athènes, 1956, p. 293-316.
- M. KORRES, « Der Pronaos und die Fenster des Parthenon », dans E. Berger (éd.), *Parthenon-Kongress Basel*, 4-8 avril 1982, Mayence, Philipp von Zabern, 1984, p. 47-54, 370-371.
- « Der Plan des Parthenon », *MDAI(A)*, 109, 1994a, p. 53-120.
- « The history of the Acropolis Monuments », dans R. Economakis (éd.), *Acropolis restoration : the CCAM interventions*, Londres, Academy Editions, 1994b, p. 35-51.
- « The Architecture of the Parthenon », dans P. Tournikiotis (dir.), *The Parthenon and its Impact in Modern Times*, Athènes, « Melissa » Publishing House, 1994c, p. 56-67.
- G. St. KORRÈS, « Opaion », dans *Atti e memorie del 1. Congresso Internazionale di Micenologia*, vol. I, Rome 26 septembre-3 octobre 1967, Rome, Edizioni dell'Ateneo, 1968, p. 81-86.
- K. ΚΟΥΡΟΥΝΙΩΤΗΣ, « Αι εν Λυκοσουρα εργασιαι », *Πρακτικά*, 1906, p. 120-123.
- « Τὸ ἐν Λυκοσουρᾷ Μέγαρον τῆς Δεσποίνης », *Αρχαιολογικὴ εφημερίς*, 1912, p. 142-161.
- « Εἰς τὸ Ανακτορον τῆς Ελευσινος », *Deltion*, 10, 1926, p. 145-149.
- *Eleusis. A guide to the excavations and the museum*, Athènes, 1936.
- K. KOUROUNIOTIS, I. TRAVLOS, « Τελεστημιτιον καὶ Ναὸς Δήμητρος », *Deltion*, 15, 1933-35, p. 54-114.
- W. K. KOVACSOVICS, *Die Eckterrasse an der Gräberstrasse des Kerameikos*, Kerameikos XIV, Berlin, Walter de Gruyter, 1990.

- I. KRAUSKOPF, « Eine attisch schwarzfigurige Hydria in Heidelberg », *AA*, 92, 1977, p. 13-37.
- J. H. KROLL, « The Ancient Image of Athena Polias », dans *Studies in Athenian Architecture, Sculpture and Topography presented to Homer A. Thompson*, Princeton, 1982, p. 65-76.
- U. KRON, *Die zehn attische Phylenheroen*, Berlin, Gebr. Mann Verlag, 1976.
- , « Frauenfeste in Demeterheiligtümern : das Thesmophorion von Bitalemi », *AA*, 1992, p. 610-650.
- K. KÜBLER, « Eine archaische Grabanlage vor dem Heiligen Tor », *AA*, 88, 1973, p. 172-193.
- K. P. KUHLMANN, *Das Ammoneion. Archäologie, Geschichte und Kultpraxis des Orakels von Siwa*, Mainz am Rhein, Philipp von Zabern, 1988.
- , « Das Ammoneion : Ein ägyptisches Orakel in der libyschen Wüste », dans G. Dreyer et D. Polz (dir.), *Begegnung mit der Vergangenheit ; 100 Jahre in Ägypten. Deutsches Archäologisches Institut Kairo 1907-2007*, Mainz am Rhein, Philipp von Zabern, 2007, p. 77-87.
- E. KUNZE-GÖTTE, « Beocachtungen zur Darstellungsweise sepulkraler Thematik auf weissgrundigen Lekythen », dans S. Schmidt et J. H. Oakley (dir.), *Hermeneutik der Bilder*, Munich, Supplément au CVS 4, 2009, p. 53-64.
- D. C. KURTZ, « Vases for the Dead, an Attic Selection, 750-400 B. C. », dans H. A. G. Brijder (éd.), *Ancient Greek and Related Pottery. Proceedings of the International Vase Symposium, Amsterdam 12-15 avril 1984*, Amsterdam, Allard Pierson Series 5, 1984, p. 314-328.
- D. KURTZ et J. BOARDMAN, *Greek Burial Customs*, Londres, Thames and Hudson, 1971.
- D. G. KYLE, « The Panthenaic Games : Sacred and Civic Athletics », dans J. Neils (éd.), *Goddess and Polis. The Panathenaic Festivals in Ancient Athens*, Princeton, Princeton University Press, 1992, p. 77-101.
- H. KYRIELEIS, *Der grosse Kuros von Samos*, Samos X, Bonn, Dr. Rudolf Habelt GMBH, 1996.
- H. KYRIELEIS, H. J. KIENAST, H.-J. WEISSHAAR, « Ausgrabungen im Heraion von Samos 1980/81 », *AA*, 1985, p. 365-450.

L

- P. de LA COSTE-MESSELIÈRE, « Chapiteaux doriques de Delphes », *BCH*, 56-57, 1942-43, p. 49-52.
- J. de LA GENIÈRE, « À propos des métopes du monoptère de Sicyone à Delphes », *CRAI*, 127, 1983, p. 158-171.
- , « Le sanctuaire d'Apollon à Claros. Découvertes récentes », *CRAI*, 1992, p. 195-208.
- , « Claros, bilan provisoire de dix campagnes de fouilles », *REA*, 100, 1998a, p. 235-268.
- , « Lectures de Claros archaïque », *REG*, 111 (2), 1998b, p. 399-400.
- , « Conclusion », dans J. de La Genière et V. Jolivet (prés.), *Cahiers de Claros II. L'aire des sacrifices*, Paris, Éditions Recherches sur les Civilisations, 2003, p. 199-209.
- J. de LA GENIÈRE et V. JOLIVET (prés.), *Cahiers de Claros II, L'aire des Sacrifices*, Paris, Ed. Recherches sur les civilisations, 2003.
- W. K. LACEY, *The Family in Classical Greece*, 1968
- L. LACROIX, *Les Reproductions de statues sur les monnaies grecques. La statuaire archaïque et classique*, Liège, Faculté de philosophie et Lettres, 1949.
- Y. LAFOND, « Pausanias et le panthéon de Patras », dans V. Pirenne-Delforge (dir.), *Les Panthéons des cités*, Liège, Kernos supplément 8, 1998, p. 195-208.
- G. V. LALONDE, « A Fifth Century Hieron Southwest of the Athenian Agora », *Hesperia*, 37, 1968, p. 123-133
- , « Horoi », dans *The Athenian Agora, vol. XIX Inscriptions*, Princeton, The American School of Classical Studies at Athens, 1991, p. 3-51.
- L. LALOY, « Introduction », *Hérodas, Mimes*, Paris, Les Belles Lettres, 1928, p. 3-36.
- R. F. LANE, *Pagans and Christians*, Londres, Viking, 1986.
- M. LANG, *Cure and Cult in ancient Corinth. A guide to the Asklepieion*, Princeton, American School of Classical Studies at Athens, 1977.
- D. H. J. LARMOUR, *Stage and Stadium. Drama and Athletics in Ancient Greece*, Hildesheim, Weidmannsche, Nikephoros Beihefte 4, 1999.
- D. LAROCHE, « L'emplacement du trésor de Cyrène à Delphes », *BCH*, 112, 1988, p. 291-305.
- D. LAROCHE et M.-D. NENNA, « Le trésor de Sicyone et ses fondations », *BCH*, 114, 1990, p. 241-284.
- S. LAUFFER, « Ptoion », *RE*, 23I, 1953, col. 1506-1578.
- V. LAMBRINOUDAKIS, « Hauskulte », *TheoCRA*, t. VIII, Los Angeles, J. Paul Getty Museum, 2012, p. 17-25.
- A. LAUMONIER, « Recherche sur la chronologie des prêtres de Lagina », *BCH*, 62, 1938, p. 251-284.

- M. LAUNEY, « Le verger d'Héraklès à Thasos », *BCH*, 61, 1937, p. 380-409.
- *Le sanctuaire et le culte d'Héraklès à Thasos*, Etudes thasiennes, 1, Paris, De Boccard, 1944.
- A.-F. LAURENS, « Intégration des dieux dans le rituel humain ? L'exemple de la libation en Grèce ancienne », dans *Image et rituel en Grèce ancienne, Recherches et documents du Centre Thomas More*, 48, décembre 1985, p. 35-59.
- « Bousiris », *LIMC*, t. 3, Zurich, Editions Artemis, 1986, p. 147-152.
- « Héraklès et Hébé dans la céramique grecque ou les noces entre terre et ciel », dans C. Jourdain-Annequin et C. Bonnet (éd.), *Héracles, les femmes et le féminin, IIe rencontre Héracléenne*, Colloque de Grenoble 22-23 octobre 1992, Bruxelles, 1996, p. 235-258.
- H. BUFÉ-LAUTER et H. LAUTER, « Die Vorthemistokleische Stadtmauer Athens nach Philologischen und archäologischen Quellen », *AA*, 90, 1975, p. 1-9.
- B. M. LAVELLE, « The Nature of Hipparchos' Insult to Harmodios », *AJPh*, 107, 1986, p. 318-331
- *Fame, Money, and Power : the Rise of Peisistratos and "Democratic" Tyranny at Athens*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2005.
- M. L. LAWALL, « 'In the sanctuary of the Samothracian Gods'. Myth, politics, and mystery cult at Ilion », dans M. B. Cosmopoulos (éd.), *Greek Mysteries. The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*, Londres, Routledge, 2003, p. 79-111.
- H. LAXANDER, *Individuum und Gemeinschaft im Fest. Untersuchungen zu attischen Darstellungen von Festgeschehen im 6. und frühen 5. Jahrhundert v. Chr.*, Münster, Scriptorium, 2000.
- Ph. LE BAS et W. H. WADDINGTON, *Voyage archéologique en Grèce et en Asie mineure pendant 1834 et 1844*, Paris, Firmin Didot frères, 1847-1877.
- A. LE BRIS, *La mort et les conceptions de l'au-delà à travers les épigrammes funéraires. Étude d'épigrammes d'Asie mineure de l'époque hellénistique et romaine*, Paris, L'Harmattan, 2001.
- M.-Th. LE DINAHET-COULLAUD, « Rhénée », *BCH*, 102, 1978, p. 853-877.
- « Rhénée », *BCH*, 104, 1980, p. 748-750.
- B. LE GUEN POLLET, *La vie religieuse dans le monde grec du V^e au III^e siècle avant notre ère : choix de documents épigraphiques traduits et commentés*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 1991.
- Chr. LE ROY, « La naissance d'Apollon et les palmiers déliens », dans *Etudes Delphiques. Publiées à l'occasion du centième anniversaire du début des fouilles de l'École française d'Athènes à Délos*, Athènes, BCH Suppl. 1, 1973, p. 263-286.
- W. LEAF, « The Homeric chariot », *JHS*, 5, 1884, p. 185-194.
- Y. LECLERC, *Grottes, couloirs et adyta. L'espace souterrain dans les sanctuaires du monde grec antique*, thèse de doctorat de l'université Bordeaux 3 sous la direction de J. Des Courtils, 2010.
- Cl. LEDUC, « Comment la donner en mariage », dans G. Duby et M. Perrot (dir.), *Histoire des femmes en Occident, I. L'Antiquité*, Plon, [1991] 2002, p. 259-316.
- H. LEFEBVRE, « La production de l'espace », *L'Homme et la société*, N. 31-32, 1974, p. 15-32.
- M. R. LEFKOWITZ, « Women in the Panathenaic and Other Festivals », dans J. Neils (éd.), *Worshipping Athena. Panathenaia and Parthenon*, Madison, University of Wisconsin Press, 1996, p. 78-91.
- R. P. LEGON, *Megara. The Political History of a Greek City-State to 336 B.C.*, Londres, Cornell University Press, 1981.
- Ph.-E. LEGRAND, « Questions oraculaires. 2. Xuthus et Créuse à Delphes », *REG*, 14, 1901, p. 46-70.
- B. LEGRAS, *Education et culture dans le monde grec, VIII^e-I^{er} a. C.*, Paris, SEDES, [1998], 2002.
- « Les contrats de mariage grecs dans l'Égypte Ptolémaïque : de l'histoire des femmes à celle du genre », dans V. Sébillotte Cuchet et N. Ernoult (dir.), *Problèmes du genre en Grèce ancienne*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2007, p. 109-121.
- K. LEHMANN-HARTLEBEN, « Excavations in Samothrace », *AJA*, 43, 1939, p. 133-145.
- « Cyriacus of Ancona, Aristotle, and Teiresias in Samothrace », *Hesperia*, 12, 1943, p. 115-134.
- Karl LEHMANN, « Samothrace : Fourth Preliminary Report », *Hesperia*, 20, 1951, p. 1-30.
- « Samothrace : Fifth Preliminary Report », *Hesperia*, 21, 1952, p. 19-43.
- « Samothrace : Sixth Preliminary Report », *Hesperia*, 22, 1953, p. 1-24.
- *Samothrace. A Guide to the Excavations and the Museum*, Thessalonique, Institute of Fine Arts, New York university, 1955.
- « The History of the Altar Court », dans K. Lehmann et D. Spittle, *Samothrace, t. 4-2 The Altar Court*, New York, Bollingen Series, Pantheon Books, 1964, p. 118-132.
- « The Epopeteia and the Function of the Hiéron », dans Ph. Williams Lehmann (éd.), *Samothrace, t. 3-2 Le Hiéron*, Londres, Routledge, 1969, p. 3-50.

- , *Samothrace. A Guide to the Excavations and the Museum*, Thessalonique, Institute of Fine Arts, New York university, 1983.
- , *Samothrace. A Guide to the Excavations and the Museum*, Thessalonique, Institute of Fine Arts, New York University, 6^e édition, 1998.
- Ph. LEHMANN et alii, *Samothrace. Excavations conducted by the Institute of Fine Arts of New York University, t. 3 The Hiéron*, 2 vol., Londres, Routledge, 1969.
- Ph. LEHMANN et M. LEEB HADZI, « The Sculptures of the Propylon », dans Ph. Lehmann et D. Spittle (éd.), *Samothrace, t. 5-1 The Temenos*, Princeton, Princeton University Press, 1982, p. 148-266.
- Ph. W. LEHMANN et D. SPITTLE (éd.), *Samothrace, t. 5-1 The Temenos*, Princeton, Princeton University Press, 1982.
- P. LEMERLE, « Chronique des fouilles et découvertes archéologiques en Grèce », *BCH*, 61, 1937, p. 441-476.
- , « Chronique des fouilles et découvertes archéologiques en Grèce en 1938 », *BCH*, 62, 1938, p. 443-483.
- , « Chronique des fouilles et découvertes archéologiques en Grèce en 1939 », *BCH*, 63, 1939, p. 285-324.
- V. LEONARDOS, « Ανασκαφαι του εν Λυκοσουρα. Ιερου της Δεσποινης », *Praktika*, 1896, p. 95-126.
- , « Λυκοσούρα », *Praktika*, 1897, p. 28.
- G. LEROUX, « Introduction », dans *Platon, La République*, traduction, introduction et notes de G. Leroux, Paris, GF Flammarion, 2002, p. 11-70.
- M. L. LETHEN, G. A. STAMIREs et B. D. MERITT, « Greek Inscriptions », *Hesperia*, 26, 1957, p. 24-97.
- P. LEVÊQUE et L. SÉCHAN, *Les grandes divinités de la Grèce*, Paris, A. Colin, 1990.
- P. LEVÊQUE et P. VIDAL-NAQUET, *Clisthène l'Athénien. Essai sur la représentation de l'espace et du temps dans la pensée politique grecque de la fin du VI^e siècle à la mort de Platon*, Paris, Les Belles Lettres, 1964.
- D. LEVI, « Il Cabirio di Lemno », dans *Χαριστήριον εις 'Αναστασιον Κ. 'Ορλάνδον*, vol. III, Athènes, Η εν Αθήναις Αρχαιολογική, 1966, p. 110-132.
- E. LEVY, *Sparte*, Paris, Seuil, 2003.
- C. LÉVY et L. PERNOT, « Phryné dévoilée », dans Eidem (éd.), *Dire l'évidence (Philosophie et rhétorique antiques)*, Paris, L'Harmattan, Cahiers de Philosophie de l'Université Paris XII-Val de Marne, 1997, p. 5-12.
- D. M. LEWIS, « Law on the Lesser Panathenaia », *Hesperia*, 28, 1959, p. 239-247.
- Ch. T. LEWIS et Ch. SHORT, *Latin Dictionary*, Oxford, Clarendon Press, 1907.
- C. LEYPOLD, *Bankettgebäude in griechischen Heiligtümern*, Wiesbaden, Reichert Verlag, 2008.
- E. LHÔTE, *Les lamelles oraculaires de Dodone*, Genève, Droz, 2006.
- A. ΔΙΑΓΚΟΥΡΑΣ, « Εφορεία κλασικών αρχαιοτήτων Αττικής 1972-1973 », *AD*, 29, 1973-1974, B1, 52, pl. 31-82.
- G. LIBERTINI, « I propilei di A. Claudio Pulcro ad Eleusis », *ASAAtene*, 2, 1916, p. 201-217.
- C. V. LIEFFERINGE, *La Théurgie. Des Oracles Chaldaïques à Proclus*, Liège, Kernos, 1999.
- S. R. C. LILLA, *Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism*, Oxford, Oxford University Press, 1971.
- K. T. LILLIOS, « Objects of Memory : the Ethnography and Archaeology of Heirlooms », *Journal of Archaeological Method and Theory*, 6, 1999, p. 235-262.
- P. LINANT DE BELLEFONDS et al., « Rites et activités relatives aux images de culte », *ThesCRA*, t. 2, Los Angeles, J. Paul Getty Museum, 2004, p. 417-509.
- G. LIPPOLD, « Palladion », *RE*, XVIII, 1949, col. 171-201.
- E. LIPPOLIS, « Taranto, forma et sviluppo della topografia urbana », dans *Taranto e il Mediterraneo. Atti del Quarantunesimo Convegno di Studi sulla Magna Grecia, Taranto 12-16 ottobre 2001*, Tarente, Istituto per la storia e l'archeologia della Magna Grecia, 2002, p. 119-169.
- , *Mysteria. Archeologia e culto del santuario di Demetra e Eleusi*, Milan, Bruno Mondadori, 2006.
- , « Tipologie e significati del monumento funerario nella città ellenistica. Lo sviluppo del naiskos », dans C. G. Malacrino et E. Sorbo (dir.), *Architetti, architettura e città nel Mediterraneo antico*, Milan, Bruno Mondadori, 2007, p. 80-100.
- F. LISSARRAGUE, « La libation : essai de mise au point », dans *Image et rituel en Grèce ancienne*, Recherches et documents du Centre Thomas More, 48, décembre 1985, p. 3-16.
- , *Un flot d'images. Une esthétique du banquet grec*, Paris, A. Biro, 1987.
- , « La femme au figuré », dans G. Duby et M. Perrot (dir.), *Histoire des femmes en Occident, I. L'Antiquité*, Paris, Plon, [1991] 2002, p. 203-301.
- , « Un rituel du vin : la libation », dans O. Murray et M. Telusan (éds.), *In vino veritas*, Londres, British School at Rome, 1995, p. 126-144.

- « Regards sur le mariage grec » dans O. Cavalier (dir.), *Silence et fureur. La femme et le mariage en Grèce. Les Antiquités grecques du Musée Calvet*, Avignon, Fondation du Musée Calvet, 1996, p. 414-433.
- *Vases Grecs. Les Athéniens et leurs images*, Paris, Hazan, 1999.
- « Une expérience visuelle », *Sociétés & Représentations*, 26, 2/2008b, p. 261-270 ; URL : www.cairn.info/revue-societes-et-representations-2008-2-page-261.htm consulté le 11 août 2013.
- « Présence de l'invisible : deux images du Peintre de Cadmos », dans S. Estienne, D. Jaillard, N. Lubtchansky et Cl. Pouzadoux (dir.), *Image et religion dans l'antiquité gréco-romaine*. Actes du colloque de Rome 11-13 décembre 2003, Naples, Collection du Centre Jean Bérard 28, 2008, p. 19-24.
- « Visuality and Performance », dans M. L. Hart (dir.), *The Art of Ancient Greek Theater*, Los Angeles, The J. Paul Getty Museum, 2010, p. 53-56.
- « Eros en tête : femme, miroir, bijoux », dans L. Bodiou, V. Huet, F. Gerchanoc, V. Mehl (éd.), *Parures et artifices : le corps exposé dans l'Antiquité*, Paris, L'Harmattan, 2011, p. 15-22.
- F. LISSARRAGUE et P. SCHMITT PANTEL, « Partage et communauté dans les banquets grecs », dans *La Table et le Partage*, Rencontres de l'École du Louvre, Paris, La Documentation française, 1986, p. 155-170.
- M. A. LISTON et J. K. PAPADOPOULOS, « The "Rich Athenian Lady" Was Pregnant : The Anthropology of a Geometric Tomb Reconsidered », *Hesperia*, 73, 2004, p. 7-38.
- P.E. LITTRÉ, *Dictionnaire de la langue française*, tome 6, Versailles, 1997.
- L. LLEWELLYN-JONES, *Aphrodite's Tortoise. The veiled Woman of Ancient Greece*, Swansea, Classical Press of Wales, 2003.
- A. B. LLOYD, *Herodotus. Book II, Commentary I-98*, Leuden, Brill, 1976.
- Chr. A. LOBECK, *Aglaophamus : drei Bücher über die Grundlagen der Mysterienreligion der Griechen mit einer Sammlung der Fragmente der orphischen Dichter*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968 [1829].
- C. LOCHIN, « Déplacements provisoires d'images culturelles », *ThesCRA*, t. II, Los Angeles, J. Paul Getty Museum, 2004, p. 477-488.
- E. P. LOEFFLER, « Minor Objets », dans Ph. W. Lehmann (éd.), *Samothrace. Excavations Conducted by the Institute of Fine Arts of New York University*, t. 3 *The Hiéron*, vol. 2 *Text*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1969, p. 239-249.
- H. LOHMANN, *Atene. Ἀθήνη. Forschungen zu Siedlungs- und Wirtschaftsstruktur des klassischen Attika*, Cologne-Weimar-Vienne, Böhlau Verlag, 1993, 2 vol.
- Ch. LONG, *The Twelve Gods of Greece and Rome*, Leyde, Brill, 1987.
- R. LONIS, *Histoire politique du monde hellénistique*, Paris, Seuil, Points Histoire, [1974], 2003.
- S. H. LONSDALE, *Ritual Play in Greek Religion*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1993.
- N. LORAUX, *L'invention d'Athènes. L'oraison funèbre dans la cité classique*, Paris, Ed. de l'ÉHESS, 1981.
- *Les expériences de Tirésias : le féminin et l'homme grec*, Paris, Gallimard, 1989.
- H. L. LORIMER, « The Country Cart of Ancient Greece », *JHS*, 23, 1903, p. 132-151.
- G. LOSFELD, *Essai sur le costume grec*, Paris, De Boccard, 1991.
- E. LOUCAS-DURIE, « L'élément orgiastique dans la religion arcadienne », *Kernos*, 5, 1992, p. 87-96.
- I. LOUCAS et E. LOUCAS-DURIE, « La mention du mot ΑΓΑΛΜΑ dans la loi sacrée de Lykosoura IG V 2, 514 (ligne 15 », *Πελοποννησιακα Peloponnesiaka*, 13 1985-1986, vol. 2, p. 561-578.
- « The Megaron of Lykosoura and some prehistoric telesteria », *Journal of Prehistoric Religion*, 2, 1988, p. 25-34.
- E. C. LOVATELLI, « Di un vaso cinerario con rapprezentanze relative ai Misteri de Eleusi », *Bullettino della commissione archeologica Comunale di Roma*, VII, 1879, p. 5-18, pl. 1-V.
- I. C. LOVE, « A Preliminary Report of the Excavations at Knidos, 1969 », *AJA*, 74 1970, p. 149-155.
- « A Preliminary Report of the Excavations at Knidos, 1970 », *AJA*, 76, 1972, p. 61-76.
- « A Preliminary Report of the Excavations at Knidos, 1971 », *AJA*, 76, 1972, p. 393-405.
- N. LUBTCHANSKY et Cl. POUZADOUX, « Montrer l'invisible », dans S. Estienne, D. Jaillard, N. Lubtchansky et Cl. Pouzadoux (dir.), *Image et religion dans l'antiquité gréco-romaine*. Actes du colloque de Rome 11-13 décembre 2003, Naples, Collection du Centre Jean Bérard 28, 2008, p. 15-17.
- St. B. LUCE, E. P. BLEGEN, A. W. VAN BUREN, « Archaeological News and Discussions », *AJA*, 42, 1938, p. 375-423.
- H. S. LUND, *Lysimachus. A Study in early Hellenistic Kingship*, Londres, Routledge, 1992.
- M. LUPI, *L'ordine delle generazioni. Classi di età e costumi matrimoniali nell'antica Sparta*, Bari, Edipuglia, 2000.

- E. LUPU, « Sacrifice at the Amphiareion and a Fragmentary Sacred Law from Oropos », *Hesperia*, 72, 2003, p. 321-340.
- M. LUSSAULT, « L'espace pris aux mots », *Le Débat*, 92, 1996, p. 99-110.
- « Régime de visibilité », dans J. Lévy et M. Lussault (dir.), *Dictionnaire de la géographie*, Paris, Belin, 2003, p. 997
- R. LUSSIER, « Récit fondateur et construction identitaire : Pausanias et la quête de l'« identité messénienne » », *Cahiers des études anciennes*, XLIV, 2007, p. 73-87, consulté le 29 mai 2013. URL : <http://etudesanciennes.revues.org/290>
- K. LYNCH, « More thoughts on the Space of the symposium », dans R. Westgate, N. Fisher et J. Whitley (éd.), *Building Communities. Houses, Settlement and Society in the Aegean and Beyond*. Proceedings of a Conference held at Cardiff University, 17-21 avril 2001, Athènes, British School at Athens Studies, 2007, p. 243-249.
- M
- J. MA, *Antiochos III and the Cities of Western Asia*, Oxford, Oxford University Press, 1999.
- M. MAAS, *Die Proedrie des Dionysostheaters in Athen*, Munich, Vestigia XV, Beck, 1972.
- D. M. MACDOWELL, *Andokides, On the Mysteries*, Oxford, Clarendon Press, 1962.
- « The *oikos* in Athenian Law », *CQ*, 39, 1989, p. 10-21.
- Th. MACRIDY, « Altertümer von Notion », *JÖAI*, 8, 1905, p. 155-173.
- Th. MACRIDY-BEY et Ch. PICARD, « Fouilles du hiéron d'Apollon Clarios à Colophon », *BCH*, 39, 1915, p. 33-52.
- V. MAGNIEN, « Le mariage chez les Grecs anciens. L'initiation nuptiale », *AC*, 1936, p. 115-138.
- *Les Mystères d'Eleusis*, Paris, Payot, 1950³.
- V. MAGNIEN, E. LACROIX, *Dictionnaire Grec-Français*, Paris, 1969
- A. MAHLER, « Der didymäische Apoll des Kanachos », *JLAN*, 4, 1901, p. 115-124.
- M. MAIATSKY, *Platon, penseur du visuel*, Paris, L'Harmattan, 2005.
- A. MALLWITZ, *Olympia und seine Bauten*, Prestel-Verlag München, 1972.
- « Cult and Competition Locations at Olympia », dans W. J. Raschke (éd.), *The Archaeology of the Olympics. The Olympics and Other Festivals in Antiquity*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1988, p. 79-109.
- E. MANAKIDOU, *Παραστάσεις με άρματα, 8ος-5ος αι. π.Χ : παρατηρήσεις στην εικονογραφία τους, Θεσσαλονίκη, Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης*, 1994.
- J. M. MANSFIELD, *The Robe of Athena and the Pan-athenaic Peplos*, Diss. Université de Californie, Berkeley, 1985.
- J.-Y. MARC, « L'agora de Thasos du II^e siècle av. J.-C. au I^{er} siècle ap. J.-C. État des recherches », dans J.-Y. Marc et J.-Ch. Moretti (éd.), *Constructions publiques et programmes édilitaires en Grèce entre le II^e siècle av. J.-C. et le I^{er} siècle apr. J.-C.*, Athènes, BCH Suppl. 39, EFA, 2001, p. 495-516.
- J. MARCADÉ, « Les trouvailles de la maison dite de l'Hermès, à Délos », *BCH*, 77, 1953, p. 497-615.
- D. MARCHIANDI, *Il peribolo funerario attico : lo specchio di una 'borghesia'*, thèse de doctorat sous la direction de E. Greco, Université L'Orientale de Naples, 2005.
- « Le Necropoli Ateniesi del V Secolo tra tradizione arcaica e tendenza all'omologazione », dans *Atene e la Magna Grecia dall'età arcaica all'Ellenismo*. Atti del Quarantasettesimo convegno di studi sulla Magna Grecia, Tarente 27-30 settembre, Tarente, Istituto per la Storia e l'archeologia della Magna Grecia, 2008, p. 105-136.
- *I periboli funerari nell'Attica classica : lo specchio di una 'borghesia'*, Athènes-Paestm, Pandemos, 2011a.
- « Les périboles funéraires familiaux... », dans V. Azoulay et P. Ismard (dir.), *Clisthène & Lycurgue d'Athènes. Autour du politique dans la cité classique*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2011b, p. 113-162.
- P. MARCHIETTI, « Métamorphoses de l'agora d'Athènes à l'époque augustéenne », dans L. Cavalier, R. Descat, J. Des Courtils (éd.), *Basiliques et agoras de Grèce et d'Asie mineure*, Bordeaux, Ausonius, Collection Mémoires (27), 2012, p. 207-223.
- L. MARIN, P. VEYNE, *Propagande, expression, roi, image, idole, oracle. Visibilité et lisibilité des images du pouvoir*, Paris, les éditions arkhê, 2011
- S. MARINATOS, « Le temple géométrique de Dréros », *BCH*, 60, 1936, p. 214-285, pl. 26-27.
- Th. MARLIER, « Pausanias archéologue : le cas des statues », *REA*, 108-2, 2006, p. 433-451.
- R. MARTIN, *Recherches sur l'agora grecque : études d'histoire et d'architecture urbaines*, Paris, Be Bocard, 1951.

- , « Le Didymeion », dans Ch. Delvoye et G. Roux (dir.), *La civilisation grecque de l'antiquité à nos jours*, Bruxelles, La Renaissance du livre, 1969, p. 299-302.
- , « L'espace civique, religieux et profane dans les cités grecques de l'archaïsme à l'époque hellénistique », dans *Architecture et urbanisme*. Préface de J. Pouilloux et G. Vallet. Rome, EFR, 1987, p. 549-579.
- R. MARTIN et H. METZGER, « Fouilles et travaux de l'Ecole française. Épidaure », *BCH*, 66-67, 1942-1943, p. 327-334.
- , « Recherches d'architecture et de topographie à l'Asclépiéion d'Athènes », *BCH*, 73, 1949, p. 316-350.
- O. MASSON, « Kypriaka II-III », *BCH*, 90, 1966, p. 1-31.
- , « Deux ouvrages récents concernant Hérondas », *RPh*, 48, 1974, p. 81-91.
- M. MASSENZIO, « La festa di Artemis Triklaria e Dionysos Aisymnestes a Patrai », *SMSR*, 39, 1968, p. 101-132.
- E. I. ΜΑΣΤΡΟΚΩΣΤΑΣ, « Επιστηματα εκ Μυρρινουντος », dans *Χαριστήριον εις 'Αναστασιον Κ. 'Ορλάνδον*, vol. III, Athènes, Η εν Αθήναις Αρχαιολογική, 1966, p. 281-299.
- , « Η Κορη Φρασικλεια Αριστιονος του Παριου και κοθρος μαρμαρινος ανεκαλυφθησαν εν Μυρρινουντι », *Athens Annals of Archaeology*, 5, 1972, p. 298-324.
- , « Εις αναζητησιν Ελλειποντων Μελων επιτουμβιων αρχαικων γλυπτων παρα την αναβυσσων? Το Κλιμακωτον Βαθρον του Κουρου Κροισου », *Athens Annals of Archaeology*, 7, 1974, p. 215-228.
- A. Π. ΜΑΤΘΑΙΟΥ, « Ἡρίον Λυκούργου Λυκόφρονος Βουτάδου », *Horos*, 5, 1987, p. 31-44, pl. 8-11.
- M. MATHYS, « The Agorai of Pergamon : Urban Space and Civic Stage », dans L. Cavalier, R. Descat, J. des Courtils (éd.), *Basiliques et agoras de Grèce et d'Asie mineure*, Bordeaux, Ausonius, Collection Mémoires (27), 2012, p. 257-272.
- L. MAURIZIO, « The Panthenaic Procession. Athen's Partaicipatory Democracy on Display ? », dans D. Boedeker et K. A. Raaflaub (éd.), *Democracy, Empire and the Arts in Fifth-Century Athens*, Cambridge, Harvard University Press, 1998, p. 297-317.
- J. R. MCCREDIE, « Samothrace : Preliminary Report on the Campaigns of 1962-1964 », *Hesperia*, 34, 1965, p. 100-124.
- , « Samothrace : Preliminary Report on the Campaigns of 1965-1967 », *Hesperia*, 37, 1968, p. 200-238.
- , « Samothrace : Supplementary Investigations, 1968-1977 », *Hesperia*, 48, 1979, p. 1-44.
- E. P. MCGOWAN, « Tomb Marker and Turning Post : Funerary Columns in the Archaic Period », *AJA*, 99, 1995, p. 615-632.
- H. M. MCLUHAN, *La Galaxie Gutenberg face à l'ère électronique : les civilisations de l'âge oral à l'imprimerie*, Paris, Mame, [1962] 1967.
- M. T. MCMUNN, *Le roman de "Kanor" : édition critique d'un texte en prose du XIIIe siècle*, Ph.D., University of Connecticut, Storrs, 1978.
- I. MCPHEE, « Herakles and Bousiris by the Telos Painter », *AK*, 49, 2006, p. 43-56.
- G. MÉAUTIS, *Les dieux de la Grèce et les mystères d'Eleusis*, Paris, PUF, 1959.
- , *Les dieux de la Grèce et les mystères d'Eleusis*, Paris, PUF, 1961.
- V. MEHL, *Les objets du sacrifice dans le monde grec antique*, thèse Bordeaux 3 sous la direction de P. Debord, 2000.
- , « Le beau et la bête. Initiation et maîtrise des victimes sacrificielles », dans F. Prost et J. Wilgaux (dir.), *Penser et représenter le corps dans l'Antiquité*, Rennes, PUR, 2006, p. 209-223.
- , « Parfums de fêtes. Usages de parfums et sacrifices sanglants », dans V. Mehl et P. Brulé (dir.), *Le sacrifice antique. Vestiges, procédures et stratégies*, Rennes, PUR, 2008a, p. 167-186.
- , « Sociologie des odeurs en pays grec. 1. L'odeur suave du divin », dans L. Bodiou, D. Frère et V. Mehl (éd.), *Parfums et Odeurs dans l'Antiquité*, Rennes, PUR, 2008b, p. 142-150.
- , « La norme sacrificielle en images : une relecture de l'épisode d'Héraklès chez le pharaon Busiris », dans P. Brulé (dir.), *La norme en matière religieuse en Grèce ancienne*. Actes du XIe colloque du CIERGA, Rennes, septembre 2007, Liège, Kernos suppl. 21, 2009, p. 171-187.
- Cl. MEILLER, « Une coutume hiérogamique à Sparte ? », *REG*, 97, 1984, p. 381-402.
- C. MELLDAHL et J. FLEMBERG, « Eine Hydria des Theseus-Malers mit einer Opferdarstellung », *Boreas*, 9, 1978, p. 57-79.
- P. MELONI, *Perseo e la fine della monarchia Macedone*, Rome, L'Erma di Bretschneider, 1955.
- Bl. MENADIER, *The Sixth Century BC Temple And Sanctuary of Hera Akraia, Perachora*, Dissertation, Université de Cincinnati, 1995 (n. v.).
- R. MERKELBACH, « Gefesselte Götter », *Antaios*, 12, 1970-1971, p. 549-565.

- G. P. R. MÉTRAUX, « Ancient Housing : "Oikos" and "Domus" in Greece and Rome », *The Journal of the Society of Architectural Historians*, 58, 1999, p. 392-405.
- *Mithras*, Hain, Könstein, 1984.
- R. MERKELBACH et J. STAUBER, « Die Orakel des Apollon von Klaros », *Epigraphica Anatolia*, 27, 1996, p. 1-53.
- B. D. MERITT, « The Inscriptions », *Hesperia*, 3, 1934, p. 1-115.
- « Greek inscriptions », *Hesperia*, 9, 1940, p. 86-95.
- « Greek Inscriptions », *Hesperia*, 10, 1941, p. 38-64.
- « Greek Inscriptions », *Hesperia*, 17, 1948, p. 1-53.
- D. MERTENS, « L'Architettura », dans *Metaponto. Atti del Tredicesimo convegno di Studi sulla Magna Grecia*, Tarente, 14-19 octobre 1973, Naples, Arte Tipografica 1974, p. 187-235.
- « Metapont. Ein neuer Plan des Stadtzentrums. Ein Kurzbericht über die Arbeiten des DAI Rom in Rahmen der Gemeinsam mit der Soprintendenza des Basilicata durchgeführten Ausgrabung », *AA*, 1985, p. 645-671.
- *Der alte Heratempel in Paestum und die archaische Baukunst in Unteritalien*, Mainz am Rhein, Verlag Philipp von Zabern, 1993.
- H. METZGER, *Les Représentations dans la céramique attique du IV^e siècle*, Paris, De Boccard, 1951.
- *Recherches sur l'imagerie athénienne*, Paris, De Boccard, 1965.
- « *Ekephora*, convoi funèbre, cortège de dignitaires en Grèce et à la périphérie du monde grec », *Revue archéologique*, 1975-2, p. 209-220.
- « Sur la valeur de l'attribut dans l'interprétation de certaines figures du monde éleusinien », dans Id. (éd.), *ΕΛΛΑΔΙΟΠΟΙΙΑ. Actes du colloque sur les problèmes de l'image dans le monde méditerranéen classique*, Rome, Giorgio Bretschneider Editore, 1985, p. 173-178.
- I. R. METZGER, *Das Thesmophorion von Eretria, Eretria VII Ausgrabungen und Forschungen*, Berne, Francke Verlag, 1985.
- K. MEULI, « Griechische Opferbräuche », dans O. Gigon, K. Meuli, W. Theiler, F. Wehrli et B. Wyss, *Phyllobolia für Peter van der Mühl zum 60. Geburtstag am 1. August 1945*, Bâle, Benno Schwabe & Co, 1946, p. 185-287.
- « Die gefesselte Götter », dans Eid., *Gesammelte Schriften*, Bâle, Schwabe & Co, t. 2, 1975, p. 1035-1081.
- M. MEYER et N. BRÜGGEMANN, *Kore und Kouros. Weihgaben für die Götter*, Vienne, Phoibos Verlag, 2007.
- Th. MEYER-STEINER, *Darstellungen normaler und krankhaft veränderter Körperteile an antiken Weihgaben*, Jena, Verlag Gustav Fischer, Jenaer medizin-historische Beiträge 2, 1912.
- B. MEZZADRI, « Vernant au travail », *Europe*, 87, 964-965, août-septembre 2009, p. 3-12.
- B. MEZZADRI et J. SVENBRO, « Itinéraire. Entretien avec Jean-Pierre Vernant », *Europe*, 964-965, août-septembre 2009, p. 13-70.
- J.-P. MICHAUD, « Chroniques des fouilles et découvertes archéologiques en Grèce en 1973 », *BCH*, 98-2, 1974, p. 579-722.
- *Fouilles de Delphes II, Topographie & Architecture. 13 Le Sanctuaire d'Athèna Pronaia (Marmaria), Le temple en calcaire*, t. 1 *texte*, Paris, De Boccard, 1977.
- E. MICHON, « Ex-voto à Apollon Kratéanos », *REG*, 19, 1906, p. 304-317.
- J. D. MIKALSON, *Religion in Hellenistic Athens*, Berkeley, University of California Press, 1998.
- M. M. MILES, *The City Éleusinion, The Athenian Agora 31*, Princeton, American School of Classical Studies, 1998.
- St. G. MILLER, *The Prytaneion, Its Function and architectural Form*, Berkeley, University of California Press, 1978, p. 117-127.
- « The Stadium at Nemea and the Nemea Games », dans W. D. E. Coulson et H. Kyrieleis (éd.), *Proceedings of an international symposium on the Olympic Games, 5-9 September 1988*, Athènes, Deutsches Archäologisches Institut Athen, 1992, p. 81-86.
- « The Organization and functioning of the Olympic Games », dans D. J. Phillips et D. Pritchard (éd.), *Sport and Festival in the Ancient Greek World*, Swansea, The Classical Press of Wales, 2003, p. 1-40.
- H. MILLS, « Greek Clothing Regulations : sacred and profane? », *ZPE*, 55, 1984, p. 255-265.
- C. MIQUEL, « Images d'Hermès », dans Chr. Bron et E. Kassapoglou (éd.), *L'image en jeu. De l'Antiquité à Paul Klee*, Institut d'Archéologie et d'Histoire Ancienne de l'Université de Lausanne, Yens-sur-Morges, Editions Cabedita, 1992, p. 13-23.
- R.-M. MOESCH, « Le mariage et la mort sur les loutrophores », *AION(Arch.)*, X, 1988, p. 117-139.

- R. MÖSCH-KLINGELE, *Die "loutrophóros" im Hochzeits- und Begräbnisritual des 5. Jahrhunderts v. Chr. in Athen*, Berne, Peter Lang, 2006.
- M. MOGGI, « I sinecismi e le annessioni territoriali di Argo nel V secolo a.C. », *ASNP*, 4, 1974, p. 1249-1263.
- A. MOINE, « Le territoire comme un système complexe : un concept opératoire pour l'aménagement et la géographie », *L'Espace géographique*, 35, 2006/2, p. 115-132.
- M. MOLINER et alii, *La nécropole de Sainte-Barbe à Marseille (IV^e s. av. J.-C.-II^e s. ap. J.-C.)*, Aix-en-Provence, Edisud, 2003.
- A. MOMIGLIANO, « History between medicine and Rhetoric », *ASNP*, Classe di Lettere e Filosofia, série III, XV, 3, 1985, p. 767-780.
- H. MOMMSEN, « Der Grabpinax des Exekias mit den trauernden Frauen », dans H. A. G. Brijder (éd.), *Ancient Greek and Related Pottery. Proceedings of the International Vase Symposium Amsterdam 12-15 avril 1984*, Amsterdam, Allard Pierson Series, 1984, p. 329-333.
- , *Exekias I. Die Grabtafeln*, Mainz, Verlag Philipp von Zabern, 1997.
- Th. MOMMSEN, *Histoire romaine*, Paris (1854-56), trad. Alexandre, Paris, Librairie A. Franck, t. II, 1985.
- Ph. MONBRUN, « Artémis et le palmier dattier », *Pallas*, XXXV, 1989, p. 69-93.
- , *Les Voix d'Apollon. L'arc, la lure et les oracles*, Rennes, PUR, 2007.
- H. MONSACRÉ, *Les Larmes d'Achille. Le héros, la femme et la souffrance dans la poésie d'Homère*, Paris, Albin Michel, 1984.
- S. MONTEL, « Des écrins architecturaux sacralisants ? Regards sur la présentation architecturale de quelques groupes statuariques du monde grec », dans S. Estienne, D. Jaillard, N. Lubtchansky et Cl. Pouzadoux (dir.), *Image et religion dans l'antiquité gréco-romaine. Actes du colloque de Rome 11-13 décembre 2003*, Naples, Collection du Centre Jean Bérard 28, 2008a, p. 165-179.
- , « La tholos et l'Aphrodite de Cnide », *Histoire antique*, 36, 2008b, p. 49-53.
- , « The Architectural Setting of the Knidian Aphrodite », dans A. C. Smith et S. Pickup (éd.), *Brill's companion to Aphrodite*, Leiden, Brill, 2010, p. 251-268.
- , « Statues divines en contexte », dans Ph. Guisard et Chr. Laizé (dir.), *Les dieux et les hommes*, Paris, Ellipses, 2010b, p. 231-258.
- Cl. MONTEPAONE, « Bendis tracia ad Atene : l'integrazione del « nuovo » attraverso forme dell'ideologia », *AION(Arch.)*, XII, 1990, p. 103-121.
- S. MONTIGLIO, *Silence in the land of logos*, Princeton, Princeton University Press, 2000.
- A.-Fr. MORAND, *Etudes sur les Hymnes orphiques*, Leiden, Brill, 2001.
- J.-Ch. MORETTI, « Formes et destinations du *proskênion* dans les théâtres hellénistiques de Grèce », *Pallas*, 47, 1997, p. 13-39.
- , « The Theater of the Sanctuary of Dionysus Eleuthereus in Late Fifth-Century Athens », *ICS*, 24/25, *Euripides and Tragic Theatre in the Late Fifth Century*, 1999-2000, p. 377-398.
- , « Le théâtre du sanctuaire de Dionysos Éleuthéreus à Athènes, au Ve s. av. J.-C. », *REG*, 113, 2000, p. 275-298.
- , « Le temple d'Apollon à Claros : état des recherches en 2007 », *Revue archéologique*, 2009-1, p. 162-175.
- , *Théâtre et société dans la Grèce antique. Une Archéologie des pratiques théâtrales*, Paris, Livre de Poche, 2011.
- , « Le temple de l'oracle d'Apollon à Claros », dans Olivier Henry (éd.), *Archéologies et espaces parcourus, Premières Rencontres d'Archéologie de l'Institut Français d'Études Anatoliennes (2010)*, Istanbul, Institut Français d'Études Anatoliennes, 2012, p. 111-127.
- J.-Ch. MORETTI et D. LAROCHE, « Le temple de l'oracle d'Apollon à Claros (Turquie) », *Dossiers d'archéologie*, 342, nov.-déc. 2010, p. 16-23.
- C. MORGAN, « The Evolution of sacral «landscape» : Isthmia, Perachora, and the early Corinthian state », dans S. E. Alcock & R. Osborne (éd.), *Placing the Gods : Sanctuaries and Sacred Space in Ancient Greece*, Oxford, Clarendon Press, 1994, p. 105-142.
- , *Early Greek States Beyond the Polis*, Londres, Routledge, 2003.
- C. MORGAN et T. WHITELAW, « Pots and Politics : Ceramic Evidence for the Rise of the Argive State », *AJA*, 95, 1991, p. 79-108.
- J. MORGAN, « La sociabilité masculine et l'architecture de la maison grecque », dans Fl. Gherchanoc (dir.), *La maison, lieu de sociabilité, dans les communautés urbaines européennes, de l'Antiquité à nos jours. Colloque international de l'Université Paris VII-denis Diderot, 14-15 mai 2004*, Paris, Editions Le Manuscrit, 2006, p. 37-71.

- « Women, religion and the Home », dans D. Ogden (dir.), *A Companion to Greek Religion*, Oxford, Blackwell Publishing, 2007a, p. 297-310.
- « Space and the notion of final frontier. Searching for ritual boundaries in the Classical Athenian home », *Kernos*, 20, 2007b, p. 113-129.
- I. MORRIS, *Burial and Ancient Society. The Rise of the Greek City-State*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
- *Death-Ritual and Social Structure in Classical Antiquity*, Cambridge, Cambridge University press, 1992.
- « Law, Culture and Funerary Art in Athens, 600-300 B.C. », *Hephaistos*, 11-12, 1992-1993, p. 35-50.
- « Everyman's Grave », dans A. L. Boegehold et A. C. Scafuro (éd.), *Athenian Identity and Civic Ideology*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1994, p. 67-101.
- R. MÖSCH-KLINGELE, *Die loutrophoros im Hochzeits- und Begräbnisritual des 5. Jahrhunderts v. Chr. in Athen*, Berne, P. Lang, 2006.
- A. MOTTE, « Silence et secret dans les mystères d'Eleusis », dans J. Ries (éd.), *Les rites d'initiation*. Actes du colloque de Liège et Louvain-la-Neuve (novembre 1984), Louvain-la-Neuve, 1986, p. 317-334.
- « Nuit et lumière dans les mystères d'Éleusis », dans J. Ries et Ch.-M. Ternes (éd.), *Symbolisme et expérience de la lumière dans les grandes religions*. Actes du colloque tenu à Luxembourg (29-31 mars 1996), Turnhout, Brepols, 2002, p. 91-104.
- A. MOTTE et V. PIRENNE DELFORGE, « Le mot et les rites. Aperçu des significations d'ᾠοντα », *Kernos*, 5, 1992, p. 119-140.
- L. MOULINIER, *Le pur et l'impur*, Paris, Klincksieck, 1952.
- E. MUGIONE et Cl. POUZADOUX, « Introduzione », dans S. Estienne, D. Jaillard, N. Lubtchansky et Cl. Pouzadoux (dir.), *Image et religion dans l'antiquité gréco-romaine*. Actes du colloque de Rome 11-13 décembre 2003, Naples, Collection du Centre Jean Bérard 28, 2008, p. 303-305.
- Ch. MUGLER, « Les théories de la vie et la conscience chez Démocrite », *RPh*, 33, 1959, p. 7-38.
- *Dictionnaire historique de la terminologie optique des Grecs. Douze siècles de dialogue avec la lumière*, Paris, Klincksieck, 1964.
- Chr. MÜLLER, « Le Ptoion et Akraiphia (Béotie) », *BCH*, 119, 1995, p. 655-660.
- « Le Ptoion et Akraiphia (Béotie) », *BCH*, 120, 1996, p. 853-864.
- *D'Olbia à Tanaïs. Territoires et réseaux d'échanges dans la mer Noire septentrionale aux époques classique et hellénistique*, Bordeaux, Ausonius, 2010.
- Chr. MÜLLER et F. PERDRIZET, « Le Ptoion et Akraiphia (Béotie) », *BCH*, 121, 1997, p. 756-757.
- M. MÜLLER, « Grabmal und Politik in der Archais », dans W. Hoepfner et G. Zimmer (dir.), *Die Griechische Polis. Architektur und Politik*, Tübingen, Ernst Wasmuth Verlag, 1993, p. 58-75.
- M. A. S. MURRAY, « Bas-Reliefs de Cyzique », *RA*, 1891-1, p. 10-12.
- O. MURRAY, « The Symposium as Social Organization », dans *The Greek Renaissance of the Eight Century B.C. : Tradition and Innovation*, Stockholm, P. Aström, 1983, p. 195-199.
- « La legge Soloniana sulla hybris », *AION(Arch.)*, N. S. IX, 1987, p. 117-125
- « The Affair of the Mysteries : Democracy and the Drinking Group », dans Id. (éd.), *Symptica, A Symposium on the Symposium*, Oxford, 1990, p. 149-161.
- O. MURRAY (éd.), *Symptica. A Symposium on the Symposium*, Oxford, Clarendon Press, 1990b.
- *La Grèce à l'époque archaïque*, traduit par E. Paillet, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, [1993] 2011.
- U. MUSS (dir.), *Die Archäologie der ephesischen Artemis. Gestalt und Ritual eines Heiligtums*, Vienne, Phoibos Verlag, 2008.
- G. E. MYLONAS, « Excavations at Eleusis : 1932 Preliminary Report », *AJA*, 37, 1933, p. 271-286.
- *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, Princeton, Princeton University Press, 1961.
- *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, Princeton, Princeton University Press, 1972.
- J. MYLONOPOULOS, « Das Zeusheiligtum in Dodona : Zwischen Orakel und venatio », dans I. Mylonopoulos et H. Roeder (dir.), *Archäologie und Ritual. Auf der Suche nach der rituellen Handlung in den antiken Kulturen Ägyptens und Griechenlands*, Vienne, Phoibos Verlag, 2006a, p. 85-214.
- « Greek sanctuaries as Places of Communication through rituals. An Archaeological Perspectives », dans E. Stavrianopoulou (éd.), *Ritual and Communication in the Greco-Roman World*, Liège, CIERGA, *Kernos* Supplément 16, 2006b, p. 69-109.
- « Divine Images versus Cult Images. An Endless Story about Theories, Methods, and Terminologies », dans Id. (éd.), *Divine Images and Human Imaginations in Ancient Greece and Rome*, Leiden, Brill, 2010, p. 1-19.

N

- B. NAGY, « The Ritual in Slab V-East on the Parthenon Frieze », *CPh*, 73, 1978, p. 136-141.
 → « The Procession to Phaleron », *Zeitschrift für Alte Geschichte*, 40, 1991, p. 288-306
 → « Athenian Officials on the Parthenon Frieze », *AJA*, 96, 1992, p. 55-69.
- G. NACHTERGAEL, *Les Galates en Grèce et les Sôteria de Delphes. Recherches d'histoire et d'épigraphie hellénistiques*, Bruxelles, Palais des Académies, 1975.
 → « Graffites du Sarapieion de Memphis », *Chronique d'Égypte*, 74, 1999, p. 344-356.
- R. NADEAU, *Les manières de table dans le monde gréco-romain*, Rennes-Tours, PUR-Presses universitaires François-Rabelais, 2010.
- R. NAUMANN et K. TUCHELT, « Die Ausgrabungen im Südwesten des Tempels von Didyma 1962 », *MDAI(I)*, 13-14, 1963-1964, p. 15-62.
- J. NEILS, « Pride, pomp, and circumstance : the iconography of procession », dans Ead. (éd.), *Worshipping Athena. Panathenaia and Parthenon*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1996, p. 177-197.
 → *The Parthenon Frieze*, New York, Cambridge University Press, 2001.
 → « "With Noblest images on all sides" The ionic Frieze of the Parthenon », dans Ead. (éd.), *The Parthenon. From Antiquity to the present*, Cambridge University Press, 2005, p. 199-223.
- G. NEMETH, « Übersetzung und Datierung der Hekatompedon-Inschrift », *JDAI*, 108, 1993, p. 76-81.
- M.-D. NENNA et D. LAROCHE, « Le trésor de Sicyone et ses fondations », *BCH*, 114, 1990, p. 241-284.
- G. NEUMANN, *Gesten und Gebärden in der griechischen Kunst*, Berlin, W. de Gruyter, 1965.
 → *Probleme des Griechischen Weibreliefs*, Tübingen, Wasmuth, 1979.
- L. NEVETT, « Gender relations in the Classical Greek Household : the Archaeological Evidence », *ABSA*, 90, 1995a, p. 363-381.
 → « The Organisation of Space in Classical and Hellenistic Houses from Greece and the Western Colonies », dans N. Spencer (éd.), *Time, Tradition and Society in Greek Archaeology. Bridging the 'Great Divide'*, Londres, Routledge, 1995b, p. 89-108.
 → *House and society in the ancient Greek world*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
 → « Greek Houses as Source of evidence for Social Relations », dans R. Westgate, N. Fisher et J. Whitley (éd.), *Building Communities. Houses, Settlement and Society in the Aegean and Beyond*. Proceedings of a Conference held at Cardiff University, 17-21 avril 2001, Athènes, British School at Athens Studies, 2007, p. 5-10.
- W.-D. NIEMEIER, *Der Kouros vom Heiligen Tor. Überraschende Neufunde archaischer Skulptur im Kerameikos in Athen*, Mainz, Verlag Philipp von Zabern, 2002.
- M. P. NILSSON, *Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluss der Attischen*, Leipzig, Teubner, 1906.
 → *Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluss der Attischen*, Stuttgart, Teubner, [1906] 1995.
 → *Geschichte des griechischen Religion*, t. 1, Munich, C. H. Beck'sche Verlagbuchhandlung, 1941.
 → *Geschichte der griechischen Religion*, t. 1 : Bis zur Griechischen Weltherrschaft, Munich, [1941] 1967.
 → *Cults, Myths, oracles and Politics in Ancient Greece*, New York, Cooper Square Publishers, 1951a.
 → « Die Prozessionstypen im griechischen Kult. Mit einem Anhang über die dionyschen Prozessionen in Athen », *Opuscula Selecta*, 1, Lund, 1951b, p. 166-214.
 → « Roman and Greek Domestic cult », *Opuscula Romana*, 1, 1954, p. 77-85.
 → *La religion populaire dans la Grèce antique*, Brionne, Gérard Monfort, Plon, 1955.
- F. NOACK, *Eleusis. Die Baugeschichtliche Entwicklung des Heiligtumes*, Berlin, Verlag von Walter de Gruyter & Co, 1927.
- M. NOAILLY, *L'adjectif en français*, Paris, Ophrys, 1999.
- A. D. NOCK, « A Cabiric Rite », *AJA*, 45, 1941, p. 577-581.
 « Nouvelles et correspondance », *BCH*, 21, 1897, p. 148-168.
- D. NOVARO-LEFÈVRE, « Le culte d'Héra à Pérachora (VIIIe-VIe s.) : essai de bilan », *REG*, 113, 2000, p. 42-69.

O

- J. H. OAKLEY, « The anakalypteria », *AA*, 8, 1982, p. 113-118.
 → *The Phiale Painter*, Mainz, Ph. von Zabern, 1990.
 → « Nuptial Nuances : Wedding Images in Non Wedding Scenes of Myth », dans E. Reeder (dir.), *Pandora. Women in Classical Greece*, Baltimore-Princeton, The Walters Art Gallery-Princeton University Press, 1995, p. 63-73.
 → *The Achilles painter*, Mainz/Rhein, Ph. von Zabern, 1997

- , « Die Ursprünge der attisch-weissgrundigen Lekythos », dans D. Papenfuss et V. M. Stroscka (éd.), *Gab es das griechische Wunder. Akten des 16. Fachsymposiums der Alexander von Humboldt-Stiftung, 5-9 avril 1999*, Mainz, Philipp von Zabern, 2001, p. 101-110.
- , « Death and the Child », dans J. Neils, J. H. Oakley, et K. Hart (éd.), *Coming of Age in Ancient Greece : Images of Childhood from the Classical Past*, New Haven, Hood Museum of Art, Dartmouth College, 2003, p. 163-194.
- J. H. OAKLEY et R. H. SINOS, *The Wedding in Ancient Athens*, Madison, University of Wisconsin Press, 1993.
- P. ODELBERG, *Sacra Corinthia, Sicyonia, Phliasia*, Uppsala, Almqvist et Wiksell, 1896.
- W. OENBRINK, *Das Bild im Bilde. Zur Darstellung von Götterstatuen und Kultbildern auf griechischen Vasen*, Francfort-New York P. Lang, 1997.
- D. OGDEN, *Greek and Roman Necromancy*, Princeton, Princeton University Press, 2001.
- D. OHLY, « Kerameikos-Grabung Tätigkeitsbering 1956-1961 », *AA*, 1965, col. 277-372.
- , « Die Göttin und ihre Basis », *MDAI(A)*, 68, 1953, p. 25-50.
- C. DE OLIVEIRA GOMES, *La cité tyrannique. Histoire politique de la Grèce archaïque*, Rennes, PUR, 2007.
- G. OLIVER, « Athenian Funerary Monuments : Style, Grandeur, and Cost », dans G. J. Oliver (éd.), *The Epigraphy of Death. Studies in the History and Society of Greece and Rome*, Liverpool, Liverpool University Press, 2000, p. 59-80.
- J. H. OLIVER and St. DOW, « Greek Inscriptions », *Hesperia*, 4, 1935, p. 5-90.
- P. OPPE, « The Chasm at Delphi », *JHS*, 24, 1904, p. 214-240.
- G. A. ORLANDINI, « Considerazioni sul Mégaron di Despoina a Licosoura », *ASAtene*, 47-48, 1969-1970, p. 343-357.
- P. ORLANDINI, « Lo scavo del thesmophorion di Bitalemi e il culto delle divinità ctonie a Gela », *KΩΚΑΛΙΟΣ*, 12, 1966, p. 8-35.
- , « Diffusione del culto di Demetra e Kore in Sicilia », *KΩΚΑΛΙΟΣ*, 14-15, 1968-1969, p. 334-338.
- A. K. ΟΡΛΑΝΔΟΥ, « Η 'Αρχαϊκή 'Αλιφειρα και τα Μνημεια της », Athènes, Athinais Archaiologikī Etaireia, 1967-1968.
- , « Il thesmophorion di Bitalemi (Gela) : nuove scoperte e osservazioni », dans G. Fiorentini, M. Caltabiano et A. Calderone (éd.), *Archeologia del Mediterraneo. Studi in onore di Ernesto De Miro*, Rome, « L'Erma » di Bretschneider, 2003, p. 507-513.
- Cl. ORRIEUX et P. SCHMITT PANTEL, *Histoire grecque*, Paris, PUF, [1995], 1999.
- M. OSANNA, *Santuari e culti dell' Acaia antica*, Naples, Edizioni Scientifiche Italiane, 1996.
- M. J. OSBORNE, « Kallias, Phaidros and the Revolt of Athens in 287 BC », *ZPE*, 35, 1979, p. 181-194.
- R. OSBORNE, « The Viewing and Obscuring of the Parthenon Frieze », *JHS*, 107, 1987, p. 98-105.
- , « Archaeology, the Salaminioi, and the Polics of Sacred Space in Archaic Attica », dans S. E. Alcock et R. Osborne (éd.), *Placing the Gods. Sanctuaries and Sacred Space in Ancient Greece*, Oxford, Clarendon Press, 1994, p. 143-160.
- , « Law, the Democratic Citizen and the Representation of Women in Classical Athens », *Pe&P*, 155, 1997, p. 3-33.
- , « Funerary monuments, the democratic citizen and the representation of women », dans M. B. Sakellariou (éd.), *Colloque international Démocratie athénienne et culture*, Athènes-Unesco, 23-25 novembre 1992, Athènes, Académie d'Athènes, 1996, p. 229-242.
- , « Sculpted men of Athens : masculinity and power in the field of vision », dans L. Foxhall and J. Salmon (éd.), *Thinking Men. Masculinity and its Self-Representation in the Classical Tradition*, Londres-New York, 1998, p. 23-42.
- C. A.J. OUWERKERK, « Effigies Dei' and the religious imagination : a psychological perspective », dans D. van der Plas (éd.), *Effigies Dei : essays on the history of religions*, Leiden, Brill, 1987, p. 156-170.
- E. J. OWENS, « The Koprologoi at Athens in the Fifth and Fourth Centuries B.C. », *CQ*, 33, 1983, p. 44-50.

P

- R. PADEL, « Making Space Speak », dans J. J. Winkler et F. I. Zeitlin (éd.), *Nothing to do with Dionysos ? Athenian Drama in Its Social Context*, Princeton, Princeton University Press, 1992, p. 336-365.
- P. PAKKANEN, *Interpreting Early Hellenistic Religion. A Study based on the Mystery Cult of Demeter and the Cult of Isis*, Helsinki, Foundation of the Finnish Institute at Athens, 1996.

- O. PALAGIA, « Meaning and Narrative Techniques in Statue-Bases of the Pheidian Circle », dans N. K. Rutter et B. A. Sparkes (éd.), *World and Image in Ancient Greece*, Edimbourg, Edinburgh University Press, 2000, p. 53-78.
- O. PALAGIA, Y. MANIATIS, E. DOTSIKA et D. KAVOUSSANAKI, « New investigations on the Pedimental Sculptures of the 'Hiéron' of Samothrace : a Preliminary Report », dans Y. Maniatis (éd.), *Asmosiai. Actes du VIIe colloque international de l'ASMONIA*, 15-20 septembre 2003, BCH suppl. 51, 2009, p. 113-132.
- Λ. ΠΑΛΑΙΟΚΡΑΣΣΑ, *Το ιερό της Αρτέμιδος Μουνιχίας*, Athènes, 'Η ἐν 'Αθήναις 'Αρχαιολογική 'Εταιρεία, 1991.
- Th. J. PAPADOPOULOS, *Mycenaean Achaea*, I, Göteborg, P. Åströms Förlag, 1978-1979.
- J. K. PAPADOPOULOS, *Ceramicus Redivivus. The Early Iron Age Potters' Field in the Area of the Classical Athenian Agora*, Athènes, Hesperia supplement 31, 2003.
- Ch. PAPADOPOULOU-KANELLOPOULOU, *Ιερό της Νυμφης. Μελανομορφες λουτροφοροί*, Athènes, Εκδοση του ταμείου αρχαιολογικών πορών και απαλλοτριώσεων, 1997.
- , « Ιερό εις Νυμφης. Μελανομορφες Λουτροφοροί. Συμπλήρωμα », *ΑΑΑ*, 35-38, 2002-2005, p. 205-222.
- J. PAPADIMITRIOU, « Le sanctuaire d'Apollon Maléatas à Épidaure », *BCH*, 73, 1949. p. 361-383.
- I. PAPADOPOULOU-BELMEHDI, « « Les mots qui voient ». Du tragique dans le *Prométhée enchaîné* », *Kernos*, 16, 2003, p. 43-57.
- N. PAPALEXANDROU, « Boiotian Tripods : The Tenacity of a Panhellenic Symbol in a Regional Context », *Hesperia*, 77, 2008, p. 251-282.
- Θ. Γ. ΠΑΠΑΘΑΝΑΣΟΠΟΥΛΟΣ, *Το Ιερό και το Θέατρο του Διονύσου*, Athènes, Εκδοσεις Καρδάμιτσα, 1993.
- A. PARADISO, « L'agrégation du nouveau-né au foyer : les Amphidromies », *DHA*, 14, 1988, p. 203-218.
- E. PARISINOU, « Artificial Illumination in Greek Cult Practice of the Archaic and the Classical Periods : mere Practical Necessity ? », *Thetis*, 4, 1997, p. 95-108.
- , *Light of the Gods. The role of light in archaic and classical Greek Cult*, London, Duckworth, 2000a.
- , « 'Lighting' the World of Women : Lamps and Torches in the Hands of Women in the Late Archaic and Classical Periods », *G&R*, 47, 2000, p. 19-43.
- H. W. PARKE, *The Oracles of Zeus Dodona, Olympia, Ammon*, Oxford, B. Blackwell, 1967a.
- , *Greek oracles*, London, Hutchinson University Library, 1967b.
- , *Festivals of the Athenian*, New York, Cornell University Press, 1977.
- , *The Oracles of Apollo in Asia Minor*, Londres, Croom Helm, 1985a.
- , « The Massacre of the Branchidae », *JHS*, 105, 1985b, p. 59-68.
- , « The Temple of Apollo at Didyma : the Building and its Function », *JHS*, 106, 1986, p. 121-131.
- H. W. PARKE et D. E. W. WORMELL, *The Delphic Oracle*, vol. 1 *The History*, vol. 2 *The Oracular Responses*, Oxford, Basil Blackwell, 1956.
- R. PARKER, *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford, Clarendon Press, 1983.
- , *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford, Clarendon Press, [1983] 1990.
- , *Athenian Religion. A History*, Oxford, Clarendon Press, 1996.
- , *Polytheism and Society at Athens*, Oxford, Oxford University Press, 2005.
- M. PASTOUREAU, *Bleu, histoire d'une couleur*, Paris, Le Seuil, [2002] 2006.
- , *Les couleurs de nos souvenirs*, Paris, Le Seuil, 2010.
- , *Noir, histoire d'une couleur*, Paris, Edition du Seuil, Points, [2008] 2011.
- M. PASTOUREAU, D. SIMONNET, *Couleurs, le grand livre*, Paris, Panama, 2008.
- I. PATERA, « Espace et structures cultuels du sanctuaire grec : la construction du vocabulaire », *RHR*, 227, 2010a-4, p. 535-551.
- , « Light and Lighting Equipment in the Eleusinian Mysteries. Symbolism and Ritual Use », dans M. Christopoulos, E. D. Karakantza and O. Levaniouk (éd.), *Light and Darkness in Ancient Greek Myth and Religion*, Lanham, Lexington Books, 2010b, p. 261-275.
- C. B. PATTERSON, *The Family in Greek History*, Cambridge-Londres, Harvard University Press, 1998.
- , « Marriage and the Married Woman in Athenian Law », dans S. Pomeroy (éd.), *Women's History and Ancient History*, Chapel Hill, 1991, p. 48-72.
- S. PAUL, *Cultes et sanctuaires de l'île de Cos*, Liège, Presses Universitaires de Liège, Kernos supplément 28, 2013.
- H. PAYNE, *Necrocorinthia : A Study of Corinthian Art in the Archaic Period*, College park, McGrath Pub., 1971.
- J. PEDLEY, *Sanctuaries and the Sacred in the Ancient Greek World*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

- M. PEDRINA, *I gesti del dolore nella ceramica attica (VI-V secolo a.C.) : per un'analisi della comunicazione non verbale nel mondo greco*, Venise, Istituto Veneto di Scienze, lettere ed Arti, 2001.
- S. PEIRCE, « Death, Revelry, and Thysia », *CLAnt*, 12, 1993, p. 219-266.
- P. PELAGATTI, « Naxos. Relazione preliminare delle campagne di scavo 1961-64 », *Bollettino dell'Arte*, 1964, p. 149-165.
- « Naxos II. Ricerche topografiche e scavi 1965-1970. Relazione preliminare », *Bollettino dell'Arte*, 1972, p. 211-219.
- « Bilancio degli scavi di Naxos per l'VIII e il VII sec. A. C. », *ASAtene. Atti del convegno internazionale Grecia, Italia e Sicilia nell' VIII et VII secolo a. C.*, Athènes, 15-20 oct. 1979, 1981, p. 291-311.
- Chrysis PELEKIDIS, *Histoire de l'éphébie attique des origines à 31 avant Jésus-Christ*, Paris, De Boccard, 1962.
- E. PELLEGRINI, *Eros nella Grecia arcaica e classica. Iconografia e iconologia*, Rome, Giorgio Bretschneider Editore, 2009.
- A. PELLETIER, « Le « voile » du temple de Jérusalem est-il devenu la « portière » du temple d'Olympie », *Syria*, 32, 1955, p. 289-307.
- E. PEMBERTON, « The Dexiosis on Attic Gravestones », *MedArch*, 2, 1989, p. 45-50.
- D. PEPPAS-DELOUSOU, « Autour des inventaires de Brauron », dans D. Knoepfler (éd.), *Comptes et inventaires dans la cité grecque. Actes du colloque international d'épigraphie tenu à Neuchâtel du 23 au 26 septembre 1986 en l'honneur de Jacques Tréheux Genève, Droz, 1988, p. 323-346.*
- P. PERDRIZET, « Reliefs mysiens », *BCH*, 23, 1899, p. 592-599.
- R. PEREGALLI, *La Cuirasse brodée. Les Grecs et l'invisible*, traduit de l'Italinen par T. Tradito, Paris, Gallimard, [2008] 2009.
- St. PERENTIDIS, « Dévoilement rituel et cadeau nuptial en Grèce et à Byzance : continuité ou rupture ? », *Revue historique du droit français et étranger*, 71, 1993, p. 1-18.
- « Apaulia – Epaulia – Anaklaupteria : Définition et fonction des rites et des dons nuptiaux », *Symposium 1995. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte*, Korfu, 1-5 septembre 1995), Vienne, 1997, p. 179-204.
- E. PERNICE, « Die Korinthischen Pinakes im Antiquarium der Königlischen Museen », *JDAI*, 12, 1897, p. 9-48.
- E. PERRIN-SAMINADAYAR, « Traditions religieuses et stratégies familiales sur quelques familles sacerdotales athéniennes de l'époque hellénistique », dans M.-F. Baslez et F. Prévot (éd.), *Prosopographie et histoire religieuse. Actes du colloque tenu en l'université Paris XII-Val de Marne, 27-28 octobre 2000, Paris, De Boccard, 2005a, p. 51-67 + annexe I, p. 401-404.*
- « Images, statut et accueil des étrangers à Athènes à l'époque hellénistique », dans D. Nourrisson et Y. Perrin (éd.), *Le Barbare, l'étranger : images de l'autre. Actes du colloque organisé par CERHI, Saint-Etienne, 14-15 mai 2004, Saint-Etienne, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 2005b, p. 67-91.*
- « Le personnel d'encadrement de l'éphébie athénienne », dans J.-Chr. Couvenhes et S. Milanezi (dir.), *Individus, groupes et politique à Athènes de Solon à Mithridate*, Tours, Presses universitaires Francois-Rabelais, 2007, p. 229-286.
- B. Χρ. ΠΕΤΡΑΚΟΣ, *'Ο Ωρωπος και το ιερον του Αμφιαραου*, Athènes, Αθήναις Αρχαιολογική Εταιρεία, 1968.
- *Rhamnous*, Athènes, Archaeological Receipts Fund, 1991.
- *The Amphiareion of Oropos*, Athènes, Clio Editions, 1995.
- *Ο Δήμος του Ραμνούτσος : σύνοψη των ανασκαφών και των ερευνών (1813-1998)*, Athènes, Archaiologiki etaireia, 1999, 2 vol.
- G. PETRISOR, *Structures spatiales dans la pensée religieuse grecque de l'époque archaïque. La représentation de quelques espaces insondables : l'éther, l'air, l'abîme marin*, thèse de doctorat sous la direction de P. Bonnechère, Université de Montréal, 2009.
- V. PETROPOULOU, « Prothysis and Altar : a Case Study », dans R. Etienne et M.-Th. Le Dinahet (éd.), *L'espace sacrificiel dans les civilisations méditerranéennes de l'Antiquité. Actes du colloque de la Maison de L'Orient, 4-7 juin 1988, Paris, De Boccard, 1991, p. 25-31.*
- A. PETROPOULOU, « The Eparche Documents and the Early Oracle at Oropos », *GRBS*, 22, 1981, p. 39-63.
- « Pausanias I, 34, 5 : Incubation on a Ram Skin », dans P. Roesch et G. Argout (éd.), *La Béotie antique. Lyon-Saint-Etienne 16-20 mai 1983, Paris, Editions du CNRS, 1985, p. 169-179.*
- A. PHILADELPHUS, « Le sanctuaire d'Artémis Kallisté », *BCH*, 51, 1927, p. 155-163.

- R. L. PHILLIPS, *In Pursuit of Invisibility : Ritual Texts from Late Roman Egypt*, Durham, American Society of Papyrologists, 2009.
- Ch. PICARD, « Un oracle d'Apollon Clarien à Pergame », *BCH*, 46, 1922a, p. 190-197 ;
 → *Ephèse et Claros : recherches sur les sanctuaires et les cultes de l'Ionie du nord*, Paris, De Boccard, 1922b.
 → « La tentative sacrilège de Miltiade au sanctuaire parien de Déméter », *RA*, 1950, II, p. 24-125.
- A. PICKARD-CAMBRIDGE, *The Dramatic Festivals of Athens*, deuxième édition revue par J. Gould et D. M. Lewis, Oxford, Clarendon Press, 1968².
- M. PIÉRART, « Un oracle d'Apolon à Arogs », *Kernos*, 3, 1990, p. 319-333.
 → « Le blanc, le pourpre et le noir. Les funérailles des εὔθνοι dans les *Lois* de Platon et le culte des grands hommes », dans Ed. Delruelle & V. Pirenne-Delforge (éd.), *Κῆποι. De la religion à la philosophie. Mélanges offerts à André Motte*, Liège, 2001, p. 153-166.
 → « Restaurer et embellir pour la plus grande gloire des dieux. Une visite à Delphes au temps de Plutarque », dans L. Capdetrey et Y. Lafond (éd.), *La cité et ses élites*, Bordeaux, Ausonius, 2010, p. 147-161.
- M. PIÉRART et G. TOUCHAIS, *Argos. Une ville grecque de 6000 ans*, Paris, CNRS Editions, 1996.
- R. PIETTRE, *Le corps des dieux dans les épiphanies divines en Grèce ancienne*, thèse de doctorat sous la direction de M. Detienne, EPHE, Ve section, 1996.
 → « Images et perception de la présence divine en Grèce ancienne », *MEFRA*, 113 (1), 2001, p. 211-224.
- S. PINGIATOGLOU, *Eileithya*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 1981.
- L. PIOLOT, « Pausanias et les Mystères d'Andanie. Histoire d'une aporie », dans J. Renard (éd.), *Le Péloponnèse, Archéologie et Histoire*, Rennes, 1999, p. 195-223.
- D. M. PIPPIDI, « Inscription oraculaire de Callatis », *BCH*, 86, 1962, p. 517-523.
- V. PIRENNE-DELFORGE, *L'Aphrodite grecque*, Liège, Kernos supplément, 1994a.
 → « La loutrophorie et la « prêtresse loutrophore » de Sicyone », dans R. Ginouves et al. (éd.), *L'eau, la santé et la maladie dans le monde grec. Actes du colloque de Paris 25-27 nov. 1992*, *BCH* suppl. 28, 1994b, p. 147-155.
 → « Les rites sacrificiels dans la Périgèse de Pausanias », dans D. Knoepfler et M. Piérart (éd.), *Editer, traduire, commenter Pausanias en l'an 2000. Actes du colloque de Neuchâtel et de Fribourg 18-22 septembre 1998*, Genève, Université de Neuchâtel-Droz, 2001, p. 109-134.
 → « Images des dieux et rituels dans le discours de Pausanias. De l'« axiologie » à la théologie », *MEFRA*, 116-2, 2004, p. 811-825.
 → *Retour à la source. Pausanias et la religion grecque*, Liège, Kernos suppl. 20, 2008.
 → « Greek Priests and 'Cult Statues' : in how far are they unnecessary ? », dans J. Mylonopoulos (éd.), *Divine Images and Human Imaginations in Ancient Greece and Rome*, Leiden, Brill, 2010, p. 121-142.
- V. PIRENNE-DELFORGE et St. GEORGOUDI, « Personnel du culte. Monde grec », *ThesCRA*, t. V, Los Angeles, J. Paul Getty Museum, 2005, p. 1-60.
- G. PIRONTI, *Entre ciel et guerre. Figures d'Aphrodite en Grèce ancienne*, Liège, Kernos supplément 18, 2007.
- S. PITTIÀ, « L'arrivée de Persée au camp de Paul Emile : mise en scène d'une capitulation », *Vélie*, 26, 2009, p. 103-125.
- G. PIVOTEAU-DESCHODT, « Des nymphai nues ? De l'usage du rehaut blanc dans la céramique attique d'époque classique », dans V. Azoulay, F. Gherchanoc, S. Lalanne (éd.), *Le Banquet de Pauline Schmitt Pantel. Genre, mœurs et politique dans l'Antiquité grecque et romaine*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2012, p. 53-67.
- A. PLASSART, *Les sanctuaires et les cultes du Mont Cynthe, Exploration archéologique de Délos XI*, Paris, De Boccard, 1928.
- E. PODDIGHE, « Kalokagathia », dans R. S. Bagnall, K. Brodersen, C. B. Champion, A. Erskine et S. R. Huebner (éd.), *The Encyclopedia of Ancient History*, <http://onlinelibrary.wiley.com/domino-ip2.univ-paris1.fr/doi/10.1002/9781444338386.wbeah04158/full> mis en ligne le 26 octobre 2012 ; consulté le 18 février 2014.
- E. PÖHLMANN, « Die Proedrie des Dionysostheaters im 5. Jahrhundert und das Bühnenspiel der Klassik », *MH*, 38, 1981, p. 129-146.
- F. DE POLIGNAC, « Déméter ou l'altérité dans la fondation », dans M. Detienne (dir.), *Tracés de fondation*, Louvain, Peeters, 1990, p. 289-300.
 → *La naissance de la cité grecque*, Paris, La Découverte, 1995a.

- « Sanctuaire et société en Attique géométrique et archaïque : réflexion sur les critères d'analyse », dans A. Verbanck et D. Viviers (éd.), *Culture et cité. L'avènement d'Athènes à l'époque archaïque*, Paris, De Boccard, 1995b, p. 75-101.
- « Rites funéraires, mariage et communauté politique », *Métis*, 11, 1996, p. 197-207.
- « Cité et territoire à l'époque géométrique ; un modèle argien ? », dans A. Pariente et G. Touchais (éd.), *Αργος και Αργολίδα. Τοπογραφία και πολεοδομία. Argos et l'Argolide. Urbanisme et Topographie*, Actes de la table ronde internationale Athènes-Argos 28 avril-1er mai 1990, Paris, De Boccard, 1998a, p. 145-162.
- « Visibilité et mémoire : la construction symbolique de l'espace en Grèce géométrique », *Ktéma*, 23, 1998b, p. 93-101.
- « Espaces de communication et dynamiques d'appartenance en Grèce archaïque », *REA*, 108, 2006, p. 9-24.
- F. DE POLIGNAC et J. SCHEID, « Qu'est-ce qu'un paysage religieux ? Représentations culturelles de l'espace dans les sociétés anciennes », *RHR*, 2010, p. 427-434.
- F. DE POLIGNAC et P. SCHMITT PANTEL, « Public et privé en Grèce ancienne : lieux, conduites, pratiques. Introduction », *Ktéma*, 23, 1998, p. 5-13.
- I. POLINSKAYA, « Fifth Century Horoi on Aigina. A Reevaluation », *Hesperia*, 78, 2009, p. 231-267.
- J. J. POLLITT, « The Egyptian Gods in Attica : Some Epigraphical Evidence », *Hesperia*, 34, 1965, p. 125-130.
- *Art and Experience in Classical Greece*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972.
- « The Meannig of the Parthenon Frieze », dans D. M. Buitron-Oliver (éd.), *The Interpretation of Architectural Sculpture in Greece and Rome, Studies in the History of Art* 49, Hanovre-Londres, 1997, p. 51-66.
- S. B. POMEROY, *Goddesses, Whores, Wives and Slaves. Women in classical Antiquity*, Londres, Pimlico, 1975.
- *Families in Classical and Hellenistic Greece. Representations and Realities*, Oxford, Clarendon Press, 1997.
- *Spartan Women*, Oxford, Oxford University Press, 2002.
- A.-V. PONT, *Orner la cité. Enjeux culturels et politiques du paysage urbain dans l'Asie gréco-romaine*, Bordeaux, Ausonius, 2010.
- R. POSAMENTIR, *Bemalte Attische Grabstelen Klassischer Zeit*, Munich, Biering & Brinkmann, 2006.
- J. POUILLOUX, « Promanties collectives et protocole delphique », *BCH*, 76, 1952, p. 484-513.
- « Travaux de réfection au sanctuaire d'Apollon Pythéen. Sur une inscription d'Argos », *REA*, 60, 1958, p. 50-66.
- « Travaux à Delphes à l'occasion des Pythia », *Études delphiques*, Suppléments au BCH 4, Paris, De Boccard, 1977, p. 103-123.
- « Théogénès de Thasos... quarante ans après », *BCH*, 118, 1994, p. 199-206.
- J.-Cl. POURSAT, « Les représentations de danse armée dans la céramique attique », *BCH*, 92, 1968, p. 550-615.
- J. E. POWELL, *A Lexicon to Herodotus*, Hildesheim, Georg Olms, 1977.
- L. PRANDI, « Il caso di Alcibiade : profanazione dei misteri e ripristino della processione eleusina », dans M. Sordi (dir.), *L'immagine dell'uomo politico : vita pubblica e morale nell'antichità*, Milan, Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, 1991, p. 41-50.
- F. PREISSHOFEN, « Zur Funktion des Parthenon nach den schriftlichen Quellen », dans E. Berger (dir.), *Parthenon-Kongress Basel*, Referate und Berichte 4-8 avril 1982, Mainz, Philipp von Zabern, t. I, 1984, p. 15-18, 361-362.
- C. PRÊTRE, « Le matériel votif à Délos. Exposition et conservation », *BCH*, 123, 1999, p. 389-396.
- *Kosmos et kosmena. Les offrandes de parure dans les inscriptions de Délos*, Liège, Presses universitaires de Liège, Kernos Supplément 27, 2012.
- M. PRETZLER, *Pausanias. Travel Writing in Ancient Greece*, Londres, Duckworth, 2007.
- A. PRÉVOT, « Les verbes grecs relatifs à la vision et noms de l'œil », *RPh*, IX, 1935, p. 133-160, 233-279.
- Priene*, Athènes, Foundation of the Hellenic World, 2005².
- W. K. PRITCHETT, « The Attic Stelai. Part I », *Hesperia*, 22, 1953, p. 225-299.
- « Five New Fragments of the Attic Stelai », *Hesperia*, 30, 1961, p. 23-29.
- *Pausanias Periegetes*, Amsterdam, J. C. Gieben Publisher, 1998.
- « Postscript : The Athenian Calendars », *ZPE*, 128, 1999, p. 79-93.
- W. K. PRITCHETT et A. PIPPIN, « The Attic Stelai, Part II », *Hesperia*, 25, 1956, p. 178-328.
- B. PRÉVOST, « Pouvoir ou efficacité symbolique des images », *L'Homme*, 165, 2003, p. 275-282.

- F. PROST, « Gestes des hommes, gestes des dieux. La représentation des gestes dans la plastique grecque archaïque et classique », dans L. Bodiou, D. Frère et V. Mehl (dir.), *L'expression des corps. Gestes, attitudes, regards dans l'iconographie attique*, Rennes, P.U.R., 2006, p. 25-38.
- « L'odeur des dieux en Grèce ancienne. Encens, parfums et statues de culte », dans L. Bodiou, D. Frère, V. Mehl (dir.), *Parfums et odeurs dans l'Antiquité*, Rennes, PUR, 2008, p. 97-104.
- « Norme et statue divine : la « statue » d'or de l'Acropole », dans P. Brulé (éd.), *La Norme en matière religieuse*. Actes du XI^e colloque du CIERGA, Rennes, septembre 2007, Liège, Kernos suppl. 21, 2009, p. 243-260.
- « Quelle place pour les dieux dans la cité grecque ? », dans R. Estienne (éd.), *La Méditerranée au VII^e siècle av. J.-C. (essais d'analyses archéologiques)*, Paris, De Boccard, Travaux de la Maison René Ginouvès 7, 2010, p. 226-233.
- P PUCCI, « Les figures de la *métis* dans l'Odyssée », *Métis*, I-1, 1986, p. 7-28.
- W. PUCHNER, « Zur Raumkonzeption der Mimiamben des Herodas », *Wiener Studien*, 106, 1993, p. 9-34.
- G. PUGLIESE CARRATELLI, « Χρησμοί di Apollo Kareios e Apollo Klaros a Hierapolis in Frigia », *ASAAtene*, 41-42, 1963-1964, p. 351-370.
- « 'Labyrinthos' e 'megaron' », dans S. F. Bondi, S. Pernigotti, F. Serra et A. Vivian (dir.), *Studi in onore di Edda Bresciani*, Pise, Giardini Editori, 1985, p. 455-460.

Q

- F. QUANTIN, « Recherches sur l'histoire et l'archéologie du sanctuaire de Dodone », *Kernos*, 21, 2008, p. 9-48.
- F. QUEYREL, *L'autel de Pergame. Images et pouvoir en Grèce d'Asie*, Paris, Picard, 2005.

R

- G. A. RADET et H. LECHAT, « Inscriptions de Mysie », *BCH*, 17, 1893, p. 520-534.
- G. RADET, *Alexandre le Grand*, Paris, L'Artisan du Livre, 1950.
- W. RADT, *Pergamon. Geschichte und Bauten, Funde und Erforschung einer antiken Metropole*, Cologne, Du Mont, 1988.
- *Pergamon. Geschichte und Bauten einer antiken Metropole*, Darmstadt, Primus Verlag, 1999.
- W. RAECK avec H. BANKEL, H. FAHLBUSCH, A. HENNEMEYER, A. VON KIENLIN, A. LEIBHAMMER, E. NAGEL, F. RUMSCHEID et C. SCHNEIDER, « Priene. Neue Forschungen an einem alten Grabungsort », *MDAI(I)*, 53, 2003, p. 313-423.
- J. RAEDER, « Vitruv, de architectura VI 7 (*aedificia Graecorum*) und die hellenistische Wohnhaus und Palastarchitektur », *Gymnasium*, 95, 1988, p. 316-368.
- C. RAMOUX, « Les femmes de Zeus : Hésiode, Théogonie, 885-955 », dans *Poikilia. Etudes offertes à Jean-Pierre Vernant*, Paris, EHESS, 1987, p. 155-164.
- M. RAMSAY, « Sketches in the Religious Antiquities of Asia Minor », *ABSA*, 18, 1911-1912, p. 37-79.
- A. E. RAUBITSCHKE, « Early Attic Votive Monuments », *ABSA*, 40, 1939/40, p. 17-37.
- O. RAYET, « Plaques votives en terre cuite trouvées à Corinthe », *Gazette archéologique*, 6, 1880, p. 101-107.
- *Etudes d'archéologie et d'art*, Paris, Librairie Firmin-Didot et Cie, 1888.
- K. REBER, « Aedificia Graecorum. Zu Vitruvs Beschreibung des griechischen Hauses », *AA*, 1988, p. 653-666.
- K. REBER et al., *Eretria X, Die klassischen und hellenistischen Wohnhäuser im Westquartier*, Lausanne, Payot, 1998.
- G. RECHENAUER, *Thukydides und die hippokratische Medizin. Naturwissenschaftliche Methodik als Modell für Geschichtsdeutung*, Zurich-New York, Georg Olms Verlag, 1991.
- J. REDFIELD, « From Sex to Politics. The Rites of Artemis Triklaria and Dionysos Aisymnetes at Patras », dans D. M. Halperin et al. (éd.), *Before Sexuality. The Construction of erotic experience in the ancient Greek World*, Princeton, Princeton University Press, 1990, p. 115-134.
- « Notes on the Greek Wedding », *Arethusa*, XV, 1982, p. 181-201.
- E. REEDER (dir.), *Pandora. Women in Classical Greece*, Baltimore-Princeton, The Walters Art Gallery-Princeton University Press, 1995.
- A. REHM, *Didyma, II Die Inschriften*, Berlin, G. Mann, 1958.
- R. REHM, « The Staging Of Suppliant Plays », *GRBS*, 29, 1988, p. 263-307.
- *Marriage to Death : the Conflation of Wedding and Funeral Rituals in Greek Tragedy*, Princeton, Princeton University Press, 1994.

- J. REILLY, « Many brides : "mistress and maid" on athenian lekythoi », *Hesperia*, 58, 1989, p. 411-444.
- S. REINACH, « Le colosse d'Apollon à Délos », *BCH*, 17, 1893, p. 129-144.
- « L'amphidromie », dans *Cultes, Mythes et Religions*, I, 1905, p. 137-145
- « Saint Paul et les mystères », *RA*, 1914, no 4, p. 142-143.
- C. REINSBERG, *Ebe, Hetarentum und Knabenliebe im antiken Griechenland*, Munich, Beck, 1989.
- A. REY (dir.), *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, Le Robert, 3^e éd., 2006.
- J. REYNOLDS, « Aphrodisias and Aphrodisians in the Inscriptions on Garland-Sarcophagi », dans H. Içkan et T. Korkut (éd.), *60.Yasinda Fabri Isik'a Armagan Anadoluda Dogdu*. Festschrift für Fahri Isik zum 60. Geburtstag, Istanbul, Ege Yayinlari, 2004, p. 627-629 (n. v.).
- G. ROHDE, *Die Kultsatzungen der römischen Pontifices* (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, vol. XXV), Berlin, Töpelmann, 1936.
- K. A. RHOMAIOS, « 'H 'Aθηνᾶ ἐν Τεγέα », *JLAN*, 14, 1912, p. 49-54.
- E. E. RICE, *The Grand Procession of Ptolemy Philadelphus*, Oxford, Oxford University press, 1983.
- N. J. RICHARDSON, *The Homeric Hymn to Demeter*, Oxford, Clarendon Press, [1974] 1979.
- N. RICHER, *La religion des Spartiates. Croyances et cultes dans l'Antiquité*, Paris, Les Belles Lettres, 2012.
- G. M. A. RICHTER, *Kouroi. A Study of the Development of the Greek Kouros from the Late Seventh to the Early Fifth Century B.C.*, New York, Oxford University Press, 1942.
- *Archaic Attic Gravestones*, Cambridge, Harvard University Press, 1944.
- « Peisistratos' Law regarding Tombs », *AJA*, 49, 1945, p. 152.
- *The Archaic Gravetones of Attica*, Londres, Phaidon Press, 1961.
- *Korai. Archaic Greek Maidens. A Study of the Development of the Kore Type in Greek Sculpture*, Londres, Phaidon Press, 1968.
- A. DE RIDDER, « Inscriptions de Paros et de Naxos », *BCH*, 21 1897, p. 16-25.
- B. S. RIDGWAY, *Fifth Century Styles in Greek Sculpture*, Princeton, Princeton University Press, 1981.
- *The Archaic Style in Greek Sculpture*, Chicago, Aris Publishers, 1993.
- *Prayers in Stone. Greek Architectural Sculpture, ca. 600-100 BCE*, Berkeley, University of California Press, 1999.
- « Some Personal Thoughts on the Knidia », dans *Second Chance. Greek Sculptural Studies Revisited*, Londres, Pindar press, 2004, p. 713-725.
- Chr. RIEDWEG, *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*, Berlin, Walter de Gruyter, 1987.
- J. W. RIETHMÜLLER, *Asklepios, Heiligtümer and Kulte*, Heidelberg, Verlag Archäologie und Geschichte, 2005.
- K. J. RIGSBY, *Asyilia. Territorial Inviolability in the Hellenistic World*, Berkeley, University of California Press, 1996.
- I. C. RINGWOOD, « Local Festivals of Euboea, Chiefly from Inscriptional Evidence », *AJA*, 33, 1929, p. 384-392.
- D. RIZAKIS, *Achaïe I. Sources textuelles et histoire régionale*, Athènes, De Boccard, Meletèmata 20, 1995.
- *Achaïe III. Les cités achéennes : épigraphie et histoire*, Athènes, De Boccard, Meletèmata 55, 2008.
- M. ROAF et J. BOARDMAN, « A Greek Painting at Persepolis », *JHS*, 100, 1980, p. 204-206.
- F. ROBERT, « Note sur Aristophane, *Guêpes*, vers 122-123 », *RPh*, 3, 1929, p. 286-287.
- « Le *Plutus* d'Aristophane et l'Asclépiéion du Pirée », *RPh*, 5, 1931, p. 132-139.
- J. et L. ROBERT, *Hellenica. Recueil d'épigraphie, de numismatique et d'Antiquités grecques*, volume IX Inscriptions et reliefs d'Asie mineure, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1950.
- *Claros I. Décrets hellénistiques*, fascicule 1, Paris, Editions Recherche sur les Civilisations, 1989.
- L. ROBERT, « Décret de Colophon pour un chresmologue de Smyrne », *BCH*, 116, 1992, p. 279-291.
- « Etudes d'épigraphie grecque », *RPh*, 1927, p. 97-132.
- « Notes d'épigraphie hellénistique », *BCH*, 57, 1933a, p. 485-491.
- « Sur des inscriptions de Chios », *BCH*, 57 1933b, p. 505-543.
- « Sur deux inscriptions grecques », dans *Mélanges Bidez*, t. II, Bruxelles, 1934, p. 801-812, repris dans *Opera minora selecta*, t. II, p. 988-1012.
- « Sur l'oracle d'Apollon Koropaios », *Hellenika*, V, 1948, p. 16-28.
- « Le Carien Mys et l'oracle du Ptoion (Hérodote, VIII, 135) », *Hellenica*, VIII, 1950, p. 23-38.
- dans « Summary of Archaeological Work in Turkey in 1949-1950 », *Anatolian Studies*, 1, 1951a, p. 17-18.
- « Contribution à la topographie de villes de l'Asie mineure méridionale », *CRAI*, 95, 1951b, p. 254-259.
- dans « Summary of Archaeological Work in Turkey during 1951 », *Anatolian Studies*, 2, 1952, p. 17.

- « Fouilles de Claros », conférence donnée à l'Université d'Ankara à la fin de quatre campagnes de fouilles, Limoges, 1954a, p. 3-29 = *Opera minora selecta*, VI, 1989, p. 523-549.
- « Summary of Archaeological Work in Turkey in 1953 », *Anatolian Studies*, 4, 1954b, p. 15.
- dans « Summary of Archaeological Work in Turkey in 1954 », *Anatolian Studies*, 5, 1955, p. 16-17.
- *Hellenica. Recueil d'épigraphie, de numismatique et d'antiquités grecques*, X, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1955.
- dans « Summary of Archaeological Work in Turkey in 1955 », *Anatolian Studies*, 6, 1956a, p. 23-25.
- BÉ, 1956b, p. 118-119.
- dans « Summary of Archaeological Research in Turkey in 1957 », *Anatolian Studies*, 8, 1958, p. 28-30.
- « Wiegand, Didyma 2 : Die Inschriften, Bearb. Von Rehm. Hrsg von Harder », *Gnomon*, 31, 1959, p. 657-674.
- dans « Summary of Archaeological Research in Turkey in 1959 », *Anatolian Studies*, 10, 1960a, p. 21-22.
- « Inscriptions de Didymes et de Milet », dans *Hellenica*, XI-XII, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient, Adrien-Maisonneuve, 1960b, p. 440-489.
- « Trois oracles de la théosophie et un prophète d'Apollon », *CRAI*, 112, 1968, p. 568-599 = *Opera minora selecta*, V, p. 584-615.
- « Inscriptions », dans J. Des Gagniers, P. Devambeze, L. Kahil, R. Ginouvès (dir.), *Laodicée du Lycos, La Nymphée. Campagnes 1961-1963*, Québec-Paris, Presses de l'Université Laval-De Bocard, 1969a, p. 247-390.
- « L'Oracle de Claros », dans Ch. Delvoye et G. Roux (dir.), *La civilisation grecque de l'antiquité à nos jours*, Bruxelles, La Renaissance du livre 1969b, p. 309-312.
- *Études anatoliennes : recherches sur les inscriptions grecques de l'Asie mineure*, Amsterdam, Adolf M. Hakkert, 1970.
- « Sur un Apollon oraculaire à Chypre », *CRAI*, 122, 1978, p. 338-344.
- « Documents d'Asie mineure », *BCH*, 107, 1983, p. 497-599.
- N. ROBERTSON, « Government and Society at Miletus, 525-442 B.C. », *Phoenix*, 41, 1987, p. 356-398.
- *Festivals and Legends. The Formation of Greek Cities in the Light of Public Ritual*, Toronto, University of Toronto Press, 1992.
- « Athena and Early Greek Society : palladium Shrines and Promontory Shrines », dans M. Dillon (éd.), *Religion in the Ancient World. New Themes and Approaches*, Amsterdam, A.M. Hakkert, 1996, p. 383-475.
- « The two procession to Eleusis and the program of the mysteries », *AJPh*, 119-4, 1998, p. 547-575.
- D. M. ROBINSON, « Mosaics from Olynthos », *AJA*, 36, 1932a, p. 16-24.
- « the Residential Districts and the Cemeteries at Olynthos », *AJA*, 36, 1932b, p. 118-138.
- « The Villa of Good Fortune at Olynthos », *AJA*, 38, 1934, p. 501-510.
- « The Third Campaign at Olynthos », *AJA*, 39, 1935, p. 210-247.
- *Excavations at Olynthus Part 12 Domestic and Public Architecture*, Baltimore, Johns Hopkins Press, 1946.
- D. M. ROBINSON et J. W. GRAHAM, *Excavations at Olynthus, Part 8 The Hellenic House. A Study of the House Found at Olynthus with a detailed Account of those Excavated in 1931 and 1934*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1938.
- D. M. ROBINSON et G. E. MYLONAS, « The Fourth Campaign at Olynthos », *AJA*, 43, 1939, p. 48-77.
- D. M. ROBINSON, G. Ph. STEVENS et E. VANDERPOOL, « An Inscribed Kouros Base », *Hesperia Supplements*, Vol. 8, *Commemorative Studies in Honor of Theodore Leslie Shear*, 1949, p. 361-364.
- L. J. ROCCOS, « The kanephoros and her festival mantle in Greek art », *AJA*, 99, 1995, p. 641-643.
- P. RODRIGO, *Aristote, l'eidétique et la phénoménologie*, Grenoble, Jérôme Million, 1995.
- C. ROEBUCK, *The Asklepieion and Lerna, Corinth XIV*, Princeton, American school of classical studies at Athens, 1951.
- P. ROESCH, *Études béotiennes*, Paris, De Boccard, 1982.
- « Les Hérakleia de Thèbes », *ZPE*, 17, 1975, p. 1-7.
- « L'Amphairaion d'Oropos », dans G. Roux (éd.), *Temples et sanctuaires*, Lyon, GIS Maison de l'Orient, 1984, p. 173-184.
- « Le sanctuaire d'Asklépios à Alipheira d'Arcadie », *Bulletin de liaison de la Sociétés des Amis de la Bibliothèque Salomon-Reinach*, n. s. 3, 1985, p. 22-32.
- E. ROHDE, *Psychè. Le culte de l'âme chez les Grecs et leur croyance à l'immortalité*, trad. A. Reymond, Paris, Payot, 1952.
- Cl. ROLLEY, « Le sanctuaire des dieux patrôoi et le Thesmophorion de Thasos », *BCH*, 89, 1965, p. 441-483.

- *La Sculpture grecque, t. 1 La période archaïque*, Paris, Picard, 1994.
- *La Sculpture grecque, t. 2 La période classique*, Paris, Picard, 1999.
- I. B. ROMANO, *Early Greek Cult Images*, Ph. Diss. de l'université de Pennsylvanie, 1980.
- « Early Greek Cult Images and Cult Practices », dans R. Hägg, N. Marinatos et G. C. Nordquist (ed.), *Early Greek Cult Practice. Proceedings of the Fifth International Symposium at the Swedish Institute at Athens 1986*, Stockholm, 1988, p. 127-134.
- J. DE ROMILLY (dir.), *Dictionnaire de littérature grecque ancienne et moderne*, Paris, PUF, Quadrige, [1994], 2001.
- J. DE ROMILLY, *Histoire et raison chez Thucydide*, Paris, Les Belles lettres, 1956.
- *La construction de la vérité chez Thucydide*, Paris, Julliard, 1990.
- « L'objectivité de l'historiographie grecque », dans Eadem, *L'invention de l'histoire politique chez Thucydide*, Paris, Ed. ENS, 2005, p. 31-40.
- W. H. ROSCHER, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Hildesheim, Teubner, 1978.
- H. J. ROSE, « The Religion of a Greek Household », *Euphrosyne*, 1, 1957, p. 95-116.
- Ch. B. ROSE, « The 1997 Post-Bronze Age Excavations at Troia », *Studia Troica*, 8, 1998, p. 71-113.
- V. J. ROSIVACH, « IG, II² 334 and Panathenaic hekatomb », *PP*, 46, 1991, p. 430-442.
- G. ROUGEMONT, « Techniques divinatoire à Delphes. État présent des connaissances sur le fonctionnement de l'oracle », dans *Recherches sur les Artes à Rome*, Paris, Les Belles Lettres, 1978, p. 152-154.
- *Corpus des inscriptions de Delphes*, t. I *Lois sacrées et règlements religieux*, Paris, De Boccard, 1977.
- « L'oracle de delphes : quelques mises au point », *Kernos*, 26, 2013, p. 45-58.
- D. ROUSSEL, *Tribu et cité. Études sur les groupes sociaux dans les cités grecques aux époques archaïque et classique*, Besançon, Annales Littéraires de l'Université de Besançon, 1976.
- P. ROUSSEL, « Remarques sur quelques règlements religieux », *BCH*, 50, 1926, p. 305-318.
- « L'initiation préalable et le symbole éleusinien », *BCH*, 54, 1930, p. 51-74.
- *Délos Colonie Athénienne*, Paris, BEFAR 111, De Boccard [1916] 1987.
- « La famille athénienne », *Lettre d'humanité*, IX, 1950, p. 5-59.
- G. ROUX, « Le sanctuaire argien d'Apollon Pythéen », *REG*, 70, 1957, p. 474-487.
- *L'Architecture de l'Argolide aux IV^e et III^e siècles avant J.-C.*, Paris, De Boccard, 1961.
- « Pausanias, le « contre Aristogiton » et les « énigmes de Marmaria » à Delphes », *REA*, 67, 1965, p. 37-53.
- « Les comptes du IV^e siècle et la reconstruction du temple d'Apollon à Delphes », *RA*, 1966a-2, p. 245-296.
- « À propos d'un livre nouveau : Le calendrier d'Eleusis et l'offrande pour la table sacrée dans le culte d'Apollon Pythien », *AC*, 1966b, p. 562-573.
- « Les grimaces de Clisthène (Aristophane, *Grenouilles*, v. 422-430) », *REG*, 80, 1967, p. 165-175.
- « Salles de banquets à Délos », *Etudes Déliennes*, BCH Suppl. 1, Paris 1973, p. 525-554.
- « Le sens du mot ἐνατός dans le règlement des Labyades à Delphes », *RA*, 1975, p. 25-30.
- *Delphes, son oracle et ses dieux*, Paris, Les Belles Lettres, 1976.
- « L'Héracléion thasien. Problèmes de chronologie et d'architecture », dans *Thasiaca*, BCH suppl. 5, 1979a, p. 191-211.
- « Le vrai temple d'Apollon à Délos », *BCH*, 103, 1979b, p. 109-135.
- « Trésors, temples et tholos », dans G. Roux (dir.), *Temples et sanctuaires. Séminaire de recherche 1981-1983*, Paris : de Boccard Travaux de la Maison de l'Orient 7, 1984a, p. 153-171.
- « Pourquoi le Parthénon ? », *CRAI*, 1984b, p. 301-317.
- « Problèmes delphiques d'architecture et d'épigraphe, III, l'*oikos* double dans le sanctuaire d'Athéna », *RA*, 1989, p. 23-64.
- « L'autel dans le temple », dans R. Etienne et M.-Th. Le Dinahet (éd.), *L'espace sacrificiel dans les civilisations méditerranéennes de l'Antiquité*. Actes du Colloque tenu à la Maison de l'Orient 4-7 juin 1988, Paris, De Boccard, 1991, p. 297-302.
- « Une querelle de préséance à Delphes : les promanties des Tarentins et des Thouriens », *ZPE*, 80, 1999, p. 23-29.
- O. RUBENSOHN, « Paros », *RE*, XVIII, 1949, col. 1781-1872.
- « Das Weihehaus von Eleusis und sein Allerheiligstes », *JDAI*, 70 1955, p. 1-49.
- J. RUDHARDT, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Paris, Picard, [1958], 1992.
- *Le thème de l'eau primordiale dans la mythologie grecque*, Fribourg, Ed. Francke Berne, 1971.

- « Remarques sur le geste rituel, le sens qu'il paraît indiquer et les explications qu'on en donne », dans A.-M. Blondeau et K. Schipper (dir.), *Essais sur le rituel*. Colloque du Centenaire de la section science religieuse de l'École Pratique des Hautes Études, Louvain-Paris, Peeters, 1980, t. 1, p. 1-13.
- *Thémis et les Horai. Recherches sur les divinités grecques de la justice et de La Paix*, Genève, Droz, 1999.
- « La perception grecque du territoire sacré », *MEFRA*, 113, 2001, p. 175-188.
- *Les dieux, le féminin, le pouvoir. Enquêtes d'un historien des religions*, édité par Ph. Borgeaud et V. Pirenne-Delforge, Genève, Labor et Fides, 2006.
- M. RUHLEN, *L'origine des langues. Sur les traces de la langue mère*, Paris, Belin, 1996.
- J. RÜPKE, « Representation or presence ? Picturing the divine in ancient Rome », *ARG*, 12, 2010, p. 181-196.
- D. RUPP, « Blazing Altars : The Depiction of Altar in Attic Vase Painting », dans R. Etienne et M.-Th. Le Dinahet (éd.), *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, De Brocard-Publication de la Bibliothèque Salomon-Reinach, Université de Lumière-Lyon 2, V, 1991, p. 57-63.
- D. RUSSO, « Anthropologie et Iconologie. Réflexions sur les apports de Jack Goody à l'analyse de la notion de 'représentation' », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre*, BUCEMA [En ligne], Histoire de l'art & Anthropologie. Etudes, s. d., mis en ligne le 27 février 2008, Consulté le 1er juillet 2014. URL : <http://cem.revues.org/4242>
- I. RUTHERFORD, « Theoric Crisis : the dangers of Pilgrimage in Greek Religion and Society », *SMSR*, 61-2, 1995, p. 275-292.
- « Theoria and Darśan : Pilgrimage and Vision in Greece and India », *CQ*, 50, 2000, p. 133-146.
- S
- S. SAÏD, *Approches de la mythologie grecque*, Paris, Nathan, coll. 128, 1993.
- V. SABETAI, *The Washing Painter : a Contribution to the Wedding and Genre Iconography in the Second Half of the Fifth Century B.C.*, Ph. D. sous la dir. de S. Miler-Colett, Université de Cincinnati, 1993.
- « Marriage Boiotian Style », *Hesperia*, 67, 1998, p. 323-334.
- « Women's Ritual Roles in the Cycle of Life », dans *Worshipping Women. Ritual and Reality in Classical Athens*. Exposition du Centre culturel Onassis de New York, 10 décembre 2008-9 mai 2009, New York-Athènes, 2008, p. 289-297.
- « Marker Vase or Burnt Offering ? The Clay Loutrophoros in Context », dans A. Tsingarida (éd.), *Shapes and Uses of Greek Vases (7th-4th centuries B.C.)*, Bruxelles, 2009, p. 291-306.
- N. SAHIN, *Klaros. Apollon Klarios Bilicilik Merkezi*, Istanbul, Ege Yayinlari, 1998, (n. v.)
- C. SAINT-PIERRE HOFFMANN et Th. BRISART, « Les offrandes orientales et orientalisantes dans les sanctuaires grecs. Compétition et idéal communautaire », dans R. Estienne (éd.), *La Méditerranée au VII^e siècle av. J.-C. (essais d'analyses archéologiques)*, Paris, De Boccard, Travaux de la Maison René Ginouvès 7, 2010, p. 249-273.
- M. B. SAKELLARIOU, *La Migration grecque en Ionie*, Athènes, Institut français d'Athènes, 1958
- J. SALMON, « The Heraum at Perachora and the Early History of Corinth and Megara », *ABSA*, 67, 1972, p. 159-204.
- F. SALVIAT et P. BERNARD, « Nouvelles découvertes au Dionysion de Thasos », *BCH*, 83, 1959, p. 288-335.
- E. SAPOUNA-SAKELLARAKI, « Un dépôt de temple et le sanctuaire d'Artémis Amarysias en Eubée », *Kernos*, 5, 1992, p. 235-263.
- P. SAUZEAU, *Les partages d'Argos. Sur les pas des Danaïdes*, Paris, Belin, 2005.
- P. SCARPI (dir.), *Le religioni dei misteri*, vol. II *Samothracia, Andania, Iside, Cibele e Attis, Mitraismo*, Rome-Milan, Fondazione Lorenzo Valla-Arnoldo Mondadori Editore, 2002.
- A. SCHACHTER, « A Boeotian Cult Type », *BICS*, 14, 1967, p. 1-16.
- *Cults of Boiotia*, t. 2 *Herakles to Poseidon*, Londres, BICS supplement, 1986.
- *Cults of Boiotia*, t. 3 *Potnia to Zeus*, Londres, BICS supplement, 1994.
- « Evolutions of a Mystery cult. The Theban Kabiroi », dans M. B. Cosmopoulos (éd.), *Greek Mysteries. The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*, Londres, Routledge, 2003, p. 112-142.
- H.-J. SCHALLES, « Die hellenistische Umgastaltung der Athener Agora im 2. Jh. V. Ch. : Ausdruck von Rationalität oder Entpolitisierung ? », *Hephaistos*, 4, 1982, p. 97-112.
- T. S. SCHEER, *Die Gottheit und ihr Bild. Untersuchungen zur Funktion griechischer Kultbilder in Religion und Politik*, Munich, Melemta 105, 2000.

- K. SCHEFOLD, « Statuen auf Vasenbildern », *JDAI*, 52, 1937, p. 30-75.
- J. SCHEID, *La religion des Romains*, Paris, A. Colin, Cursus, 1998.
- *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels romains*, Paris, Aubier, 2005.
- J. SCHEID dans un entretien avec B. MEZZADRI, « Le pontife et le flamine : Religion et histoire à Rome », *Europe*, 945-946, janvier-février 2008, p. 157-190.
- W. SCHEIDEL, « Probleme der Datierung des Costoboceneinfalls im Balkanraum unter Marcus Aurelius », *Historia*, 39, 1990, p. 493-498.
- J. SCHELP, *Das Kanoun : Der griechische Opferkorb*, Würzburg, Konrad Tritsch Verlag, 1975.
- D. U. SCHILARDI, « The decline of the geometric settlement of Koukounaries at Paros », dans R. Hägg (éd.), *The Greek Renaissance of the Eighth Century B.C. Tradition and Innovation*. Proceedings of the 2nd international Symposium at the Swedish Institute in Athens, 1-5 June 1981, Stockholm, Paul Åström, 1983, p. 173-183.
- « The temple of Athena at Koukounaries. Observations on the cult of Athena on Paros », dans R. Hägg, N. Marinatos & G. C. Nordquist (éd.), *Early Greek Cult Practice*. Proceedings of the fifth international Symposium at the Swedish Institute at Athens, 26-29 June 1986, Stockholm, Åström, 1988, p. 41-48.
- J. SCHILBACH, « Olympia », dans William D. E. Coulson et Helmut Kyrieleis (éd.), *Proceedings of an international symposium on the Olympic Games, 5-9 September 1988*, Athènes, Deutsches Archäologisches Institut Athen, 1992, p. 33-37.
- « Wettkampfstätten », dans Raimund Wünsche et Florian S. Knauss (dir.), *Lockender Lorber : Sport und Spiel in der Antike*, Munich, Antikensammlungen, 2004, p. 70-79.
- S. Th. SCHIPPOREIT, « Das alte und das neue Priene : das Heiligtum der Demeter und die Gründungen Prienes », *MDAI(I)*, 48, 1998, p. 193-236.
- B. SCHMALTZ, *Untersuchungen zu den attischen Marmorlekythen*, Berlin, Mann, 1970.
- *Terrakotten aus dem Kabirenheiligtum bei Theben, Das Kabirenheiligtum bei Theben*, t. V, Berlin, Walter de Gruyter & Co, 1974.
- « Zur Wiederverwendung klassischer Grabreliefs », dans G. Hoffmann (éd.), *Les Pierres de l'offrande. Autour de l'œuvre de Christoph W. Clairmont*, Zürich, Akanthus, 2001, p. 44-51.
- J.-C. SCHMITT, *La Raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Paris, 1990.
- « Représentations », dans Cl. Duhamel-Amado et G. Lobrichon (dir.), *Georges Duby. L'écriture de l'histoire*, Bruxelles, De Boeck Université, 1996, p. 267-278.
- P. SCHMITT PANTEL, « Athéna Apatouria et la ceinture : les aspects féminins des Apatouries à Athènes », *Annales ESC*, 32, 1977, p. 1059-1073, repris dans *Aithra et Pandora*, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 63-79.
- « Les activités collectives et le politique dans la cité », dans O. Murray et S. Price (dir.), *La cité grecque d'Homère à Alexandre*, Paris, La Découverte, [1990] 1992, p. 233-248.
- *La Cité au banquet. Histoire des repas publics dans les cités grecques*, Rome, EFR, 1992.
- « La manipulation rituelle des images grecques étudiée sous l'angle du genre », dans S. Estienne, D. Jaillard, N. Lubtchansky et Cl. Pouzadoux (dir.), *Image et religion dans l'antiquité gréco-romaine*. Actes du colloque de Rome 11-13 décembre 2003, Naples, Collection du Centre Jean Bérard 28, 2008, p. 307-314, repris dans « Des espaces partagés : nécropoles, maisons, sanctuaires », dans *Aithra et Pandora*, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 105-122.
- *Aithra et Pandora : femmes, genre et cité dans la Grèce antique*, Paris, L'Harmattan, 2009.
- P. SCHNEIDER, « Zur Topographie der Heiligen Strasse von Milet nach Didyma », *AA*, 1987, p. 101-129.
- « Zum Alten Sekos von Didyma », *MDAI(I)*, 46, 1996, p. 147-152.
- G. SCHNEIDER-HERRMANN, « Das Geheimnis der Artemis in Etrurien », *AK*, 13, 1970, p. 52-70, pl. 28-32
- A. SCHOLL, « ΠΟΛΥΤΑΛΑΝΤΑ ΜΝΗΜΕΙΑ. Zur literarischen und monumentalen Überlieferung aufwendiger Grabmäler im spätclassischen Athen », *JDAI*, 109, 1994, p. 239-271.
- *Die attischen Bildfeldstelen des 4. Jhs. v. Chr. : Untersuchungen zu den kleinformatigen Grabreliefs im spätclassischen Athen*, Berlin, Mann, 1996.
- B. SCHOULER, « La Rhétorique aux frontières de l'évidence », dans C. Lévy et L. Pernot, (éd.), *Dire l'évidence (Philosophie et rhétorique antiques)*, Paris, L'Harmattan, Cahiers de Philosophie de l'Université de Paris XII-Val de Marne 2, 1997, p. 31-58.
- P. M. SCHUHL, « Adèle », *Homo, Etudes philosophiques*, 1, Annales de la faculté des lettres de Toulouse, 1953, p. 86-94.

- R. L. SCRANTON, « Vitruvius' Arts of Architecture », *Hesperia*, 43, 1974, p. 494-499.
- S. SCULLION, « Olympian and Chthonian », *CLAnt*, 13, 1994, p. 75-119.
- « Heroic and Chthonian Sacrifice : New Evidence from Selinous », *ZPE*, 132, 2000, p. 163-171.
- « Saviours of the father's hearth : olympian and Chthonian in the Oresteia », dans R. Hägg (éd.), *Greek Sacrificial Ritual, Olympian and Chthonian*. Proceedings of the Sixth International Seminar on Ancient Greek Cult, Stockholm, Paul Aströms Förlag, 2005, p. 23-36.
- R. SEAFORD, « Aeschylus and the Unity of Opposites », *JHS*, 123, 2003, p. 141-163.
- V. SÉBILLOTTE, « La démocratie athénienne et les femmes », dans M. Riot-Sarcey (dir.), *De la différence des sexes. Le genre en histoire*, Paris, Bibliothèque historique Larousse, 2010, p. 23-48.
- Ch. SEGAL, « L'homme grec : spectateur et auditeur », dans J.-P. Vernant (dir.), *L'Homme grec*, Paris, Le Seuil, Points Histoire, 1993, p. 281-325.
- M. SEGRE, « L'Oracolo di Apollo Pythaeus a Rodi », *PP*, 4, 1949, p. 72-82.
- W. SEIPEL (éd.), *Das Artemision von Ephesos. Heiliger Platz einer Göttin, exposition du musée archéologique d'Istanbul*, 22 mai-22 septembre 2008, Vienne, Phoibos Verlag, 2008.
- M. SÈVE, « Un décret de consolation de Cyzique », *BCH*, 103, 1979, p. 327-359.
- C. SEVERI, « La parole prêtée. Comment parlent les images », dans C. Severi et J. Bonhomme (dir.), *Paroles en actes*, Cahiers d'Anthropologie Sociale, Paris, L'Herne, 2009, p. 11-41.
- M. SGOUROU, *Attic Lebetes Gamikoi*, Ph. D. sous la dir. de S. Miler-Colett, Université de Cincinnati, 1994.
- H. A. SHAPIRO, *Art and Cult under the Tyrants in Athens*, Main, Verlag Philipp von Zabern, 1989.
- « The iconography of Mourning in Athenian Art », *AJA*, 95, 1991, p. 629-656.
- T. L. SHEAR, *Kallias of Sphettos and the Revolt of Athens in 286 B.C.*, Princeton, American School of Classical Studies at Athens, *Hesperia* supplément XVII, 1978.
- « The Demolished Temple at Eleusis », *Hesperia*, suppl. 20, 1982, p. 128-140, 210-212.
- S. M. SHERWIN-WHITE, *Ancient Cos. A Historical Study from the Dorian Settlement to the Imperial Period*, Göttingen, Vandenhoeck & Rupprecht, 1978.
- « Ancient Archives : The Edict of Alexander to Priene, a Reappraisal », *JHS*, 105, 1985, p. 69-89.
- L. T. SHOE, « Dark Stone in Greek Architecture », *Hesperia* Suppl. VIII Commemorative Studies in Honor of Theodore Leslie, 1949, p. 341-352.
- G. SIEBERT, « Eidôla. Le problème de la figurabilité dans l'art grec », dans Eid. (éd.), *Méthodologie iconographique*. Actes du colloque de Strasbourg, 27-28 avril 1979, Strasbourg, AECR, 1981, p. 63-71.
- « Hermes », *LIMC*, t. V, Zurich, Editions Artemis, 1990, p. 285-387.
- « Une image dans l'image. Le pilier hermaïque dans la peinture de vases grecque », dans F. Dunand, J.-M. Spieser, J. Wirth (dir.), *L'image et la production du sacré*, Paris, 1991, p. 103-120.
- « Vie publique et vie privée dans les maisons hellénistiques de Délos », *Ktéma*, 23, 1998, p. 171-178.
- *Exploration Archéologique de Délos XXXVIII, L'îlot des Bijoux, l'îlot des Bronzes, la Maison des Sceaux*, t. 1 *Topographie et Architecture*, Paris, De Boccard, 2001.
- E. SIMON, *Die Griechischen Vasen*, Munich, Hirmer Verlag, 1981.
- *Festivals of Attica. An Archaeological Commentary*, Madison, University of Wisconsin Press, 1983.
- P. SINEUX, « La visite au sanctuaire : le mime IV d'Hérodas ou propos sarcastiques sur une émotion esthétique », dans C. Bertho Lavenir (dir.), *La visite du monument*, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires de Blaise Pascal, 2004, p. 31-48.
- « Le péan d'Isyllos : forme et finalités d'un chant religieux dans le culte d'Asklépios à Épidaure », *Kernos*, 12, 1999, p. 153-166.
- « Une nuit à l'Asklépeion dans le « Ploutos » d'Aristophane : un récit dans le théâtre pour l'étude du rite de l'incubation », *Métis*, N. S. 4, 2006a, p. 193-210.
- *Qu'est-ce qu'un dieu grec ?*, Paris, Klincksieck, 2006b.
- *Amphiaraios : guerrier, devin et guérisseur*, Paris, Les Belles Lettres, 2007a.
- « Dormir, rêver, montrer... À propos de quelques « représentations figurées » du rite de l'incubation sur les reliefs votifs des sanctuaires guérisseurs de l'Attique », *Kentron*, 23, 2007b, p. 11-29.
- U. SINN, « Altar », *TheS CRA*, t. IV, Los Angeles, J. Paul Getty Museum, 2005, p. 14-21.
- R. H. SINOS, « Divine Selection. Epiphany and Politics dans Archaic Greece », dans C. Doherty et L. Kurke (éd.), *Cultural Poetics dans Archaic Greece, Cult, Performance, Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 73-91.
- G. SISSA, *Le Corps virginal. La virginité féminine en Grèce ancienne*, Paris, Vrin, 1987.

- « Epigamia. Se marier entre proches à Athènes », dans J. Andreau et H. Brühns, (éd.), *Parenté et stratégies familiales dans l'Antiquité romaine*, Actes de la table ronde des 2-4 octobre 1986, Rome, EFR, 1990, p. 199-223.
- « Sitzung am 7. Februar 1933 », *AA*, 48, 1933, col. 336sq.
- M. SKOUNTAKIS, « Ritual Criticism and Consolation », dans E. Stavrianopoulou (ed.), *Ritual and Communication in the Graeco-Roman World*, Liège, Kernos, supplément 16, 2006, p. 251-264.
- E. L. SMITHSON, « The Tomb of a Rich Athenian Lady, CA. 850 B.C. », *Hesperia*, 37, 1968, p. 77-116.
- A. SNODGRASS, « Erwin Bielefeld : Schmuck. 70S. 6 Taf. 2. Siegfried Laser : Hausrat. 106 S. 8 Taf. 3. Manolis Andronikos : Totenkult. 140 S. 12 Taf. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht 1968. 3 Bde. (Archaeologia Homerica. I Kap. C; II Kap. P.; III Kap. W.) », *Gnomon*, 42, 1970, p. 157-166.
- *La Grèce archaïque*, Paris, Hachette Littérature, [1980], 1986.
- « Rural burial in the World of cities », dans S. Marchegay, M.-Th. Le Dinahet et J.-F. Salles (éd.), *Nécropoles et pouvoir. Idéologies, pratiques et interprétations*, Actes du colloques Théories de la nécropole antique, Lyon 21-25 janvier 1995, Paris, De Boccard, 1998, p. 37-41.
- F. SOKOLOWSKI, « Note sur les Νυκτοφυλαξια à Délos », *BCH*, 59, 1935, p. 382-390.
- M. SÖLDNER, « Statuenbasen ? Die « Flachen Basen ». Motivgeschichtliche und Problematik eines Bildelements in der unteritalischen Vasenmalerei », *Jdl*, 108, 1993, p. 255-320
- J. D. SOSIN, « Accounting and Endowments », *Tyche*, 16, 2001, p. 161-175.
- Chr. SOURVINOU-INWOOD, « Altars with Palm-Trees, palm-trees and Parthenoi », *BICS*, 32, 1985, p. 125-145.
- « A Trauma in Flux : Death in the 8th Century and After », dans R. Hägg (éd.), *The Greek Renaissance of the Eighth Century B.C. : Tradition and Innovation*. Proceedings of the Second International Symposium at the Swedish Institute in Athens, 1-5 juin 1981, Stockholm, Paul AstrPoms Förlag, 1983, p. 33-49.
- « The Fourth stasimon of Sophocles' *Antigone* », *BICS*, 36, 1989, p. 141-165.
- *Reading Greek Culture : Texts and Images, Rituals and Myths*, Oxford, Clarendon Press, 1991.
- « Early Sanctuaries, the Eighth Century and Ritual Space. Fragments of a Discourse », dans N. Marinatos et R. Hägg (éd.), *Greek Sanctuaries. New Approaches*, Londres-New York, Routledge, 1993, p. 1-17.
- « Something to do with Athens : Tragedy and Ritual », dans R. Osborne et S. Hornblower (éd.), *Ritual, Finance, Politics. Athenian Democratic Accounts presented to David Lewis*, Oxford, Clarendon Press, 1994, p. 268-290.
- *'Reading' Greek Death to the End of the Classical Period*, Oxford, Clarendon Press, 1995.
- *Tragedy and Athenian Religion*, Lanham, Lexington Books, 2003.
- *Hylas, the Nymphs, Dionysos and Others. Myth, Ritual, Ethnicity*, Stockholm, Paul Aströms Förlag, 2005.
- N. SPIVEY, *Understanding Greek Sculpture. Ancient Meanings, Modern Readings*, Londres, Thames and Hudson, 1996.
- A. STADTER, *Plutarch's Historical Methods. An Analysis of the Mulierum Virtutes*, Cambridge, Harvard University Press, 1965.
- K. STAHLER, *Eine Sammlung Griechischer Vasen. Die Sammlung D.J. in Ostwestfalen*, Münster, Archäologisches Museum der Universität Münster, 1983.
- Γ. ΣΤΑΙΝΧΑΟΥΡ, « Ερεθνα χωροθ αεροδρομου Σπατωι », *Praktika*, 1982, p. 123-126.
- « Παρατηρήσεις στην οικιστική μορφή των αττικών δήμων », dans W. D. E. Coulson, O. Palagia et al. éd., *The Archaeology of Athens and Attica under the Democracy*, Oxford, 1994, p. 175-189.
- K. STEARS, « Death becomes Her : Gender and Athenian Death Ritual », dans S. Blundell et M. Williamson (éd.), *The Sacred and the Feminine in Ancient Greece*, Londres, Routledge, 1998, p. 113-127.
- « The Times They are A'Changing : Developments in Fifth-Century Funerary Sculpture », dans G. J. Oliver (éd.), *The Epigraphy of Death. Studies in the History and Society of Greece and Rome*, Liverpool, Liverpool University Press, 2000a, p. 25-58.
- « Losing the Picture : the Funerary Legislation of Demetrios of Phaleron », dans N. K. Rutter et B. A. Sparkes (éd.), *Word and Image in Ancient Greece*, Edimbourg, Edinburg University Press, 2000b, p. 206-227.
- H. STEIN, *Herodotos*, vol. V, Berlin, Weidman, [1868] 1969.
- G. STEINDORFF, H. RICKE et H. AUBIN, « Der Orakeltempel in der Ammonoase », *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, 69, 1933, p. 1-24.

- D. STEINER, *Images in Mind. Statues in Archaic and Classical Greek Literature and Thought*, Princeton, Princeton University Press, 2001.
- St. STEINGRÄBER, *Arpi - Apulien - Makedonien : Studien zum unteritalischen Grabwesen in hellenistischer Zeit*, Mainz, Von Zabern, 2000 (n. v.).
- G. STEINHÄUER, *The Archaeological Museum of Piraeus*, EFG Eurobank Ergasias S.A. / Latsis Group, Olkos, 2001
<http://www.latsis-foundation.org/megazine/publish/ebook.php?book=38&preloader=1>
- P. STENGEL, *Opferbräuche der Griechen*, Leipzig-Berlin, Teubner, 1910.
- S. STERN, « Auf den Spuren Alexanders des Großen. Friedrich Hornemanns Suche nach dem Orakel Jupiter Amuns », *Papyrus Magazin*, 3-4 2013, p. 33-36.
http://papyrus-magazin.de/archiv/2012_13/Heft04/Alexander.pdf consulté le 22 avril 2013.
- G. Ph. STEVENS, *The Settings of the Periclean Pantheon*, Hesperia suppl. III, 1940.
 →, « Remarks upon the Colossal Chryselephantine Statue of Athena in the Parthenon », *Hesperia*, 24, 1955, p. 240-276.
- A. STEWART, *Greek Sculpture. An Exploration*, New Haven-Londres, Yale University Press, 1990, 2 vol.
 →, *Art, Desire, and the Body in Ancient Greece*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- M. STIEBER, *The Poetics of Appearance in the Attic Korai*, Austin, University of Texas Press, 2004.
 →, « Homeric in death ; The Case of the Anavyssos Kouros », *Boreas*, 28-29, 2005-2006, p. 1-33. (n. v.)
- R. STIGLITZ, *Die grossen Göttinnen Arkadiens. Der Kultname ΜΕΓΑΛΛΑΙ ΘΕΑΙ und seine Grundlagen*, Vienne, Selbstverlag, 1967.
- R. STILLWELL, R. L. SCRANTON et S. E. FREEMAN, *Corinth. Results of Excavations Conducted by the American School of Classical Studies at Athens*, vol. 1, Part II *Architecture*, Cambridge, Harvard University Press, 1941.
- I. STOIAN, *Tomitana. Contribuții epigrafice la istoria cetății Tomis*, Bucarest, Ed. Academiei Republicii Populare Romîne, 1962.
- R. STONEMAN, *The Ancient Oracles. Making the Gods Speak*, New Haven, Yale University Press, 2011.
- B. S. STRAUSS, *Fathers and Sons in Athens. Ideology and Society in the Era of the Peloponnesian War*, Londres, Routledge, 1993.
- V. M. STROCKA, « Ein klassischer Hausalter », *AA*, 2006-2, p. 1-7.
- I. STRØM, « Evidence from Sanctuaries », dans G. Kopcke et I. Tokumaru (éd.), *Greece between east and West : 10th-8th Centuries BC*. Papers of the Meeting at the Institute of Fine Arts, New York, 15-16 mars 1990, Mainz, Verlag Philipp von Zabern, 1992, p. 46-60.
- G. G. STROUMSA, « L'incorporité de Dieu : contexte et implications de la doctrine d'Origène », dans Id., *Savoir et salut*, Paris, Ed. du Cerf, 1992, p. 183-197.
- R. STUPPERICH, *Staatbegräbnis und Privatgrabmal im klassischen Athen*, diss., Münster, 1977.
- M. C. STURGEON, *Isthmia. Excavations by the University of Chicago*, vol. IV : *Sculpture 1 : 1952-1967*. Princeton N. J., American School of Classical Studies at Athens, 1987
- E. SUAREZ DE LA TORRE, « Delphes », *ThesCRA*, t. III, Los Angeles, J. Paul Getty Museum, 2005, p. 16-31.
- R. F. Jr. SUTTON, *The Interacton Between Men and Women Portrayed on Attic Red-Figure Pottery*, Ph. Diss. Chapel Hill, Université de Caroline du Nord, 1981a.
 →, « Weddings on Attic Red-figure pottery », *AJA*, 85, 1981b, p. 220-221.
 →, « On the Classical Wedding. Two Red-Figured Loutrophoroi in Boston », dans *Daidalikon. Studies in Memory of Raymond V. Schoder*, S. J., Wauconda, Bolchazy-Carducci Publishers, 1989, p. 331-359.
 →, « Nuptial Eros : The Visual Discourse of Marriage in Classical Athens », *The Journal of the Walters Art Gallery*, 55/56, 1997-1998, p. 27-48.
- J. SVENBRO, « À Megara Hyblea, le corps géomètre », *Annales ESC*, 37, 1982, p. 953-964.
 →, « La découpe du poème. Notes sur les origines sacrificielles de la poésie grecque », *Poétique*, 1984, p. 215-232.
 →, « Le partage sacrificiel selon une loi sacrée de Cos (IV^e siècle avant J.-C.) », *Anthropozoologica*, 1, 1987, p. 71-76.
 →, *Phrasikleia. Anthropologie de la lecture en Grèce ancienne*, Paris, La Découverte, 1988.
 →, « La THUSIA et le partage. Remarques sur la "destruction" par le feu dans le sacrifice grec », dans St. Georgoudi, R. Koch Piettre et F. Schmidt (dir.), *La cuisine et l'autel : les sacrifices en questions dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Turnhout, Brepols, 2005, p. 217-224.

- I. N. ΣΒΟΡΩΝΟΣ, « Οστεοδοκος Καλπη ἐκ Ῥώμης. Οἱ διάφοροι βαθμοὶ τῆς Ἐλευσινιακῆς μύθσεως », *JLAN*, 4, 1901, p. 375-486.
 →, *Das Athener Nationalmuseum*, I, Athènes, Aleftheroudatis Verlags., 1908.
- K. M. SWINFORD, *The Semi-Fixed Nature of Greek Domestic Religion*, mémoire de M. A., Université de Cincinnati, 2006, p. 45-47, en ligne : https://etd.ohiolink.edu/!etd.send_file?accession=ucin1155647034&disposition=inline
- S. SYMEONOGLOU, « The Oracles of Thebes », dans *La Béotie antique. Colloques internationaux du CNRS*, Lyon-Saint-Étienne, 16-20 mai 1983, Paris, Editions du CNRS, 1985, p. 155-158.

T

- O. TAPLIN, *The Stagecraft of Aechylus. The Dramatic Use of Exits and Entrances in Greek Tragedy*, Oxford, Clarendon Press, 1977.
- K. TAUSEND, « Heiligtümer und Kulte Nordostarkadiens », dans Id. (éd.), *Pheneos und Lousoi. Untersuchungen zu Geschichte und Topographie Nordostarkadiens*, Francfort sur le Main, Peter Lang, 1999, p. 343-362.
- M. C. TAYLOR, « When the Peiraieus and the City are reunited », *ZPE*, 123, 1998, p. 207-212.
- W. TECHNAU, *Exekias*, Leipzig, Verlag Heinrich Keller, 1936.
- P. G. THEMELIS, « Artemis Orthia at Messene. The Epigraphical and Archaeological Evidence », dans R. Hägg (éd.), *Ancient Greek Cult Practice from the Epigraphical Evidence. Proceedings of the Second International Seminar on Ancient Greek Cult, organized by the Swedish Institute at Athens, 22-24 November 1991*, Stockholm, Åström, 1994, p. 101-122.
- H. A. THOMPSON, « Activity in the Athenian Agora 1960-1965 », *Hesperia*, 35, 1966, p. 37-54.
 →, « Activity in the Athenian Agora : 1966-1967 », *Hesperia*, 37, 1968, p. 36-72.
 →, *The stoa of Attalos II in Athens*, Princeton, American School of classical Studies at Athens, 1992.
- H. A. THOMPSON et R. E. WYCHERLEY, *The Athenian Agora*, vol. 14 *The Agora of Athens. The History, Shape and Uses of an Ancient City Center*, Princeton, American School of Classical Studies at Athens, 1972.
- M.A. TIVERIOS et D.S. TSIAFAKIS, *Color in Ancient Greece. The Role of Color in Ancient Greek Art and Architecture 700-31 B. C.*, Thessalonique, Aristotle University of Thessaloniki, Lambrakis Research Foundation, 2002.
- J. TOBIN, « Some New Thoughts on Herodes Atticus's Tomb, his Stadium of 143/4, and Philostratus VS 2.550 », *AJA*, 97, 1993, p. 81-89.
- M. TOHER, « Greek Funerary Legislation and the two Spartan Funerals », *BICS*, 1991, suppl. 58, p. 159-175.
- R. A. TOMLINSON, *Greek Sanctuaries*, Londres, Paul Elek, 1976.
 →, « The Upper Terraces at Perachora », *ABSA*, 72, 1977, p. 197-202.
 →, « Perachora », dans O. Reverdin et B. Grange (éd.), *Le sanctuaire grec*, Entretiens sur l'Antiquité classique XXXVII 20-25 août 1990, Vandoeuvres, 1992, p. 321-351.
- M. TORELLI, « Divagazioni sul tema della palma. La Palma di Apollon e la palma di Artemide », dans B. Gentili et F. Perusino (dir.), *Le orse di Brauron. Un rituale di iniziazione femminile nel santuario di Artemide*, Pise, Ed. Ets, 2002, p. 139-151 et 241-263 (ill.).
- E. TOULOUPA, « The sanctuaries of Mt Ptoion in Boeotia », dans E. Melas (éd.), *Temples and sanctuaries of Ancient Greece. A Companion Guide*, Londres, Thames and Hudson, 1973, p. 117-124.
- J. TOUTAIN, « Le rite nuptial de l'anakalypterion », *REA*, 42, 1940, p. 345-353.
- R. F. TOWNSEND, « The Fourth-Century Skene of the Theater of Dionysos at Athens », *Hesperia*, 55, 1986, p. 421-438.
- St. V. TRACY, « Athens in 100 BC », *HSCPb*, 83, 1979, p. 213-235.
 →, *IG, II² 2336. Contributors of First Fruit for the Pythais*, Meisenheim am Glan, Verlag Anton Hain, 1982.
 →, « The Panthenaic Festival and Games : an Epigraphic Enquiry », *Nikephoros*, 4, 1991, p. 133-153.
- I. N. TRAVLOS, « Ἀνακτόρον τῆς Ἐλευσίνας », *Αρχαιολογικὴ Ἐφημερίς*, 1950-51, p. 1-16.
 →, *Pictorial Dictionary of Ancient Athens*, Londres, Thames and Hudson, 1971.
 →, *Bildlexikon zur Topographie des antiken Attika*, Tübingen, Ernst Wasmuth Verlag, 1988.
- M. TRUE, J. DAEHNER, J. B. GROSSMAN, K. D. S. LAPATIN, « Processions », *ThesCRA*, t. I, 2004, Los Angeles, J. Paul Getty Museum, p. 1-20.
- M. TRÜMPER, *Wohnen in Delos. Eine baugeschichtliche Untersuchung zum Wandel der Wohnkultur in hellenistischer Zeit*, Rahden, Verlag Marie Leidorf GmbH, 1998.
 →, « Differentiation in the Hellenistic Houses of Delos : the question of functional areas », dans R. Westgate, N. Fisher et J. Whitley (éd.), *Building Communities. Houses, Settlement and Society in the*

- Aegean and Beyond*. Proceedings of a Conference held at Cardiff University, 17-21 avril 2001, Athènes, British School at Athens Studies, 2007, p. 324-334.
- E. K. TSIRIVAKOS, « Vorläufiger Bericht über eine Grabung in Kallithea Ergebnisse der Ausgrabung », *AAA*, 1, 1968, p. 35-36.
- « Kallithea : Ergebnisse der Ausgrabung », *AAA*, 4, 1971, p. 108-110.
- Kl. TUCHELT, *Die archaischen Skulpturen von Didyma*, Berlin, Istanbuler Forschungen 27, 1970.
- *Vorarbeiten zu einer Topographie von Didyma. Eine Untersuchungen der Inscriftlichen und archäologischen Zeugnisse*, IM Beiheft 9, Tübingen, Verlag Ernst Wasmuth, 1973.
- *Branchidai-Didyma. Geschichte und Ausgrabung eines antiken Heiligtums*, Mainz am Rhein, Verlag Philipp von Zabern, 1992.
- O. TZACHOU-ALEXANDRI, « Ἀθηναϊκή λευκή λήκυθος ἀπὸ τὸν ἀρχαῖο Ωροπό », dans ΦΙΛΙΑ ΕΠΗ εἰς Γεώργιον Ε. Μυλωνάν δια τα 60 ἔτη του ανασκαφικοῦ του ἔργου (Festschrift George E. Mylonas), t. 3, Athènes, Η εν Αθήναις Αρχαιολογική Εταιρεία, 1989, p. 83-107 (n. v.).
- U
- Y. USTINOVA, « Corybantism : The Nature and Role of an ecstatic Cult in the Greek Polis », *HOPOS*, 10-12, 1992-1998, p. 503-520.
- *Caves and the Ancient Greek Mind : Descending Underground in the Search for Ultimate Truth*, Oxford, Oxford University Press, 2009.
- V
- P. VALAVANIS, « La proclamation des vainqueurs aux Panathénées », *BCH*, 114, 1990, p. 325-359.
- P. VALLETTE, « Introduction », dans Apulée, *Les Métamorphoses*, I, Paris, Les Belles Lettres, collection Budé, 1956, p. VI-XXXVII.
- R. VALLOIS, « Les Πινάκες déliens », dans *Mélanges Holleaux. Recueil de mémoires concernant l'antiquité grecque offert à Maurice Holleaux*, Paris, Auguste Picard Editeur, 1913, p. 289-299.
- « Topographie délienne, II. Les édifices du groupe Nord », *BCH*, 53, 1929, p. 185-315.
- *L'architecture hellénique et hellénistique à Délos jusqu'à l'éviction des Déliens (166 av. J.-C.)*, Première partie *Les monuments*, Paris, De Boccard, 1944.
- M. N. VALMIN, *Etudes topographiques sur la Messénie ancienne*, Lund, Imprimerie Carl Blom, 1930.
- D. VAN BERCHEM, « Alexandre et la restauration de Priène », *MH*, 1970, p. 198-205.
- B. VAN DEN DRIESSCHE, « *Prothesis* et cortège de poteurs de lébès sur des fragments de loutrophores attiques à figures rouges du musée de Louvain-la-Neuve », *Revue des archéologues et historiens d'art de Louvain*, 18, 1985, p. 34-47.
- C. C. VAN ESSEN, « Notes sur le deuxième Didymeion », *BCH*, 70, 1946, p. 608-616.
- G. VAN HOORN, « L'idole de Dionysos Limnaios », *RA*, 25, 1927, p. 104-120.
- F. VAN STRATEN, « Did the Greeks kneel before their Gods? », *BABesch*, 49, 1974, p. 159-189.
- « Daikrates' Dream. A Votive Relief from Kos, and some Other kat'onar Dedications », *BABesch*, 51, 1976, p. 1-38.
- « Gifts for the Gods », dans H. S. Versnel (éd.), *Faith, Hope and Worship. Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*, Leiden, Brill, 1981, p. 65-151.
- « Greek Sacrificial Representations : Livestock Prices and Religions Mentality », dans T. Linders et G. Nordquist (éds.), *Gifts to the Gods*, Proceedings of the Uppsala Symposium of 1985, 1987, p. 159-170.
- « The God's Portion in Greek Sacrificial Representations. Is the Tail doing Nicely ? », dans R. Hägg, N. Marinatos & G. Nordquist (éd.), *Greek Cult Practice*. Proceedings of the fifth international Symposium at the Swedish Institute at Athens, 26-29 June 1986, Stockholm, Aström, 1988, p. 51-68.
- « Votives and Votaries in Greek Sanctuaries », dans A. Schachter et J. Bingen (prés.), *Le sanctuaire grec*, Entretiens sur l'Antiquité classique XXXVII, Vandoeuvres-Genève, Fondation Hardt, 1992, p. 247-290.
- « Images of Gods and Men in a Changing Society : Self-identity in Hellenistic Religion », dans A. W. Bulloch, E. S. Gruen, A. A. Long, et A. Stewart (éd.), *Images and Ideologies : Self-definition in the Hellenistic World*, Berkeley, University of California Press, 1993, p. 248-265.
- *HIERA KALA : Images of Animal Sacrifice in Archaic and Classical Greece*, Leiden, Brill, 1995.

- « Ancient Greek Animal Sacrifice : Gift, Ritual, Slaughter, Communion, Food Supply, or What ?
Somme Thoughts on Simple Explanations of a Complex Ritual », dans St. Georgoudi, R. Koch
Pietre et F. Schmidt (dir.), *La cuisine et l'autel : sacrifices en questions dans les sociétés de la Méditerranée
ancienne*, Turnhout, Brepols, 2005, p. 15-29.
- H. VAN WEES, « A brief History of Tears : Gender Differentiation in Archiac Greece », dans L. Foxhall et
J. Salmon (éd.), *When men were Men : Masculinity, Power, and Identity in Classical Antiquity*, Londres,
Routledge, 1998, p. 9-53.
- E. VANDERPOOL, « News Letter from Greece », *AJA*, 65, 1961, p. 299-303.
- J. VANSEVEREN, « Inscription d'Ion », *RPh*, 10, 1936, p. 249-267.
- Z. VÁRHELYI, « Magic, Religion, and Syncretism at the Oracle of Claros », dans S. R. Asirvatham, C.
Ondine Pache, et J. Watrous (éd.), *Between Magic and Religion. Interdisciplinary Studies in Ancient
Mediterranean Religion and Society*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, 2001, p. 13-31.
- A. VASILIU, *Dire et voir. La parole visible du Sophiste*, Paris, Vrin, 2008.
- Cl. VATIN, *Recherches sur le mariage et la condition de la femme mariée à l'époque hellénistique*, Paris, De Boccard,
1970.
- A. VERBANCK-PIÉRART (dir.), *Au temps d'Hippocrate. Médecine et société en Grèce antique*, Mariemont, Musée
Royal de Mariemont, 1998.
- S. VERDAN, « Fouilles dans le sanctuaire d'Apollon Daphnéphoros », *AK*, 43, 2000, p. 128-130.
- « Fouilles dans le sanctuaire d'Apollon Daphnéphoros », *AK*, 44, 2001, p. 84-87.
- « Fouilles dans le sanctuaire d'Apollon Daphnéphoros », *AK*, 45, 2002, p. 128-132.
- « Sondages de contrôle dans le sanctuaire d'Apollon Daphnéphoros », *AK*, 47, 2004, p. 86.
- O. VERDON, *Le Corps des Dieux Grecs : Conventions et modes de représentation*, thèse de doctorat sous la dir. de
Gérard Siebert, Université de Strasbourg, 2004.
- A.-M. VÉRILHAC et Cl. VIAL, *Le mariage grec du VI^e siècle av. J.-C. à l'époque d'Auguste*, Paris, De Boccard,
BCH Supplément 32, 1998.
- E. VERMEULE, « Five vases from the grave precinct of Dexileos », *JDAI*, 85, 1970, p. 94-111.
- J.-P. VERNANT, « Le Mariage », *PP*, 38, 1973, repris dans *Mythe et Société*, Paris, F. Maspero, 1974a, p. 57-
81.
- « Le pur et l'impur », dans *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, Maspero, "Textes à l'appui", 1974b,
p. 121-140.
- « À la table des hommes. Mythe de fondation du sacrifice chez Hésiode », dans M. Detienne et J.-
P. Vernant et alii, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, Gallimard, 1979, p. 37-132.
- « Théorie générale du sacrifice et mise à mort dans la ΘΥΣΙΑ grecque », dans B. Grange et O. Reverdin
(éd.), *Le sacrifice dans l'Antiquité*, Entretiens sur l'Antiquité classique, t. XXVII, Vandoeuvre-
Genève, Fondation Hardt, 1981a, p. 1-21.
- « Théogonie et mythes de souveraineté », dans Y. Bonnefoy (dir.), *Dictionnaire des mythologies et des religions
des sociétés traditionnelles et du monde antique*, Paris, Flammarion, 1981b, p. 491-495.
- « Figuration de l'invisible et catégorie psychologique du double : le *colossos* », dans Id., *Mythe et pensée chez
les Grecs. Études de psychologie historique*, Paris, La Découverte, [1965] 1985a, p. 325-338.
- « De la présentification de l'invisible à l'imitation de l'apparence », dans Id., *Mythe et pensée chez les Grecs.
Études de psychologie historique*, Paris, [1965] 1985b, p. 339-351.
- « Hestia-Hermès. Sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs », dans Id.,
Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique, Paris, La Découverte, [1965] 1985c,
p. 155-201.
- *La mort dans les yeux. Figure de l'autre en Grèce ancienne*, Paris, Hachette, 1985d.
- « Espace et organisation politique en Grèce ancienne », dans Id., *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de
psychologie historique*, Paris, La Découverte, [1965] 1985e, p. 238-260.
- « Corps obscurs, corps éclatants », dans Ch. Malamoud et J.-P. Vernant (dir.), *Le Corps des Dieux, Le
Temps de la Réflexion*, VII, 1986, p. 19-45.
- *L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Paris, Gallimard, 1989.
- *Mythe et religion en Grèce ancienne*, Paris, Le Seuil, 1990a.
- *Figures, idoles, masques*, Paris, Juilliard, 1990b.
- « Figuration et image », *Métis*, V, *Autour de l'Image*, 1990c, p. 225-226.
- « Le Dionysos masqué des Bacchantes », dans J.-P. Vernant et P. Vidal-Naquet, *La Grèce ancienne*, t. 3
Rites de passage et transgressions, Paris, Le Seuil, Points Essais, 1992, p. 253-287.
- *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*, Paris, La Découverte, [1965] 1996.

- , *La mort dans les yeux. Figure de l'autre en Grèce ancienne*, Paris, Hachette, rééd. Pluriel, [1985] 1998.
- , « Figures, Idoles, masques », dans Id., *Œuvres. Religions, rationalités, politique*, t. II, Paris, Le Seuil, 2007, p. 1525-1660.
- , « Itinéraire », *Europe*, 87, no 964-965, août-septembre 2009, p. 15-17.
- J.-P. VERNANT et P. VIDAL-NAQUET, *Mythe et tragédie*, Paris, La Découverte, 1986a.
- , *Mythe et tragédie deux*, Paris, La Découverte, 1986b.
- H. S. VERSNEL, « What Did Ancient Man See When He Saw a God? Some Reflections on Greco-Roman Epiphany », dans D. van der Plas (éd.), *Effigies Dei : Essays on the History of Religions*, Leiden, Brill, 1987, p. 42-55.
- P. VEYNE, « Images de divinités tenant une phiale ou patère. La libation comme "rite de passage" et non pas offrande », *Mètis*, V, 1-2, 1990, p. 17-30.
- , « Lisibilité des images, propagande et apparat monarchique dans l'Empire romain », *Revue Historique*, 621, 2002-1, p. 3-30.
- Cl. VIAL, *Délos indépendante (314-167 av. J.-C.). Étude d'une communauté civique et de ses institutions*, Paris, BCH supplément 10, 1984.
- F. VIAN, « Religion grecque des époques archaïque et classique », dans H.-Ch. Puech (dir.), *Histoire des religions*, t.1 : *Religions antiques, formations des religions universelles et les religions du salut en Indes et Extrême-Orient*, 2e volume, [La Pléiade], Gallimard, Folio essai, 1970, p. 489-577.
- P. VIDAL-NAQUET, *Le chasseur noir*, Paris, La Découverte, [1981] 1991.
- , « Diodore et le Vieillard de Crète », dans *Diodore de Sicile, Naissance des dieux et des hommes*. Bibliothèque historique, Livres I et II, Introduction, traduction et notes de M. Casevitz, Paris, Les Belles Lettres, 1991, p. VII-XXX.
- E. VIKELA, « Attische Weihreliefs und die Kult-topographie Attikas », *MDAI(A)*, 112, 1997, p. 167-246 + 12 pl.
- N. VILLACÈQUE, *Spectateurs de paroles! Délibérations démocratiques et théâtre à Athènes à l'époque classique*, Rennes, PUR, 2013.
- L. VILLARD (dir.), *Conleurs et vision dans l'Antiquité classique*, Rouen, Publications de l'Université de Rouen, 2002.
- J.-Chr. VINCENT, « Le xoanon chez Pausanias : littérature et réalités cultuelles », *DHA*, 29/1, 2003, p. 31-75.
- F. VIRET, *Au fil de la lame. Essai sur la représentation de la hache sacrificielle et la construction des genres dans l'Athènes classique*, Gollion, Infolio, 2008.
- D. VIVIERS, « Parcourir la cité : des processions aux époques grecque et romaine. Conférences de M. Didier Viviers, Professeur à l'Université libre de Bruxelles, Directeur d'études invité », *Annuaire de l'EPHE, Section Sciences religieuses*, 113, 2004-2005, p. 219-222.
- , « Elites et processions dans les cités grecques : une géométrie variable? », dans L. Capdetrey et Y. Lafond (éd.), *La cité et ses élites. Pratiques et représentation des formes de domination et de contrôle social dans les cités grecques*, Actes du colloque de Poitiers, 19-20 octobre 2006, Bordeaux, Ausonius Editions, 2010, p. 163-183.
- V. VLACHOU, « Death and Burial in the Greek World », *ThesCRA*, t. VIII, addendum au vol. VI, Los Angeles, the J. Paul Getty Museum, 2012, p. 363-384.
- W. VOIGTLÄNDER, *Der Jüngste Apollontempel von Didyma. Geschichte seines Baudekors*, Tübingen, E. Wasmuth, 1975.
- H. VOLKMANN, « Ptolemaia », *RE*, 23I, 1959, col. 1578-1590.
- W. VOLLGRAF, « Inscription de Béotie », *BCH*, 26, 1902, p. 570.
- , « Inscriptions d'Argos », *BCH*, 27, 1903, p. 260-279.
- , « Inscriptions d'Argos », *BCH*, 33, 1909, p. 173-174.
- , « Fouilles d'Argos », *BCH*, 44, 1920, p. 219-226.
- , *Le sanctuaire d'Apollon pythéen à Argos, Etudes péloponnésiennes* 1, Paris, Vrin, 1956.
- , « Note sur une inscription de l'Aspis (Argos) », *BCH*, 81, 1957, p. 475-477.
- W
- A. J. B. WACE, « Weaving or Embroidery? », *AJA*, 52, 1948, p. 51-55.
- B. WAGNER-HASEL, « Die Reglementierung von Traueraufwand und die Tradierung des Nachruhms der Toten in Greichenland », dans T. Späth et B. Wagner-Hasel (éd.), *Frauenwelten in der Antiken. Geschlechterordnung und weibliche Lebenspraxis*, Stuttgart, Verlag J. B. Metzler, 2000, p. 81-102.

- S. WALKER, « A Sanctuary of Isis on the South Slope of the Athenian Acropolis », *ABSA*, 74, 1979, p. 243-258.
- R. W. WALLACE, « Poet, Public and Theatrocracy : Audience Performance in Classical Athens », dans L. Edmunds et R. W. Wallace (éd.), *Poet, Public, and Performance in Ancient Greece*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1997 p. 97-111.
- O. WALTER, « Kniende Adoranten auf attischen Reliefs », *ÖJh*, 13, 1910, Beibl., col. 229-244.
 →, *Beschreibung der Reliefs im kleinen Akropolismuseum in Athen*, Vienne, Ed. Hölzel & Co, 1923.
- E. WALTER-KARYDI, *Alt-Ägina II-2, Die Äginetische Bildbauerschule : Werke und schriftliche Quellen*, Mainz, P. von Zabern, 1987.
 →, « Gräber ohne Friedhof », dans Δ. Δαμύσχος éd., *Epitymbion Gerhard Neumann*, (Mouseio Benaki, Parartēma 2), Athènes, 2003, p. 123-131.
- E. WASZINK, « The Location of the Oracle of Trophonios at Lebadeia », *BABesch*, 43, 1968, p. 23-30.
- M. WEGNER, *Brygosmaler*, Berlin, Wasmuth, 1973.
- I. WEHGARTNER, *Attisch weisgrundige Keramik : Maltechniken, Werkstätten, Formen, Verwendung*, Mainz, Philipp von Zabern, 1983.
- I. WEILER, *Der Agon im Mythos. Zur Einstellung der Griechen zum Wettkampf*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974.
- M. C. WESCHER, « Notice sur deux inscriptions de l'île de Théra, relative à une société religieuse », *RA*, 1865-2, p. 214-227.
- R. WESTGATE, « Greek Mosaics in their Architectural and Social Context », *BICS*, 42, 1997-1998, p. 99-115.
- J. WHITLEY, « Gender and Hierarchy in Early Athens. The Strange Case of the Disappearance of Rich Female Grave », *Mētis*, 11, 1996, p. 209-232.
- C. R. WHITTAKER, « The Delphic Oracle : Belief and Behaviour in Ancient Greece And Africa », *HTbR*, 58, 1965, p. 21-47.
- M. WIDZISZ, « The Duration of Darkness and the Light of Eleusis : The Prologue of Agamemnon and the Third Stasimon of Choephoroi », *GRBS*, 50, 2010, p. 461-489.
- Th. WIEGAND et H. SCHRADER, *Priene. Ergebnisse der Ausgrabungen und Untersuchungen in den Jahren 1895-1898*, Berlin, Georg Reimer, 1904.
- Th. WIEGAND, *Didyma*, Berlin, Mann, 1941.
- U. WILCKEN, *Alexandre le Grand*, Paris, Payot, 1933 ;
 →, « Alexanders Zug in die Oase Siwah », *Berliner Akademieschriften zur alten Geschichte und Papyruskunde* (1883-1942) 1.1, Leipzig, 1970, p. 261-71, et 316-333.
- D. WILES, *Tragedy in Athens*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- J. WILGAUX, « De l'exil au partage : la transmission féminine des appartenances parentales et religieuses », dans L. Bodiou et V. Mehl (dir.), *La religion des femmes en Grèce ancienne. Mythes, cultes et société*, Rennes, PUR, 2009, p. 225-237.
- Ed. WILL, « Sur la nature de la mantique pratiquée à l'Héraion de Pérachora », *RHR*, 143-2, 1953, p. 145-169.
 →, *Histoire politique du monde hellénistique (323-30 av. J.-C.)*, Paris, Seuil, [1966-1967], 2003.
- D. WILLERS, « Zwei Thesmophorien in Eretria? », *MH*, 48, 1991, p. 176-187.
- J. M. WILLIAMS, *Athens without Democracy : The Oligarchy of Phocion and the Tyranny of Demetrius of Phalerum, 322-307 B.C.*, Ann Arbor, University Microfilms International, 1983 (n. v.).
- R. T. WILLIAMS, « The Confederate Coinage of the Arcadians dans the Fifth Century B. C. », *NumNotesMon*, 155, 1965, p. 8-15.
- C. K. WILLIAMS II, « The Refounding of Corinth : Some Roman Religious Attitudes », dans F. H. Thompson et S. Macready (éds.), *Roman Architecture in the Greek World*, Londres, 1987, p. 26-37.
- J. J. Winkler, « The Ephebes' Song : Tragoidia and Polis », dans J. J. Winkler et F. I. Zeitlin (éd.), *Nothing to do with Dionysos ? Athenian Drama in Its Social Context*, Princeton, Princeton University Press, 1992, p. 20-62.
- H. WINKLER, *Lutrophorie. Ein Hochzeitskult auf attischen Vasenbildern*, Fribourg, HochschulVerlag, 1999.
- G. WISSOVA, *Religion und Kultus der Römer* (Handbuch der Altertumswissenschaft, IV, vol. 5), Munich, C. H. Beck, [1912²] 1971.
- P. WOLTERS, « Das Kabirenheiligtum bei Theben », *MDAI(A)*, 15, 1890, p. 355-364.
- P. WOLTERS et G. BRUNS, *Das Kabirenheiligtum bei Theben*, 1. Berlin, De Gruyter, 1940.
- A. M. WOODWARD, « Inscriptions from Macedonia, I », *ABSA*, 18, 1911-1912, p. 133-165.

- M. WÖRRLE, « Die Lex Sacra von der Hallenstrasse (inv. 1965,20) », dans Chr. Habicht, *Die Inschriften des Asklepieions (Altortümer von Pergamon VIII, 3)*, Berlin, Walter de Gruyter & Co, 1969, p. 167-190.
- Worshipping Women. Ritual and Reality in Classical Athens*. Exposition du Centre culturel Onassis de New York, 10 décembre 2008-9 mai 2009, New York-Athènes, 2008.
- D. WOYSCH-MÉAUTIS, *La représentation des animaux et des êtres fabuleux sur les monuments funéraires grecs de l'époque archaïque à la fin du IV^e siècle av. J.-C.*, Lausanne, Bibliothèque historique vaudoise, 1982.
- P. WUILLEUMIER, *Tarente, des origines à la conquête romaine*, Paris, De Boccard, 1939.
- C. WULF, « L'Ouïe », *Ghrebh*, 9, mars 2007 :
<http://www.cisc.org.br/revista/ghrebh9/artigo.php?dir=artigos&id=WulfFr>, consulté le 13 août 2013.

Y

- C. G. YAVIS, *Greek Altars. Origins and Typology. An Archaeological Study in the History of Religion*, Saint-Louis, Saint Louis University Press, 1949.
- Clarence H. YOUNG, « Emotional Expression in Attic Grave Stelai », dans *Classical Studies presented to Edward Capps*, Princeton, Princeton University Press, 1936, p. 364-368.
- R. S. YOUNG, « Sepulturae intra Urbem », *Hesperia*, 20, 1951, p. 67-134.

Z

- V. ZACHARI, « Image de l'espace ou espace de l'image ? », *Cahiers « Mondes anciens »* [En ligne], 4 | 2013, mis en ligne le 22 mai 2013, consulté le 19 juin 2014. URL :
<http://mondesanciens.revues.org/1087>.
- G. ZANKER, *Modes of Viewing in Hellenistic Poetry and Art*, Madison, University of Wisconsin Press, 2004.
- Ph. ZAPHIROPOULOU, « Une nécropole à Paros », dans J. de La Genière (éd.), *Nécropoles et sociétés antiques (Grèce, Italie, Languedoc)*. Actes du colloque international du Centre de Recherches Archéologiques de l'université de Lille III, 2-3 décembre 1991, Cahiers du Centre Jean Bérard 18, 1994, p. 127-152.
- « La relation entre l'Héraion et la ville de Samos », dans J. de la Geniere (dir.), *Héra. Images, espaces, cultes : actes du Colloque International du Centre de Recherches Archéologiques de l'Université de Lille III et de l'Association P.R.A.C., Lille, 29-30 novembre 1993*, Collection du Centre Jean Bérard, Naples, 1997, p. 151-162.
- « I due 'Polyandria' dell'antica necropoli di Paros », *AION(archeol)*, 6, 1999, p. 13-24.
- F. ZEITLIN, « The Power of Aphrodite : Eros and the Boundaries of the Self in the Hippolytus », dans P. Brian (éd.), *Directions in Euripidena Criticism*, Durham, 1985, p. 51-111 [réédité dans *Playing the Other*, 1996, p. 285-338].
- O. ZIEGENHAUS et G. DE LUCA, *Das Asklepieion*, t.1 *Der Südliche Temenosbezirk in hellenistischer und Frühbrömischer Zeit*, Altortümer Pergamon XI-1, Berlin, Walter de Gruyter, 1968.
- *Das Asklepieion*, t. 2 *Der nördliche Temenosbezirk und angrenzende Anlagen in hellenistischer und frühbrömischer Zeit*, Altortümer Pergamon XI-2, Berlin, Walter de Gruyter, 1975
- L. ZIEHEN, « Μέγαρον », *RE*, Suppl VII, 1940, col. 439-446.
- V. ZINSERLING « Das attische Grabluxusgesetz des frühen 5. Jhs. », *Wissenschaftliche Zeitschrift der Friedrich-Schiller-Universität Jena*, 14, 1965, p. 29-34
- W. ZSCHIEZSCHMANN, « Die Darstellungen der prothesis in der griechischen Kunst », *MDAI(A)*, 53, 1928, p. 17-47.
- M. L. ZUNINO, « I misteri di Andania e il bosco Karnasion », dans Ead., *Hiera Messeniaka. La storia religiosa della Messenia dall'età micenea all' età ellenistica*, Udine, Forum, 1997, p. 301-334.

Index

Index des mots grecs

- ἄ**
- ἄβατον, 60, 98
ἀγάλματα, 141, 160, 394, 418
ἀγῶνες, 291, 293
ἄδερκτος, 22
ἄδηλος, 27, 28
Ἄιδης, 18
ἀθέατος, 20
ἀνακαλυπτήρια, 248, 249
ἀναφαίνω, 25, 384
ἀόρατος, 17, 23
ἀπήνη, 192
ἀπόρρητον, 119, 378
ἀφάνεια, 25
ἀφανής, 26
ἄφαντος, 27
- B**
- ἡ βλέπησις, 19
βλέπω, 19, 21
βλέπω, 29
- Δ**
- δέρκομαι, 22
δήλος, 4, 27, 29
δηλώω, 27
Διαφαίνειν, 385
- ἐ**
- ἐγκαλύπτειν, 386
εἶδον, 15, 302
ἐκκυκλήματα, 296
ἐναργής, 28, 29
ἐπιδεικνύμαι, 385
ἐπιφάνεια, 25
εὐκοσμία, 134
εὐσέβεια, 171
- Z**
- ζεύγη, 190, 191
ζεῦγος, 192, 279
- Θ**
- θέα, 20, 78, 294, 301
θεάομαι, 20, 265, 301
Θεᾶσθαι, 385
ὁ θεατής, 20
ἡ θέασις, 20
θεατός, 20
θέατρον, 60, 133, 294
θεραπεία θεῶν, 313, 314
θεώρετρα, 188, 249
θεωρία, 21, 253
ὁ θεωρός, 20
- θεωροί, 21, 253
θηητής, 20
θησαυρός, 88
ἡ θυσία, 22
- Ἱ**
- ἰδεῖν, 15, 384
ἱερόν, 65, 80, 107, 119
- Κ**
- καλύπτω, 28
κόπρος, 83, 339
κρυπτός, 28
κρύπτω, 23, 27, 28, 378
- Λ**
- Λευκός, 22
λεύσσω, 22, 296
Λουτροφόρος, 158, 164, 246
- M**
- μέγαρον, 90, 91, 365
μνήμα, 212
- Ξ**
- ξόανον, 107, 158, 160, 162, 163
- O**
- οἶκος, 114, 173, 417
ὀπήρια, 188, 248
ὀράω, 15, 17, 18, 19, 21, 29, 59, 249, 383
ὄρος, 59, 61
ἡ ὄρος, 59, 61, 62
ὁ ὀφθαλμός, 19
ὀφρύς, 51
ὀψίς, 29
- Π**
- παρακάλυμμα, 138
παραπέτασμα, 137, 138, 140, 141
πάροχος, 193, 196
παστός, 103, 139, 153
περίβολοι, 60
πομπή, 254, 273
προεδρία, 308
πρόθυρον, 180
πρόσωπον, 164, 388
- Σ**
- σῆμα, 212, 214
σκέπτομαι, 21, 22
ἡ σκέψις, 21
σκοπέω, 22

Τ

τάφος, 212
τείχος, 67, 120
τέμενος, 42, 59, 65, 78
τεμένος, 61
τὸ βλέπος, 19
τὸ δέργμα, 22
τὸ εἶδος, 16
τὸ εἶδωλον, 16
τὸ θέατρον, 20
τυφλός, 22
τυφλός, 19
ἡ τυφλότης, 23

Φ

φαίνω, 25, 26, 27, 385
φανερὰ οὐσία, 24
φανερός, 23, 24, 29
φανερός ἐστι, 24
φανός, 24, 26
φαντασία, 26
φάντασμα, 26
φάσμα, 26
φυλλοβολία, 306

Χ

χαμαίπους, 193
χεῖρ ἐπὶ καρπῶ, 237

Index des sources

A

Achille Tatius, *Le roman de Leucippé et Clitophon*, 165, 193
Aelius Aristide, 127, 378, 384
Aelius Aristide, *Oraison éleusinienne*, 384
Agora I 1740, 351
Agora I 3398, 351
Agora I 7471, 273
Alexandre d'Aphrodise, *De l'âme*, 33
Andocide, *Sur les mystères*, 375, 383, 386
Anthologie Palatine, IX, 381
Antiphon, I *Accusation d'empoisonnement contre une belle-mère*, 183
Antisthène, 187, 190, 191, 194, 237
Apollodore, *Bibliothèque*, 18, 160, 165
Apollonios de Rhodes, 166, 333, 385
Apollonios, *Histoires Extraordinaires*, 340
Apulée, *Métamorphoses*, 279, 388
Aristide, *Sarapis*, 369
Aristion, 218
Aristonautès, 216
Aristonichos de Kymè, 96
Aristophane
Les Acharniens, 258, 283, 292, 307
Assemblée des femmes, 183, 247, 259
Les Cavaliers, 308
Grenouilles, 127, 128, 156, 277
Lysistrata, 179, 180
Nuées, 108, 307
Les Oiseaux, 181, 262, 263, 309, 320, 333
La Paix, 118, 307, 309, 323, 333, 416, 370
Ploutos, 193
Thesmophories, 176
Aristote, 17, 18, 19, 21, 26, 28, 31, 32, 33, 34, 35, 48, 125, 131, 271, 292, 303, 376, 396
De l'âme, 17, 18, 30, 33, 35, 125, 369
De la sensation, 17, 18, 31, 33, 34, 35
Du Ciel, 17, 28
Génération des animaux, 18, 26
Génération et corruption, 18
Métaphysique, 17, 18
Météorologiques, 17, 18, 26
Physique, 18
Constitution des Athéniens, 257, 258, 271, 339, 350, 376, 396
Poétique, 292
Astérius, *Homélie*, 126, 127, 380
Augustin, 13, 464

B

Bacchylide, *Épinicies*, 335

C

Callimaque, V *Pour le bain de Pallas*, 156, 269
Callisthène, 96, 112, 116, 156, 369, 373, 468
Callixène, 119, 255, 275, 283

CEG 142, 206
CEG 16, 206
CEG 167, 206
CEG 28, 206
CEG 39, 206
CEG 451, 206
CEG 74, 206
Chariton, *Chairéas et Callirhoé*, 246
Cicéron, 73, 116, 209, 221, 230, 231, 232, 348, 464
Ad familiares, 209
De la divination, 116, 355, 373
De legibus, 221, 229, 231, 232, 233
L'orateur, 327
Lettres à Atticus, VI, 73
CID I, 9, 198, 230, 236, 248
CID I, 13, 317, 357, 364
CID 2, 139, 298, 299, 306
CID 9, 234
CID 10, 299
CIG 2749, 122
CIG 2879, 356
CIG 2886, 137
CIL, I, 619, 73
CIL, III, 547, 73
Clément d'Alexandrie, 130, 140, 376, 378, 383, 387
Les Stromates, 383
Protreptique, 127, 130, 140, 376, 377, 378, 380, 383, 387

D

Démosthène, 23, 24, 29, 205
Contre Midias, 275, 277, 278, 307, 332
Philippique, 256
XXVII *Contre Aphobos II*, 245
XXX *Contre Onètor*, 184, 235, 245
XL *Contre Boeotos II*, 181, 184
XLIII *Contre Macartatos*, 180, 229, 232, 233, 236
LVII *Contre Euboulidès*, 245
Contre Nééra, 396, 397
Denys d'Halicarnasse, 25, 228
DI 393, 356
Didyma 457, 137
Didyma 490, 356
Didyma 509, 356
Didyma 517, 356
Didyma 518, 356
Didyma 526, 356
Didyma II 360, 137
Didyma II 479, 94, 96
Didyma II 480, 96
Dinarque, 179, 183
Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, 111, 112, 113, 114, 117, 158, 166, 187, 191, 230, 246, 260, 284, 348, 382, 386, 416
Diogène Laërce, 374, 383, 388
Dion Cassius, 228, 375

Dion Chrysostome, 131, 375, 395

E

Elien, 258, 262, 277, 278, 307, 340, 387
Histoires variées, 258, 262, 277, 278, 307
Nature des animaux, 340
Empédocle, 31, 33, 34
Ephoros, 284
Épicure, 28, 32, 36
Lettre à Hérodote, 28, 32
Lettres et Maximes, 27, 28
Epigr. tou Oropou, 61, 109
Epigr. tou Oropou 324, 349
Epigr. tou Oropou 520, 291
Eschine, 265, 272, 281, 317
Contre Ctésiphon, 265, 308, 317
Eschine, *Contre Timarque*, 273
Eschyle, 34
Agamemnon, 179, 304
Choéphores, 200
Euménides, 113, 114, 359
Les Sept contre Thèbes, 179, 395
Les Suppliantes, 184
Prométhée enchaîné, 165, 296, 302, 417
Sept contre Thèbes, 304
Etymologicum Magnum, 156, 179, 246, 340, 374
Euclide, 33, 34
Définitions, 34
Optique, 33
Euctémon, 268
Eudoxia, *Violarium*, 357, 362
Euripide, *Alceste*,
Euripide, 29
Alceste, 179, 183, 199, 247
Alexandre, 179, 183
Les Bacchantes, 23
Électre, 118, 179, 265, 323, 334
La folie d'Héraclès, 234
Hélène, 23, 151, 199, 200, 247, 406
Héraclès, 165, 179, 304, 383
Hippolyte, 34, 378, 385, 388, 389, 416, 417
Ion, 23, 113, 127, 128, 136, 246, 335, 342, 356, 359, 362, 363
Iphigénie à Aulis, 186, 199, 318, 322, 323, 327
Médée, 193, 246
Les Phéniciennes, 23, 199, 200, 246
Rhésos, 23
Les Suppliantes, 200, 304
Les Troyennes, 179, 183, 246
Eusèbe, *Préparation évangélique*, 371
Eustathe, *Commentaire à l'Iliade*, 246

F

FD III, 5, 25, 114
FD III, 5, 50, 357
Flavius Josèphe, *Antiquités judaïques*, 25

G

Galien, 34, 388
Sur les doctrines d'Hippocrate et Platon, 34

Grégoire de Naziance, *In sancta lumina*, 126, 127, 380, 383

H

Harpocraton, 179, 183, 184, 188, 246, 249, 263, 264
Hécatee d'Abdère, 187
Héraclide du Pont, 228, 369
Héraclide Lembos, *Excerpta Politiarum*, 229
Hérodote, 15, 23, 24, 26, 29, 39, 51, 59, 90, 91, 96, 106, 113, 114, 138, 139, 147, 152, 166, 167, 202, 207, 208, 234, 249, 258, 259, 266, 277, 285, 318, 320, 334, 352, 359, 361, 362, 363, 364, 365, 368, 371, 377, 392, 394, 395, 407
Héronidas, *Mimes*, 86, 102, 103, 136, 139, 153, 320, 351, 352
Hésiode, 18, 34, 116, 192, 325
Bouclier, 18, 192
Théogonie, 18, 161, 325
Travaux, 34, 179
Hésychius, 88, 91, 138, 141, 179, 183, 184, 188, 246, 247, 248, 258, 307, 309, 375, 385
Hippocrate, 34, 35, 59, 180
Maladie sacrée, 59
Prorrhétique, 35
Hippolyte, *Refutatio omnium haeresium*, 128, 378, 380, 382, 385
Homère, 11, 15, 16, 19, 22, 25, 27, 28, 34, 36, 185, 215, 224
Hymne homérique à Déméter, 120, 250, 374, 383, 384, 417
Hymne homérique à Hermès, 197, 337
Hymne homérique à Hestia, 179
Hypéride, 141, 190, 192
Pour Lycophon, 190, 192

I

I. Cos 241, 316
I. Cos ED 5, 274
I. Cos ED 45, 274
I. Cos ED 89, 274
I. Cos ED 146, 274
I. Didyma 360, 137
I. Didyma 424, 96
I. Ilion 52, 266, 270
I. Ilion 121-123, 266
I. von Pergamon, I, 236, 138, 139
I. Smyrna 753, 141
ICret IV, 46B, 198
ID 1403B, 346
ID 1417A, 344
ID 1417B (I), 346
ID 1432A, 344
ID 1442, 141
ID 1444, 1425, 1443, 345
ID 1611, 71
ID 2047, 90
IG, I², 330, 140
IG, I², 472, 350
IG, I², 1026a, 206
IG, I³, 4, 154

IG, I³, 46, 265
 IG, I³, 59, 217
 IG, I³, 71, 265
 IG, I³, 79, 278
 IG, I³, 82, 329
 IG, I³, 131, 398
 IG, I³, 297-313, 348
 IG, I³, 314, 348
 IG, I³, 315, 348
 IG, I³, 386, 128
 IG, I³, 387, 128
 IG, I³, 421, 140
 IG, I³, 597, 350
 IG, I³, 833bis, 350
 IG, I³, 953, 378
 IG, I³, 958, 351
 IG, I³, 962, 351
 IG, I³, 1197, 206
 IG, I³, 1204, 206
 IG, I³, 1251, 214
 IG, I³, 1255, 206
 IG, I³, 1278, 206
 IG, I³, 1481-1490, 61
 IG, I³, 1481-1502, 61
 IG, I³, 1491-1499, 1502, 61
 IG, II, 204, 362
 IG, II², 1, 33, 119
 IG, II², 47, 267, 273
 IG, II², 178, 258, 277
 IG, II², 334, 256, 267, 272, 341
 IG, II², 380, 83, 339
 IG, II², 381, 129
 IG, II², 450, 76
 IG, II², 456, 308
 IG, II², 659, 156
 IG, II², 676, 398
 IG, II², 839, 345
 IG, II², 847, 277, 279
 IG, II², 1006, 156, 329
 IG, II², 1008, 68, 156, 329
 IG, II², 1011, 23, 76, 156, 329
 IG, II², 1028, 68, 329
 IG, II², 1029, 68, 329
 IG, II², 1078, 276
 IG, II², 1079, 276
 IG, II², 1126, 299, 316, 364
 IG, II², 1177, 76
 IG, II², 1315, 154
 IG, II², 1324, 281
 IG, II², 1368, 156
 IG, II², 1541, 127, 128
 IG, II², 1543, 127
 IG, II², 1548, 128
 IG, II², 1673, 79, 94
 IG, II², 2311, 301
 IG, II², 3046, 351
 IG, II², 3055, 351
 IG, II², 3123, 350
 IG, II², 3171, 54
 IG, II², 3764, 386
 IG, II², 4058, 129
 IG, II², 5021-5164, 308
 IG, II², 5813, 220
 IG, II², 6226, 222
 IG, II², 6227, 222
 IG, II², 6230, 222
 IG, II², 11037, 215, 225
 IG, II², 11837, 222
 IG, II², 12147, 226
 IG, II², 12387, 219
 IG, II³, 1456, 327
 IG, II/III², 3764, 129
 IG, II/III², 3811, 129
 IG, III, 3811, 127, 387
 IG, IV, 1, 1390, 277
 IG, V, 1, 1390, 276, 277, 279, 377
 IG, V, 2, 3, 339
 IG, V, 2, 265, 92, 156, 276, 277, 378
 IG, V, 2, 266, 90, 156
 IG, V, 2, 514, 128, 316
 IG, VII, 235, 109, 364
 IG, VII, 414, 291
 IG, VII, 2428, 376
 IG, IX, 1², 2, 214, 206
 IG, IX, 2, 1109, 372
 IG, XI, 2, 199, 91, 120
 IG, XI, 2, 203, 141
 IG, XI, 2, 402, 344
 IG, XII, 4, 274, 316, 317
 IG, XII, 4, 278, 317
 IG, XII, 4, 71, 291
 IG, XII, 5, 593, 198, 230, 233
 IG, XII, 5, 647, 316
 IG, XII, 5, 873, 245
 IG, XII, 5-2, 863, 187
 IG, XII, 8, 150, 127
 IG, XII, 9, 189, 317
 IG, XII, 9, 194, 266
 IG, XII, 9, 189, 271
 IG, XII, suppl. 353, 339
IK Rhod. Peraia 351, 206
IK Rhod. Peraia 352, 339
Iliade, 4, 15, 16, 18, 19, 25, 28, 152, 159, 165, 192,
 193, 198, 199, 200, 215, 234, 245, 246, 247, 293,
 317, 322, 331, 338, 417
IMT Kaikos 818, 154
IMT Kaikos 922, 228, 234
IMT Kyz. Kapu Dag 1439, 154
IMT Skam 183, 266
Inschr von Magnesia 73b, 154
Inschr von Magnesia 79 + 80, 154
Inschr von Magnesia 98, 155, 274
Inschr. v. Priene, 52
 Isée, 23, 24, 119, 181, 183, 184, 187, 268, 351
 II *Sur la succession de Ménéklès*, 248
 III *La succession de Pyrrhos*, 181, 184
 IV *Sur la succession de Nikostratos*, 199, 200
 VI *sur la succession de Philoctémon*, 269
 VIII *Sur la succession de Kiron*, 119, 181, 183,
 184, 188, 245
Sur la permutation des biens, 314
 Isocrate, 18, 23, 24, 220, 375, 378
Éloge de Busiris, 314
Panegyrique, 374, 375, 378

J

Jamblique, 99, 100, 357, 359, 360, 448
Sur les Sur les Mystères d'Égypte, 99, 127, 357, 359, 360
 Justin, *Histoire philippiques*, 94

L

Lactance, *Epitome of the Divine Institutes*, 377
Lagina 96, 137
 Libanios, 159, 246, 374
Discours, 246
 Longin, *Du Sublime*, 114
Loryma, 76
 LSAM 5, 154
 LSAM 9, 270
 LSAM 11, 257
 LSAM 16, 237
 LSAM 24, 364
 LSAM 32, 155, 274, 398
 LSAM 37, 156, 257
 LSAM 48, 156
 LSAM 50, 285
 LSAM 53, 267
 LSAM 74, 76
 LSAM 81, 287
 LSCG 8, 276
 LSCG 13, 329
 LSCG 39, 156
 LSCG 68, 316
 LSCG 69, 109, 364
 LSCG 77, 198, 248
 LSCG 78, 316
 LSCG 92, 271, 317
 LSCG 97, 198, 232, 233, 236
 LSCG 98, 316
 LSCG 115, 339
 LSCG 151, 318
 LSCG 151 A, 317, 341
 LSCG 151 B, 120, 316
 LSCG 158, 63
 LSS 11, 267, 273
 LSS 22, 364
 LSS 41, 357
 LSS 83, 316
 Lucain, *Pharsale*, 113, 114
 Lucien, 62, 122, 128, 136, 153, 186, 188, 246, 254, 300, 302, 333, 336, 375, 379, 385
Dialogue des morts, 108
Ménippe, 108
Le banquet ou les Lapithes, 185, 186, 188, 192
Alexandre ou le faux prophète, 127, 375, 385
Anacharsis, 300, 302, 306, 307
Cataplous, 127, 128, 377, 380, 381
de Dea Syria, 417
Dialogue des Courtisanes, 91, 246
Harmonides, 307
Les Amours, 122, 136, 152, 153
Peregrinus, 300, 302
Sur les sacrifices, 62, 316, 318, 333, 336, 395
 Lucrèce, 32
 Lycophron, 126, 190
 Lycurgue, *Contre Léocrate*, 23, 201, 202

Lyncée de Samos, 228, 235
Apophtegmes, 228
 Lysias, 23, 24, 188
Sur le meurtre d'Eratosthène, 176, 259
sur une accusation de préméditation, 307
 Pseudo-Lysias, *Contre Andocide*, 82, 374, 378, 385

M

Maxime de Tyr, *Dissertationes*, 108, 112, 116, 369, 373
 Ménandre, 245, 333
La Samienne, 245
Le Dyscolos, 245, 333
Milet 21, 154
 Moeris Atticus, 188, 248
 Musée, *Héro et Cléandre*, 185, 246

N

Nicolas de Damas, 279
 Nonnos de Panopolis, *Les Dionysiaques*, 20, 51, 127, 166, 357, 362

O

Oenonamos, 166
 OGI 222, 154
 OGIS 6, 150
 OGIS 213, 96
 Origène, *Contre Celse*, 359, 374
 Origène, *Sur la prière*, 427
 Ovide, *Fastes*, 127, 376

P

Pausanias, 29, 39, 45, 47, 48, 49, 53, 56, 60, 63, 67, 68, 72, 78, 88, 89, 90, 91, 92, 103, 104, 107, 108, 113, 114, 116, 119, 120, 122, 126, 127, 138, 140, 151, 152, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 168, 179, 192, 199, 205, 206, 208, 209, 210, 211, 212, 261, 270, 284, 286, 290, 292, 295, 298, 299, 305, 307, 309, 336, 339, 340, 349, 350, 355, 363, 364, 365, 368, 369, 377, 385, 388, 392, 394, 395, 397, 410, 411, 418
 Pausanias Atticus, 193
PGM, 35
 Phérécyde de Syros, 188
 Philochore, 363
 Philon, 94, 487
 Philostrate, 108, 116, 140, 156, 166, 323, 364, 456
Galerie de tableaux, 362
Imagines, 116, 166
Vie d'Apollonios de Tyane, 108, 335, 364, 369
Vie des Sophistes, 140, 156
 Philostratus, *The Life of Apollonius of Tyana*, 323
 Photius, 91, 159, 179, 188, 193, 246, 258, 263, 264, 294
 Pindare, 25, 27, 290, 398
Isthmiques, 25, 306
Pythiques, 113
Olympiques, 363
 Platon, 10, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 31, 35, 177, 266, 280, 307, 314, 427

Axiochos, 28
Banquet, 17, 23, 447, 484
Cratyle, 24
Critias, 23
Démodocos, 24
Epinomis, 17, 24
Epitomis, 23
Eryxias, 24
Euthydème, 183
Gorgias, 24
Lois, 23, 24, 266, 307, 314
Ménon, 158
Parménide, 26
Phédon, 17, 18, 20
Phèdre, 58, 130, 416
Philèbe, 24
Politique, 28, 48
Protagoras, 177, 180
République, 17, 18, 24, 26, 159, 177, 281, 314
Sophiste, 17, 18, 25, 498
Théétète, 17, 26, 179
Timée, 17, 18, 23, 26, 27, 31, 35, 228, 334
 Pline l' Ancien, 13, 99, 122, 152, 153, 327, 366, 368
 Histoire Naturelle, 99, 107, 352, 358, 401
 Plotin, *Ennéades*, 394, 418
 Plutarque, 39, 82, 129
 Agésilas, 23
 Alcibiade, 82, 277, 278, 385
 Alexandre, 17, 23, 33, 96, 112, 369, 370, 375
 De l' amour fraternel, 362
 Antoine, 23, 464
 Aratos, 23, 160, 228, 394
 Apophtegmes de rois et de généraux, 260
 Apophtegmes laconiens, 250
 Aristide, 364
 Brutus, 23
 Camille, 277, 459
 Cimon, 307
 Caton le Jeune, 23
 César, 23
 Collections d' histoires parallèles, 160
 Coriolan, 23
 De cupiditate divitiarum, 275
 Sur la curiosité, 177
 Dialogue sur l' amour, 246
 Sur la disparition des oracles, 17, 113, 114, 316, 361, 363, 365, 417
 De genio Socratis, 108, 369
 Démétrios, 23
 Démon de Socrate, 17
 Démosthène, 23
 Dion, 23, 98
 Est-ce que la Vie inconnue est un bon précepte ?, 18
 Étiologies grecques, 156, 257
 Etiologies romaines, 17, 166
 Eumène, 23, 375
 Galba, 23
 Isis et Osiris, 17, 18, 119
 Lycurgue, 23, 205, 230, 234, 249, 250, 251, 278, 359
 Marcellus, 17, 209
 Moralia, 17, 129, 192

Nicias, 18, 253, 351
Numa, 17, 459
Paul Emile, 23, 375, 484
Périclès, 23, 71, 104, 129, 269, 359, 392
Phocion, 277, 279, 375
Propos de table, 229, 245, 246, 342
Pompée, 23
Des progrès dans la vertu, 129, 385, 387
Questions aux convives, 18, 184, 185, 186, 187, 245, 246
Questions platoniciennes, 18
Questions romaines, 228
Résumé des opinions des philosophes, 17, 33
Romulus, 17
De la sensation et des sensibles, 17, 18, 31
Solon, 59, 68, 132, 146, 147, 180, 198, 199, 230, 232, 234, 444, 468, 483
Sur la génération de l' âme de Timée, 17, 18
Sur les oracles de la Pythie, 113, 343
Thémistocle, 277
Timoléon, 23, 113, 228, 344
Vie des dix orateurs, 220, 277, 278
Visage de la lune, 17
 Ps-Plutarque, *Vie des Dix orateurs*, 220, 277, 278
 Pollux, 43, 60, 97, 108, 139, 140, 141, 181, 188, 193, 196, 248, 249, 306, 307, 309
 Polybe, 18, 25, 98, 117, 154, 210, 228, 236, 255, 275
 Polyen, *Stratagèmes*, 260, 266, 272
 Porphyre, *De l' abstinence*, 139, 325, 335
 Proclus, 78, 79, 389, 473
 Proclus, *Sur le premier Alcibiade de Platon*, 78

Q

Quinte Curce, 112

S

Samos 133, 141
 scholie à Apollonios de Rhodes, 166, 246
 384
 scholie à Aristophane, *Assemblée des femmes*, 309
 scholie à Aristophane, *La Paix*, 323
 scholie à Aristophane, *Les Acharniens*, 258
 scholie à Aristophane, *Lysistrata*, 179, 236, 386
 scholie à Euripide, *Alceste*, 183
 scholie à Euripide, *Oreste*, 158, 166, 323
 scholie à Euripide, *Phéniciennes*, 246
 scholie à *Iliade*, 179, 183
 scholie à Lycophron, *Alexandra*, 126
 scholie à Pindare, *Olympiques*, 158
 scholie à Sophocle, *Oedipe Roi*, 363
 scholie à Aristophane, *Acharniens*, 156
 scholie à Aristophane, *Grenouilles*, 374
 scholie à Callimaque, *Bain de Pallas*, 156
 SEG 10, 357, 62
 SEG 10, 458a, 206
 SEG 13, 12, 140
 SEG 19, 23, 140
 SEG 21, 307, 83
 SEG 22, 276, 364
 SEG 22, 418, 146

SEG 23, 49, 84
 SEG 23, 220, 155
 SEG 23, 38, 350
 SEG 23, 45, 226
 SEG 23, 46, 219
 SEG 23, 276, 364
 SEG 24, 258, 216
 SEG 31, 416, 109, 364
 SEG 33, 679, 154
 SEG 41, 1003, 150
 SEG 48, 1477, 266
 SEG 48, 2103, 266
 SEG 49, 505, 206
 Servius, *Commentaire à l'Enéide*, 362
 Sextus Empiricus, 31
 SIG³ 885, 276
Smyrna 91, 141
 Sopatros, *Rhetores Graeci*, 130
 Sophocle
 Ajax, 20, 338
 Antigone, 34, 58, 63, 150, 200, 235
 Œdipe à Colone, 19, 58
 Trachiniennes, 59, 116, 304, 362
 Œdipe-Roi, 11
 Philoctète, 179
 Souda, 116, 138, 141, 159, 179, 181, 183, 184, 188,
 192, 193, 228, 236, 246, 247, 249, 258, 309, 350
 Stéphane de Byzance, 62, 116
 Stésichore, 200
 Stobée, 233, 236, 246, 380, 387
 Strabon, 39, 45, 46, 47, 67, 96, 101, 103, 104, 112,
 113, 116, 121, 147, 266, 272, 284, 292, 348, 369,
 371, 379
 Suétone, *Néron*, 374
 Syll² 365, 154
 Syll³ 102, 140
 Syll³ 390, 119
 Syll³ 694, 154
 Syll³ 823A, 357
 Syll³ 996, 141

Syll³ 1004, 109
 Syll³ 1215, 245
 Syll⁴, 144, 273

T

Tacite, 99, 143, 358, 366
TAM, V, 1, 502, 137
 Tertullien, 13, 369
 Contre Praxéas, 13
 The Oxyrhynchus Papyri, 282
 Thémistius, *Oraison*, 129
 Théon de Smyrne, 185, 374, 384
 Théophraste, 25, 31, 33, 307, 347
 Caractères, 128, 307, 347
 Du feu, 25
 Du Sens, 32
 Thucydide, 23, 24, 29, 39, 53, 55, 201, 205, 246,
 256, 257, 258, 271, 287, 407
 Timée, 190, 191, 246
 Tite Live, 68, 72, 78, 375

V

Valère Maxime, 198, 236, 260
 Valère Maxime, *Faits et dits mémorables*, 198, 236
 Vitruve, *De l'architecture*, 87, 88, 91, 94, 147, 178

X

Xénophon, 26, 27, 29
 Cyropédie, 27
 L'Economique, 259
 Helléniques, 11, 27, 234, 277, 363
 Hipparque, 27, 314
 Mémorables, 17, 26, 314
 La République des Lacédémoniens, 155, 250
 Xénophon d'Ephèse, *Les Ephésiaques*, 246, 282

Index des héros et dieux

A

Ajax, 338
Alceste, 179, 199, 247
Antigone, 58
Apollon, 4, 26, 45, 48, 52, 53, 54, 55, 60, 65, 66,
70, 89, 94, 96, 101, 105, 107, 109, 113, 119, 120,
150, 156, 160, 161, 164, 194, 197, 209, 238, 246,
253, 285, 292, 317, 319, 320, 332, 337, 339, 340,
345, 347, 350, 357, 361, 362, 363, 364, 366, 368,
372, 386, 408, 409, 410, 411, 412, 414, 415, 416,
417
Apollon Deiradiôtes, 55, 127
Apollon Embasioios et Aktios, 333
Apollon Isménion, 54
Apollon Pythéen, 108
Apollon Pythien, 127
Arès, 62, 119, 159, 166, 322
Arès Gynaikothoinas, 166
Artémis, 4, 45, 47, 55, 60, 137, 138, 150, 155, 156,
160, 161, 162, 186, 238, 266, 272, 274, 282, 286,
287, 318, 321, 327, 328, 335, 345, 346, 347, 353,
372, 386, 394, 395, 397, 408, 409, 412, 413, 414,
415, 416, 417, 421
Artémis Kindyas, 316
Artémis Sôteira, 120
Asclépios, 48, 63, 65, 86, 102, 105, 109, 110, 153,
262, 273, 291, 345, 352, 364
Athéna, 50, 51, 52, 58, 71, 104, 105, 118, 119, 122,
125, 140, 141, 149, 152, 156, 160, 164, 165, 166,
208, 209, 259, 269, 287, 317, 322, 338, 341, 346,
348, 394, 398, 409, 410, 411, 412, 414, 415
Athéna Aléa, 55
Athéna Magarsia, 287
Athéna Parthénos, 104, 410
Athéna Polias, 140
Athéna Poliatis, 165

B

Bendis, 280, 281
héros Boutès, 120
Busiris, 330

C

Cabires, 48, 49, 69, 73, 90, 145, 279, 376, 377, 379,
380
Calchas, 101, 318, 322, 323
Chrysé, 409
Cléobis et Biton, 152, 285
Clytemnestre, 186
Créüse, 136, 246
Cybèle, 69

D

Déméter, 47, 55, 69, 90, 91, 92, 120, 121, 131, 133,
134, 160, 161, 165, 166, 209, 213, 270, 273, 276,
277, 287, 298, 377, 380, 383, 384, 385, 387, 388,
397, 417, 484, 485

Déméter Eleusinia, 388
Déméter Kidaria, 388
Despoina, 69, 90, 133, 316, 377
Deucalion, 209
Dionysos, 52, 64, 84, 90, 119, 138, 139, 156, 161,
163, 165, 178, 197, 209, 238, 257, 258, 269, 275,
286, 292, 294, 296, 303, 306, 307, 316, 335, 339,
351, 386, 396, 397, 408, 409, 423
Dionysos Aisymnètès, 163, 286
Dionysos Eleuthéreus, 156, 294
Dionysos Eleuthéros, 56
Dionysos Mésateus, Antheus et Aroeus, 286
Dioscures, 90, 209, 375, 398, 411

E

Égisthe, 118, 265, 323, 334
Eileithye, 162
Empousa, 128, 447
Enyalios, 158, 159
Éros, 238, 239, 240, 398
Erynie, 128
Eurynomé, 158, 159

G

Grands dieux, 73, 90, 134
Grands Dieux sur l'île de Samothrace, 49

H

Hécate, 128, 137
Héphaistos, 120, 159, 163, 409, 454
Héra, 45, 56, 60, 64, 76, 105, 120, 121, 141, 152,
155, 156, 159, 160, 167, 192, 209, 290, 349, 417
Héra Akraia, 56
Héra Argeia Elaia Basileia, 316
Héra Eleia Basileia, 120
Héra Limenia, 120
Héraclès, 59, 64, 72, 77, 89, 120, 166, 179, 183,
195, 257, 283, 292, 293, 304, 330, 339, 340, 363,
380, 398, 409
Hermès, 7, 47, 56, 127, 164, 197, 238, 243, 344,
347, 397, 407, 408, 411, 413
Hestia, 7, 119, 179, 317, 408
Hippodamie, 166, 209
Homonoia, 287, 316
Hygie, 103, 109, 291, 346, 351

I

Iacchos, 277
Ion, 335
Isis, 17, 18, 119, 261, 279, 346

K

Korè, 92, 128, 156, 160, 161, 276, 277, 377, 380

L

Léto, 4, 84, 151, 152, 339, 386
Leucothéa, 268

M

Machaon, 103
Mithra, 131, 380
Mopsos, 101

N

Nestor, 118, 317
Nikè, 158, 239, 274, 319, 341, 398
Nymphes, 62

O

Océanides, 295, 296, 304, 417

P

Patrocle, 199, 234, 247, 338

Poséidon, 46, 58, 62, 64, 118, 119, 183, 209, 344
Poséidon Hippios, 63
Poséidon-Érechthée, 120
Prométhée, 165, 262, 295, 296, 302, 303, 304, 325,
335, 417

T

Talthybios, 209, 322

U

Ulysse, 58, 338

Index des noms de lieu

A

Achéron en Epire, 110
Achaïe, 107, 209, 318, 358, 363, 488
Acropole, 53, 55, 56, 62, 71, 72, 104, 140, 149, 154, 261, 264, 282, 287, 294, 345, 348, 350, 410
Agrigente, 190, 411
Aigion, 162, 163
Alimos, 210, 469
Alipheira d'Arcadie, 109
Amphicléia, 161
Andania, 79, 134, 276, 277, 279, 377, 385, 389, 411
Antimachie de Cos, 257
Antioche de Pisidie, 92, 142
Arcadie, 45, 49, 55, 56, 90, 91, 98, 109, 126, 127, 128, 157, 205, 215, 388
 Mont Lycée, 157
 mont Lykaios en Arcadie, 47
Argos, 45, 46, 48, 51, 53, 55, 107, 108, 119, 127, 152, 156, 209, 228, 269, 284, 285, 339, 364
 Héraion d'Argos, 43, 46, 48
Asclépieion de Cos, 139
Asie mineure, 39, 40, 44, 52, 331, 212, 287, 329, 330, 410
Athènes, 46, 51, 53, 55, 61, 62, 64, 67, 68, 71, 72, 104, 105, 109, 110, 120, 138, 140, 149, 150, 151, 153, 154, 156, 162, 166, 167, 175, 177, 180, 183, 195, 199, 201, 202, 203, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 216, 217, 219, 221, 223, 225, 227, 229, 235, 236, 237, 241, 242, 244, 245, 252, 253, 258, 261, 262, 264, 265, 272, 276, 278, 281, 287, 289, 290, 291, 292, 294, 296, 303, 306, 308, 309, 312, 318, 330, 331, 339, 342, 345, 346, 350, 353, 356, 365, 374, 381, 394, 395, 398, 410, 412, 423, 424
Académie, 1, 2, 156, 201, 205, 209, 221
Aréopage, 210
Asclépieion d'Athènes, 135
Céramique, 59, 201, 207, 209, 213, 215, 216, 222, 223, 231, 256, 287, 342
Demosion Sema, 201, 205, 221
Éleusinion, 55, 67, 68, 90, 127, 128, 276, 376
Érechthéion, 120
Grabhügel G, 223
 portique d'Attale II, 53, 470
 sanctuaire d'Artémis à Mounichie, 47
 sanctuaire d'Artémis sur l'Acropole, 56
 sanctuaire de Némésis, 207
 sanctuaire de Poséidon au cap Sounion, 46
 sanctuaire des Tritopatores, 59
 Südhügel, 223
 temple d'Apollon Patrôos, 54
 théâtre de Dionysos, 294, 307
 théâtre de Lycurgue, 295, 308
 Voie des Tombeaux, 206, 220
 voie sacrée, 45, 59, 71, 75, 345, 351
Attique, 48, 55, 56, 162, 204, 206, 211, 212, 214, 216, 217, 219, 221, 264, 345, 408

Éleuthère, 56
Mésogée, 207, 216

B

Béotie, 49, 50, 56, 192, 209, 350, 444, 479, 484, 495, 499
Brauron, 55, 258, 287, 326, 353, 386, 413

C

Céos, 316
Céphale, 177
Chéronée, 166, 201
Chios, 192, 488
Claros, 49, 94, 99, 100, 101, 114, 119, 126, 127, 143, 150, 320, 357, 358, 360, 366, 367, 371, 373
Cnide, 122, 152
Cnossos, 382
Colophon, 49, 179, 205, 308
Corinthe, 21, 45, 47, 53, 56, 160, 161, 205, 208, 344, 345, 401
 sanctuaire d'Héra à Pérachora, 45
Cos, 63, 102, 103, 109, 110, 120, 121, 135, 136, 139, 153, 167, 274, 291, 316, 317, 318, 319, 425

D

Délos, 4, 55, 64, 65, 70, 71, 75, 84, 90, 91, 105, 120, 141, 152, 175, 176, 177, 182, 206, 253, 265, 296, 339, 344, 345, 346, 349, 351, 352, 408, 413, 418, 423
Delphes, 7, 21, 44, 45, 66, 75, 85, 88, 89, 90, 97, 105, 108, 113, 114, 116, 119, 122, 136, 156, 161, 163, 198, 209, 230, 234, 236, 248, 253, 292, 295, 298, 299, 305, 308, 317, 339, 344, 352, 357, 359, 361, 362, 363, 365, 366, 371, 373, 374, 375, 390, 398, 416, 417
 oikos des Naxiens, 71, 452
 temple d'Apollon à Delphes, 90, 121
 trésor de Cyrène, 66, 88, 89, 471
Didyméion, 95
Didymes, 49, 94, 96, 97, 98, 100, 102, 137, 143, 205, 267, 285, 356, 357, 359, 361, 364, 368, 371
Dipyron, 203, 287
Dréros, 120

E

Égée, 46
Égine, 60, 162, 327, 412
Elée, 53
Éleusis, 7, 48, 50, 55, 67, 68, 69, 72, 78, 82, 83, 90, 91, 93, 121, 126, 127, 128, 131, 132, 133, 141, 145, 146, 205, 207, 276, 277, 278, 279, 303, 307, 344, 374, 375, 376, 377, 378, 380, 382, 383, 384, 385, 387, 388, 389, 390, 417
 Petits Propylées, 73
 Grands Propylées, 72
Téléstérion, 82, 94, 126, 128, 129, 130, 132, 133, 145, 146, 387

Elide, 162, 166, 340
Ephèse, 55, 345, 372
Épidaure, 105, 109, 110, 295, 296, 305, 339, 345, 364
 sanctuaire d'Apollon Maléatas à Épidaure, 48
Érétrie, 45, 47, 51, 52, 55, 177, 178, 210, 220
 sanctuaire d'Amarynthos, 47
Eridamos, 210
Erythrée, 166

F

Fayoum, 111

G

Gambreion, 228, 234, 236
Grande Grèce, 40
Grèce, 7, 20, 34, 39, 40, 43, 44, 45, 138, 150, 165, 177, 178, 204, 205, 206, 249, 279, 330, 363, 388, 407, 408, 418

H

Halieis, 54, 176, 179
Hécatompédon, 153
Hermione, 119, 162, 164, 270

I

Ioulis, 198, 228, 229, 230, 232, 233, 236
Itanos en Crète, 268

J

Jérusalem, 138, 483

K

Kallipateira, 305

L

Lébadée, 49, 107, 127, 445
Cabireion de Lemnos, 132
Léocorion, 271
Lykosoura, 49, 50, 69, 90, 92, 127, 128, 133, 316, 377, 389, 397, 465, 468, 474
 sanctuaire de Despoïna à Lykosoura, 69

M

Magnésie du Méandre, 66, 155, 274, 321, 395, 398
Mantinée, 53, 55, 63, 90, 91, 156, 205, 209, 276, 277
Marathon, 208, 212
mausolée d'Halicarnasse, 227
Mégalopolis, 55, 56, 157, 165, 205, 208
Mégare, 47, 91, 163, 164, 205, 209
Merenda, 217, 455
Messène, 66, 90, 155, 276
Métaponte, 60, 64
Midea, 284, 285
Milet, 49, 51, 94, 96, 98, 156, 199, 205, 285, 368
 Delphinion de Milet, 267
Mycènes, 46, 48, 51, 118, 209, 284

Myrrhinonte, 207

N

Nauplie, 48, 156
Naxos, 54, 64
Némée, 21, 298, 350
Notion, 27, 49

O

oasis de Siwa, 91, 112
 sanctuaire d'Ammon, 91
Olympie, 21, 63, 65, 88, 103, 104, 105, 131, 138, 161, 164, 166, 209, 290, 297, 298, 299, 300, 302, 304, 305, 336, 339, 340, 363
 trésor de Sicyone, 88, 89, 471, 480
trésor des Carthaginois, 89
trésor des Épidamiens, 89
trésor des Métapontins, 89
Olynthe, 156, 175, 176, 177, 179, 180, 181, 182
Oropos, 61, 291, 292, 348, 364
 Amphiaron d'Oropos, 49, 109, 346, 364

P

Paros, 54, 91, 154, 167, 210, 487, 490, 491, 501
Parthénon, 104, 125, 140, 151, 167, 262, 264, 394
Patras, 156, 163, 209, 286
Pergame, 51, 65, 109, 110, 134, 138, 139, 154, 257, 345, 364, 366
 Grand Autel, 51
Phénéos, 55, 56, 126, 377, 388, 397
Phères de Thessalie, 55
Phigalie, 45, 55, 126, 158, 159
Phocée, 51
Phoinikia, 217
Phrygie, 279
Pirée, 68, 207, 225, 243, 280, 281, 308, 353
Platées, 208, 334
Priène, 51, 65, 156
Ptoion, 126, 127, 350, 359
 sanctuaire du Ptoion, 48, 50, 76, 106

R

Rhamnonte, 207, 213, 226, 295, 346
 péribole de Hiéroclès, 213

Rhodes, 76, 201, 215, 255, 343, 346

S

Samos, 45, 47, 60, 75, 141, 155, 266, 272, 392
 Héraion de Samos, 43, 351
Samothece, 7, 49, 69, 73, 79, 82, 90, 93, 126, 127, 128, 132, 133, 135, 142, 144, 145, 276, 348, 375, 376, 377, 379, 382, 384, 387, 389
 Hall des danseuses, 80, 93, 132, 145, 377
 Hiéron, 79, 80, 93, 126, 127, 132, 142, 144, 145, 409
 Anaktoron, 79, 81, 82, 126, 127, 129, 130, 132, 135, 141, 144, 145, 146, 147
 Rotonde d'Arsinoè, 80

sanctuaire d'Artémis Caryatis à la frontière de la
Laconie, 47
sanctuaire d'Artémis Limnatis dans le Taygète, 47
sanctuaire d'Artémis Lousoi en Arcadie, 47
sanctuaire de Gê à Aigai, 107
Sicyone, 158, 164, 205, 208, 394, 471, 484
Sparte, 46, 51, 55, 151, 155, 158, 202, 205, 209,
230, 234, 249, 250, 251, 268, 269, 339, 395
Syracuse, 18, 187, 228, 230, 237, 261

T

Tégée, 55, 120, 165, 166, 205, 298, 339, 410
Téos, 150, 187
Termessos, 363
Thasos, 53, 64, 72, 77, 120, 177, 215, 283, 321, 339

Dionysion de Thasos, 70
Thèbes, 48, 49, 50, 54, 58, 69, 73, 127, 133, 134,
145, 205, 208, 209, 237, 292, 293, 350, 363, 368,
376, 377, 380, 453, 489
Tirynthe, 46, 48, 51, 284
Tithoréa, 261
Trézènes, 120
Troie, 46, 69, 163, 186, 199, 322, 327

V

Velanideza, 218
Velia, 177
Voie Sacrée, 205, 206, 207

Index des musées

A

Agrigente, museo, 411
Athènes, M. Vlasto, 320
Athènes, musée de l'Acropole, 410
Athènes, Musée de l'Agora, 413
Athènes, musée du Céramique, 219, 241
Athènes, Musée épigraphique, 154, 242, 351
Athènes, Musée national, 162, 196, 203, 215, 216, 218, 219, 225, 238, 241, 242, 243, 261, 262, 330, 331, 337, 345, 346, 353, 381, 412
Athènes, Troisième Ephorie, 242

B

Bâle, marché, Munzen und Medaillen A.G., 203
Berlin, Antikensammlung, 196, 241, 318, 409
Berlin, Staatliche Museen, 194, 218, 219, 328
Bonn, Akademisches Kunstmuseum, 241, 337, 346
Boston, Museum of Fine Arts, 196, 197, 242, 320, 337, 344, 347
Brauron, Musée archéologique, 353, 413
Bruxelles, Musées royaux, 196, 344

C

Cambridge, Harvard Univ., Arthur M. Sackler Mus., 318
Capesthorne Hall, Bromley-Davenport, 414
Copenhague, Musée national, 414
Copenhague, Ny Carlsberg Glyptothek, 353

D

Délos, Musée archéologique, 346, 413

F

Ferrare, Museo, 337
Florence, Museo Etrusco, 195
Francfort sur le Main, ancienne collection
Haeberlin, Museum für Vor und Frühgeschichte, 409

G

Gotha, Schlossmuseum, 336

I

Istanbul, Musée archéologique, 243, 321, 329

K

Karlsruhe, Badisches Landesmuseum, 243
Kavala, musée archéologique, 387

L

Lamia, Musée, 328

Londres, British Museum, 197, 242, 243, 258, 318, 332, 334, 346, 407, 409, 415
Lyon, musée des Beaux-Arts, 241

M

Munich, Antikensammlungen, 241, 242, 319

N

Naples, Museo Archeologico Nazionale, 332, 409
New York, Metropolitan Museum, 196, 216, 218, 219, 241, 242, 243, 410

O

Oxford, Ashmolean Museum, 239, 330, 337

P

Paestum, Musée, 320
Palerme, Museo arch. Regionale, 336
Paris, Cabinet des Médailles, 203
Paris, collection Niarchos, 259
Paris, Fondation Custodia, 337
Paris, musée du Louvre, 195, 238, 240, 242, 243, 328, 335, 337, 353, 358, 412
Pirée, Musée archéologique, 216, 353
Port Sunlight, Lady Lever Art Gallery, 412

R

Reading, 196, 494
Rhodes, Musée archéologique, 219
Rome, Museo Nazionale, 380
Rome, Palais Borghese, 380
Ruvo, Museo Jata, 320

S

San Antonio, Museum of Art, 412
Syracuse, Museo Arch. Regionale Paolo Orsi, 261

T

Tarente, Museo Archeologico Nazionale, 409
Tarquinia, Museo, 196
Thèbes, Musée, 196, 350
Toronto, Royal Ontario Museum, 242

U

Uppsala, Université, 414

V

Varsovie, Musée national, 337
Vienne, Kunsthistorisches Museum, 240, 242, 347
Viterbe, Museo Archeologico Nazionale della Rocca Alborno, 329

Index général

- *
- bh(e)ə*, 25
**derk-*, 22
**dhuə-*, 22
**είδω*, 18
**spek-*, 21
*WEID-, 15
*WOR-, 17
- A
- à l'écart, 50, 54, 57, 75, 83, 84, 144, 145, 318, 357, 358, 359, 366
abaton, 64, 98, 110, 127, 367
adyton, 81, 95, 97, 98, 100, 107, 113, 114, 115, 120, 143, 144, 147, 161, 261, 359, 361, 362, 365, 367, 368, 371
agency, 404, 405
agôn, 195, 270, 290, 293
agora, 51, 52, 53, 59, 62, 65, 76, 83, 155, 157, 165, 201, 206, 209, 210, 250, 271, 282, 294, 317, 339, 350, 374, 397
airesthai tous bous, 329
Alcibiade, 82
Alcméonides, 114, 350
Alexandre d'Abonotique, 385
Alexandre d'Abonouteichos, 380
Alexandre de Macédoine, 317
Alimos, 210, 469
Alkè, 268
amphidromies, 179, 181
Amphitrès de Milet, 279
Anabura, 363
Anacharsis, 300, 302, 306, 307
anakalypteria, 188, 248, 249, 424
andron, 181, 182
Anthia, 282
Antiloque, 338
Antiochos le Grand, 138
Antisthène, 187, 190, 191, 194, 237
Aphanes, 26
Apollonios, fils d'Apollonios, 129
Appius Claudius Pulcher, 73
Aratos de Sicyone, 228
Aristion, 218
Aristonautès, 216
Aristonichos de Kymè, 96
Artémisia d'Érétrie, 270
Asclepieia de Cos, 291
Asclépieia du Pirée, 266
Asinè, 54
Asklepieia du Pirée, 273
asty, 45, 46, 49, 53, 56
Attalides, 299
attelage, 191, 192, 193, 194, 195
attention, 6, 9, 10, 11, 21, 22, 58, 80, 83, 85, 115, 125, 185, 213, 217, 220, 236, 245, 246, 247, 248, 253, 260, 261, 304, 305, 306, 309, 316, 333, 334, 338, 339, 340, 343, 344, 345, 354, 375, 395, 396, 412, 420, 422, 425
autel, 7, 42, 52, 55, 76, 84, 92, 108, 111, 118, 119, 120, 121, 122, 132, 134, 149, 155, 162, 165, 179, 183, 196, 209, 250, 258, 259, 261, 297, 307, 315, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 328, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 341, 342, 343, 344, 347, 351, 352, 353, 363, 370, 376, 394, 395, 398, 399, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 418, 420, 422
aveuglement, 22, 23, 378, 379, 381, 382, 390
- B
- bancs, 132, 144, 147
bandelette, 242, 257, 319, 320, 381
bandelettes, 79, 242, 279, 318, 319, 320, 323, 344, 346, 347
bâtiment de scène, 295, 296
blanc, 22, 84, 164, 203, 225, 228, 236, 241, 243, 259, 270, 297, 319, 484
bornes, 42, 43, 47, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 67, 169, 305, 408, 421
bouses, 83
Branchides, 96, 359
Brauron, 55, 258, 287, 326, 353, 386, 413
Brysiar, 165
bucrane, 347
- C
- Cabires, 48, 49, 69, 73, 90, 145, 279, 376, 377, 379, 380, 453
cacher, 10, 27, 28, 37, 38, 49, 50, 54, 68, 69, 84, 91, 94, 115, 124, 125, 135, 136, 138, 141, 142, 147, 159, 160, 161, 164, 167, 198, 241, 279, 301, 327, 366, 378, 422
Calchas, 101, 318, 322, 323
Callias, 177, 180, 273
canéphores, 119, 257, 258, 259, 260, 263, 268, 269, 341
caractère ostentatoire, 74, 193
cella, 80, 89, 91, 96, 99, 103, 104, 105, 112, 115, 122, 125, 127, 137, 144, 146, 152, 153, 362, 417, 425
Céphale, 177
Chabrias, 205
char, 192, 194, 195, 196, 197, 203, 237, 238, 239
chariot, 192, 193, 195, 196, 200, 203, 278
charrettes, 191, 277, 278
cheir épi karmo, 239
chemins de terre, 77
Chérestrate, 268
chevaux, 195, 203, 209, 272, 273, 297, 299, 411, 416
chôra, 55, 189, 210, 287
Cimon, 69, 72, 82, 207
circulation, 50, 53, 75, 76, 77, 79, 82, 84, 85, 97, 142, 143, 144, 146, 147, 169, 178, 212, 298, 305, 368

Cléobis et Biton, 152, 285
 Cléomène, 167
 Clithène, 41, 221, 231
 Clitarque, 112, 270
 cloisons, 88, 124, 135, 136, 141, 142, 147, 170
 clôture, 65, 69, 73, 77, 89, 90, 92, 96, 98, 109, 139, 157, 305
 Cnémon, 333
 Coccalé, 139, 425
 colonne, 140, 218, 220, 226, 231, 243, 333, 344, 345, 409, 411, 414, 415
 colonnette, 195, 220, 222, 346
colossos, 8, 36, 37, 393
 commémoration, 204, 224
 compétitions, 195, 289, 290, 292, 293, 299, 300, 303, 307, 309, 312, 425
 conception urbanistique, 43
 consultants, 96, 98, 99, 100, 101, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 135, 143, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 390, 391, 417, 420, 424
 convives, 182, 184, 185, 186, 188, 191, 229, 342, 398
 cortège, 185, 187, 189, 190, 191, 193, 194, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 227, 228, 229, 230, 232, 233, 235, 236, 237, 245, 246, 247, 248, 254, 256, 257, 260, 262, 268, 270, 271, 272, 273, 275, 276, 277, 282, 284, 285, 286, 288, 326, 332, 341
 coryphée, 136, 309
 couleur, 35
 couleurs, 11, 35, 80, 179, 182, 225, 226, 227, 228, 270, 276
 couloirs, 97, 98, 99, 111, 143, 361, 365, 368, 371
 couloirs latéraux, 97, 98, 361, 368
 couteau, 89, 322, 323, 325, 326, 328, 329, 330
 crypte, 99, 100
 cultes à mystères, 39, 44, 48, 50, 55, 57, 67, 69, 72, 74, 75, 78, 79, 83, 87, 88, 90, 91, 92, 93, 94, 111, 124, 126, 128, 132, 142, 144, 276, 278, 280, 288, 355, 374, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 385, 389, 390, 391, 420, 421, 422, 423, 424, 426
 Cynno, 86, 103, 139, 351
 Cytissoros, 318

D

dadouque, 82, 276, 374
 Dardanos, 69, 163
 déambulations, 76, 77
 découpe, 333, 335, 337, 338
deiknuma, 130
 déjections, 83, 338, 339, 343
dekatê, 181
 délimitation visuelle, 62
 Démarate, 249
 Démétrios, 94, 140, 228, 263, 379
 Démétrios de Phalère, 94, 204, 220, 221, 228, 231, 235
 deuil, 181, 199, 202, 203, 228, 234, 236, 240, 241, 247, 248

dévoilement, 111, 129, 188, 249, 303, 374, 378, 383, 384, 389, 406
 Dexileos, 206, 222
dexiosis, 244
 Dicaïopolis, 269, 282, 292
 Dionysies des Champs, 283
 Dioxippe, 190, 192, 237
 dispositif, 76, 89, 105, 106, 117, 119, 124, 133, 170, 180, 212, 248, 327, 342, 351, 362, 370, 372, 377, 392, 406, 407, 408
 dissimulation, 28, 45, 50, 68, 69, 141, 142, 259, 323, 327
 distinction des rôles, 233
 Dorkas, 220
 dortoir, 109, 250
dromena, 130, 133, 385

E

écrins, 102, 104, 105, 106, 118, 121, 169
 écrins architecturaux, 102, 106, 121
 Égine, 60, 162, 327, 412
ekphora, 197, 198, 199, 201, 202, 203, 232, 247
 élévation, 52, 63, 64, 65, 66, 69, 74, 87, 216
 éloignement, 32, 48, 50, 57, 85, 145, 152, 169, 226, 285, 418, 421
 embellissement, 43, 74, 177, 318, 319
 emprise territoriale, 47
 éphèbes, 274
 Ephoros, 284
 épiphanie, 25, 29, 36, 37, 131, 345, 372, 395, 415
époptès, 302, 303
 escalier, 66, 71, 95, 108, 133, 143, 372
 escaliers, 71, 77, 92, 133, 143, 176, 368
eschatiai, 47
 espaces de circulation, 143
 étrangers, 71, 74, 175, 176, 181, 187, 201, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 274, 301, 307, 308, 398, 422, 423
 Euctémon, 268
 Eukoline, 221
 Euménides, 58
 Eumolpides, 82, 375
 Euphèros, 219
 Euphraios, 190
 évergétisme, 74, 96, 117, 138
 Exéchias, 180
 ex-voto, 150, 345, 395, 408

F

fécondité, 47, 91, 165, 166, 167, 197, 250, 251, 260, 269
 fenêtre, 89, 96, 97, 243, 361, 372
 fermeture, 57, 63, 65, 66, 67, 70, 88, 89, 94, 95, 98, 104, 106, 110, 115, 116, 117, 136, 139, 140, 154, 157, 158, 159, 163, 177, 275, 280
 fête des Tonaia, 155
 fêtes de Daphnè, 255, 275
 feu, 31, 33, 35, 129, 130, 131, 160, 191, 225, 333, 334, 335, 337, 395

figuration, 37, 159, 160, 162, 196, 197, 218, 223, 240, 242, 258, 279, 329, 353, 398, 399, 403, 404, 405, 406, 407, 409, 411, 412, 413, 415
frise des Panathénées, 258, 262, 263, 264, 266, 273
fumée, 22, 130, 331, 332, 333, 342
fumier, 83, 84
funérailles, 174, 193, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 223, 227, 228, 230, 231, 232, 233, 235, 236, 237, 240, 242, 247, 248, 251, 311

G

gamos, 184, 250
garants, 187, 245
Gétas, 333
Glaucôn, 281
gradins, 55, 132, 133, 134, 135, 170, 294, 295, 298, 299, 302, 308, 462
Grandes Dionysies, 156, 290, 292, 294, 303, 306, 423
grotte, 58, 99, 106, 107, 126, 159, 358, 359, 367
guirlandes, 164, 246, 318, 320, 323

H

Habrocomes, 282
hache, 322, 325, 326, 328, 330, 499
haie, 58
Harmodios et Aristogiton, 76, 201, 205, 257, 271
hauteur, 49, 60, 61, 62, 64, 65, 66, 68, 69, 71, 74, 81, 92, 94, 95, 96, 115, 116, 125, 126, 170, 210, 213, 216, 218, 219, 220, 226, 344, 346, 360, 361
Hégésô, 221
Héphaïsteia, 329

H

hiéra, 82, 129, 131, 141, 142, 276, 278, 387
hiérarchie sociale, 311
hiéroï, 79
hiéron, 43, 54, 81, 97, 120, 475
hiérophante, 82, 83, 127, 129, 130, 141, 142, 276, 374, 375, 380, 383, 385, 387, 388
Hipparque, 27, 33, 257, 271
Hippias, 256, 271, 287
Hippodamie, 166, 209
hommage, 151, 154, 180, 199, 201, 202, 203, 233, 236, 237, 240, 241, 244, 247, 285, 314, 315, 347, 348, 354, 407, 468
hoplites, 195, 266, 270, 271, 272, 273, 288
horaires, 83, 153, 154
Hyacinthies, 268
Hygie, 103, 109, 291, 346, 351

I

impact visuel, 87, 88, 118, 121, 189, 198, 214, 220, 229, 232, 246, 255, 261, 270, 276, 280, 287, 363
impressionner, 93, 170, 235
initiation, 19, 49, 55, 67, 74, 79, 80, 82, 90, 93, 94, 128, 129, 130, 132, 133, 134, 142, 144, 145, 146, 161, 163, 250, 278, 280, 286, 302, 355, 367, 375, 376, 377, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 397

initiés, 68, 69, 72, 73, 78, 79, 80, 81, 82, 85, 90, 93, 98, 128, 133, 135, 141, 144, 145, 170, 278, 279, 280, 355, 366, 367, 374, 375, 376, 377, 378, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 387, 388, 390, 391, 420, 423, 424
inuisibilis, 13, 14
inventaire, 89, 99, 141, 326
Ion, 335
Isidoros, 387
isolement des consultants, 110, 364, 420

K

Kallikleia, 129
Kallipateira, 305
kalokagathia, 224
kanoun, 258, 320, 323, 330, 332, 414
Kérykes, 82, 375
kioniskoi, 221, 222, 231
kioniskos, 220, 222
Kiron, 119, 183, 351
koimèterion, 109
Konthyle, 207
korai, 216, 217, 223, 225
korè, 217, 223, 225
kouroi, 216, 217, 223, 240
kouroi de Phoinikia, 216
kouros, 217, 223, 351, 409

L

labyrinthe, 99, 371
lécythes à fond blanc, 214, 240, 242
légitimité, 175, 179, 188, 193, 229, 244, 245, 247, 249, 311
legomena, 130, 388
Lénéennes, 164, 294, 307, 397
Léocrate, 201
Leukophryéna, 274
Leutykidès, 249
limite visuelle, 62, 64
loi de Solon, 229, 232, 233, 236
loutra, 231
lumière, 11, 17, 19, 22, 24, 25, 26, 28, 31, 32, 33, 34, 35, 38, 89, 100, 124, 125, 126, 128, 129, 130, 131, 132, 135, 141, 177, 178, 182, 191, 192, 216, 246, 250, 258, 377, 381, 386, 387, 389, 390, 391, 393
lumières, 126, 127, 129, 131, 147, 170, 247
Lycurgue, 201, 221, 230, 277, 365
Lysandre, 249, 250
Lysimachidès d'Acharnes, 220

M

machaira, 324, 325, 328
magistrats, 119, 252, 256, 257, 261, 262, 272, 273, 274, 280, 287, 308, 309, 326, 342, 371
maison à péristyle, 176, 177
manteion, 107, 108, 369
masque, 163, 260, 377, 386, 388, 396, 397, 408
Mèdeios, 187
mégara, 91
mégaron, 50, 90, 91, 115, 134, 453, 465

Mégaron, 92, 377, 481
mémoire, 10, 11, 187, 205, 206, 211, 212, 213, 214,
220, 224, 229, 236, 244, 245, 247, 248, 249, 250,
252, 261, 306, 311, 385, 423, 424, 425
métèques, 201, 262, 263, 264, 272, 307
Midias, 277
Miltiade, 91, 207, 282, 484
mis en valeur, 50, 259, 260, 308
mise en scène, 20, 25, 52, 74, 84, 103, 122, 125,
126, 162, 169, 170, 174, 181, 190, 234, 247, 251,
275, 290, 294, 296, 297, 300, 301, 307, 321, 371,
372, 373, 374, 421, 423
mnémata, 225
Molpes de Milet, 267
montagnes, 47
monumentalisation, 43, 53, 72, 75, 93, 94, 101,
117, 144
monuments funéraires, 175, 204, 211, 216, 221,
222, 226, 248, 424, 466, 501
Mopsos, 101
mouches, 336, 338, 339, 340
mulets, 196
musique, 185, 189, 277, 292, 425, 447
mystères des Cabires, 73, 379
mystes, 82, 90, 93, 127, 128, 129, 130, 131, 146,
276, 277, 375, 376, 381, 388

N

naiskos, 95, 141, 213, 215, 216, 225, 346, 359, 361,
368, 473
naos, 80, 89, 92, 97, 100, 105, 112, 115, 124, 134,
140, 146, 215, 352, 369
Naoclès, 219
néocore, 158, 164
Nicias, 205
Nikératos, 216
Nikipphè, 91, 92
noir, 199, 228, 236, 243, 250, 337, 390, 420
nomima, 227, 252
non-initiés, 78, 79, 82, 145, 374
notables, 270, 275
nuit, 70, 106, 127, 128, 129, 163, 191, 237, 250,
276, 281, 369, 377, 381
numphè, 260
nympheutria, 239, 240, 250

O

objets sacrés, 82, 83, 91, 130, 144, 146, 154, 276,
277, 278, 279, 280, 288, 378, 384, 385, 387, 389,
390, 425
obscurité, 25, 89, 107, 108, 125, 126, 127, 128,
129, 130, 131, 132, 147, 191, 250, 378, 379, 380,
389, 390, 426
occultation, 379
odeur, 10, 417, 454, 476, 486
offrandes, 7, 46, 51, 66, 75, 76, 77, 78, 83, 84, 85,
87, 88, 89, 101, 102, 104, 105, 106, 121, 122,
127, 131, 150, 164, 170, 200, 213, 223, 230, 242,
253, 292, 313, 314, 315, 318, 333, 343, 344, 345,
346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 359,
395, 413, 420, 422, 423, 424, 425, 426

offrandes de prestige, 75, 351
oikémata, 154
oikos, 71, 114, 115, 117, 152, 173, 175, 179, 183,
184, 190, 247, 361, 365, 366, 371
oikos des Naxiens, 71, 452
Onnès, 279
Opfèrrinnen, 200
oracle, 21, 96, 100, 106, 107, 108, 111, 112, 114,
116, 121, 127, 143, 163, 253, 302, 352, 356, 357,
358, 359, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 369, 370,
371, 416
orchestra, 294, 295, 296, 304, 306, 309
osphus, 331, 333, 334, 337, 343, 370, 416, 420, 422
ostentatoire, 40, 210, 221, 227, 230, 232, 236, 252,
311, 343, 349, 351, 352
ouverture, 57, 70, 72, 83, 88, 96, 100, 114, 115,
116, 125, 136, 139, 152, 154, 158, 167, 169, 174,
178, 179, 180, 289, 305, 352, 359

P

Palladion, 160, 448, 473
Panathénées, 119, 140, 256, 258, 262, 263, 264,
265, 267, 269, 271, 272, 282, 287, 290, 300, 326,
339, 341, 350, 374, 410
parapetasma, 138
parcours, 2, 42, 73, 111, 157, 201, 205, 255, 267,
283, 284, 285, 286, 287, 288, 312, 365, 426, 446
Parméniscos de Métaponte, 152
parochos, 196
parure, 140, 141, 194, 239, 259, 260, 316, 318, 319
passage, 30, 50, 53, 67, 70, 73, 74, 78, 80, 85, 94,
112, 115, 126, 128, 130, 139, 143, 146, 158, 162,
174, 194, 196, 197, 198, 205, 206, 207, 208, 213,
225, 227, 242, 278, 298, 299, 304, 343, 349, 350,
351, 352, 354, 358, 374, 382, 384, 389, 390, 398,
404, 408
passant, 62, 176, 198, 206, 214, 216, 217, 223, 226,
287, 288
passants, 64, 178, 182, 206, 208, 212, 213, 214,
217, 218, 220, 225, 248, 425
pastos, 139, 140
paysage, 8, 9, 10, 41, 51, 52, 53, 54, 58, 204, 205,
210, 220, 452
paysage sonore, 9
peinture, 80, 225, 325, 336
pèlerinages, 152, 153
péplos, 140, 269, 319
Percalon, 249
performance, 121, 133, 296, 303, 305
péribole, 42, 60, 64, 65, 66, 68, 70, 72, 85, 107,
108, 117, 153, 157, 169, 170, 206, 210, 212, 213,
215, 216, 221, 225, 226, 384
Périclès, 71, 205
Perses, 96, 114, 146, 147, 208, 212, 266, 334, 368
petites dimensions, 60, 99, 231, 320
Petits Propylées, 73
Phéaciens, 58
Phidias, 103, 104, 125, 165, 395, 410
Philippe II, 175, 202, 205, 208
Phormion, 205
phratrie des Labyades, 234, 248
Phrygie, 279

piété, 7, 40, 46, 51, 53, 54, 55, 74, 79, 82, 96, 150, 151, 170, 171, 174, 191, 194, 197, 199, 200, 212, 226, 227, 232, 234, 237, 242, 244, 251, 252, 254, 255, 256, 257, 260, 261, 264, 270, 271, 277, 278, 280, 281, 282, 288, 291, 297, 308, 309, 311, 313, 315, 318, 319, 325, 330, 331, 336, 343, 347, 349, 353, 354, 394, 408, 420, 422, 423
 pilier hermaïque, 332, 344, 407, 408, 413
pinaces, 240
 Pisistrate, 55, 68, 72, 221, 231, 260, 394
 places d'honneurs, 307, 308
 Polémarque, 281
 porches, 73, 93, 94
 porte, 12, 30, 60, 62, 70, 71, 72, 73, 75, 78, 80, 82, 89, 93, 99, 108, 109, 115, 118, 125, 128, 130, 134, 136, 138, 139, 152, 153, 154, 155, 160, 177, 178, 179, 180, 181, 183, 196, 208, 209, 215, 217, 238, 240, 241, 242, 243, 245, 247, 258, 263, 267, 271, 287, 306, 318, 320, 329, 332, 339, 347, 352, 353, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 367, 372, 373, 391, 403, 409, 411, 413, 420, 423, 425
 portes, 69, 70, 71, 72, 74, 80, 81, 93, 96, 97, 110, 112, 135, 136, 138, 140, 143, 144, 147, 152, 162, 178, 180, 181, 185, 205, 208, 209, 210, 211, 296, 370
 portique, 52, 53, 66, 70, 71, 72, 73, 76, 92, 94, 96, 108, 109, 117, 139, 141, 153, 181, 282, 297, 299, 470
 portiques, 43, 52, 53, 65, 66, 71, 74, 170, 306, 421
 Praxitèle, 122, 352
 présentification, 36, 393, 399, 406, 409, 415, 498
 prêtre, 76, 127, 134, 137, 149, 163, 164, 165, 257, 259, 274, 276, 308, 317, 318, 320, 321, 322, 326, 327, 337, 341, 360, 363, 366, 369, 370, 371, 386, 388, 396, 397, 419, 420, 424
 prêtres, 76, 79, 82, 83, 96, 111, 112, 116, 119, 137, 142, 143, 168, 256, 261, 272, 273, 274, 276, 287, 308, 311, 322, 326, 356, 360, 369, 377, 397, 398
 prière, 7, 55, 58, 103, 150, 151, 152, 169, 281, 331, 332, 337, 338, 343, 353, 407, 412, 422
 procession, 46, 112, 140, 155, 162, 174, 190, 191, 194, 197, 198, 200, 201, 203, 235, 246, 247, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 290, 292, 318, 323, 324, 326, 338, 342, 351, 353, 375, 387, 410, 413
 proclamation, 306, 371, 372, 373, 374, 375
prodromos, 96
 Promachos, 71, 410
pronaos, 79, 80, 93, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 112, 124, 143, 348, 352, 361, 366, 367, 368, 372
 prophète, 99, 106, 111, 112, 113, 126, 143, 356, 357, 359, 360, 361, 362, 371, 372, 385
 propylée, 52
 propylées, 70, 71, 72, 74, 77, 117, 170
prothesis, 180, 197, 204, 236, 240, 247
 Ptolemaia d'Alexandrie, 283
 Ptolémaia d'Alexandrie, 119
 Ptolémée II Philadelphe, 73
 Pylade, 118
 Pyliens, 58

Pythagoriciens, 32
 Pythaïde, 253, 468
 Pythia, 298, 305, 316, 485
 Pythie, 113, 114, 115, 357, 359, 361, 363, 365, 366, 371, 408, 417
 Pythion, 120, 351

R

rayon visuel, 30, 32, 33
 réciprocité, 35
 regardable, 327, 328
 régime de visibilité, 37, 42, 169
 reliefs votifs, 40, 262, 330, 331, 345, 398, 410, 411, 415, 426, 442
 religiosité, 38, 39, 330, 421
 repère spatial, 47
 représentation, 5, 12, 13, 15, 30, 34, 36, 92, 134, 145, 153, 160, 164, 196, 223, 239, 244, 255, 259, 261, 274, 296, 318, 328, 353, 376, 377, 385, 393, 395, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 408, 409, 410, 412, 414, 415, 425, 426
 représentations du divin, 36
 révélation, 19, 100, 121, 124, 125, 128, 129, 130, 131, 132, 144, 147, 303, 355, 356, 362, 363, 370, 371, 372, 373, 374, 378, 380, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 420
 richesse, 21, 24, 30, 63, 177, 181, 187, 190, 193, 194, 195, 196, 197, 200, 203, 213, 223, 227, 229, 230, 232, 235, 239, 247, 266, 275, 309, 347, 423, 425
 rideaux, 124, 129, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 147, 161, 372
 rite de passage, 73

S

sanctuaires à incubation, 110
 sanctuaires extra-urbains, 44, 45
 sanctuaires oraculaires, 39, 44, 87, 121, 356, 362, 363
 sanctuaires péri-urbains, 44, 45
 sanctuaires ruraux, 44, 46, 70
 sanctuaires urbains, 44, 45, 50
 scénographies, 51
sekos, 95, 112
 Sélection, 316
 séleucides, 54, 94, 96
 Séleucides, 94
 Séleucos, 96
 sensibilités, 4, 9, 10, 12
 séparation, 135
 Socrate, 58, 177, 180, 280, 281, 282, 300, 302, 306, 307
 Solon, 181, 199, 230, 231, 233, 236
 Souniadès, 187
 souterrain, 99, 107, 114, 126, 167, 358, 360, 366, 367, 371, 381, 389
 Spartiate Lycurgue, 365
 spécificités visuelles, 39, 256
 spectacle, 18, 20, 26, 185, 189, 190, 191, 193, 197, 202, 227, 233, 234, 237, 245, 247, 250, 253, 254, 256, 270, 275, 276, 277, 278, 280, 283, 284, 286,

287, 288, 293, 294, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 309, 311, 315, 343, 354, 371, 377, 420, 425
 spectateur, 12, 18, 20, 21, 34, 38, 247, 282, 286, 301, 302, 303, 332, 385, 396
 spectateurs, 11, 20, 92, 122, 133, 174, 175, 200, 245, 247, 248, 254, 255, 256, 261, 275, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 311, 323, 327, 360, 385, 386, 424, 425
specus, 99, 107, 358, 360, 366
 statue chrysoléphantine, 104, 106, 126
 statue de culte, 37, 52, 102, 103, 105, 111, 120, 141, 149, 150, 151, 153, 154, 155, 158, 159, 160, 163, 164, 167, 168, 394, 395, 409, 410, 413, 415, 419
 stèle, 62, 81, 82, 84, 140, 166, 213, 215, 216, 218, 219, 221, 222, 225, 226, 231, 241, 242, 243, 291, 321, 322, 349
 stèle de Damasistratè, 215
 stèle de Mnésogora et de Nikocharès, 226
 stèles funéraires, 40, 204, 215, 231, 240, 242, 452, 455
 système de visibilité, 37, 169, 170, 420, 422, 424

T

téménos, 43, 57, 60, 64, 65, 69, 74, 78, 84, 108, 286, 295, 298
 témoin, 18
 témoins, 84, 187, 194, 245, 247, 249, 303
 temple-écriin, 104
 tentures, 103, 136, 137, 138, 141, 142, 169
 théâtralisation du deuil, 234, 235
 théâtre, 11
 Thèbes, 48, 49, 50, 54, 58, 69, 73, 127, 133, 134, 145, 205, 208, 209, 237, 292, 293, 350, 363, 368, 376, 377, 380
 Thémistocle, 205, 210, 221, 224, 231
 théorie, 5, 21, 31, 32, 33, 34, 253, 423, 424, 444, 456
 théories, 30, 32, 33, 34, 265, 452, 464, 479
théoros, 302
 théoxénies, 201, 394, 397, 398
 Thesmophories, 91, 166, 268, 269
 Thétis, 159, 160, 167, 195
tholos, 105, 122, 155

Thrasybule, 205
 Thrasymède, 322
thronosis, 133, 376
 Timée, 190, 191, 246
 Timoléon, 228
 toit, 54, 91, 92, 97, 112, 122, 126, 129, 173, 231, 269
 tombe, 44, 129, 173, 174, 197, 200, 201, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 214, 217, 218, 219, 220, 223, 230, 232, 236, 237, 242, 248
 topographie, 44, 48, 49, 50, 56, 85, 169, 2059
 Tottès, 279
 transfert en char, 194, 196
trapezai, 220, 222, 231
 trésors, 75, 76, 88, 89, 102, 151, 154, 297, 394
 Trophonios, 49, 107, 111, 127, 152, 355, 364, 369
 Trygée, 118, 119, 309, 323, 333
tumulí, 214, 220, 223
tumulus, 212, 216, 220, 223

U

uisibilis, 13

V

verticalité, 98, 222, 345
 victimes animales, 83
 visibilité temporaire, 200, 409
 visites, 106, 152, 242
 voies d'accès, 70
 voisinage, 185, 422
 voisins, 65, 185, 189, 227, 246, 247, 248, 251, 423, 425

X

Xénoclès de Cholarges, 129
 Xerxès, 138
xoanon, 140, 395
 Xouthos, 136, 335

Z

Zosimos, 127

Table des matières

Remerciements	2
Introduction : Le visible et l'invisible dans la religion grecque	4
A. Présentation du sujet : une thématique dans l'air du temps	4
1. Le retour du religieux	4
2. Une histoire des sensibilités	9
B. Définition des termes du sujet : histoire de mots	12
1. Du vocabulaire français	12
2. Termes grecs qui traduisent visible et invisible	17
a. La perception	17
ὄράω	17
βλέπω	19
θεάομαι	20
σκέπτομαι	21
δέρκομαι	22
λεύσσω	22
τυφλόω	22
b. Objet perçu	23
φανερός	23
δηλός, ἄδηλος	27
κρύπτω	28
ἐναργής	28
c. Bilan : nuances selon le type de sources et selon le temps	29
C. Comment voyaient les Grecs ?	30
1. Les tenants d'une double émission	30
2. Les partisans d'une émission de l'œil	32
3. Bilan	34
a. L'importance de la lumière	34
b. L'importance de la couleur	35
c. Une réciprocité	35
D. Champs d'enquête	35
1. Historiographie	36
2. Délimitation et problématique	38
PARTIE 1 : FREQUENTER LES ESPACES CONSACRES AUX DIEUX	41
CHAPITRE 1 : PENETREER DANS LES ESPACES CONSACRES AUX DIEUX	43
Introduction	43
I. Les degrés de visibilité des espaces consacrés aux dieux	45
A. Des espaces plus ou moins visibles : les sanctuaires extra-urbains et ruraux	45
B. Des espaces consacrés bien visibles : les sanctuaires urbains	50
II. Ouvertures et fermetures des délimitations des espaces sacrés	57
A. Les délimitations naturelles, aujourd'hui disparues	58
B. Des délimitations ouvertes	59
C. Des délimitations fermées	63
D. Des éléments d'ouverture dans les sanctuaires fermés : les entrées	70
III. Organisation de la circulation à l'intérieur des espaces consacrés	75
A. Une circulation orientée vers les éléments à voir	75
B. Des espaces réservés	78
C. Des lieux à l'écart	83
Conclusion	85
CHAPITRE 2 : ACCEDER AUX DIFFERENTES STRUCTURES CONSACREES AUX DIEUX	87
Introduction	87

I.	Des structures fermées bloquant la vue	88
A.	Les trésors	88
B.	Les édifices à mystères et à oracles	90
II.	Des structures semi-fermées	102
A.	Des écrans architecturaux	102
B.	Des structures dédoublées	106
C.	Des structures emboîtées	110
D.	Le développement architectural de certaines structures	116
III.	Des structures ouvertes	118
A.	Les autels	118
B.	Des écrans ouverts	121
	Conclusion	123
Chapitre 3 : Circuler et voir à l'intérieur des bâtiments consacrés aux dieux		124
	Introduction	124
I.	Lumière et révélation	125
A.	L'importance de la lumière	125
1.	Mettre en valeur par la lumière	125
2.	Révéler	126
B.	Bancs et gradins	132
II.	Cloisons, rideaux : des instruments permettant de voir ou de cacher	135
A.	L'usage de cloisons	135
B.	La présence de rideaux	136
III.	Des itinéraires rendant difficile la vision	142
A.	Des espaces de circulations dissimulés	142
B.	La présence d'une pièce reculée au fond d'un édifice	144
	Conclusion	147
CHAPITRE 4 : APPROCHER LA DIVINITE		149
	Introduction	149
I.	La visibilité des statues des divinités : visibilité permanente, visibilité occasionnelle	151
A.	L'organisation de la visibilité de la statue dans les temples : une visibilité permanente ?	151
B.	Visibilités occasionnelles : fêtes et cérémonies exceptionnelles	155
II.	Limites ponctuelles et permanente à la visibilité des statues des divinités	157
A.	Une limite de visibilité : la fermeture des temples	157
B.	Des statues cachées	160
C.	Des personnes sélectionnées	164
	Conclusion	167
Conclusion de la partie I		169
PARTIE 2 : MONTRER SA PIETE ET SE MONTER AUX DIEUX		171
CHAPITRE 5 : PARTICIPER AUX RITES FAMILIAUX		173
	Introduction	173
I.	Une faible visibilité des rituels à l'intérieur des maisons	175
A.	Une configuration tournée vers l'intérieur	176
1.	Un espace central visible : la cour	177
2.	Des espaces moins visibles : les espaces de réception	181
B.	Des rituels visibles selon les catégories de personnes	183
II.	Marquer la ville par les rituels familiaux	189
A.	Montrer sa puissance dans les cortèges matrimoniaux	189
1.	Le spectacle des rituels	190
2.	En images	194
B.	Souligner le statut du défunt dans les cortèges funéraires	197
1.	Dans les rituels	198

a.	Les funérailles familiales _____	198
b.	Les funérailles civiques _____	201
2.	En images _____	202
C.	Rappeler le défunt _____	204
1.	La localisation des tombes _____	204
2.	Les marqueurs funéraires : une visibilité variable au fil des siècles _____	211
a.	Des structures visuellement variées _____	211
b.	Une mosaïque de monuments _____	213
	Des monuments plus ou moins visibles _____	214
	Des marqueurs entre expression de soi et limitations civiques _____	220
III.	Une limitation des actes familiaux _____	227
A.	Une multitude de lois visant l'aspect des rituels familiaux _____	227
1.	Contrôler l'image donnée par les familles _____	228
2.	Limitier les débordements dans l'espace civique _____	232
B.	Des comportements moins marquants dans l'espace civique _____	235
1.	Un nouveau comportement moins en vue dans les rituels _____	236
2.	En images, des choix plus intimes, plus individuels _____	237
a.	Un mariage en images, centré sur la création du lien et la beauté de l'épouse _____	237
b.	Des funérailles centrées sur la famille et les femmes _____	240
IV.	Attirer l'attention des spectateurs _____	245
A.	Une mémoire visuelle _____	245
B.	L'importance de la vue _____	248
	Conclusion _____	251
Chap. 6 : Défiler en procession pour les dieux _____		253
	Introduction _____	253
I.	L'impact visuel des participants _____	255
A.	Un strict ordonnancement, image de la société et de la piété des cités _____	256
1.	La mise en exergue des personnes qui ont une fonction dans la fête _____	256
a.	Les prêtres et les magistrats, bien visibles en tête de cortège _____	256
b.	La canéphore, mise en évidence à l'avant du cortège _____	257
2.	Des groupes de personnes moins visibles _____	261
a.	Le conducteur de la victime _____	261
b.	Des étrangers _____	262
3.	Une masse des participants peu visibles _____	265
a.	Des citoyens, mêlés dans la masse des participants _____	265
b.	Des épouses de citoyen, entre présence et absence _____	268
B.	Un spectacle aux couleurs du temps : des hoplites aux notables _____	270
C.	Un spectacle aux couleurs des rituels _____	276
1.	Les éléments visuels spécifiques des cultes à mystères _____	276
2.	La présence des <i>hiéra</i> _____	278
II.	Les spectateurs _____	280
III.	Parcours et construction visuelle de l'espace _____	284
A.	Un long parcours : une vision du territoire _____	284
B.	Un parcours court, un spectacle plus facile _____	286
1.	Des processions entre plusieurs pôles : embrasser du regard la cité _____	286
2.	Parcours dans la ville : une vision partagée du spectacle _____	286
	Conclusion _____	288
Chapitre 7 : Être présent aux concours _____		289
	Introduction _____	289
I.	Les concours, des actes religieux _____	290
A.	Un contexte rituel _____	290
B.	Un agôn _____	293
II.	La mise en scène des concours _____	294
A.	Une mise en scène théâtrale _____	294
1.	L'espace du théâtre _____	294

2.	Les lieux scéniques : scène et décor construits sur le regard _____	295
B.	Les espaces des concours sportifs, construits sur la vue _____	297
1.	Les lieux des concours sportifs et choraux _____	297
2.	Une mise en scène de puissance _____	300
III.	Les spectateurs _____	301
A.	Être spectateur _____	302
1.	Des <i>théatai</i> _____	302
2.	Attirer le regard des spectateurs _____	304
3.	Sociologie et rôle des spectateurs _____	307
B.	Une mise en scène de la société _____	308
	Conclusion _____	310
Conclusion de la partie II _____		311
Partie III : Communiquer avec les dieux _____		313
CHAP. 8 : LA ΘΕΡΑΠΕΙΑ ΘΕΩΝ : Sacrifier, faire des libations et des offrandes _____		314
	Introduction _____	314
I.	Le spectacle des sacrifices _____	315
A.	Des préparatifs rarement vus _____	315
1.	Sélection et parure de la victime _____	316
2.	Décor et parures _____	320
3.	Les instruments de mise à mort étaient-ils visibles ? _____	322
B.	La mise à mort _____	324
1.	Un débat sur la visibilité de la mise à mort _____	324
a.	Une mise à mort invisible _____	324
b.	Une mise à mort visible _____	325
2.	Dans les rituels _____	326
3.	En images _____	328
C.	Montrer une communication avec les dieux _____	331
1.	La prière _____	331
2.	La fumée _____	332
3.	Lire la volonté des dieux : <i>osphus</i> et foie _____	333
D.	Le traitement des viandes sacrificielles _____	335
1.	Une découpe des victimes aux yeux de tous _____	335
2.	Ce que l'on voit en marge du sacrifice _____	338
a.	Les déjections _____	338
b.	Les Oiseaux _____	339
c.	Les mouches _____	340
3.	Le partage des victimes et le banquet sacrificiel à la vue de tous _____	341
	Conclusion _____	342
II.	Exposition et visibilité des offrandes _____	343
A.	Les modes d'exposition des offrandes votives _____	344
B.	Les stratégies de visibilité _____	346
1.	Bucranes, inscription : une faible visibilité _____	347
2.	Des stratégies bien visibles _____	349
C.	Donner à voir l'action divine _____	353
	Conclusion _____	354
Chapitre 9 : CONSULTER LES DIEUX ET SE FAIRE INITIER _____		355
	Introduction _____	355
I.	Enjeux de la visibilité dans les pratiques divinatoires et les incubations _____	356
A.	Une invisibilité du porte-parole du dieu _____	356
1.	Pendant la préparation _____	357
2.	Pendant les consultations inspirées _____	360
3.	Mais, un porte-parole bien visible dans les autres types de divination _____	362
B.	Les consultants, entre visible et invisible _____	363

1.	Des préparatifs entre visible et invisible _____	363
2.	Pendant l'interrogation des dieux, des consultants aveugles _____	366
C.	La réception des réponses _____	370
II.	Une communication jouant sur le visible et l'invisible avec les dieux dans les initiations _____	374
A.	Une alternance du visible à l'invisible _____	374
1.	Des rituels publics _____	374
2.	Vers une invisibilité des initiés _____	375
3.	Voir un drame sacré _____	376
B.	Un aveuglement de l'initié _____	378
1.	Des rites secrets _____	378
2.	Le rôle de l'occultation _____	379
3.	Une exception ? Cnossos et ses rites publics _____	382
C.	Un dévoilement des mystères _____	383
1.	Un vocabulaire du regard, de la vue : une transmission visuelle _____	383
a.	ἰδεῖν _____	384
b.	Θεᾶσθαι _____	385
c.	ἐπιδεικνύναι _____	385
d.	Διαφαίνειν, ἀναφαίνειν _____	385
e.	ἐγκαλύπτειν _____	386
f.	Δηλεῖν _____	386
2.	Voir les <i>deiknumena</i> dans la lumière _____	387
3.	Le rôle de la parole : <i>ta legomena</i> _____	388
	Conclusion _____	390
Chap. 10 : Visibilité, non-visibilité et invisibilité des dieux _____		392
	Introduction _____	392
I.	La présentification de la divinité dans les rituels _____	393
A.	Une statue _____	394
B.	Personnifier le dieu _____	396
C.	Rendre présente l'absence : le cas des théoxénies _____	397
II.	La figuration des dieux _____	399
A.	Mise au point de vocabulaire _____	399
1.	Représentation _____	399
2.	Figuration _____	403
B.	Les modes de figuration des dieux en images _____	406
1.	Le dieu en statue _____	407
2.	En personne _____	411
3.	Une ambiguïté entre les deux types de figuration _____	413
4.	D'autres éléments d'identification _____	414
III.	Une présence sensible des dieux _____	415
	Conclusion _____	419
Conclusion de la partie III _____		420
Conclusion générale _____		421
Sources _____		428
1.	Iconographie _____	428
2.	Archéologie _____	429
a.	Fouilles _____	429
b.	Reliefs, stèles _____	430
3.	Epigraphie _____	430
a.	Corpus _____	430
b.	Recueils _____	432
c.	Les épigrammes _____	432
d.	Lois sacrées _____	432
e.	Anthologies commentées _____	433

4.	Sources littéraires	433
a.	Outils de travail	433
b.	Recueils commentés	433
c.	Auteurs de l'époque archaïque	433
d.	Auteurs de l'époque classique	434
	Historiens	434
	Fragments	434
	Poètes	434
	Tragédie classique	434
	Fragments	435
	La Comédie ancienne	435
	Fragments	435
	Les discours des Orateurs	435
	Penseurs	436
	Poésie	436
	Anthologies	437
e.	Epoque hellénistique	437
	Romans	437
5.	Sources tardives	437
a.	Sources latines	440
b.	Lexicographes	440
c.	Scholies	440
d.	Sources chrétiennes	441
	Bibliographie	442
	Index	501
	Index des mots grecs	501
	Index des sources	503
	Index des héros et dieux	509
	Index des noms de lieu	511
	Index des musées	514
	Index général	515
	Table des matières	521