HAL
open science

Les prêtrises mixtes : genre, religion et société

Delphine Ackermann

To cite this version:

Delphine Ackermann. Les prêtrises mixtes : genre, religion et société. Priests, Priestesses and Cult Attendants in Asia Minor and the Aegean from the Hellenistic Period to Roman Times, May 2012, Mainz, Allemagne. hal-01405861

HAL Id: hal-01405861

https://hal.science/hal-01405861v1

Submitted on 23 Jan 2017

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

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

Cities and Priests

Cult personnel in Asia Minor and the Aegean islands from the Hellenistic to the Imperial period

Edited by
Marietta Horster and Anja Klöckner

DE GRUYTER

ISBN 978-3-11-031837-1
e-ISBN 978-3-11-031848-7
ISSN 0939-2580

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data
A CIP catalog record for this book has been applied for at the Library of Congress.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.dnb.de abrufbar.

© 2013 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston
Druck: Hubert & Co. GmbH & Co. KG, Göttingen
♾ Gedruckt auf säurefreiem Papier
Printed in Germany

www.degruyter.com

FSC
www.fsc.org
MIX
Papier aus verantwortungsvollen Quellen
FSC® C016439

Contents

Acknowledgements —— **VII**

Abbreviations —— **IX**

Marietta Horster, Anja Klöckner (Mainz/Gießen)
Introduction —— **1**

Delphine Ackermann (Poitiers)
Les prêtrises mixtes : genre, religion et société —— **7**

Ludwig Meier (Heidelberg)
Priests and Funding of Public Buildings on Cos and Elsewhere —— **41**

Isabelle Pafford (San Francisco)
Priestly Portion vs. Cult Fee – The Finances of Greek Sanctuaries —— **49**

Jan-Mathieu Carbon, Vinciane Pirenne-Delforge (Liège)
Priests and Cult Personnel in Three Hellenistic Families —— **65**

Joannis Mylonopoulos (New York)
**Commemorating Pious Service:
Images in Honour of Male and Female Priestly Officers in Asia Minor
and the Eastern Aegean in Hellenistic and Roman Times** —— **121**

Oliver Pilz (Mainz)
**The Profits of Self-Representation: Statues of Female Cult Personnel
in the Late Classical and Hellenistic Periods** —— **155**

Marietta Horster (Mainz)
**Priene: Civic priests and Koinon-priesthoods
in the Hellenistic Period** —— **177**

Christina R. Williamson (Groningen)
**Civic Producers at Stratonikeia. The Priesthoods of Hekate at Lagina
and Zeus at Panamara** —— **209**

Stéphanie Paul (Liège)
Roles of Civic Priests in Hellenistic Cos —— 247

Peter Kató (Heidelberg)
Elite und Priestertümer im hellenistischen Kos —— 279

Anja Klöckner (Gießen)
Dienerinnen der Demeter?
Zu einer Gruppe von Grabreliefs aus Smyrna —— 303

Indices —— 355

Delphine Ackermann

Les prêtrises mixtes : genre, religion et société[1]

Abstract: This short study is concerned with mixed priesthoods, that is, priesthoods held jointly by a man and a woman. This phenomenon is not common: usually the Greeks awarded each priestly office to a single priest or priestess. How then can we explain the instances where a priesthood is exercised by a man and a woman together? Through four case studies, on the cults of the Corybantes at Erythrai, of Dionysos at Miletos, of Zeus and Hera at Panamara and of Hecate at Lagina, of Atargatis at Delos, I attempt to discover the causes that prompted the choice of a mixed priesthood. From this initial investigation – of necessity not exhaustive – three main reasons emerge that explain why a man and a woman would exercise a priesthood jointly: an initiatory ritual practice requiring that the participants take a full bath and the Greeks' attitude to the naked body of the opposite sex; the existence of a cult practised by mixed *thiasoi*, coupled with the city's wish that a priesthood for sale be made attractive; and finally the ideology of the euergetism of the couple (or, more broadly, of the family).

Il convient de préciser pour commencer ce que j'entends par « prêtrise mixte » : c'est une prêtrise exercée à la fois par un homme et une femme conjointement. Mon intérêt pour ce sujet remonte à ma thèse de doctorat, où j'ai rencontré une telle prêtrise dans un règlement religieux du dème attique d'Aixônè datant de la première moitié du IVe siècle av. J.-C.[2] Cherchant alors des parallèles, je me suis aperçue qu'il s'agissait là d'un phénomène plutôt rare dans le monde grec. Pourtant, à ma connaissance, jamais ce thème n'a fait l'objet d'une étude de fond. Bien sûr, des prêtrises mixtes (sans qu'elles soient appelées ainsi) sont mentionnées ici et là, mais sans tentative d'explication ou recherche de comparaisons. Ce sujet n'a donc été abordé ni par les historiens de la religion grecque[3],

1 Je tiens à remercier chaleureusement les organisatrices du colloque, M. Horster et A. Klöckner, pour leur aimable invitation. Ma gratitude va également aux participants, avec lesquels j'ai eu des échanges fructueux, et surtout à ma référante, E. Stavrianopoulou, dont les remarques m'ont été précieuses.

2 *SEG* 54.214. Sur la prêtrise mixte de la déesse Hagnè Theos à Aixônè, voir Ackermann 2010: 117–118.

3 *E.g.* Bremmer 1999², qui consacre pourtant tout un chapitre au genre (chap. VI p. 69–83).

ni, et cela est peut-être plus surprenant, par les historiens du genre[4]. Une exception dans la bibliographie est l'ouvrage de Riet van Bremen[5], mais ses réflexions très stimulantes concernent surtout l'Asie Mineure d'époque impériale et particulièrement les prêtrises exercées en couple, j'y reviendrai.

Les Grecs confiaient d'habitude chaque sacerdoce à un seul prêtre, homme ou femme. Comment expliquer alors les cas où la prêtrise est exercée par un homme et une femme ensemble ? Plusieurs hypothèses viennent à l'esprit : une pratique rituelle particulière qui exigerait la présence d'un prêtre et d'une prêtresse ; l'identité sexuelle des divinités desservies (un dieu et une déesse ou un héros et une héroïne) à laquelle devrait correspondre celle des prêtres ; une évolution sociale qui aurait modifié la manière d'exercer la prêtrise. Dans cette enquête, il faut aussi tenter de savoir si la prêtrise en question est mixte de manière régulière ou seulement ponctuelle, car dans le second cas, il serait difficile d'y voir une exigence cultuelle ancrée dans la tradition.

On s'en doute, l'explication des prêtrises mixtes n'est pas unique, c'est pourquoi il importe de procéder au cas par cas. Mon projet consiste à recenser les cas de prêtrises mixtes connus dans le monde grec, toutes zones géographiques et toutes périodes confondues, et à tenter d'en connaître les causes. Je compulse donc les occurrences de prêtrises mixtes dans les sources antiques, essentiellement littéraires et épigraphiques, en veillant à les mettre en contexte dans les pratiques sociales et religieuses propres à chaque région et à chaque époque.

Pour rester dans le cadre chronologique et géographique retenu dans ce volume, et pour conserver à cet article des limites raisonnables, seuls seront

---

4 *E.g.* Cole 1992 (spéc. p. 111–113) et 2004: 122–136, qui s'est intéressée au rôle du genre dans la prêtrise, mais s'attache surtout à expliquer pourquoi les hommes desservent plus souvent des dieux et les femmes des déesses et à démontrer que les prêtresses sont moins bien traitées que les hommes. Par exemple, elle constate que dans les ventes de prêtrises, les prêtrises masculines coûtent presque cinq fois plus cher que les prêtrises féminines, ce qui indique le statut supérieur des hommes dans la société selon elle (même idée résumée dans Cole 2004: 125: « Disparities in costs resulted from unequal status ») ; mais le prix des prêtrises dépend en fait de l'importance du culte desservi et des bénéfices (revenus en nature ou en argent, exemptions de liturgies, etc.) qu'il était susceptible de rapporter au prêtre, cf. *infra* p. 15.

5 Van Bremen 1996: 133–136. Quelques prêtrises mixtes apparaissent dans la liste de prêtrises établie par Holderman 1913: 32–53, mais dans son commentaire l'auteur ne les mentionne qu'en passant (p. 8, 13–16) ; elle voit dans certaines d'entre elles un vestige d'une très ancienne époque à laquelle un grand seigneur tenait un culte local sous son patronage et avait désigné sa femme ou sa fille comme prêtresse : « The priest represented the patriarchal claim upon the shrine, while the priestess was the regular attendant of the goddess » (p. 13). Cette hypothèse ne se vérifie pas dans les cas retenus ici.

traités ici quelques cas issus de l'Asie Mineure et des îles égéennes aux époques hellénistique et romaine, mais il y a encore au moins autant d'exemples en Grèce propre, dont les plus anciens datent du début du IVe siècle av. J.-C. C'est donc un tableau incomplet des prêtrises mixtes qui sera peint ; je réserve pour une étude ultérieure les autres cas, et la synthèse qui résultera de leur confrontation avec les exemples traités dans ces pages.

Avant d'aborder les études de cas, je commencerai par poser la question du genre dans la pratique religieuse grecque. Comprendre l'exercice partagé d'une prêtrise par un homme et une femme implique en effet de mesurer le rôle que la différence entre les sexes jouait dans les activités rituelles[6].

Le genre dans la pratique religieuse grecque

La pratique religieuse joue un rôle considérable dans la définition de l'identité d'un groupe ou d'un individu. Ainsi, la fête dans les cités grecques est, on le sait, l'occasion de rassembler et de souder une communauté, mais elle est aussi un facteur d'exclusion, exclusion de ceux qui ne font pas partie de cette communauté. C'est pourquoi la participation ou non à une fête ainsi que le degré de cette participation – du simple spectateur au bénéficiaire des parts d'honneur du sacrifice – nous révèlent quelle place les différentes composantes de la société occupent au sein de la communauté concernée par le rite[7].

Ces exclusions sont diverses, et dépendent largement du caractère de la fête et du moment de la cérémonie. On constate par exemple que lors des Petites Panathénées, l'une des principales fêtes civiques d'Athènes, les parts de viande sacrificielle étaient réservées aux citoyens, alors que des non citoyens étaient présents, certains participant même à la procession[8]. C'est le cas notamment des femmes, qui sont exclues ici des distributions de viande non pas en tant que

6 Sur ce thème, on trouvera une bibliographie récente dans Bruit Zaidman et Schmitt Pantel 2007: 32–38.

7 Pour Athènes, cité la mieux documentée sur ce sujet, cf. Parker 2005, chap. 8 sur les fêtes et leurs participants, notamment p. 165–171. Sur les différents aspects d'ouverture ou de fermeture des cultes civiques en général, cf. Sourvinou-Inwood 1988, spéc. p. 267–270.

8 Cf. le décret sur les Petites Panathénées (*IG* II^3 447.36–42 et 50–53, vers 335–330 av. J.-C.), avec le commentaire de Parker 2005: 261 et 265–268. Il faut peut-être ajouter les canéphores parmi les bénéficiaires de la viande sacrificielle (le mot est restitué), cf. Brulé 1996: 47–50 ; ce seraient les seules femmes à recevoir une part de viande à cette occasion, un honneur insigne fait par la cité à ces futures épouses de citoyens sélectionnées parmi les meilleures familles athéniennes.

femmes, mais en tant que non citoyennes, pour la même raison que les esclaves et les étrangers ; cela ne les empêchait évidemment pas de banqueter en d'autres occasions[9].

Plus intéressant pour la problématique qui m'occupe, on sait que certains rites sont sexuellement marqués, c'est-à-dire réservés aux hommes ou aux femmes, l'exemple le plus connu étant celui des Thesmophories, la fête des femmes par excellence. Il n'est pas toujours aisé d'expliquer l'exclusion de l'un ou l'autre sexe dans certaines cérémonies religieuses. Les historiens modernes ont observé que les cultes interdits aux femmes sont généralement voués à des dieux ou des héros qui célèbrent des activités ou des qualités masculines, comme la pêche, l'athlétisme, la guerre ; dans la même logique, les cultes féminins sont souvent liés à la fertilité agricole et humaine, un domaine dans lequel les femmes sont naturellement compétentes étant donné leur capacité à enfanter. Une explication étiologique est parfois donnée par la mythologie ou un épisode historique[10].

Dans la plupart des cérémonies religieuses cependant, les hommes et les femmes sont réunis. Mais même dans ces cas, on observe souvent une séparation entre les hommes et les femmes à certains moments du rite, par exemple lorsque vient le moment du banquet, ou encore lors du sommeil d'incubation dans les cultes de dieux guérisseurs[11]. Cette séparation hommes-femmes dans la

---

9 Sur l'autorisation faite aux femmes athéniennes (à l'exclusion de la femme adultère), aux esclaves et aux étrangères, d'assister aux cérémonies publiques à Athènes, voir [D.] *C. Nééra* (59).85–86 et Aeschin. 1.183. En revanche, les distributions de viande dans le cadre d'un sacrifice civique sont en principe réservées aux citoyens, ou à un petit groupe d'entre eux, cf. Rosivach 1994: 9–67. Sur la présence active ou passive des femmes dans les sacrifices, cf. Dillon 2002: 241–249 et Osborne 1993, qui corrigent la thèse de l'exclusion générale des femmes des moments sanglants du sacrifice développée par Detienne 1979 ; voir encore Horster 2010: 182–185. Sur les femmes au banquet, par ex. dans le cadre de fêtes qui leur sont réservées, cf. Schmitt Pantel 2009: 123–161, *infra* n. 11; sur les femmes comme citoyennes 'inactives' dans l'Athènes archaïque et classique cf. Blok 2005.

10 Sur les Thesmophories, célébrées plus spécifiquement par les épouses de citoyens, cf. Parker 2005: 270–271. On trouvera d'autres exemples de fêtes exclusivement féminines dans Dillon 2002, chap. 4 (p. 109–138). Réserver certaines fêtes aux femmes était reconnu comme une nécessité, cf. Pl. *Lg*. 8, 828 c. A l'inverse, à Mykonos, les femmes sont exclues du sacrifice à Poséidon Phykios (*LSCG* 96.9). Au Nymphôn du bois sacré de Pyraia près de Sicyone, le culte de Déméter et Corè est célébré indépendamment par les hommes et par les femmes (Paus. 2.11.3). Chaque sexe exerce une fonction différente lors des Haloa d'Eleusis (cf. Parker 2005: 167 et 200). D'autres exemples d'exclusion ou de séparation des sexes dans les cérémonies religieuses figurent chez Cole 1992 et Dillon 2002: 237–239.

11 Pour l'incubation, cf. *I. Oropos* 277.43–47 (*GHI* 27, Amphiaraion d'Oropos, 386–374 av. J.-C.) ; les bains pour la purification des fidèles avant l'incubation sont évidemment non mixtes

sphère religieuse se retrouve dans de nombreux domaines de la vie publique et privée[12] : s'il est incorrect de parler d'une opposition nette entre un espace public masculin et un espace domestique féminin, puisque les deux sexes sont évidemment présents dans les deux espaces et que ces derniers se recoupent en partie, on constate cependant une séparation des rôles dans certaines activités en fonction du sexe. On touche là à un aspect fondamental des relations hommes-femmes dans les cités grecques : dans nos sources domine l'idée selon laquelle les hommes et les femmes ont chacun leur propre domaine d'activité, à la maison comme dans la cité[13]. Bien sûr, ces sphères d'activité attribuées à l'un

(*I. Oropos* 292.2–3 et 8 [*IG* VII 4255], 335–322 av. J.-C.). Pour les banquets publics, cf. Schmitt Pantel 2009: 123–161 et 1992: 397–399, selon laquelle les femmes en sont exclues, sauf cas exceptionnels ; van Bremen 1996: 150–155 préfère mettre l'accent sur la séparation des hommes et des femmes dans les banquets publics plutôt que sur l'exclusion, car en bien des occasions, hommes et femmes participent à la même fête. C'est le cas en effet lors des fêtes locales de Panamara, où hommes et femmes bénéficient d'un banquet mais dans deux endroits différents (cf. *infra* n. 49 et le traitement du sujet par Christina Williamson dans ce volume). Dans la cité idéale des Magnètes, si le législateur prévoit de manière novatrice l'instauration de repas publics communs pour les femmes à l'image de ceux des hommes, il est bien précisé que ces repas se feront séparément, les hommes d'un côté, les femmes dans un autre lieu situé à proximité (Pl. *Lg*. 8, 806 e).

12 Pour la vie publique, voir par ex. van Bremen 1996: 155–156 sur le théâtre et le stade, où les femmes sont séparées des hommes, reléguées aux places du fond, sauf les femmes détenant une charge publique ou honorées comme bienfaitrices. Il semble en revanche que la séparation des hommes et des femmes dans l'espace domestique était moins stricte que ce que l'on a cru, en tout cas pour les membres d'un même *oikos*, cf. Schmitt-Pantel 2009: 107–109.

13 Cf. Zoepffel 1989 (qui traite surtout d'Athènes par les sources littéraires) ; Sourvinou-Inwood 1995. Sur la séparation des tâches entre hommes et femmes et la complémentarité entre les deux sexes qui en découle, cf. par ex. X. *Oec*. 7.16–43 (témoignage dont il faut avoir conscience de la valeur théorique), et Ath. 13, 612 a–b, citant Phérékratès (= *PCG* 7 F 70). L'explication de ces différences d'aptitude entre les deux sexes est recherchée dans la volonté divine, ou dans la nature, comme on le voit dans les traités médicaux dits « hippocratiques » et les traités biologiques d'Aristote (par ex. Arist. *HA* 7, 3 [= 583 b], où la différence entre hommes et femmes est perceptible déjà sur les embryons). La comparaison est toujours au désavantage des femmes (par ex. Pl. *Lg*. 6, 781 a et b ; 7, 802 e). Dans la cité idéale des Magnètes est prônée une identité des activités entre les hommes et les femmes, mais il est significatif que les charges publiques exercées par ces dernières concernent seulement la famille, la reproduction et l'éducation des plus jeunes, domaines de compétence typiquement féminins chez les anciens Grecs (cf. Bruit Zaidman 2009, spéc. p. 122–124). Cette manière de concevoir les hommes et les femmes est valable dans le cadre de la cité athénienne à l'époque classique essentiellement, environnement duquel émanent la majorité des sources (littéraires) utilisées couramment dans les études de genre, mais elle ne saurait rendre compte de l'ensemble des modes de pensées sur le genre dans l'Antiquité grecque (cf. les conseils méthodologiques de Boehringer et Sébillotte Cuchet 2011: 34).

ou l'autre sexe peuvent varier en fonction du temps, du lieu et de la classe sociale considérée, comme le montre l'exemple de l'évergétisme[14].

On peut donc admettre que l'identité sexuelle des individus est bien souvent un facteur de séparation, et parfois d'exclusion, dans les rites religieux grecs.

Jusqu'à présent il a été question du rôle du genre dans la pratique religieuse des fidèles, mais qu'en est-il des prêtres ? Dans la très grande majorité des cas, les cultes des dieux et héros sont desservis par des hommes et les cultes des déesses et héroïnes par des femmes. Certes, les cas inverses sont bien attestés, mais la tendance générale est bien celle qui voit correspondre le sexe du prêtre avec celui de la divinité qu'il dessert[15]. Que se passe-t-il alors quand un dieu et une déesse sont vénérés ensemble ? Susan G. Cole relève qu'ils sont presque toujours desservis par un prêtre[16], ce qui est intéressant : cela signifie que les couples de divinités n'entraînent pas d'habitude une prêtrise mixte. Je relève au passage que cette correspondance entre l'identité sexuelle d'un dieu et celle de son prêtre peut se retrouver à un autre niveau : dans certains documents, le sexe de la victime correspond systématiquement à celui de la divinité, ainsi

14 Sur l'évergétisme féminin, cf. Kron 1996: 171–182 ; Bielman 2002: 289–291 ; Savalli-Lestrade 2003.

15 Cf. Cole 2004: 126–130 et 133 ; Turner 1983: 1, qui parle de « gender-determined division of sacerdotal persons » ; Holderman 1913 consacre son ouvrage entier à démontrer la validité de cette thèse. Cette tendance n'est valable que pour les prêtrises, elle ne concerne pas les simples particuliers qui accomplissent des sacrifices eux-mêmes. Pour des exemples d'exceptions, sans tentative d'explication, cf. Connelly 2007: 283 n. 4 ; Burkert 2011[2]: 155–156. Pour le cas particulier de Dionysos, cf. *infra* p. 19 et n. 39. Les exceptions trouvent souvent leur explication dans un mythe étiologique (par ex. Paus. 9.27.6. pour la prêtrise féminine d'Héraclès à Thespies) ou par la nécessité d'une pureté absolue, y compris sexuelle, du desservant, ce qui pouvait semble-t-il être plus facilement exigé d'une femme que d'un homme. Ainsi, les cultes oraculaires sont souvent accomplis par une *parthenos* ou une femme chaste, comme à Delphes ou à Dodone. Dans bien des cas aussi, il s'agit de prêtres-*paides* ou de prêtresses-*parthenoi*, des êtres qui n'ont pas encore entamé leur vie sexuelle.

16 Cole 2004: 127. Selon Holderman 1913: 8–11, dans la majorité des cas, le sexe du prêtre correspond à celui de la divinité principale du couple. La prêtrise du culte impérial est un cas particulier : on admet généralement que le rôle de la grande-prêtresse était de s'occuper du culte des membres féminins de la famille impériale (*e.g.* Wörrle 1988: 101–102; même constat pour les flaminiques du culte impérial, en Occident donc, chez Hemelrijk 2006: 186–187), mais Frija 2012: 65 note que « la règle qui veut que les hommes assurent le culte des divinités masculines et les femmes celui des divinités féminines semble moins stricte, dans le culte impérial, au niveau civique qu'au niveau provincial » (voir aussi p. 86).

pour les ovins dans les calendriers sacrificiels attiques[17]. On ne sait expliquer ces phénomènes autrement que par la tradition ou l'habitude religieuse des anciens Grecs, qui conçoivent la relation entre un dieu et son prêtre (et la victime sacrifiée) comme très étroite et pouvant aller jusqu'au mimétisme[18].

Il faut préciser enfin que les rôles d'un prêtre et d'une prêtresse dans le cadre de leurs activités religieuses sont généralement identiques, à savoir fondamentalement prier, recevoir les offrandes et accomplir le sacrifice (la partie préliminaire du moins, le boucher s'occupant du reste) ; de plus, ils sont rémunérés et, le cas échéant, honorés de la même manière[19]. Cette égalité des hommes et des femmes dans le domaine de la prêtrise contraste avec la place limitée de ces dernières dans les cultes civiques, et dans la vie publique en général[20].

Venons-en maintenant à quelques études de cas, trois d'Asie Mineure et un de Délos, et essayons de voir ce qui a conduit à l'exercice d'une prêtrise mixte.

Le culte des Corybantes à Erythrées

Un règlement sur la vente de la prêtrise des Corybantes à Erythrées en Ionie, datant de la seconde moitié du IVe siècle av. J.-C., montre clairement qu'une prêtrise mixte était requise pour ce culte (*texte 1*)[21]. En plusieurs endroits du document sont en effet mentionnés l'acheteur et l'acheteuse de la prêtrise

17 C'est ce qui ressort de l'étude de Kadletz 1981, qui préfère parler de préférences plutôt que de règles. Cela est sage en effet, car le choix du sexe de l'animal dépend également de considérations économiques, cf. Jameson 1988 ; Kadletz en a conscience (p. 291).

18 Cf. Holderman 1913: 25–31, qui attribue cette conception à un « sentiment instinctif » (« instinctive feeling »). « Back of this custom lay the idea, often revealed in Greek religion, that the divinity was best pleased with that which was most like itself » (p. 31). Sur la relation étroite entre une divinité et son prêtre, menant parfois à une identification entre les deux, voir Georgoudi 2009.

19 Cf. Aeschin. 3.18, avec le commentaire de Georgoudi 2005: 78–81 ; Lambert 2012: 77–81.

20 Ce contraste a été souvent relevé, par ex. Connelly 2007 dans son introduction ; Bruit Zaidman 2002 ; Sourvinou-Inwood 1995, avec les avances apportées par Horster 2010.

21 Aux éléments bibliographiques qui figurent sous le *texte 1*, j'ajouterai encore Herrmann 2002: 164–169, où on trouve un commentaire et une traduction allemande de l'inscription. On ne sait pas grand-chose sur les Corybantes. Leur personnalité n'était déjà pas claire dans l'Antiquité : ils sont volontiers assimilés avec d'autres personnages, comme les Cabires ou les Courètes, ou encore avec les Telchines, les Dactyles et même les Dioscures, cf. Graf 1985: 328–332 ; Lindner 1997.

(A l. 1), ou les acheteurs (A l. 6 ; B l. 8 et 14). Mieux encore, le texte nous révèle la raison d'être de cette prêtrise mixte (A l. 6–10) :

> « Les acheteurs des prêtrises accompliront les cérémonies d'initiation, feront le rite du cratère (κρατηρίζειν) et laveront ceux qui reçoivent l'initiation, l'homme [s'occupant] des hommes, la femme des femmes ».

Nous sommes dans le cadre d'un rite à mystères, l'initiation constituait donc l'une des tâches des prêtres. Cette initiation comportait notamment une lustration, purification à laquelle tout candidat devait se soumettre. Puisque l'inscription stipule que le prêtre doit s'occuper des hommes et la prêtresse des femmes, on peut conjecturer que la lustration consistait en un bain total impliquant la nudité du candidat[22]. La pureté physique et morale était de mise pour toute participation à un culte, comme en témoignent de nombreuses lois sacrées, et on a trouvé souvent dans les sanctuaires des installations pour le bain ou les ablutions[23]. Il semble, et c'est bien compréhensible, que l'on mettait spécialement l'accent sur la pureté lors des cérémonies où le fidèle entrait en contact étroit avec la divinité, c'est-à-dire lors des initiations, des incubations, des consultations d'oracles[24].

Le nouveau fragment de l'inscription nous apprend qu'outre les prêtres officiels, c'est-à-dire ceux qui ont acheté la prêtrise auprès de la cité, d'autres prêtres pouvaient procéder aux initiations, moyennant le partage de la moitié des revenus avec ceux-là (B. l. 11–16). Le culte des Corybantes à Erythrées était donc exercé à deux niveaux : un culte civique, géré par deux acheteurs de la prêtrise, et une multitude de célébrations privées, entre les mains de divers

---

22 Cf. Ackermann 2010: 117 pour le détail de l'argumentation. C'était déjà l'interprétation de Graf 1985: 319–325 (l'auteur a quelque peu modifié son analyse de l'inscription dans Graf 2010, mais pas sur ce point).

23 Les règlements religieux exigent souvent la pureté du fidèle avant qu'il ne pénètre dans un sanctuaire, cf. Parker 1983: 19–20 et 226–227 (sur l'eau comme agent de purification). L'usage de vasques ou de bassins pour des purifications dans les sanctuaires est bien connu, cf. Ginouvès 1962: 299–318. L'eau dans les sanctuaires avait de multiples utilités, pour le culte bien sûr mais aussi pour des raisons pratiques, cf. Cole 1988: 161–162.

24 Aux exemples donnés dans Ackermann 2010: 117–118 n. 107, j'ajoute quelques occurrences pour les cultes à mystères : Pausanias parle de purification par l'eau à propos de l'Héraion d'Argos, dans le cadre de rites secrets (2.17.1) ; on sait que la purification par l'eau faisait partie du rituel préliminaire des mystères éleusiniens (Mylonas 1961: 236 et 241–242). Une épigramme dédicatoire d'une association dionysiaque à Halicarnasse mentionne peut-être un bain sacré dans le cadre de rites mystériques, mais la lecture est loin d'être sûre (*SEG* 28.841, IIe ou Ier s. av. J.-C. ; cf. Jaccottet 2003, II, n°152).

prêtres et prêtresses non officiels[25]. On verra une organisation semblable à Milet pour le culte de Dionysos.

Une autre inscription d'Erythrées, un peu plus tardive, mentionne la prêtrise des Corybantes, cette fois dans une liste de plusieurs prêtrises vendues par la cité (*texte 2*)[26]. On voit que la prêtrise est toujours mixte à cette époque : la prêtrise féminine est achetée par Antipatros fils d'Agasiklès et la prêtrise masculine par Aristoklès fils d'Adeimantos ; plus loin, il est question à nouveau de la prêtrise masculine, achetée par Hèniochos fils d'Hèniochos[27]. On remarque que la prêtrise féminine est achetée par un homme, ce qui n'est pas surprenant dans une société et à une époque où, sauf rares exceptions, les femmes ne disposaient pas librement de leurs propres biens.

La prêtrise féminine des Corybantes est trois fois plus onéreuse que la prêtrise masculine[28] : cela s'explique probablement par une plus forte participation des femmes que des hommes aux rites corybantiques, ce qui rend la prêtrise féminine plus rémunératrice.

Dans cette longue liste, la prêtrise des Corybantes est la seule à être mixte ; on relève que les prêtrises de couples divins (par ex. Zeus Phèmios et Athéna

---

25 Rappelons l'exemple de la mère d'Eschine, prêtresse de Sabazios, raillée par Démosthène (*Sur la couronne* [18]. 259–260), qui montre la pratique d'un culte initiatique en privé. Un sanctuaire domestique voué au culte des Corybantes est peut-être attesté archéologiquement dans une maison du IVe s. av. J.-C. à Toumba, dans les environs de Thessalonique, cf. Voutiras 1996.

26 Sur la vente des sacerdoces d'Erythrées, cf. Debord 1982, appendice II p. 101–116 et p. 63–68 sur la vente des sacerdoces en général, ainsi que Dignas 2002 b: 251–271. Debord exagère quelque peu quand il déclare : « il existe d'assez nombreux sacerdoces doubles, en particulier dans les cas où un culte nécessite un prêtre et une prêtresse » (p. 66), ne citant que les exemples de Dionysos à Milet et des Corybantes à Erythrées. L'inscription révèle en outre l'existence de deux types de Corybantes, les *Euphronisioi* et les *Thaleioi*, termes énigmatiques mais qui se réfèrent peut-être à la gaieté et à la bonne humeur lors du banquet, cf. Graf 1985: 325–328 et 2010: 306. La fête des *Thaleioi* est attestée à Cos dans la vente des prêtrises des Corybantes (*IG* XII 4.299.12, cf. n. 30). Sur l'*épithaléôsis*, terme qui désigne probablement la fête mystérique des Corybantes, laquelle incluait un banquet abondant, cf. Dignas 2002: 34 ; Graf 1985: 328 et 2010: 306.

27 Turner 1983: 158 interprète mal l'achat de la prêtrise par Antipatros : elle pense que cet homme l'achète dans le but de la séparer ensuite en deux, une prêtrise féminine et une prêtrise masculine, et de les vendre ensuite individuellement ; elle ajoute : « It is interesting to note that this type of splitting of priestly offices was permissible ». L'*épiprasis*, procédure accomplie notamment aux lignes 72–73, a donné lieu à des interprétations très diverses, cf. Debord 1982: 102–108 ; Graf 1985: 150–153 ; Dignas 2002 b: 253–254.

28 Le prix de la prêtrise féminine est donné à la ligne 63 comme étant de 601 dr., mais Graf 1985: 320 n. 10 dit que 511 est la lecture correcte ; il revient au chiffre de 601 dans Graf 2010: 304, sans explication.

Phèmia, Zeus Apotropaios et Athéna Apotropaia, Apollon Kaukaseus et Artémis Kaukasis) échoient à une seule personne, ce qui signifie qu'un seul prêtre (homme ou femme) officiait pour chaque couple de divinités. Cela confirme ce que nous avons déjà vu plus haut : les prêtrises mixtes ne s'expliquent d'ordinaire pas parce qu'elles sont au service d'un couple divin.

Enfin, il est probable qu'une « pierre errante » de Samos soit à attribuer à Erythrées[29]. Le texte est lacunaire, mais on comprend qu'il s'agit d'un règlement concernant le culte des Corybantes, dans lequel il est question notamment d'un prêtre et d'une prêtresse, d'initiations, de rite du cratère. On est au IIe siècle av. J.-C., ce qui montre la constance et la longévité de la prêtrise mixte dans le culte des Corybantes à Erythrées ; il ne s'agit donc pas d'une pratique ponctuelle, mais d'une nécessité exigée par le rite initiatique lui-même.

Dans les autres cultes des Corybantes attestés dans le monde grec, et autant que les sources permettent d'en juger, il n'est jamais question d'une prêtrise mixte[30]. Pourquoi est-elle si fortement ancrée à Erythrées ? Selon toute vraisemblance, la prêtrise mixte est liée au rite particulier du bain purificateur pratiqué lors des initiations corybantiques. Dans la religion grecque, il existait bien sûr une grande variété de rites initiatiques, lesquels ne comportaient pas forcément le bain total des candidats ; c'est pourquoi il n'était pas nécessaire de disposer d'une prêtrise mixte dans tous les rites initiatiques[31].

---

29 *IG* XII 6.1197, avec le commentaire de Herrmann 2002, qui établit le rapprochement avec notre *texte 1*.

30 Par ex. dans la vente des prêtrises des Corybantes à Cos (*IG* XII 4.299, fin IIIe s. av. J.-C.), il n'est question que de « l'acheteur », « le prêtre » ; cf. Graf 1985: 329–330 pour d'autres exemples. Certains chercheurs ont posé l'hypothèse de l'existence d'une prêtrise mixte dans le culte des Corybantes/Courètes à Milet (par ex. Graf 1985: 319 n. 7), car un prêtre et une prêtresse sont mentionnés dans des inscriptions du IIe–IIIe s. ap. J.-C. : un prêtre dans *I. Didyma* 277.9 (rest.), une prêtresse dans 182.11–12, 243.11–12 (il s'agit de la même personne dans ces deux inscriptions), 388.3–4 (rest.), 370.16 (rest.). Notons que le prêtre et la prêtresse ne sont jamais mentionnés ensemble, il est donc possible qu'ils aient officié alternativement et non simultanément. De plus, la restitution du prêtre dans *I. Didyma* 277.9 n'est pas assurée (<ἰ>ερ̣|[ρε]ὺς Rehm ; γ[ένο]υς ? Harder). Nous sommes de toute manière dans le contexte d'une prêtrise de type évergétique, que peuvent exercer ensemble ou successivement des hommes et des femmes d'une même famille, cf. *infra* à propos des prêtrises de Lagina et Panamara.

31 Ainsi, le rite initiatique des Corybantes à Athènes semble bien différent de celui d'Erythrées, même si, comme d'habitude, nous manquons de détails sur le déroulement du rite (cf. Pl. *Euthd*. 277 d, et Linforth 1946) : l'initié est assis et les Corybantes dansent autour de lui, en chantant et en frappant sur leurs tambourins. On ignore la composition de la prêtrise à Athènes. D'après Aristophane (*V*. 119 et scholie), être initié aux mystères des Corybantes était censé guérir de la folie, cf. Jeanmaire 1951: 131–138.

Le culte de Dionysos à Milet

Un règlement sur la vente du sacerdoce de Dionysos datant de 276/5 av. J.-C. (*texte 3*)[32] révèle l'existence d'une prêtrise mixte pour le culte civique de ce dieu à Milet. Il s'agit là clairement d'un rite initiatique, mais l'inscription est difficile à comprendre en raison de ses nombreuses lacunes. Selon Fritz Graf, l'initiation était partagée entre un prêtre et une prêtresse, comme à Erythrées[33]. Mais à y regarder de plus près, l'inscription ne mentionne que la prêtresse dans le cadre des initiations (l. 13–15 et 18–20) ; le prêtre ne semble partager avec elle que la présidence des sacrifices accomplis dans le sanctuaire civique, ici par des particuliers (l. 5–7), et il conduit avec elle la procession des Katagôgia (l. 21–23), fête annuelle de la cité en l'honneur de Dionysos. Ce rôle particulier de la prêtresse n'a rien de surprenant, car dans le cadre bachique, ce sont d'habitude les femmes qui président aux rites initiatiques, même si cette tendance s'atténue au fil du temps[34]. Dans notre inscription, on voit d'ailleurs que d'autres femmes que la prêtresse civique ont le droit d'initier aux mystères du dieu, moyennant le versement d'une compensation en argent à cette dernière (l. 18–20). Les femmes semblent donc avoir seules le droit de dispenser l'initiation, que ce soit la prêtresse civique ou les prêtresses privées, ce qui n'empêche bien sûr pas les hommes d'en avoir bénéficié[35].

---

32 Le texte est connu par deux exemplaires différents : l'un est composé de deux blocs d'antes et l'autre d'un fragment de colonne. L'interprétation n'est pas aisée, car il manque le début et la fin, et une ligne au milieu. La bibliographie est pléthorique ; on se reportera en priorité à *I. Milet* 3, 1222 (N. Ehrhardt) (nouvelle édition et traduction allemande) ; Jaccottet 2003, II, n°150 (pour la traduction française et le commentaire). Selon Rehm-Harder 1958: 211, cette inscription contient de nouvelles dispositions sur la prêtresse civique de Dionysos, si ce n'est sur la création de ce poste à côté de celui de prêtre déjà existant. Dans *I. Milet* 3, 1223 b (début IIIe s. av. J.-C.) sont mentionnés aussi un prêtre et une prêtresse, probablement ceux du culte civique de Dionysos selon N. Ehrhardt : [- - - - - - - - λαμβανέτω ? ὁ ἱ]|έρεως, τὰ δ' ἡμ̣ίση ἡ ἱ[ερῆ - - - - -]|τὰ γινόμενα, τὰ λοιπ̣[ὰ δὲ - - -, τὰ δ'ἡμί]|ση ἡ ἱερῆ καὶ διαδόν[των ? - - - -].

33 Graf 1985: 319.

34 Jaccottet 2003, I: 138–139. Pour un exemple d'initiation bachique dispensée par un prêtre, cf. *ead.* II, n°62 (thiase de Pasô à Tomis, Ier s. av. J.-C. ?). Sur la question de la répartition fonctionnelle et rituelle entre hommes et femmes dans le cadre des associations dionysiaques, cf. Jaccottet 2003, I: 65–100.

35 Cf. Jaccottet 2003, I: 136–138, avec des documents qui montrent la présence d'hommes dans des rites initiatiques bachiques. *Contra* Ehrhardt *I. Milet* 3, 1222 ; Henrichs 1969: 237. Il est vrai que nous ne connaissons pas la composition des thiases privés milésiens (hommes ou femmes, ou groupes mixtes), mais selon Jaccottet 2003, I: 78 « à Milet, à côté du thiase officiel incontestablement féminin que dirige Alkméonis, les autres thiases, non officiels, et n'ayant, à ce titre, aucun compte à rendre face à l'idéologie de la cité, présentaient des compositions variables

Comme pour le culte des Corybantes à Erythrées, on a affaire à un culte célébré à deux échelons : des prêtres et prêtresses officient au niveau privé, mais seuls un prêtre et une prêtresse exercent au niveau civique, après avoir acheté la prêtrise. Les deux catégories sont réunies lors de la procession des Katagôgia (l. 21–23)[36]. Par ce règlement, la cité veille à assurer un certain nombre de prérogatives à « ses » prêtres[37]. La partie du texte que nous avons concerne surtout la prêtresse officielle : dans les cérémonies sacrées qu'elle est chargée d'accomplir au nom de la cité tout entière, elle a la préséance sur le rituel de l'omophagie et rassemble le thiase qu'elle dirige en premier (l. 1–4)[38] ; ses parts d'honneur dans les sacrifices sont précisées (l. 15–18) ; elle reçoit une compensation de la part de toute autre prêtresse qui pratiquerait l'initiation aux mystères de Dionysos où que ce soit sur le territoire de la cité (l. 18–20).

---

allant de la réplique du thiase de la cité à des formules mixtes, tout en conservant aux femmes le privilège exclusif de la pratique de l'initiation ». Jaccottet s'inscrit dans le courant de recherches récent qui vise à accorder aux hommes un rôle plus large dans les rituels bachiques, et ce dès l'origine, et à assouplir le système de cloisonnement hommes-femmes que l'on apposait traditionnellement sur ce type de rituel.

36 Ehrhardt *I. Milet* 3, 1222, à propos des l. 22–23, pense que par « le prêtre et la prêtresse » on entend l'acheteur de la prêtrise et une prêtresse de Dionysos, peut-être désignée par ce dernier. L'exemple d'Erythrées montre pourtant qu'il pouvait y avoir deux acheteurs différents pour une prêtrise mixte.

37 Ce type de document est souvent interprété comme un signe que la cité cherche à placer sous son contrôle un culte jusque-là exercé en privé ; *contra* Dignas 2002, suivie par A. Chaniotis, *EBGR* 2002 [2005]: 442 n°32. Jaccottet 2003, I: 75, n. 41 remarque que la prêtresse officielle n'exerce pas de contrôle sur les initiations pratiquées par d'autres prêtresses : elle se contente de prélever sa redevance, alors que le cas semble différent à Cos (*IG* XII 4.304 A.18–21, 1ère moitié IIe s. av. J.-C., vente du sacerdoce de Dionysos Thyllophoros; même clause un siècle plus tard dans *IG* XII 4.326.23–26): seules la prêtresse civique et les prêtresses adjointes désignées par elle ont le droit d'endosser la prêtrise du dieu et de pratiquer l'initiation. Voir encore Jaccottet 2005, qui insiste sur la complémentarité entre les cultes publics et les initiations pratiquées au sein d'associations.

38 Un parallèle établi de longue date avec l'épigramme funéraire de la prêtresse Alkméonis (Jaccottet 2003, II, n°149, fin IIIe ou IIe s. av. J.-C.) permet de savoir que ce thiase était composé uniquement de « bacchantes citoyennes » ; l'épigramme montre que la prêtresse officielle prenait la tête du thiase des femmes de la cité et les menait dans la montagne (oribasie), conduisait la procession lors des Katagôgia, et faisait office de cistaphore. Cf. en dernier lieu Jaccottet 2003, I: 74–77 pour l'analyse et la mise en parallèle de ces deux inscriptions. Sur les thiases uniquement féminins, cf. *ead.* I: 73–80.

On constate enfin que Dionysos tolère à Milet tant des hommes que des femmes comme prêtres, ce qui n'étonne pas de la part d'un dieu particulièrement enclin au mélange des genres[39].

Contrairement à Erythrées, la prêtrise mixte ne semble pas s'expliquer ici par la pratique de l'initiation, puisqu'elle paraît relever de la seule responsabilité des femmes. Et autant que nos sources permettent d'en juger, les rites initiatiques accomplis dans le cadre d'un culte bachique ne comportent pas de bain total des participants[40]. La prêtrise mixte ne s'explique pas non plus par l'exigence que la prêtresse s'occupe strictement des sacrifices offerts par des femmes et le prêtre des sacrifices offerts par les hommes, puisque dans le sanctuaire civique, on laisse le sacrifiant choisir l'un ou l'autre[41].

Comment expliquer alors le choix d'une prêtrise mixte pour le culte civique de Dionysos à Milet ? Peut-être par la volonté de la cité de donner la préséance à cette prêtrise sur tous les thiases, qu'ils soient féminins ou masculins, dirigés par un prêtre ou une prêtresse. La prêtrise mixte civique de Dionysos à Milet serait donc le reflet des thiases dionysiaques, lesquels comprenaient des hommes et des femmes dans leurs rangs[42]. Il ne faut pas oublier qu'en mettant

---

39 Dans l'imaginaire grec, Dionysos ressemble souvent à une femme (par ex. E. *Ba.* 353, où il est dit *thèlumorphos* ; cf. 233–238). On trouvera d'autres références chez Jaccottet 2003, I: 68 et Cole 2004: 128 n. 229 et 230. Sur la mixité des thiases du dieu, cf. Jaccottet 2003, I: 88–94. Le rôle essentiel des femmes dans la diffusion de son culte et la connaissance des mystères est par ailleurs bien connu.

40 Sur les mystères et les initiations bachiques dans le cadre des associations dionysiaques (donc pas avant l'époque hellénistique), cf. Jaccottet 2003, I: 123–146, avec de nombreuses références bibliographiques en note 2 p. 123. Elle ajoute que l'on n'a pas grande idée des rites pratiqués par les mystes dionysiaques ; nos rares documents montrent que les initiations bachiques pouvaient être assez variées : révélation orale ou visuelle, mise en scène de l'enfance du dieu, catabase dans un antre souterrain, rites de type ménadique comme l'omophagie et l'oribasie ou la transe et la danse orgiaques.

41 Cette hypothèse m'avait été suggérée par les lignes 15–18, où il est question de parts d'honneur à donner à la prêtresse quand une femme offre un sacrifice à Dionysos, et par la lecture d'un décret des orgéons de Bendis au Pirée (*IG* II^2 1361.6–7, vers 330–324 av. J.-C.): quand un particulier sacrifie, il doit donner la rémunération à la prêtresse pour des victimes femelles, et au prêtre pour des victimes mâles (διδόναι δὲ τὰ ἱερεώσυνα τῶ[ν μὲ]ν θηλ[ε]ιῶν τῆι ἱερέαι, τῶν δὲ ἀρρένων τῶι ἱερεῖ). Les lignes 15–18 ne sont pas aisées à comprendre ; peut-être sommes-nous dans le cadre des cérémonies initiatiques accomplies par le thiase officiel, uniquement féminin (cf. n. 38) ; dans les lignes précédentes il semble être question de matériel servant pour les initiations à fournir par la prêtresse aux femmes.

42 Selon Cole 2004: 126–130, la nature du rite et le sexe des fidèles semblent avoir déterminé le sexe des prêtres de Dionysos, car où le dieu est vénéré par des hommes et des femmes ensemble, il nécessite un prêtre et une prêtresse (comme à Milet) ; mais quand il est associé à une clientèle mâle (dans le cadre du théâtre par ex.), c'est toujours un prêtre qui le dessert, et là où

les prêtrises en vente, la cité cherchait à gagner de l'argent, ou plus exactement à en économiser, et pour cela, il fallait qu'elle les rende attractives, en promettant aux acheteurs des revenus importants et réguliers, et en leur assurant qu'ils ne seraient pas lésés par la concurrence des prêtres privés[43].

Les cultes d'Hécate à Lagina et de Zeus Panamaros et Héra à Panamara (Stratonicée, Carie)

Deux sanctuaires majeurs, celui de Zeus Panamaros et Héra à Panamara, et celui d'Hécate à Lagina, ont été intégrés au territoire de la cité de Stratonicée quelque part entre le IIIe et le IIe siècle av. J.-C.[44]. Ces deux cultes sont bien documentés par de très nombreuses inscriptions, datant surtout entre le Ier et le IIIe siècle ap. J.-C. Il s'agit essentiellement d'inscriptions honorifiques, des commémorations établies par un couple qui a exercé conjointement une ou plusieurs prêtrises (*textes 4–6*)[45].

Si l'on veut chercher du côté du culte l'explication de ces prêtrises mixtes, un obstacle chronologique se présente immédiatement : il ressort en effet de l'étude de Riet van Bremen qu'en Asie Mineure, ce n'est que dans le courant du Ier siècle ap. J.-C. que des épouses commencent à être associées à ce qui était

sa clientèle est exclusivement féminine, Dionysos a une prêtresse. Cette interprétation manque de nuance: il est rare qu'une divinité ait une clientèle uniquement féminine ou masculine (cf. p. 10), et Cole remarque elle-même que les prêtresses de Dionysos ne sont pas seulement au service de groupes uniquement féminins, cf. la liste de Holderman 1913: 51.

43 *Contra* Ustinova 1992–8: 519: « Competition between different *thiasoi* and their priests, as well as some disturbances during the festival of Dionysos, may have urged the city to issue the new sacred law. (...) The fierce character of the rites may have been behind the introduction of the state control upon the mass ceremonies and their preparation ». Sur les motivations qui poussent certaines cités à vendre des prêtrises, comme le déclare Dignas 2002 b: 268–269: « Asian cities introduced the sale of priesthoods as a means to strengthen and improve sacred finances and via these the economic situation of the city. Precautions guaranteeing the payments and the priests' revenues in turn clearly prevailed over other details ».

44 La date de la fondation de Stratonicée et celle de l'intégration des sanctuaires de Lagina et de Panamara au territoire de la cité sont problématiques, cf. en dernier lieu Williamson 2012 et *ead*. dans ce volume.

45 Laumonier 1958, chap. V sur Panamara, et particulièrement p. 227–234 sur le clergé ; chap. VI sur Lagina, et particulièrement p. 366–372 sur le clergé.

jusque-là des prêtrises individuelles[46]. Il en est de même à Lagina et à Panamara. Commençons par ce dernier sanctuaire.

A Panamara, à partir du Ier siècle ap. J.-C., le prêtre de Zeus est accompagné d'une prêtresse, qui est généralement sa femme ou, beaucoup plus rarement, une membre de sa famille au sens large. Avant cette date, on ne connaît que des prêtres masculins[47].

Là encore, la prêtrise mixte ne s'explique pas par l'identité sexuelle des divinités desservies (Zeus était associé à Héra dans le sanctuaire de Panamara), car autant que l'on sache, jamais l'Héra de Panamara n'a eu sa propre prêtresse ; d'ailleurs, la femme du prêtre de Zeus n'est pas désignée dans nos sources comme la prêtresse d'Héra, mais de Zeus ou des dieux[48]. Le couple de prêtres était donc attaché aux deux divinités ensemble.

Faut-il alors chercher l'explication de la prêtrise mixte par une séparation des hommes et des femmes dans le culte ? Une telle séparation est en effet bien attestée dans ce sanctuaire : la fête des Komyria était réservée aux hommes, la fête des Héraia aux femmes[49]. Mais outre le fait qu'une raison d'ordre cultuel semble peu probable comme on l'a vu, les inscriptions montrent que le couple de prêtres menait ensemble ces deux fêtes (les verbes sont au pluriel). Si les

---

46 Van Bremen 1996: 133–136, qui consacre une partie de ces pages aux cultes de Lagina et de Panamara.

47 Selon Laumonier, le silence des inscriptions antérieures à l'Empire ne prouve pas l'absence de prêtresse à cette époque: « dans un culte double comme celui de Panamara, cette absence est invraisemblable, et rien ne permet de croire que le prêtre a exercé seul » (1958: 228) (*contra* Oppermann 1924: 41 et 72, qui pense qu'au début la prêtrise était uniquement masculine). Nous avons vu que la prêtrise d'un couple divin était au contraire le plus souvent exercée par une seule personne, mais il reste vrai que notre connaissance du culte à Panamara est très maigre avant la basse époque hellénistique.

48 Oppermann 1924: 43–44 ; Laumonier 1958: 228 ; van Bremen 1996: 134.

49 *Textes 5* l. 27–34 (Komyria) et *6* l. 24–27 (Héraia). Cf. Laumonier 1958: 292–333 sur les fêtes de Panamara et Williamson dans ce volume. La fête des Komyria était en principe célébrée uniquement par les hommes, dans le Komyrion (*e.g. I. Stratonikeia* 203 ; *I. Stratonikeia* 311 et 312). Mais les femmes ont été souvent associées aux généreuses distributions des prêtres, ailleurs dans le sanctuaire (*e.g. texte 5* l. 32–34 ; *I. Stratonikeia* 172), tout comme aux Héraia les hommes. Cf. Oppermann 1924: 72 et 76. Laumonier 1958: 331–332 s'interroge sur cette séparation rigoureuse des sexes lors des fêtes périodiques locales : « il y avait là plutôt une commodité » selon lui, mais « pour Panamara, on peut croire que le caractère mystique du culte et la vraisemblable hiérogamie, comme au Nymphôn de Sicyone, ne sont pas étrangers à la séparation des sexes » (p. 332). Je doute cependant que les mystères expliquent la séparation des fidèles selon leur sexe, car celle-ci est antérieure à la première attestation des mystères de Panamara (cf. note suivante).

fidèles se séparaient donc en deux groupes suivant leur sexe lors de ces deux cérémonies, le couple de prêtres restait uni.

La prêtrise mixte n'a pas de lien non plus avec la pratique de mystères, car ces derniers semblent être une création tardive à Panamara, bien postérieure à l'apparition de la prêtrise mixte de Zeus et Héra[50].

A Lagina, la déesse principale du sanctuaire, Hécate, était originellement desservie par un prêtre seulement. La première attestation d'une épouse qui lui soit associée date de la fin du Ier siècle ap. J.-C.[51]. Le culte d'Hécate comportait des mystères, mais là encore, leur première attestation est bien plus tardive que celle de la prêtrise mixte, en conséquence il semble qu'il n'y ait pas de rapport entre les deux[52].

Les prêtrises mixtes de Stratonicée ne paraissent donc pas liées aux actes rituels eux-mêmes, ni à l'identité sexuelle des divinités. Comment les expliquer ? On peut trouver une réponse si l'on considère qu'il s'agit de prêtrises de type évergétique, détenues par les plus riches familles de Stratonicée, dont les membres exercent aussi d'autres fonctions cultuelles comme clidophore, cosmophore, mystagogue, etc.[53] Les recoupements prosopographiques qui ont pu être établis grâce à la riche documentation épigraphique de Stratonicée et de ces deux sanctuaires montrent que les couples de prêtres sont engagés au cours de

---

50 Laumonier 1958: 322–326 sur les mystères de Panamara. On entend parler des mystères pour la première fois seulement sous Marc-Aurèle, à propos des Komyria (*I. Stratonikeia* 203.16–17 et *texte 5*, l. 26–27). La première attestation des mystères dans les Héraia remonte au premier quart du IIIe s. ap. J.-C. (*I. Stratonikeia* 248.8–13). Il semble de toute manière que la célébration des mystères dans les Héraia était du ressort du prêtre essentiellement, cf. *I. Stratonikeia* 248.8–13 : le prêtre fournit aux femmes, outre tout ce qui est nécessaire aux mystères, une somme de trois drachmes à chacune. Cela n'est pas étonnant, car c'est lui aussi qui régalait les femmes lors des Héraia.

51 *I. Stratonikeia* 662. On aura beaucoup d'autres exemples par la suite, cf. Laumonier 1958: 375–391. Mais pour certains prêtres du Ier s. ap. J.-C. qui apparaissent encore seuls à Lagina, on sait qu'ils avaient exercé en couple la prêtrise de Zeus à Panamara (cf. Laumonier 1958: 372–375). Il est donc possible que la prêtresse d'Hécate apparaisse dans nos sources un peu plus tardivement que dans la réalité. Un couple de prêtres figure dans une inscription datée « probablement du dernier quart du Ier s. av. J.-C. » trouvée à Lagina (*I. Stratonikeia* 1438), mais on ne sait quelle divinité ils desservaient.

52 Cf. Laumonier 1958: 404–405 sur les mystères de Lagina. Le service des mystères paraît s'être développé, comme à Panamara, à partir du milieu du IIe s. ap. J.-C. (mention d'un mystagogue dans *I. Stratonikeia* 675).

53 *E.g. texte 4*: Dionysios fils d'Eumollôn exerce la prêtrise d'Hécate avec sa femme. Sa fille Epainétis est clidophore, et leur fils Dionysios est *parapompos*. Pour les aspects familiaux et évergétiques des prêtrises de Lagina et de Panamara, voir la contribution de Christina Williamson dans ce volume.

leur vie dans de multiples charges et liturgies, dont la prêtrise de Zeus ou d'Hécate, qui comporte une dimension évergétique importante (*textes 5–6*) : distributions d'argent, de nourriture et de vin, d'huile et d'onguents à toute la ville ou à une partie de la population, à l'occasion de la réception de la couronne sacerdotale ou des fêtes locales (Généthlia et Triakades à Lagina ; Panamaréia, Héraia et Komyria à Panamara) ; réception générale de tous ceux qui viennent au sanctuaire, remise aux fidèles des dîners qu'ils avaient apportés, remise aux sacrifiants des parts du prêtre ; réception au moment des banquets publics non seulement des autorités mais aussi de tout le peuple, avec don à chacun d'un repas à emporter.

Cet exercice mixte de la prêtrise est donc à analyser dans le contexte plus général de la mixité des charges publiques en Asie Mineure à l'époque impériale[54]. A cette époque, on constate en effet la tendance au sein de couples issus de riches familles d'accaparer les charges publiques. Riet van Bremen observe que les titres civiques doubles sont, dans l'immense majorité des cas, associés à une prêtrise impériale conjointe, et en déduit que c'est l'introduction du culte impérial dans les cités de l'Orient grec qui a, en beaucoup d'endroits, servi de modèle pour les charges civiques, à partir du milieu du Ier siècle ap. J.-C., date des premières prêtrises du culte impérial assumées en couple[55]. Elle met en relation ce phénomène avec l'idéologie du couple prônée à l'époque augustéenne : les efforts d'Auguste pour créer l'image d'une famille impériale unie et harmo-

54 Très bien traité par van Bremen 1996, chap. 5 p. 114–141.

55 Van Bremen 1996, *loc. cit.* note précédente, ne connaît aucun cas de magistratures ou liturgies partagées par un homme et sa femme dans l'Orient grec avant le Ier s. ap. J.-C. Elle souligne qu'il n'y a pas de lien impératif entre la prêtrise impériale (civique ou provinciale) et le partage de charges civiques, et donne p. 129 des exemples de couples exerçant des charges civiques ensemble et qui ne semblent pas avoir été prêtres du culte impérial. De plus, il arrive que le prêtre et la prêtresse du culte impérial soient unis par un lien familial et non conjugal (Campanile 1994: 22–25 et Wörrle 1992: 368–370 pour le niveau provincial; Frija 2012: 84 pour le niveau civique dans la province d'Asie). Van Bremen 1996: 123–124 relève même, au niveau civique, des cas possibles où la prêtresse aurait exercé seule, mais elle a conscience que ce n'est peut-être qu'en apparence que certaines femmes semblent agir de manière indépendante dans les inscriptions ; Frija 2012: 82–88 se montre sceptique sur la possibilité qu'une femme ait exercé la grande-prêtrise seule (que ce soit au niveau provincial ou civique), mais elle envisage cette possibilité pour les prêtresses du culte impérial. Pour la partie occidentale de l'Empire, cf. n. 58. Il faut cependant être prudent avec les documents épigraphiques: d'une part on connaît bien plus d'*archiereus* que d'*archiereia*, car le premier fait souvent office d'éponyme dans les inscriptions ; la mention d'un grand-prêtre éponyme seul ne signifie donc pas qu'il n'avait pas de contrepartie féminine. D'autre part, posséder une inscription honorifique ne concernant qu'un homme ou une femme ne permet pas de conclure qu'il ou elle a exercé seul (cf. les mises en garde de Wörrle 1988: 102–103 et de Frija 2012: 84–87).

nieuse et promouvoir le mariage auraient eu un effet quasiment immédiat sur les cités de son empire, du moins dans la partie orientale, où les familles de l'élite auraient imité le modèle impérial et commencé à se présenter en public comme des couples heureux dans le mariage, soucieux ensemble du bien-être de leurs concitoyens. Dans le cas des prêtrises mixtes des sanctuaires de Lagina et de Panamara, Riet van Bremen doute cependant qu'elles aient suivi le mouvement initié par les doubles prêtrises du culte impérial, sans donner la raison de son scepticisme ; elle conclut qu'il vaut peut-être mieux chercher une autre explication, sans en proposer une. Elle semble en tout cas gênée par la prêtrise mixte d'Athéna Lindia à Lindos sur l'île de Rhodes, attestée avant l'époque augustéenne[56].

Ainsi qu'elle le souligne pourtant, cette idéologie du couple de bienfaiteurs était déjà en germe dans les cités grecques de Méditerranée orientale avant l'époque augustéenne : ainsi, à partir du IIe siècle av. J.-C., on connaît plusieurs exemples de couples de bienfaiteurs, auxquels ont parfois été accordés des honneurs publics[57]. Par ailleurs, cela explique peut-être pourquoi on observe une évolution différente de la prêtrise du culte impérial en Occident, où les couples de prêtres sont nettement moins fréquents[58]. Je ne vois donc aucun obstacle à accepter cette explication par l'idéologie du couple de bienfaiteurs pour les prêtrises mixtes de Lagina et de Panamara.

J'ai évoqué dans la première partie de cette étude un principe fondamental des relations hommes-femmes dans les cités grecques, celui de la séparation

---

56 Au départ, il n'y avait qu'un prêtre d'Athéna Lindia. Après les années 40 av. J.-C. environ, sa femme est honorée avec lui dans les dédicaces officielles (le premier exemple est *I. Lindos* 347, 42 av. J.-C.), et à partir de 9 av. J.-C. au moins apparaît une prêtresse aux côtés du prêtre (*I. Lindos* 384 e, la mère du prêtre), qui est une membre de sa famille, le plus souvent sa femme.

57 Van Bremen 1996: 136–141, exemples à l'appui. Sur l'*archis* de Ténos (dès fin IIe s. av. J.-C.) et l'*archeinè* de Syros (dès fin Ier s. ap. J.-C.), qui remplissaient des fonctions religieuses et surtout évergétiques, cf. van Bremen 1996: 130–131 et Stavrianopoulou 2002: 204–219. Si l'*archis* de Ténos n'est pas forcément l'épouse de l'archonte, en revanche l'*archeinè* semble toujours l'être. Van Bremen se demande si ces archontesses ne pourraient pas être issues d'une tradition ancienne dans ces îles, où elles auraient été une figure publique depuis très longtemps, sans avoir été mentionnées dans les documents officiels jusque-là. Cela rappelle la *basilinna* d'Athènes, épouse de l'archonte-roi, dont le rôle paraît restreint aux Anthestéries, où elle devait notamment s'unir à Dionysos et pratiquer des rites spéciaux dans le Limnaion (cf. Parker 2005: 303–305). On peut mentionner encore le cas des couples de souverains dans les monarchies hellénistiques, où l'ambition dynastique entraîne une visibilité de la femme dans la sphère publique en tant qu'épouse et mère selon Wikander 1996.

58 Dans la partie occidentale de l'Empire, « priestly couples formed only a small minority among imperial priests », Hemelrijk 2006: 185, laquelle relève là une différence importante avec les provinces orientales (p. 186 n. 27).

des rôles entre les deux sexes dans les sphères publique et privée et la complémentarité qui en découle. Cette complémentarité se retrouve parmi les couples de prêtres-évergètes de Lagina et de Panamara : dans certaines de leurs activités, ils ont en effet tendance à différencier les sexes ; c'est souvent le cas dans les distributions, l'homme donnant de l'huile, de la nourriture, du vin ou de l'argent aux hommes, et son épouse faisant de même pour les femmes[59]. On constate le même phénomène pour les prêtrises du culte impérial[60], et plus largement, dans des distributions qui n'ont pas pour cadre une prêtrise[61]. Les bienfaitrices ont donc davantage tendance à inclure les femmes dans leurs distributions que les bienfaiteurs, ce qui n'empêche bien sûr pas ces derniers d'agir parfois en faveur des femmes[62]. Ce qu'il m'importe de constater dans le cadre de cette étude, c'est que cette séparation des activités du couple de prêtres ne concerne jamais le sacrifice des victimes, ou l'initiation aux mystères, bref, jamais le culte lui-même. Cela me confirme dans l'idée que l'explication de la prêtrise mixte des sanctuaires de Lagina et de Panamara ne se trouve pas dans les activités cultuelles.

Pour résumer, à l'époque impériale on assiste à une multiplication des prêtrises mixtes dans la partie orientale de l'empire, généralement assumées par un couple ou plus rarement par de proches parents, dans le cadre d'un sacerdoce

---

59 *E.g. texte 6*, l. 18–21 lors des Panamaréia. Dans *I. Stratonikeia* 666, aux Généthlia (fête pour Hécate à Lagina), le prêtre fait des distributions d'argent seul aux citoyens, aux Romains, aux étrangers; avec la clidophore, aux citoyennes et aux étrangères domiciliées. A Stratonicée, il existait deux gymnases et des bains féminins; c'est là que se faisaient les distributions d'huile lors des Panamaréia, aux deux sexes séparément, chacun dans son bâtiment (*texte 5*, l. 14–19).

60 Par ex. à Dorylaion en Phrygie, à l'époque d'Hadrien (*OGIS* 479): lors des fêtes impériales, le couple fait une distribution d'huile, où l'homme agit pour les hommes libres et les esclaves à ses propres frais, et sa femme agit pour les femmes, à ses propres frais aussi.

61 Pour la gymnasiarchie civique « ordinaire », c'est-à-dire non rattachée à une prêtrise, cf. van Bremen 1996: 68–73. A Héraclée de la Salbakè, au IIe s. ap. J.-C., au sein d'un couple de stéphanéphores et prytanes, la femme a fait des distributions aux épouses de bouleutes et de citoyens (*MAMA* 6.119). A Akraiphia en Béotie, l'épouse d'Epaminondas se charge de nourrir les femmes de citoyens, les jeunes filles et les esclaves, en exact parallèle avec les générosités de son mari (*IG* VII 2712.70–71, Ier s. ap. J.-C. Voir la nouvelle édition par Müller 1995: 462–467). Dans une série de trois inscriptions de Sillyon en Pamphylie (*IGR* 3.800–802, avec les commentaires de Nollé 1994: 245–247 et van Bremen 1994) honorant une femme, Ménodora, et son fils Mégaklès, celle-ci, dans ses distributions, a inclus les femmes des membres des trois assemblées de la cité (*boulè*, *gérousia*, *ekklèsia*), tandis que son fils non. Ces exemples montrent que, même s'il est possible que les épouses aient dû demander l'accord de leur tuteur pour ces dépenses, elles pouvaient avoir une fortune séparée considérable (cf. van Bremen 1996, chap. 9 [p. 273–296] sur ces questions, et *supra* n. 14 sur l'évergétisme féminin).

62 *E.g. Syll*³ 890, Syros, 251 ap. J.-C.

de type évergétique[63]. Ces exemples relativement nombreux de prêtrises assumées par un couple dans l'Asie Mineure impériale m'incitent à penser que les exigences cultuelles ne sont pas la cause de cette mixité, d'autant plus que les prêtrises concernées ne sont pas mixtes à l'origine, et que dans la plupart des cas, on constate que la prêtrise est seulement l'une des nombreuses charges assumées conjointement par le couple. Ces prêtrises mixtes découlent probablement d'une certaine idéologie du couple de bienfaiteurs, perceptible déjà à l'époque hellénistique, qui ne cessera de croître et recevra une impulsion décisive à l'époque augustéenne. Il faut peut-être aussi compter avec un changement, dans le courant du Ier siècle av. J.-C. et du Ier siècle ap. J.-C., de l'autoreprésentation des hommes politiques et des bienfaiteurs, conséquence de l'aristocratisation des cités, les individus se présentant de plus en plus comme membres d'une famille appartenant à l'élite[64].

J'ajouterai pour terminer que certaines prêtrises mixtes, issues des mêmes phénomènes sociaux et dont je n'ai pas parlé ici, étaient des occurrences isolées, générées par exemple par une situation de détresse économique[65]. Mais à

---

63 Sur l'évolution des sacerdoces sous l'Empire, cf. Debord 1982: 71–75, qui relève l'accumulation de nombreux sacerdoces, ainsi que de charges civiles importantes, par une seule personne ou en tout cas dans une même famille. Selon lui, le sacerdoce n'est plus, au même titre que les autres charges municipales, qu'un moyen pour des familles riches et influentes de manifester leur *philanthrôpa* à l'égard de leurs concitoyens moins favorisés.

64 Van Bremen 1996: 297–302, qui met en garde à ne pas tomber dans le féminisme: l'idéologie de la famille ne cherche pas à accroître l'indépendance et le pouvoir de la femme, mais à présenter la générosité civique conjointe et l'harmonie du couple uni. Si parfois les femmes débordent sur le monde des hommes, c'est en raison du besoin de familles de l'élite de maintenir leur visibilité même en l'absence d'héritiers mâles, et en raison de la nécessité des cités d'exploiter toutes les sources de revenus possibles.

65 Un exemple de prêtrise mixte ponctuelle provient de Sidè en Pamphylie, où un bienfaiteur local est dit avoir exercé la prêtrise d'Athéna avec sa femme pendant 5 ans; or les autres occurrences de l'exercice de cette prêtrise concernent un homme ou une femme (*I. Side* vol. I, TEp 1, vers 220–240 ap. J.-C., avec le commentaire de J. Nollé p. 200). Voir encore à Lycosoura en Arcadie pour la prêtrise de Despoina exercée par le bienfaiteur Nikasippos et sa femme Timasistrata (*Syll*³ 800, 42 ap. J.-C.), dans un contexte de disette, alors que l'on connaît d'autres cas antérieurs et postérieurs où la prêtrise de Despoina est exercée par un homme ou une femme. Les historiens voient parfois trop rapidement la cause des prêtrises assumées en couple dans une pression économique, par ex. Veyne 1962: 59, à propos des couples exerçant la prêtrise du culte impérial (un phénomène qu'il croit à tort surtout fréquent en Lycie): « Les prêtrises simultanées doublaient les frais des sacrifices et des inévitables banquets qui suivaient et étaient ruineuses pour un ménage; seuls des couples d'évergètes s'y risquaient et s'en vantaient. Comme souvent dans les problèmes d'institutions municipales, on retrouve finalement la question d'argent, ou plutôt la question des libéralités ». Mais à ce moment, pourquoi ne pas se partager ces prêtrises entre les membres mâles de la famille ? Les rôles civiques des indi-

Lagina et à Panamara, les exemples de prêtrises mixtes sont tellement nombreux que cette forme d'exercice de la prêtrise a dû devenir la norme avec le temps.

Le culte d'*Hagnè Thea* (Atargatis) à Délos

Je terminerai ces études de cas par un exemple égéen, qui ne concerne pas une prêtrise civique contrairement aux cas que l'on a vus jusqu'à maintenant. Il s'agit en effet d'une prêtrise exercée dans le cadre d'une association religieuse de Syriens établis à Délos. Une dédicace à Hagnè Thea (autre nom de la déesse syrienne Atargatis) a été faite au début du IIe siècle av. J.-C. par un prêtre et sa femme, elle aussi prêtresse (*texte 7*)[66]. A cette époque, le culte syrien d'Atargatis avait été fraîchement introduit à Délos, sans doute par des Syriens établis comme commerçants dans l'île[67], et il était sous le contrôle de prêtres hiérapolitains. Plus tard, il sera pris en charge par des prêtres athéniens ; il deviendra donc civique, et son organisation sera bien différente[68].

L'inscription révèle que le couple de prêtres a reconstruit l'*oikos* à ses frais et à ceux des thiasites syriens, suite à un « prélèvement » qui avait été fait sur le sanctuaire de la déesse ; on comprend généralement qu'une partie du terrain consacré à Atargatis avait été prélevé au profit du sanctuaire de Sarapis voisin.

C'est la première et la dernière fois qu'il est fait mention d'un couple de prêtres pour le culte syrien. Faut-il voir dans cette mixité une coutume importée de l'Orient ? Cela est peu probable, car en Syrie même, la déesse Atargatis n'est desservie que par des prêtres[69]. Le premier éditeur de l'inscription, Gerard Siebert, ne voit pas quelle raison alléguer pour cette exception, « si ce n'est la con-

---

vidus ne sont pas uniquement le résultat d'une obligation basée sur la fortune: comme le rappelle van Bremen 1996: 299, d'autres facteurs entrent en jeu: « Family tradition, the preservation of status, political ambitions, and even ideological developments all played a part ».

66 Siebert 1968. Sur Hagnè Thea comme synonyme de la Déesse syrienne, cf. Ackermann 2010: 88–89.

67 Cf. Baslez 1977: 95, et *ead*. 2001.

68 Cf. Bruneau 1970: 466–473 sur le sanctuaire des dieux syriens. Notre inscription est la plus ancienne pour le culte syrien de Délos, les autres sont postérieures de plusieurs décennies (la suivante est *ID* 2226, une dédicace de 128/7). L'officialisation du culte, perceptible dans le remplacement des prêtres hiérapolitains par des prêtres athéniens, se place entre 128/7 et 112/1 selon Bruneau.

69 Goossens 1943: 98. Sur la rareté des femmes dans le personnel cultuel au Proche-Orient, voir Yon 2009, 197–214 (p. 205–206 sur la Déesse syrienne à Délos).

tamination des cultes non syriens ». Godefroy Goossens explique en effet les innovations de cette sorte par la nécessité pour le culte qui se propage hors de Syrie de s'adapter à son nouvel environnement culturel[70]. Mais je ne vois pas quel culte non syrien ou quel environnement culturel aurait pu influencer les Syriens dans le sens d'une prêtrise mixte. Les Grecs, on l'a vu, ont tendance à confier la prêtrise des divinités féminines à des femmes ; au Pirée d'ailleurs, c'est une prêtresse qui endosse la responsabilité du culte de la Déesse syrienne[71]. De plus, il semble plutôt que les communautés sémitiques établies à l'étranger ont la volonté de préserver leurs rituels ancestraux, ce qui se traduit souvent par le maintien de charges cultuelles indigènes, et par des règlements cultuels spécifiques[72]. Est-il possible de trouver une explication plus satisfaisante ? En tout cas, là encore, la prêtrise mixte n'a pas de lien avec le sexe des dieux desservis (Atargatis est en effet couplée avec Hadad), car la prêtrise n'est plus jamais mixte par la suite, mais uniquement masculine[73].

Dans l'inscription de Délos, le couple s'affirme clairement comme tel (l. 2), et fait la dédicace en son nom et au nom de ses enfants (l. 5–6)[74]. De plus, la prêtrise qu'il exerce comporte une dimension évergétique, comme le montre la mention de la reconstruction de l'*oikos*. L'accent mis sur le couple et sur la famille, ainsi que l'action évergétique accomplie par les prêtres, me font penser qu'il s'agit d'une prêtrise mixte proche de celles pratiquées à Lagina et à Panamara, lesquelles s'expliquent plutôt par des phénomènes de société que par des impératifs cultuels[75].

---

70 Siebert 1968: 373 n. 2; Goossens 1943: 98.

71 *IG* II^2 1337 (décret des orgéons de la Déesse syrienne, 95/4 av. J.-C.). D'autres exemples de prêtresses de la Déesse syrienne en Grèce se trouvent chez Yon, *loc. cit.* n. 69, p. 206.

72 Baslez 2001.

73 Hadad tient de toute manière un rôle mineur par rapport à Atargatis, et le prêtre porte le nom de la déesse, jamais du dieu.

74 Siebert se demandait si on n'avait pas affaire là à « l'indication d'une organisation plus ancienne, peut-être familiale de ce culte, au moment de son implantation à Délos » (1968: 373). Bruneau lui emboîte le pas: « la mention, unique pour l'instant, d'une prêtresse peut correspondre à un état de l'organisation sacerdotale plus ancien que celui révélé par les autres inscriptions » (1970: 468). Baslez 1977: 226 observe que « le couple sacerdotal apparaît fréquemment lorsque des cultes orientaux se diffusent à l'étranger et que se créent les premières associations cultuelles; c'est caractéristique d'une organisation originelle de type familial », mais les parallèles manquent. Elle ajoute que le titre de prêtresse porté par l'épouse « ne nous paraît pas correspondre à un sacerdoce effectivement assumé, mais rappeler seulement la fonction de son mari » (p. 226 n. 6), mais cette hypothèse est difficile à démontrer.

75 Une dimension évergétique et familiale est présente aussi dans *ID* 2226 (128/7av. J.-C.), où le prêtre Achaios de Hiérapolis dédie à Hadad et Atargatis, de sa part et de celle de sa famille, un temple, un *oikos*, des autels.

Conclusions

Les prêtrises mixtes sélectionnées ici en Asie Mineure et dans les îles égéennes ont, comme on pouvait s'y attendre, des causes multiples, d'où l'importance de procéder au cas par cas et de tenir compte à chaque fois du cadre chronologique, social, politique et religieux duquel émanent nos sources.

De cette petite étude, nécessairement incomplète, se dégagent trois raisons principales expliquant qu'un homme et une femme aient exercé un sacerdoce conjointement : la pratique d'un rite initiatique exigeant un bain total des participants et le rapport des Grecs au corps dénudé de l'autre sexe (les Corybantes à Erythrées), l'existence d'un culte pratiqué par des thiases mixtes couplée à la volonté de la cité de rendre attractive une prêtrise mise en vente (Dionysos à Milet), et enfin l'idéologie du couple (ou de la famille) évergète (Zeus et Héra à Panamara et Hécate à Lagina, peut-être Atargatis à Délos). On le voit, les raisons sociales, religieuses, économiques s'imbriquent, et toutes contribuent à construire les rapports entre masculin et féminin.

En revanche, à ce stade de ma recherche, il ne semble pas que les prêtrises mixtes puissent s'expliquer par un souci de faire correspondre l'identité sexuelle des deux prêtres à celle des divinités desservies, à part peut-être le cas particulier des prêtrises du culte impérial.

Bien sûr, ces conclusions ne sont pas définitives et le sujet est loin d'être épuisé. Il faudrait se tourner maintenant vers la Grèce propre, qui recèle au moins autant d'occurrences de prêtrises mixtes, parfois plus anciennes que les cas retenus ici. Cette étude en préparation me conduira certainement à nuancer mon propos.

Etudier les prêtrises mixtes permet donc de poser sous un angle nouveau la question de la différence entre les sexes dans la mentalité grecque, tout en mesurant à quel point la perception des rapports hommes-femmes varie d'une époque à l'autre, d'une cité à l'autre et d'une catégorie sociale à une autre. Cela nous fait voir aussi comment une prêtrise peut être modifiée, passant de l'exercice simple à l'exercice double et mixte, pour s'adapter à de nouvelles exigences sociales, religieuses ou économiques. La religion grecque fait la preuve une nouvelle fois de sa souplesse et de sa capacité d'adaptation.

Appendice

Texte 1 : règlement sur la vente de la prêtrise des Corybantes, Erythrées, 2e moitié du IVe siècle av. J.-C.

Fragment A : Engelmann et Merkelbach, *I.Erythrai* 2.206. Fragment B : Himmelmann 1997 (avec des restitutions de E. Voutiras) (= *SEG* 47.1628). Quelques restitutions ont été proposées par Dignas 2002 (= *SEG* 52.1147), en partie critiquées par A. Chaniotis, *EBGR* 2002 (2005) p. 442 n°32.

Stoichedon 28

Fragment A

Ὁ πριάμενος καὶ ἡ πρι[αμένη τὴν ἱερ]-
ητείην τῶγ Κυρβάντων [ἱερήσεται κ]-
αὶ τῶι ὀργίωι τῶι Ἔρσης [καὶ . . .[6]. . .]-
4 όρης καὶ Φανίδος, ἢμ μὲν [δυνατὸν ἦι]
πᾶσι, εἰ δὲ μή, οἷς θέληι κα[ὶ . . .[7]. . . .]-
ηι, κατὰ τὸ ψήφισμα· οἱ δὲ π[ριάμενοι]
τὰς ἱερητείας τελεῦσι κ[αὶ κρητηρ]-
8 ιεῦσι καὶ λούσουσι τοὺς [τελευμέν]-
ους, ὁ μὲν ἀνὴρ ἄνδρας, ἡ δ[ὲ γυνὴ γυνα]-
ῖκας· γέρα δὲ λάψεται λ[ουτροῦ τρεῖ]-
ς ὀβολούς, κρητηρισμο̣[ῦ δύο ὀβολοὺ]-
12 ς καὶ τὸμ πόκογ καὶ τὸ [σκέλος· ξένων]
δὲ τελευμένων ἀπ’ ἑκ̣[άστης τῶν ἀγν]-
ειῶν τρεῖς δραχμὰς [καὶ τὸμ πόκογ]
καὶ τὸ σκέλος τὸ πα[ρὰ τὸν βωμὸν πα]-
16 ρατιθέμενον κα[ὶ – – – –]

L. 5–6 : κα[ὶ ἕως ἂν ζώ]ηι Dignas ; l. 8–9 : [βουλομέν]ους Dignas ; l. 13–14 : ἀπεγ̣[εγκάτω τῶν ἱερ]ειῶν Dignas.

Fragment B

1 [. . . . . .]ἐμ μέρε[ι. . . . .]
[. . . . . .] ἢμ μή τι πόλι[ς ἄλλο]
[προθύητ]αι· γέ[ρ]α δὲ λάψονται [κατὰ τ]-
4 [άδε· ἑκ]άτερος τῶν δημοσίων γ[έρα λά]-
[ψετ]αι τὰ κώιδια καὶ τὰ σκέλη· [ἢν δέ τ]-
[ι]ς ξενίζηι τοὺς θεοὺς ἢ θύηι [ἐπὶ τῶ]-
μ βωμῶν τῶν δημοσίων, γέρα ἀπ[οδιδό]-
8 τω τοῖς πριαμένοις τῶμ παρ[ατεθέν]-

των τοῖς θεοῖς βρωτῶν ἐκ[τημόριον]
καὶ τῶγ κρεῶμ μερίδα κ[αὶ τελέου ἱε]-
ρείου ὀβολόν, τέσσερα[ς δὲ βοιός· ἢν]
12 δέ τις ἄλλος ἱέρεως τε[λέσηι ἢ ἄλλη]
ἱερῆ ἢ λούσηι ἢ κρητη[ρίσηι, ἀποδότ] -
ω τοῖς πριαμένοις π[άντων ὧν ἂν λάβ]-
ηι τὰ ἡμίσεα μὴ ἐξελ[ὼμ μηδέν, τιμὴν]
16 δοὺς ἢ ἐν τῆι στήληι [γέγραπται· ἐξε]-
ῖναι δὲ τοῖς πριαμ[ένοις παρὰ (?) τῆς π]-
όλεως τοὺς ἱερεῖς κ[αὶ τὰς ἱερείας]
καὶ τοὺς τελεσθέντα[ς ἢ κρητηρισθ]-
20 έντας ἢ λουθέντας ὑπ[ὸ τούτων καὶ τ]-
ὰς τελεσθείσας ἢ κρητ[ηρισθείσας]
ἢ λουθείσας ἀπορκῶσα[ι, ἕνα δὲ κριτ(?)]-
έον, ὃς καὶ ὑπὲρ πάντων [τὸν ὅρκον ἀ]-
24 [π]όμνυσι, ἢν δὲ [μὴ ἐθέλωσιν ἀπομνύν]-
[α]ι, δίκας [διδόναι, ὀφείλειν δὲ πεντ]-
[ή]κοντ[α δραχμὰς ἕκαστον . . . . . .]

L. 2 : πόλι[ς αὐτὴ] Dignas ; Chaniotis verrait plutôt une forme de πολίτης, par opposition à ξένος (A 12) ; l. 15–16 : ἐξελ[ὼν ἄλλο τι ἢ ἀπο]δοὺς Dignas ; l. 22–23 : ἀπορκῶσα[ι ἢ ἀποδεικτ]έον Dignas.

Texte 2 : liste de prêtrises vendues par la cité, Erythrées, 300–260 av. J.-C. (extraits)

I. Erythrai 2.201

61 αἵδε ἱερητεῖαι ἐπράθησαν ἐφ’ ἱεροποιοῦ Ἀπατουρίου, μηνὸς Λη-
ναιῶνος· Κορυβάντων Εὐφρονισίων ⟦καὶ Θαλείων ἐπιθαλεώσεως ἕ⟧-
62a [ν]εκεν, τὴν γυναικείαν ἠγόρα-
σεν Ἀντίπατρος Ἀγασικλείους Η , ἐπώνιον Δ· ἐγγυητὴς
64 Ἡρόδοτος Ἀρκέοντος· τῶν ἀνδρείων ἠγόρασεν Ἀριστοκλῆς Ἀδε[ι]-
μάντου δραχμῶν Η ΔΔΔ, ἐπώνιον · ἐγγυητὴς Σώισιμος
Ἀριστοκλείους (...)

72 (...) Κορυβάντων Θαλείων ἀνδρείων· Η ΔΔ , ἐπώνιον [ ]·
Ἡνίοχος Ἡνιόχου, ἐγγυητὴς Μητρόδωρος Μητροδώρου· (...)

Texte 3 : règlement sur la vente de la prêtrise de Dionysos, Milet, 276/5 av. J.-C.

I. Milet 3.1222

- -
[- - -]N. ὅταν δὲ ἡ ἱέρεια ἐπι[τελέσ]ηι τὰ ἱερὰ ὑπὲρ τῆς πόλ[εω]ς
[πάσης] μὴ ἐξεῖναι ὠμοφάγιον ἐμβαλεῖν μηθενὶ πρότερον
[ἢ ἡ ἱέ]ρεια ὑπὲρ τῆς πόλεως ἐμβάληι, μὴ ἐξεῖναι δὲ μηδὲ
4 [συν]ᾰγαγεῖν τὸν θίασον μηθενὶ πρότερον τοῦ δημοσίου·
[ἐὰ]ν δέ τις ἀνὴρ ἢ γυνὴ βούληται θύειν τῶι Διονύσωι,
[πρ]οϊεράσθω ὁπότερον ἂν βούληται ὁ θύων καὶ λαμβανέτω
τὰ γέρη ὁ προϊερώμενος· τὴν δὲ τιμὴν καταβάλλειν ἐν ἔτεσιν
8 [δέ]κα, δέκατομ μέρος ἔτους ἑκάστου, τὴμ μὲν πρώτην κατα-
[βολὴν] ἐμ μηνὶ Ἀπατουριῶνι τῶι ἐπὶ τοῦ θεοῦ τοῦ μετὰ
[Πο]σείδιππον τῆι τετράδι ἱσταμένου, τὰς δὲ λοιπὰς ἐν τοῖς
[ἐχο]μένοις ἔτεσιν μηνὸς Ἀρτεμισιῶνος τετράδι ἱσταμένου
12 [- -]
[- -] δὲ τὴν ἱέρειαν γυναῖκας διδόναι Δ̣ΙΙΙΝΛ[- - - - -]
[- - - τ]ὰ̣ δὲ τέλεστρα {καὶ τελεστ} παρ̣έχ[ειν ταῖς]
[γυναιξὶν] ἐν τοῖς ὀργί[οις πᾶ]σιν· ἐὰν δέ τις θύειν βούλ̣[ηται]
16 [τῶ]ι Διονύ[σω]ι γυνή, διδότω γέρη τῆι ἱερείαι σπλάγχνα, νεφ[ρόν],
σκολιόν, ἱερὰμ μοῖραν, γλῶσσαν, σκέλος εἰς κοτυληδόνα [ἐκ]-
[τ]ετμημένον· καὶ ἐάν τις γυνὴ βούληται τελεῖν τῶι Διονύσωι
τῶι Βακχίωι ἐν τῆι πόλει ἢ ἐν τῆι χώραι ἢ ἐν ταῖς νήσοις, [ἀπο]-
20 διδότω τῆι ἱερείαι στατῆρα κατ' ἑκάστην τριετηρίδα·
τοῖς δὲ Καταγωγίοις κατάγειν τὸν Διόνυσον τοὺς ἱερεῖ[ς]
καὶ τὰς ἱερείας τοῦ [Διονύ]σου τοῦ Βακχίου μετὰ τοῦ [ἱερέως]
[κ]αὶ τῆς ἱερείας πρ[ωῖ τ]ῆ[ς] ἡμέρας μέχρι τῶν [- - - - - - -]
24 [- - - τ]ῆς πόλεως [- - - - - - - - - - - - - - - - -] α συντελῶσι
- - - - - - - - - - - - - - - - - - - -*vest. litt.* -

Texte 4 : commémoration de Dionysios fils d'Eumollôn, Lagina (Stratonicée), 2e moitié du IIe siècle ap. J.-C.

I. Stratonikeia 683

Ἱερεὺς
ἐπανγειλάμενος Διονύσιος Εὐμόλλοντο[ς]
τοῦ Παπίωνος Κ(ωρα)ζ(εύς)· ἱέρεια ἡ γυνὴ α[ὐ]τοῦ
4 Ἀρτεμεὶς Ἀργύρου Κ(ωρα)ζ(ίς)· κλειδοφόρος
ἐπανγειλαμένη ἡ θυγάτηρ αὐτοῦ

Ἐπαινετὶς Διονυσίου Κ(ωρα)ζ(ίς), ὁ υἱὸς αὐτῶν
ὁ καὶ παραπομπὸς Διονύσιος Διονυσίο[υ]
8 Παπίων Κ(ωρα)ζ(εύς)

Texte 5 : commémoration de Tib. Flavius Iasôn et Ailia Statilia Pythianè, Panamara (Stratonicée), règne de Marc-Aurèle (161–180 ap. J.-C.)

I. Stratonikeia 205 + II p. VIII

Ἱερεὺς ἐξ ἱερέων καὶ προγόνων
ἐξ ἐπαγγελίας ἐν Κομυρίοις Τ(ι)β(έριος) Φλ(άουιος),
Τ(ι)β(ερίου) Φλ(αουίου) Αἰνείου υἱός, Κυρείνα, Ἰάσων Ἰε(ροκωμήτης),
ἱέρεια Αἰλ(ία)
4 Στατιλία, Αἰλ(ίου) Παπίου θυγάτηρ, Πυθιανὴ Ἰε(ροκωμῆτις), ἱερατεύ-
σαντες εὐσεβῶς μὲν πρὸς τοὺς θεούς, τὸν Δί-
α καὶ τὴν Ἥραν, φιλοτείμως δὲ πρὸς τοὺς
ἀνθρώπους, παραλαμβάνον-
8 τες μὲν τὸν στέφανον τοῦ θεοῦ
ἐγυμνασιάρχησαν, ἤλειψαν δὲ
καὶ τῇ ἀνόδῳ τοῦ θεοῦ πανδη-
μεὶ τὴν πόλιν ἐν τῷ ἄστει πρῶ-
12 τοι, καὶ τὰς τῆς ἑορτῆς δὲ τῶν Πα-
ναμαρείων ἡμέρας δέκα ἔθεσαν
ἐν τοῖς γυμνασίοις ἔλαιον δρα-
κτῷ πάσῃ ἡλικίᾳ καὶ τύχῃ ἀδιαλεί-
16 πτως καὶ νυκτὸς καὶ ἡμέρας καὶ
ἐπαλείμματα, καὶ ταῖς γυναιξὶ δὲ
πάσαις ἔδοσαν ἔλαιον ἐν
τοῖς γυναικείοις βαλανείοις,
20 ἑστίασαν δὲ πάντας τοὺς
ἀνιόντας ἰς τὸ ἱερὸν διὰ παν-
τὸς τοῦ ἔτους, ἀπέδοσαν δὲ
καὶ τὰ δεῖπνα καὶ τὰ ἱερὰ καὶ
24 τὰ τῆς τραπέζης δίκαια δι-
ὰ τὴν ἑαυτῶν μεγαλοφροσύ-
νην, ἐπετέλεσαν δὲ καὶ τὰ μυ-
στήρια τοῦ Κομυρίου εὐσεβῶς, καὶ
28 τοῖς μὲν ἀνδράσιν ἐν τῷ Κομυρί-
ῳ δεῖπνα παρέσχον κατὰ τρικλει-
ναρχίας καὶ τὸν οἶνον ἔδοσαν ἀ-
φθόνως πολείταις, ξένοις, δούλοις,

32 ταῖς γυναιξὶ δὲ ἐν τῷ ἱερῷ καὶ αὐ-
ταῖς παρέσχον οἶνον πλεῖστον ταῖς
δυσὶν ἡμέραις, καὶ τὰ ξύλα ἐν τοῖς
δυσὶ τόποις, ἔθεσαν δὲ καὶ ἐν τῇ ὁδῷ
36 πάσῃ ἡλικίᾳ γλυκύν τε καὶ οἶνον ἀφθόνως,
ἔδοσαν δὲ καὶ τοῖς πολείταις ✳ μύρια.

Texte 6 : commémoration d'Aristippos fils d'Alexandros et d'Hègémonis Apphion, Panamara (Stratonicée), vers 120 ap. J.-C.

I. Stratonikeia 242

Ἱερεὺς ἐξ ἱερέων ἐν Ἡραίοις κατὰ πενταετηρίδα Ἀρίστιππος Ἀλεξάνδρου τοῦ Λέο[ν]-
τος Κο(λιοργεὺς) μετὰ ἀρχιερωσύνην τελείαν καθό[τι]
4 δ̣ηλοῦται διὰ τῶν ψηφισμάτων τῆς βουλῆς κα[ὶ]
[τ]οῦ δήμου· ἱέρεια Ἡγεμονὶς Πυθέου τοῦ Μου-
σαίου Ἄπφιον Κω(ραιῖς) ἐξ ἐπανγελίας, αὐξήσαντε[ς]
τὸ μέγεθος τῆς ἱερωσύνης εὐσεβῶς καὶ φ[ι]-
8 λοτείμως πρὸς τὴν πάντων ὑποδοχὴν ο[ὐ]
μόνον ταῖς καθ' ἡμέραν δαπάναις καὶ ἀναλ[ώ]-
μασιν διὰ παντὸς τοῦ ἔτους πρὸς τὰς ἑστι[ά]-
σεις, ἀλείψαντες δὲ καὶ τῇ τοῦ στεφάνου π[α]-
12 [ραλ]ήψει καὶ τοὺς ἄνδρας καὶ τὰς γυναῖκας, γ[υ]-
[μ]νασιαρχήσαντες δὲ καὶ τῇ ἑορτῇ καὶ πα-
νηγύρει τοῦ θεοῦ ἐπιρρύτῳ ἐλαίῳ ἀπὸ τῆ[ς]
εἰκάδος μέχρι τῆς τριακάδος ἐν τοῖς δυσ[ὶ]
16 βαλανείοις παντὶ τῷ χρόνῳ τῆς ἐπιδημίας
τοῦ θεοῦ πάσῃ τύχῃ καὶ ἡλικίᾳ τῶν ἐπιδη-
μούντων ἀνθρώπων· ἐγυμνασιάρχη-
σεν δὲ καὶ ἡ ἱέρεια ταῖς γυναιξὶν τό τ[ε]
20 ἔλαιον καὶ μύρα καὶ τὰ τ[ελε]ιότατα
τῶν ἀλειμμάτων α[. . . .$^{c.8}$. . . .]ι̣[.]ου
σα[.] ἐμισθώσαντο δὲ καὶ το[ὺς] ἐπ[ιδη]-
μήσαντας παρ' ἑκάστ[ῳ] τῶν θ[υμελι]-
24 [κ]ῶν, ἐν δὲ τοῖς Ἡραίοις μετὰ τ[ῶν ἄ]λ-
λων παρέσχον τ[αῖς γυναιξ]ὶ̣ν̣ καὶ δού-
λαις καὶ ἐλευθέραις μετὰ τῆς ἄλλης χο-
[ρη]γίας καὶ ἀργυρίου ἑκάστῃ ἀνὰ ✳ γ′,
28 ἀπέδοσαν δὲ καὶ τὰ δεῖπνα τοῖς
ἀνακομίσασιν πᾶσιν, ἐχαρίσαντο δὲ

καὶ τὰ ἱερὰ τοῖς θύσασι διὰ προγράμματος
παρακαλέσαντες ἐπὶ τὰς θυσίας, ἔδο-
32 σαν δὲ καὶ ταῖς δημοθυνίαις πᾶσιν
τοῖς ἀνελθοῦσιν ἀποφόρητα δεῖπνα·
συνφιλοδοξούντων αὐτοῖς τοῦ τε
πατρὸς τοῦ ἱερέως Ἀλεξάνδρου τοῦ
36 Λέοντος, καὶ τοῦ πατρὸς τῆς ἱερείας
Πυθέου τοῦ Μουσαίου, καὶ τῶν τέκνων
αὐτῶν Ἡγεμονίδος τῆς Ἀριστίππου Ἀπ-
[φ]ίου καὶ Ἀλεξάνδρου καὶ Πυθέου τῶν Ἀρι-
40 [σ]τίππου.

Texte 7 : dédicace des prêtres syriens à Hagnè Thea, Délos, début du IIe siècle av. J.-C.

SEG 52.761 (d'après Siebert 1968)

Ὁ ἱερεὺς Νίκων Ἀπολλωνίου καὶ ἡ ἱέρεια
ἡ γυνὴ αὐτοῦ Ὀνησακὼ Ξένωνος τὸν
προϋπάρχοντα οἶκον, ἐξ οὗ ἀφειρέ-
4 θη εἰς τὸν τοῦ Σαράπιδος ναόν, κα-
τεσκεύασαν ὑπὲρ αὐτῶν καὶ
τῶν τέκνων Ἁγνεῖ Θεᾶι χαριστήριο[ν] ·
καὶ οἵδε συμβέβληνται εἰς τὴν ἐπι-
8 σκευὴν τοῦ οἴκου · τὸ κοινὸν τῶν θιασιτῶ[ν]
τῶν Σύρων τῶν εἰκαδιστῶν οὓς συνήγαγε
ἡ θεός ⟦- -⟧
δ̣[ραχ]μ̣ὰς Δηλίας πεντήκοντα
- -

Bibliographie

Ackermann, D. (2010). « L'*Hagnè Theos* du dème d'Aixônè en Attique: réflexions sur l'anonymat divin dans la religion grecque antique ». *ARG* 12: 83–118.

Baslez, M.-Fr. (1977). *Recherches sur les conditions de pénétration et de diffusion des religions orientales à Délos: IIe–Ier s. avant notre ère*. Paris.

— (2001). « Entre traditions nationales et intégration : les associations sémitiques du monde grec ». In: Ribichini, S., Rocchi, M., Xella, P. (eds.), *La questione delle influenze vicino-orientali sulla religione greca*. Rome. 235–247.

Bielman, A. (2002). *Femmes en public dans le monde hellénistique: IVe–Ier s. av. J.-C.* Paris.

Blok, J. (2005). « Becoming Citizens. Some Notes on the Semantics of « Citizen » in Archaic Greece and Classical Athens ». *Klio* 87: 7–40.

Boehringer, S., Sébillotte Cuchet, V. (eds.) (2011). *Hommes et femmes dans l'Antiquité grecque et romaine: le genre: méthode et documents*. Paris.

van Bremen, R. (1994). « A family from Sillyon ». *ZPE* 104: 43–56.

— (1996). *The limits of participation: women and civic life in the Greek East in the Hellenistic and Roman periods*. Amsterdam.

Bremmer, J.N. (1999[2]). *Greek Religion*. Oxford.

Bruit Zaidman, L., Schmitt Pantel, P. (2007). « L'historiographie du genre: état des lieux ». In: Sébillotte Cuchet, V., Ernoult, N. (eds.), *Problèmes du genre en Grèce ancienne*. Paris. 27–48.

Bruit Zaidman, L. (2002) [1991]. « Les filles de Pandore. Femmes et rituels dans les cités grecques ». In: Duby, G., Perrot, M. (eds.), *Histoire des femmes en Occident 1. L'Antiquité* (dir. P. Schmitt Pantel). Paris. 441–493.

— (2009). « Les femmes et le religieux dans les Lois de Platon ». In: Bodiou, L., *et al.* (eds.), *Chemin faisant: mythes, cultes et sociétés en Grèce ancienne. Mélanges en l'honneur de Pierre Brulé*. Rennes. 115–124.

Brulé, P. (1996). « La cité et ses composantes: remarques sur les sacrifices et la procession des Panathénées ». *Kernos* 9: 37–63.

Bruneau, Ph. (1970). *Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et à l'époque impériale*. Paris.

Burkert, W. (2011[2]). *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*. Stuttgart.

Campanile, M.D. (1994). *I sacerdoti del Koinon d'Asia (I sec. a.C.-III sec. d.C.): contributo allo studio della romanizzazione delle élites provinciali nell'Oriente Greco*. Pise.

Cole, S.G. (1988). « The use of water in Greek sanctuaries ». In: Hägg, R., Marinatos, N., Nordquist, G.C. (eds.), *Early Greek Cult Practice*. Stockholm. 161–165.

— (1992). « Gunaiki ou themis: Gender Difference in the Greek Leges Sacrae ». *Helios* 19: 104–122.

— (2004). *Landscapes, Gender, and Ritual Space: The Ancient Greek Experience*. Berkeley/Londres.

Connelly, J.B. (2007). *Portrait of a priestess: women and ritual in ancient Greece*. Princeton/Oxford.

Debord, P. (1982). *Aspects sociaux et économiques de la vie religieuse dans l'Anatolie gréco-romaine*. Leyde.

Detienne, M. (1979). « Violentes « eugénies ». En pleines Thesmophories: des femmes couvertes de sang ». In: Detienne, M., Vernant, J.-P. (eds.), *La cuisine du sacrifice en pays grec*. Paris. 183–214.

Dignas, B. (2002). « Priestly Authority in the Cult of the Corybantes at Erythrae ». *EA* 34: 29–40.

— (2002 b). *Economy of the sacred in Hellenistic and Roman Asia Minor*. Oxford/New York.

Dillon, M. (2002). *Girls and Women in Classical Greek Religion*. Londres/New York.

Frija, G. (2012). *Les prêtres des empereurs: le culte impérial civique dans la province romaine d'Asie*. Rennes.

Georgoudi, S. (2005). « Athanatous therapeuein. Réflexions sur des femmes au service des dieux ». In: Dasen, V., Piérart, M. (eds.), *Idia kai demosia: les cadres « publics » et « privés » de la religion grecque antique*. Liège. 69–82.

— (2009). « Côtoyer le divin, devenir l'autre : les agents cultuels et leurs dieux en pays grec ». In : N. Belayche et S.C. Mimouni (éd.), *Entre lignes de partage et territoires de passage. Les identités religieuses dans les mondes grec et romain*, Paris/Louvain. 275–294.

Ginouvès, R. (1962). *Balaneutikè. Recherches sur le bain dans l'antiquité grecque*. Paris.

Goossens, G. (1943). *Hiérapolis de Syrie: essai de monographie historique*. Louvain.

Graf, F. (1985). *Nordionische Kulte: Religionsgeschichtliche und epigraphische Untersuchungen zu den Kulten von Chios, Erythrai, Klazomenai und Phokaia*. Rome.

— (2010). « The Kyrbantes of Erythrai ». In: Reger, G., Ryan, F.X., Winters, T.F. (eds.), *Studies in Greek Epigraphy and History in Honor of Stephen V. Tracy*. Bordeaux/Paris. 301–309.

Hemelrijk, E.A. (2006). « Imperial priestesses, a preliminary survey ». In: de Blois, L., Funke, P., Hahn, J. (eds.), *The impact of imperial Rome on religions, ritual, and religious life in the Roman Empire*. Leyde/Boston. 179–193.

Henrichs, A. (1969). « Die Mänaden von Milet ». *ZPE* 4: 223–241.

Herrmann, P. (2002). « Eine 'pierre errante, in Samos: Kultgesetz der Korybanten ». *Chiron* 32: 157–172.

Himmelmann, N. (1997). « Die Priesterschaft der Kyrbantes in Erythrai (Neues Fragment von I.K. 2, 206) », *EA* 29: 117–122 (repris dans id., *Tieropfer in der griechischen Kunst*, Opladen, 1997, 75–82).

Holderman, E.S. (1913). *A Study of the Greek Priestess*. Chicago.

Horster, M. (2010). « Lysimache and the others. Some notes on the position of women in athenian religion ». In: Reger, G., Ryan, F.X., Winters, T.F. (eds.), *Studies in Greek Epigraphy and History in Honor of Stephen V. Tracy*. Bordeaux/Paris. 177–192.

Jaccottet, A.-F. (2003). *Choisir Dionysos: les associations dionysiaques ou la face cachée du dionysisme*. Zürich. 2 vol.

— (2005). « Du thiase aux mystères. Dionysos entre le « privé » et « l'officiel » ». In: Dasen, V., Piérart, M. (eds.), *Idia kai demosia: les cadres « publics » et « privés » de la religion grecque antique*. Liège. 191–202.

Jameson, M.H. (1988). « Sacrifice and Animal Husbandry in Classical Greece ». In: C.R. Whittaker (ed.), *Pastoral Economies in Classical Antiquity*. Cambridge. 87–119.

Jeanmaire, H. (1951). *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*. Paris.

Kadletz, E. (1981). *Animal Sacrifice in Greek and Roman Religion*. Ann Arbor Mich./Londres.

Kron, U. (1996). « Priesthoods, Dedications and Euergetism. What Part Did Religion Play in the Political and Social Status of Greek Women ? ». In: Hellström, P., Alroth, B. (eds.), *Religion and Power in the Ancient Greek World*. Uppsala. 139–182.

Lambert, S.D. (2012). « The Social Construction of Priests and Priestesses in Athenian Honorific Decrees from the Fourth Century BC to the Augustan Period ». In: Horster, M., Klöckner, A. (eds.), *Civic Priests: Cult Personnel in Athens from the Hellenistic Period to Late Antiquity*. Berlin/Boston. 67–134.

Laumonier, A. (1958). *Les cultes indigènes en Carie*. Paris.

Lindner, R. (1997). « Kouretes, Korybantes ». *LIMC* 8/1: 736–741.

Linforth, I.M. (1946). « The Corybantic rites in Plato ». *UCP Classical Philology* (Berkeley) 13/5: 121–162.

Müller, Chr. (1995). « Epaminondas et les évegètes de la cité d'Akraiphia au Ier s. de notre ère », In: Christodoulou, A.Ch. (ed.), *Epeteris tes Hetaireias Boiotikon Meleton 2*. Athènes. 455–467.

Mylonas, G.E. (1961). *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*. Princeton.

Nollé, J. (1994). « Frauen wie Omphale ? Überlegungen zu 'politischen' Ämtern von Frauen in kaiserzeitlichen Kleinasien ». In: Dettenhofer, M.H. (ed.), *Reine Männersache ? Frauen in Männerdomänen der antiken Welt.* Cologne/Weimar/Vienne. 229–259.

Oppermann, H. (1924). *Zeus Panamaros*. Giessen.

Osborne, R. (1993). « Women and Sacrifice in Classical Greece ». *CQ* 43: 392–405. (réimpr. Buxton, R. (ed.), *Oxford Readings in Greek Religion*. Oxford. 2000. 294–313).

Parker, R. (1983). *Miasma: pollution and purification in early Greek religion*. Oxford.

— (2005). *Polytheism and Society at Athens*. Oxford.

Rehm, A., Harder, R. (1958). *Didyma 2. Die Inschriften*. Berlin.

Rosivach, V.J. (1994). *The system of public sacrifice in fourth-century Athens*. Atlanta Ga.

Savalli-Lestrade, I. (2003). « Archippè de Kymè, la bienfaitrice ». In: Loraux, N. (ed.), *La Grèce au féminin*. Paris. 247–295.

Schmitt Pantel, P. (1992). *La cité au banquet : histoire des repas publics dans les cités grecques*. Rome.

— (2009). *Aithra et Pandora: femmes, genre et cité dans la Grèce antique*. Paris.

Siebert, G. (1968). « Sur l'histoire du sanctuaire des dieux syriens à Délos ». *BCH* 92/2: 359–374.

Sourvinou-Inwood, Chr. (1988). « Further aspects of polis religion ». AION (archeol) 10: 259–274.

— (1995). « Male and Female, Public and Private, Ancient and Modern ». In: Reeder, E.D. (ed.), *Pandora. Women in Classical Greece*. Baltimore/Princeton. 111–120.

Stavrianopoulou, E. (2002). *'Gruppenbild mit Dame'. Untersuchungen zur rechtlichen und sozialen Stellung der Frau auf den Kykladen im Hellenismus und in der römischen Kaiserzeit*. Stuttgart.

Turner, J.A. (1983). *Hiereiai. Acquisition of Feminine Priesthoods in Ancient Greece*. Ann Arbor Mich.

Ustinova, Y. (1992–8). « Corybantism: the Nature and Role of an Ecstatic Cult in the Greek Polis », *Horos* 10–12: 503–520.

Veyne, P. (1962). « Les honneurs posthumes de Flavia Domitilla et les dédicaces grecques et latines ». *Latomus* 21: 49–98.

Voutiras, E. (1996). « Un culte domestique des Corybantes ». *Kernos* 9: 243–256.

Wikander, Ch. (1996). « Religion, Political Power and Gender – the Building of a Cult-Image ». In: Hellström, P., Alroth, B. (eds.), *Religion and Power in the Ancient Greek World*. Uppsala. 183–188.

Williamson, Chr. (2012). « Sanctuaries as turning points in territorial formation. Lagina, Panamara and the development of Stratonikeia ». In: Pirson, F. (ed.), *Manifestationen von Macht und Hierarchien in Stadtraum und Landschaft*. Istamboul. 113–150.

Wörrle, M. (1988). *Stadt und Fest im kaiserzeitlichen Kleinasien: Studien zu einer agonistischen Stiftung aus Oinoanda*. Munich.

— (1992). « Neue Inschriftenfunde aus Aizanoi I ». *Chiron* 22: 337–376.

Yon, J.-B. (2009). « Personnel religieux féminin au Proche-Orient hellénistique et romain ». In: Briquel-Chatonnet, Fr. *et al.* (éds.), *Femmes, cultures et sociétés dans les civilisations méditérranénnes et proche-orientales de l'Antiquité*, Lyon-Paris. *Topoi* suppl. 10, 197–214.

Zoepffel, R. (1989). « Aufgaben, Rollen und Räume von Mann und Frau im archaischen und klassischen Griechenland ». In: Martin, J., Zoepffel, R. (eds.), *Aufgaben, Rollen und Räume von Frau und Mann*, Fribourg-en-Brisgau/Munich. Vol. 2, 443-500.