



HAL
open science

La transmission de savoirs religieux dans les sanctuaires athéniens d'époque classique

Alaya Palamidis

► **To cite this version:**

Alaya Palamidis. La transmission de savoirs religieux dans les sanctuaires athéniens d'époque classique. García Quintela, Marco Virgilio; Helmer, Étienne; Macé, Arnaud; Villacèque, Noémie. Les lieux de savoir dans l'Athènes démocratique, pp.363 - 389, 2023, Dialogues d'Histoire Ancienne. Supplément 27, 10.3917/dha.hs27.0363 . hal-04253230

HAL Id: hal-04253230

<https://hal.science/hal-04253230>

Submitted on 22 Oct 2023

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.



Distributed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

La transmission de savoirs religieux dans les sanctuaires athéniens d'époque classique

Alaya Palamidis

DANS **DIALOGUES D'HISTOIRE ANCIENNE** 2023/SUPPLÉMENT27 (S 27), PAGES 363 À 389
ÉDITIONS **PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCHE-COMTÉ**

ISSN 0755-7256

DOI 10.3917/dha.hs27.0363

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://www.cairn.info/revue-dialogues-d-histoire-ancienne-2023-Suppl%C3%A9ment27-page-363.htm>



CAIRN.INFO
MATIÈRES À RÉFLEXION



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...

Flashez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.

Distribution électronique Cairn.info pour Presses universitaires de Franche-Comté.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

LA TRANSMISSION DE SAVOIRS RELIGIEUX DANS LES SANCTUAIRES ATHÉNIENS D'ÉPOQUE CLASSIQUE¹

Alaya PALAMIDIS
ORCID : 0000-0001-6087-4154
Université de Toulouse Jean Jaurès, PLH-Erasme – EA 4601, France
alaya.palamidis@gmail.com

Il est bien connu que les Grecs ne possèdent pas de textes sacrés « canoniques », ni sous forme écrite, ni sous forme orale². Ils n'ont pas non plus développé de système d'éducation institutionnalisé pour enseigner des savoirs religieux aux enfants ou aux futurs prêtres et prêtresses. Cela ne signifie pas pour autant que la religion grecque est une religion sans savoirs³. Par quel nom faut-il s'adresser aux divinités ? Quels sont les domaines dans lesquels chacune d'entre elles intervient ? Quel type de sacrifice est approprié à chaque divinité ? À quelle date doit-il avoir lieu ? Quels sont les interdits rituels éventuels ? Les réponses à ces questions constituent des normes⁴ panhelléniques aux variations régionales ou locales⁵, qui sont transmises de génération en génération.

Il est frappant de constater que c'est en grande partie par le biais des *gender studies* que la recherche récente s'est intéressée aux savoirs culturels des Grecs. En effet, plusieurs publications ont été consacrées aux compétences rituelles des femmes, comme

¹ Je tiens à remercier les organisateurs pour leur invitation à participer à ce colloque et pour leurs commentaires. Je remercie également Antoine Chabod pour ses remarques pertinentes. Ce chapitre s'insère dans mon projet de recherche sur les sanctuaires grecs en tant que lieux de savoirs, entamé en 2018-2019 grâce à un contrat post-doctoral de l'EHESS. Il n'est possible ici que d'offrir une brève esquisse de la question et la bibliographie n'est qu'indicative. Par ailleurs, je n'ai pas eu connaissance de la parution des études de Scheer 2021 et Salvo, Scheer 2021 à temps pour les prendre en compte dans ce chapitre.

² Sur les rares exceptions, voir notamment Henrichs 2003.

³ Palamidis à paraître.

⁴ Sur la notion de norme religieuse, voir Brulé 2009 ; Carbon, Pirenne-Delforge 2012, p. 171-172.

⁵ Parker 2018.

s'il fallait démontrer que les savoirs rituels n'étaient pas l'apanage des hommes⁶. Les savoirs religieux des Grecs, tous genres confondus, ont pourtant été très peu étudiés. De rares études se sont en particulier intéressées à la transmission de tels savoirs⁷. D'après Jan Bremmer, « the most important centre of religious learning was undoubtedly the immediate family »⁸. Cependant, les sources citées par le chercheur indiquent que cette transmission intergénérationnelle de savoirs religieux a très souvent lieu au sein des sanctuaires, lorsque les enfants accompagnent leurs parents et grands-parents qui participent à des fêtes et sacrifices. De fait, les sanctuaires grecs jouent un rôle central dans l'acquisition de savoirs concernant les divinités et leur culte. C'est ce que montrera l'étude des sanctuaires athéniens d'époque classique qui, du fait du nombre important de sources disponibles, constituent un exemple privilégié pour aborder cette question.

I- LES SAVOIRS SUR LES DIEUX, LES HÉROS ET LEURS CULTES

1- Les divinités et leurs champs de compétences

Les récits sur les divinités que les enfants apprennent de leur famille ou de leurs nourrices⁹ apportent peu d'informations précises sur leurs cultes locaux, même s'ils sont révélateurs de la façon dont les Grecs envisagent leurs dieux¹⁰. Dans leurs sanctuaires, ces derniers sont désignés par des séquences onomastiques, souvent mais pas uniquement formées sur le modèle « théonyme + épithète »¹¹. L'œuvre de Pausanias atteste, parmi d'autres sources, la très grande variété des attributs onomastiques employés pour nommer les dieux. Cette variété est également mise en évidence par la base de données du projet « Mapping Ancient Polytheisms » (MAP)¹². Cette dernière, qui recense les dénominations des divinités dans les sources épigraphiques, contient une vingtaine d'épithètes culturelles différentes pour Athéna à Athènes aux v^e et iv^e siècles. Les deux épithètes les plus fréquentes, *Nikè* et *Polias*, apparaissent respectivement 54 et 33 fois. Or, une recherche de proximité dans le *Thesaurus Linguae Graecae* révèle que seules

⁶ Notamment Dillon, Eidinow, Maurizio 2016 ; Blok 2018.

⁷ Rudhardt 1988 ; Bremmer 1995 ; Auffarth 2012 ; Munkholt Christensen, Salvo 2018.

⁸ Bremmer 1995, p. 30.

⁹ Platon, *Lois* X, 887d. Cf. I. Valderrábano González dans ce volume.

¹⁰ Voir par exemple Pirenne-Delforge, Pironti 2016 sur le cas d'Héra, en particulier p. 184-194 sur l'Attique.

¹¹ Bonnet *et al.* 2018.

¹² <https://base-map-polytheisms.huma-num.fr/>. Sur cette base de données, voir Lebreton, Bonnet 2019.

quatre de ces épithètes qualifient Athéna dans les sources littéraires de cette époque, et que la plus fréquente, *Nikè*, n'apparaît que trois fois (fig. 1)¹³. Les dénominations cultuelles locales semblent ainsi largement absentes des récits sur les dieux¹⁴. Or, à ces dénominations cultuelles correspondent différentes facettes des divinités¹⁵ qui ne sont pas toujours perceptibles dans les récits locaux ou panhelléniques. À Athènes, Athéna est par exemple honorée sur l'Acropole avec l'épithète *Hygieia*, « (de la) Santé »¹⁶, alors que la santé ne fait généralement pas partie des domaines dans lesquels la déesse intervient.

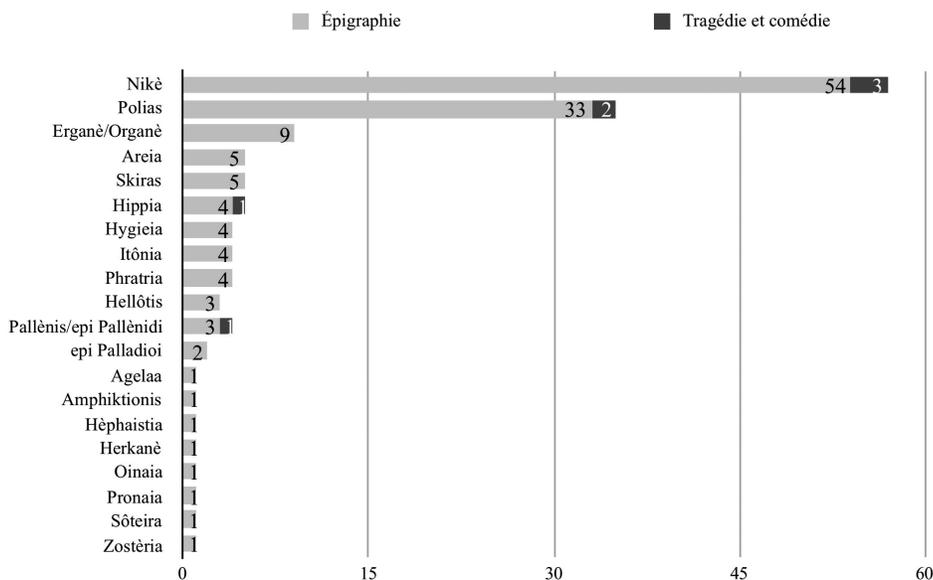


Figure 1 : Les épithètes athéniennes d'Athéna à l'époque classique dans les inscriptions et dans les œuvres poétiques.
Crédits/source : Alaya Palamidis.

Dans une étude récente, Saskia Peels-Matthey s'est intéressée à la représentation que les Grecs avaient de leurs dieux en proposant une approche cognitive inspirée de

¹³ Euripide, *Ion*, 456 et 1529 ; Sophocle, *Philoctète*, 134 (*Nikè*) ; Sophocle, *Philoctète*, 134 ; Aristophane, *Oiseaux*, 828 (*Polias*) ; Sophocle, *Cédipe à Colone*, 1070-1071 (*Hippia*) ; Euripide, *Héraclides* 849-850 (*Pallènis*).

¹⁴ Inversement, le nom de Pallas, qui désigne Athéna, est principalement employé dans les œuvres poétiques et, parmi les inscriptions, ne se retrouve que dans quelques textes en vers : Vasselín 2019.

¹⁵ Cf. Bonnet 2019, en particulier p. 606-609.

¹⁶ Voir entre autres Parker 2005, p. 413.

la sémantique lexicale¹⁷. D'après les études dans ce domaine, l'apprentissage d'une langue ne passe pas par la mémorisation de définitions mais par l'identification des contextes dans lesquels chaque terme est employé. De même, la connaissance d'une divinité peut être comprise comme un inventaire mental, organisé en réseau, de tous ses noms et caractéristiques et des situations dans lesquelles elle intervient. Ainsi, c'est principalement en visitant les différents sanctuaires et en y découvrant les différentes facettes locales des divinités que les Grecs, dès l'enfance, acquièrent un savoir précis sur leurs dieux.

2- Œuvres poétiques et savoirs

Cela ne signifie pas que les récits sur les dieux et les héros ne peuvent pas transmettre de savoirs religieux. De tels récits se retrouvent notamment dans des œuvres poétiques chantées ou récités dans le cadre de fêtes en l'honneur des dieux. Les tragédies, par exemple, sont représentées dans le théâtre de Dionysos au pied de l'Acropole lors des Grandes Dionysies, mais aussi lors de nombreuses autres fêtes dans toute l'Attique¹⁸. De même, les œuvres homériques, riches d'informations sur les dieux¹⁹, ne sont pas uniquement récités lors des Panathénées, mais aussi lors de fêtes variées dans différents demeures²⁰. Les Athéniens n'assistent pas à de telles performances musicales de façon passive uniquement, mais peuvent dans certains cas y participer activement. Par exemple, les hommes et les jeunes garçons qui prennent part à des compétitions de chœurs cycliques lors des Thargélies en l'honneur d'Apollon sont également susceptibles d'acquérir des savoirs sur les divinités par ce biais²¹.

En parlant de la tragédie, Aristote affirme qu'en ce qui concerne les récits traditionnels (τῶν παραδεδομένων μύθων), même les choses bien connues sont connues de peu de personnes (τὰ γνώριμα ὀλίγοις γνώριμα ἔστιν)²². Les tragédies ne seraient donc

¹⁷ Peels-Matthey 2021.

¹⁸ Voir Pickard-Cambridge 1968² pour les sources.

¹⁹ Comme le suggèrent les trois suppléments récents de *Kernos* consacrés aux *Dieux d'Homère* : Pironti, Bonnet 2017 ; Gagné, Herrero de Jáuregui 2019 ; Bonnet, Pironti 2021.

²⁰ Tsagalis 2018, p. 41-53.

²¹ Wilson 2007. Des chœurs féminins existaient également à Athènes, malgré le silence de nos sources à leur sujet : Budelmann, Power 2015.

²² Aristote, *Poétique*, 1451b23-28. Cf. Revermann 2006 sur la question de la « compétence » du public athénien.

pas de simples représentations de récits déjà connus par ailleurs, mais joueraient un rôle essentiel dans la transmission des discours traditionnels sur les dieux et les héros. Toutefois, ces œuvres ne peuvent être interprétées comme de simples reflets de la religion athénienne²³.

Ainsi, dans l'*Iphigénie en Tauride* d'Euripide, Iphigénie, qui était prêtresse d'Artémis à Brauron, apprend d'Athéna qu'elle sera enterrée dans le sanctuaire à sa mort et que des vêtements appartenant aux femmes mortes en couches lui seront dédiés²⁴. Or, les fouilles du sanctuaire n'ont mis en évidence aucun élément permettant de confirmer l'existence d'un culte héroïque d'Iphigénie, si bien que Gunnel Ekroth a pu émettre l'hypothèse qu'il s'agissait d'une invention d'Euripide²⁵. Si ce passage de l'œuvre avait été interprété comme l'indice de l'existence d'un culte d'Iphigénie à Brauron, on s'attendrait à ce que des dédicaces aient été adressées à l'héroïne dans le sanctuaire. Les versions les plus nombreuses du récit d'Iphigénie situent la mort de cette dernière à Aulis plutôt qu'à Brauron²⁶. De même, la dédicace de vêtements de femmes mortes en couches, plutôt que de vêtements de femmes ayant survécu à l'accouchement, est une pratique qui n'a pas de parallèle dans le monde grec ; c'est le cas également d'autres actes rituels mentionnés dans la pièce tels que les sacrifices humains²⁷. Pour ces raisons, ce passage d'Euripide semble avoir été perçu comme fictionnel plutôt que comme une source de savoirs concernant le sanctuaire de Brauron²⁸.

En revanche, d'autres innovations des poètes tragiques pourraient avoir influencé certains cultes. Ainsi, c'est chez Eschyle puis Euripide qu'Artémis est présentée pour la première fois comme une déesse qui protège les femmes lors de l'accouchement²⁹, peut-être parce que la douleur causée par les flèches de la déesse serait comparable à celle de l'enfantement³⁰. À partir de la fin du v^e siècle et surtout au iv^e siècle, cette association

²³ Voir par exemple, dans le cas de la tragédie, Mikalson 1991 et Sourvinou-Inwood 2003.

²⁴ Euripide, *Iphigénie en Tauride*, 1462-1467.

²⁵ Ekroth 2003.

²⁶ Ekroth 2003, p. 95.

²⁷ Ekroth 2003, p. 96-99.

²⁸ Sur la notion de fiction appliquée à la tragédie, voir récemment Ruffell 2017.

²⁹ Eschyle, *Suppliants*, 675-676 ; Euripide, *Hippolyte*, 161-168 ; *Suppliants*, 955-960 ; *Iphigénie en Tauride*, 1093-1102.

³⁰ Peels-Matthey 2021, p. 30-32. Cf. Loraux 1981 sur le parallélisme entre l'accouchement et la guerre.

entre Artémis et la naissance est également perceptible dans les pratiques cultuelles³¹. Si l'hypothèse d'une influence de la tragédie sur le culte d'Artémis est correcte³², cela suggère que les passages d'Eschyle et Euripide ont été perçus comme révélateurs d'un aspect méconnu de la figure de la déesse. Dans ce cas, si les femmes athéniennes qui accouchent se tournent vers Artémis plutôt qu'Iphigénie, c'est probablement parce que les savoirs transmis par les œuvres poétiques ne sont pas reçus sans regard critique³³. L'affirmation de Pausanias selon laquelle la plupart des gens « ajoutent foi à ce qu'ils ont entendu depuis leur enfance dans les chœurs ou les tragédies »³⁴ doit donc être nuancée. Il n'en reste pas moins vrai que la tragédie et les autres genres poétiques jouent un rôle central dans la représentation que les Athéniens se font de leurs dieux.

3- Les sources iconographiques

Comme les sources orales, les œuvres iconographiques, notamment celles exposées dans les sanctuaires, servent de supports à la transmission de savoirs sur les dieux et les héros. Dans certains temples, comme celui d'Athéna à Sounion, les statues divines, protégées par des barrières, sont vraisemblablement accessibles à tout moment³⁵. Dans d'autres temples dont les portes et les éventuelles clôtures d'entrecolonnement³⁶ ne sont pas ouvertes en permanence, la statue de la divinité est certainement rendue visible à diverses occasions, notamment au moment des sacrifices qui ont lieu sur l'autel³⁷. Par ailleurs, de nombreuses statues sont situées en extérieur, comme la statue colossale d'Athéna réalisée par Phidias pour l'Acropole, qui d'après Pausanias est visible depuis le cap Sounion³⁸. Par ce contact répété avec les images de leurs dieux, les Athéniens acquièrent une littéracie visuelle³⁹ qui leur permet de reconnaître les représentations figurées de divinités, notamment grâce à leurs attributs.

³¹ Budin 2016, p. 97-109.

³² Peels-Matthey 2021, p. 30-32 ; *contra* Budin 2016, p. 107.

³³ Sur les critères d'adhésion aux récits mythiques, voir Pirenne-Delforge 2009.

³⁴ Pausanias, I, 3, 3 (traduction d'après J. Pouilloux, CUF).

³⁵ Mylonopoulos 2011.

³⁶ Sur de telles clôtures, voir Dromain, Dubernet 2021.

³⁷ Dubernet 2018.

³⁸ Pausanias, I, 28, 2.

³⁹ La littéracie visuelle désigne, de façon générale, l'ensemble des compétences qui permettent d'extraire du sens à partir d'un support visuel. Ce concept a fait l'objet de nombreuses études, comme en témoigne la

L'importance du regard comme outil permettant l'interprétation d'œuvres figurées est également mise en évidence par un passage de l'*Ion* d'Euripide dans lequel le vocabulaire de la vision est omniprésent⁴⁰. Dans cette scène, les servantes de Créuse contemplant le temple d'Apollon à Delphes. Lorsque l'une d'entre elles s'exclame « La vois-tu qui brandit le bouclier au regard terrifiant contre Encélade ? » (v. 209-210) et que l'autre servante lui répond « Je vois Pallas, ma déesse » (v. 211), l'égide lui permet d'identifier la divinité, mais c'est grâce à la connaissance préalable du mythe de la Gigantomachie que la première servante peut nommer le Géant qu'affronte Athéna. L'interprétation de la scène fait ainsi intervenir à la fois des savoirs iconographiques et des savoirs concernant les mythes. Lorsqu'elles contemplant une scène représentant Héraclès, l'une des servantes s'interroge :

N'est-ce point celui-là dont en tissant la toile, on conte chez nous le récit, le brave Iolaos, le porte-bouclier, compagnon dévoué, dans leurs travaux communs, du fils de Zeus⁴¹ ?

Le contexte lui permet de déduire que l'homme qui aide Héraclès est probablement celui qui intervient dans les récits qu'elle connaît, mais son iconographie n'est pas suffisamment spécifique pour lui permettre de l'identifier avec certitude. En revanche, lorsqu'une des servantes s'écrie « Observe celui-ci assis sur le cheval ailé ; il tue la puissance à trois corps qui souffle du feu ! » (v. 201-204), elle est placée dans la même situation que l'audience d'Euripide : si elle ne connaît pas le mythe représenté, elle ne sera pas capable de nommer Bellérophon, Pégase et la Chimère, mais elle découvrira l'existence d'un récit opposant un homme sur un cheval ailé à un monstre à trois corps crachant du feu.

Dans ce cas, la scène figurée peut également susciter la curiosité et inciter la servante à chercher des informations sur le récit représenté. À Delphes, la représentation de Thésée sur le trésor des Athéniens peut ainsi avoir contribué à faire connaître le héros local auprès d'un public panhellénique⁴². À Athènes, avant les Panathénées, des jeunes

parution du quarantième volume annuel du *Journal of Visual Literacy*, mais n'a guère attiré l'attention des spécialistes de l'Antiquité (une des rares exceptions étant l'étude de Lamari 2018 portant sur les *Bacchantes* d'Euripide).

⁴⁰ V. 190 : ἄθρησον (« observe ») ; v. 193 : πρόσιδ' ὄσσοις (« regarde avec tes deux yeux ») ; v. 194 : ὀρώ (« je vois ») ; v. 201 : ἄθρησον (« observe ») ; v. 205 : πάντα τοι βλέφαρον διώκω (« je bouge les yeux de tous côtés ») ; v. 206 : σκέψαι (« regarde attentivement ») ; v. 208 : δερκόμεσθ' (« nous voyons clairement ») ; v. 209 : λεύσσεις (« vois-tu ? ») ; v. 211 : λεύσω (« je vois ») ; v. 214 : ὀρώ (« je vois »).

⁴¹ V. 196-200, traduction d'après L. Parmentier, H. Grégoire (CUF).

⁴² Von den Hoff 2010, p. 172.

filles participent au tissage du *peplos* qui sera offert à la déesse et qui représente le combat entre Athéna et le géant Encélade ; cette activité s'accompagne d'une transmission entre générations de savoirs concernant le mythe⁴³. Les œuvres iconographiques constituent ainsi un support de la mémoire individuelle et collective et jouent un rôle dans la sélection des savoirs qui seront transmis et préservés. Rappelons ici le cas du temple de Zeus à Olympie, dont les douze métopes ont peut-être déterminé le nombre et l'identification des douze travaux d'Héraklès qui sont devenus canoniques dans le monde grec⁴⁴.

Il faut cependant souligner que les représentations figurées ne livrent pas toutes des clés de lecture qui permettent de les interpréter de façon univoque ; au contraire, dans certains cas, l'interprétation est laissée libre à la personne qui les regarde⁴⁵. Il n'est donc pas étonnant que certaines œuvres voient leur sens se modifier au fil du temps ou que de nouvelles traditions à leur sujet émergent. Ce phénomène, connu sous le nom d'iconatrophie⁴⁶, peut notamment s'expliquer parce que le sens ou le contexte originel de l'œuvre a été oublié, mais aussi parce que l'œuvre elle-même a été altérée. La statue de Nikè *Apteros* (« Victoire sans ailes ») sur l'Acropole, mentionnée par Pausanias, semble fournir un exemple d'iconatrophie. Selon le Périégète, les Athéniens ont représenté la Victoire sans ailes pour qu'elle demeure auprès d'eux pour toujours⁴⁷. Cette statue s'opposerait ainsi aux traditionnelles statues de Nikè ailée. Or, Pausanias semble ignorer que la Victoire dont le temple est proche des Propylées est en fait Athéna *Nikè*, également appelée Nikè Athéna ou simplement Nikè dans de nombreuses sources. Cette iconographie inhabituelle pour Nikè est tout à fait banale pour Athéna. La tradition rapportée par Pausanias ne semble ainsi pas dater de l'époque de création de la statue, au VI^e ou V^e siècle, mais aurait émergé au plus tard à l'époque impériale, en raison des multiples appellations de la déesse⁴⁸.

Les savoirs sur les dieux, les héros ainsi que l'histoire des cultes et des sanctuaires sont donc transmis par des sources variées, à la fois orales et iconographiques. Qu'en est-il des savoirs sur les rituels ?

⁴³ M. Valdés Guía dans ce volume.

⁴⁴ Jaccottet 2006, p. 222-225.

⁴⁵ Dietrich 2018.

⁴⁶ Keesling 2005 ; cf. Ridgway 1999, p. 143-183.

⁴⁷ Pausanias, III, 15, 7 ; cf. I, 22, 4 ; V, 26, 6.

⁴⁸ Falaschi 2018.

II- LES SAVOIRS RITUELS

1- Les savoirs rituels des citoyens athéniens

Comment les Athéniens savent-ils quels sont les rituels appropriés pour chaque divinité ? En l'absence d'un système d'éducation institutionnalisé, c'est principalement en assistant et en participant à des rituels que les citoyens se familiarisent dès l'enfance avec les différentes pratiques culturelles qui permettent d'honorer les dieux. Dans un discours de Démosthène, le plaideur affirme que quand il était un petit enfant, on l'emmenait au sanctuaire d'Apollon *Patrôios* et aux autres sanctuaires⁴⁹. De même, dans un plaidoyer d'Isée, le locuteur indique que :

comme il était naturel (εἰκόδες) du moment qu'il existait des enfants de sa fille, [son grand-père] n'a jamais offert un sacrifice sans [lui] ; qu'il fût petit ou grand, toujours [il] y assist[ait] et y offr[ait] un sacrifice avec lui (συνεθύομεν). Et ce n'est pas à ces seules cérémonies qu'il [le] conviait ; mais il [le] conduisait toujours aux Dionysies des champs⁵⁰.

Ce texte indique que les enfants accompagnent habituellement leur famille dans les sanctuaires et qu'ils peuvent participer activement aux sacrifices. C'est ce que suggère également la suite du texte, qui concerne le sacrifice domestique de Zeus *Ktêsios*. Le plaideur y indique qu'il « touch[ait] avec [son grand-père] aux animaux sacrificiels et les dépos[ait] avec lui sur l'autel », exemple explicite d'un apprentissage par la pratique.

Cette participation aux fêtes commence à un très jeune âge. Nos sources suggèrent ainsi que dès trois ans, les enfants participent aux Choes, une partie des Anthestéries en l'honneur de Dionysos⁵¹. Outre de telles participations informelles à des fêtes, des enfants peuvent également intervenir de façon officielle dans certains cultes. Nous sommes peu informés sur le cas des garçons, mais un passage d'Aristophane énumère différentes charges que peuvent occuper les filles à partir de l'âge de sept ans⁵². Elles peuvent participer au culte d'Athéna *Polias* et à la fête des Panathénées en tant qu'arrhéphores ou kanéphores ; être *aletrides* (« broyeuses de grain »), une charge mal connue ; ou faire l'ourse (*arktos*) dans le sanctuaire d'Artémis à Brauron. À ces occasions, les jeunes filles acquièrent vraisemblablement une connaissance approfondie des cultes qu'elles desservent, notamment dans le cas de Brauron où leur fréquentation du sanctuaire semble s'étaler sur plusieurs années.

⁴⁹ Démosthène, *Discours*, 57 (*Euxithéos contre Euboulidès*), 54.

⁵⁰ Isée, *Discours*, 8 (*La succession de Kiron*), 15-16 (traduction d'après P. Roussel, CUF).

⁵¹ Beaumont 2012, p. 69-84.

⁵² Aristophane, *Lysistrata*, 638-646. Sur ce passage, voir Parker 2005, p. 218-248.

Cependant, la participation active ou passive à des cultes ne constitue pas l'unique source de savoirs rituels pour les Athéniens. En particulier, des pratiques cultuelles sont représentées dans des œuvres iconographiques ou des œuvres poétiques récitées ou chantées dans les sanctuaires. Ces dernières peuvent notamment informer sur des rituels peu fréquents comme la supplication (*hikesia*). Il est possible dès l'enfance⁵³ de se rendre en tant que suppliant dans un sanctuaire pour des raisons variées, par exemple pour échapper à un mariage forcé. Pourtant, ce rituel reste certainement exceptionnel et les Athéniens ont sûrement peu d'occasions d'en être directement témoins. Au contraire, la supplication est omniprésente dans la tragédie⁵⁴. C'est donc peut-être principalement par l'intermédiaire de telles œuvres poétiques que les Athéniens se familiarisent avec l'*hikesia*, même si la représentation qui en est faite dans les tragédies ne constitue probablement pas un reflet exact du rituel de la supplication.

La participation passive ou active à des fêtes permet aux Athéniens d'acquérir des savoirs rituels généraux, sans qu'il ne soit pourtant possible pour un seul individu de connaître en détail les pratiques particulières à chacun des sanctuaires de la cité⁵⁵. Dans ce cas, d'où viennent les savoirs qui permettent d'honorer correctement les dieux dans chacun de leurs lieux de culte ?

2- Des normes rituelles écrites ?

En termes de pratiques cultuelles, les oracles et les coutumes ancestrales constituent les deux principales sources d'autorité⁵⁶. Alors que ce sont souvent des prescriptions oraculaires qui sanctionnent des innovations rituelles, comment le respect des coutumes ancestrales est-il garanti ? Rien n'indique que l'écrit joue un rôle majeur dans la transmission de savoirs rituels de génération en génération. La mention de la lecture de livres par Eschine dans le cadre d'un rituel demeure un témoignage unique et Démosthène, qui dépeint ce culte en des termes très péjoratifs, considère vraisemblablement le recours à l'écrit comme une des marques de l'étrangeté de ces

⁵³ Haussker 2020.

⁵⁴ Par exemple dans 14 des 17 tragédies d'Euripide qui nous sont parvenues : Laniadou 2019.

⁵⁵ Parker 2012, p. 28-29 établit une distinction entre les savoirs culturels que tout le monde connaît, ceux que la plupart des gens ne connaissent pas et n'ont pas besoin de connaître, et ceux que la majorité ignore mais qu'il peut être nécessaire de connaître en certaines occasions.

⁵⁶ Voir par exemple *CGRN* 24 A, l. 8 et 10 ; *CGRN* 31, l. 4, 26 et 34 ; *CGRN* 78, l. 12-13 ; *CGRN* 84, l. 25-26, 43, 50, 64-65 et 80. Cf. Suárez de la Torre 2009.

pratiques cultuelles⁵⁷. Qu'en est-il des inscriptions portant des normes rituelles trouvées dans des sanctuaires ? Pour Robert Parker, elles permettraient avant tout d'explicitier des pratiques exceptionnelles qui vont à l'encontre des normes habituelles et d'introduire des changements et innovations ; au contraire, la transmission des savoirs ancestraux serait principalement orale⁵⁸. La question est trop complexe pour être traitée en détail ici⁵⁹. Mais l'étude matérielle de ces inscriptions offre des pistes de réflexion intéressantes.

Certains types d'inscriptions athéniennes comme les dédicaces de l'Acropole⁶⁰ ou certaines listes (qui n'incluent pas les inventaires de sanctuaires)⁶¹ sont caractérisés par des éléments de mise en page destinés à rendre leur lecture plus aisée⁶². À l'inverse, la majorité des normes rituelles attiques d'époque classique provenant de sanctuaires sont écrites en *stoichèdon*⁶³ : les lettres sont disposées en damier et régulièrement espacées, sans espaces entre les mots et les phrases, et les césures à la fin des lignes n'obéissent pas à des règles précises⁶⁴. Même si certains signes de ponctuation sont parfois employés, ce type de mise en page semble surtout destiné à procurer un effet esthétique ; pour Charles Hedrick, « it is a style better seen than read »⁶⁵. En l'absence de procédés visuels permettant de faciliter leur compréhension, il est impossible d'affirmer que la fonction première de ces inscriptions est d'être consultées plutôt que d'être simplement vues⁶⁶.

Les deux seules inscriptions qui précisent que l'écrit permet de garantir le respect des normes rituelles dans le temps ne sont pas antérieures aux années 360⁶⁷. Dans les

⁵⁷ Démosthène, *Sur la couronne*, 259-260 ; *Sur l'ambassade*, 199.

⁵⁸ Parker 2012.

⁵⁹ Sur l'usage de l'écriture à Athènes à l'époque classique, voir Thomas 1989 ; Pébarthe 2006 ; Missiou 2011.

⁶⁰ Keesling 2003.

⁶¹ Thomas 2009, p. 33-36.

⁶² Voir aussi Batezzato 2009 pour de tels procédés visuels dans les papyrus.

⁶³ Comme l'indique une recherche dans le *CGRN* : *stoichèdon* : n° 21, 24, 31, 43, 74 et 92 ; partiellement *stoichèdon* : n° 54 et 84 ; non-*stoichèdon* : 44, 79, 94.

⁶⁴ Voir Butz 2010.

⁶⁵ Hedrick 1993, p. 132 ; cf. Thomas 2009, p. 36.

⁶⁶ Voir les réflexions similaires de Chabod 2020, p. 178-197 sur les inscriptions juridiques.

⁶⁷ *CGRN* 84, l. 80-85 ; 79, l. 18-23. La plupart des inscriptions citées par Georgoudi 2016 qui indiquent explicitement que les normes rituelles sont destinées à être lues sont également postérieures à l'époque classique.

deux cas, il s'agit de listes, respectivement d'animaux sacrificiels avec indication de leur prix et de provisions à donner à la prêtresse pour l'organisation des Thesmophories. Il est intéressant de noter que dans la première stèle, la liste d'animaux sacrificiels n'est pas inscrite en *stoichèdon* ou quasi-*stoichèdon*, contrairement au reste de l'inscription, et la deuxième stèle ne l'est pas non plus. Même si ces textes suggèrent une importance accrue de l'écrit au IV^e siècle, ils ne suffisent pas à lui attribuer un rôle majeur dans la transmission des savoirs rituels. Rien n'indique non plus que de telles normes aient également été inscrites sur des supports périssables qui auraient été régulièrement consultés.

3- La transmission orale de savoirs rituels

Un rôle limité de l'écrit ne semble pas surprenant si l'on considère que jusqu'au V^e siècle au moins, les discours normatifs sont avant tout oraux, comme l'a bien montré Antoine Chabod, qui a mis en évidence le rôle central des poètes en tant que figures d'autorité dans le domaine du droit⁶⁸. Dans ce cas, certaines des coutumes ancestrales auxquelles il est fait référence dans les inscriptions pourraient être mentionnées dans des œuvres poétiques archaïques encore connues à l'époque classique, telles que l'*Hymne homérique à Déméter*⁶⁹. D'après ce texte probablement récité à Éleusis⁷⁰, alors que Métanire lui proposait du vin, Déméter

refusa, en disant qu'il ne lui était pas religieusement permis (οὐ [...] θεμιτόν) de boire du vin rouge, et demanda qu'on lui donnât à boire un mélange de farine, d'eau et de tendre pouliot. Métanire prépara la Mixture (κυκεῶ) suivant ses ordres et la lui donna ; alors la très noble Déo, l'acceptant en raison du rite (ὄσση⁷¹ ἔνεκεν) [...] ⁷².

À l'époque classique, des décennies voire des siècles après la composition de l'œuvre, l'autorité de ce passage dont on note le caractère normatif⁷³ pouvait-elle être

⁶⁸ Chabod 2020.

⁶⁹ Cf. également l'*Hymne homérique à Apollon* que Thucydide (III, 104) utilise comme source concernant les anciennes fêtes en l'honneur du dieu à Délos.

⁷⁰ Calame 1997.

⁷¹ Sur le terme *ὄσια*, voir Peels 2016, notamment le chapitre 5 qui présente d'autres exemples d'emploi du terme à propos de dieux qui se placent au niveau des humains, comme Déméter déguisée en femme.

⁷² *Hymne homérique à Déméter*, 207-211 (traduction d'après J. Humbert, CUF).

⁷³ Avec l'opposition entre οὐ θεμιτόν et ὄσια.

ignorée lorsqu'il s'agissait de préciser les coutumes ancestrales qui s'appliquaient aux mystères d'Éleusis⁷⁴ ?

Le recours à des textes explicitant des normes rituelles, qu'ils soient écrits ou oraux, devait néanmoins rester exceptionnel dans le cas de pratiques cultuelles anciennes. Ces textes ne décrivent presque jamais le déroulé précis du rituel ; au contraire, lorsqu'ils prescrivent qu'un acte cultuel doit avoir lieu conformément aux coutumes ancestrales (*κατὰ τὰ πάτρια*), ils présupposent que ces coutumes sont déjà connues. Ces dernières sont probablement transmises de génération en génération, en particulier par les membres du personnel du culte de chaque sanctuaire. Il peut s'agir des prêtres et prêtresses lorsque la prêtrise est annuelle. Toutefois, dans le cas de prêtrises à vie, le nouveau prêtre peut être désigné après la mort de son prédécesseur⁷⁵, qui n'a donc pas l'occasion de transmettre des savoirs cultuels à son successeur. Or, comme l'a bien noté Christoph Auffarth, même les personnes en charge de l'entretien des sanctuaires sont des observateurs assidus des actes religieux qui s'y déroulent ; comme le personnage éponyme dans *l'Ion* d'Euripide, elles peuvent ainsi être dépositaires de savoirs précis concernant les cultes⁷⁶. C'est donc l'ensemble du personnel du culte qui est garant de la transmission des savoirs cultuels de génération en génération⁷⁷.

La transmission de tels savoirs peut également avoir lieu entre plusieurs sanctuaires. C'est ce que suggère le fait que Ptolémée Sôter, alors qu'il fondait des sanctuaires et établissait des cultes dans la nouvelle cité d'Alexandrie au début de l'époque hellénistique, aurait fait venir d'Éleusis un membre du personnel du culte, Timothée ; ce dernier avait probablement pour tâche d'y établir un sanctuaire dédié aux déesses éleusiennes⁷⁸. Un cas similaire de transfert de savoirs entre Épidaure et

⁷⁴ Même si l'on accepte que l'*Hymne* était récité par une femme lors des Thesmophories d'Éleusis devant une audience uniquement féminine (cf. Suter 2005), il n'était probablement pas inconnu des membres du personnel du culte qui organisaient les Mystères, dont faisait partie la prêtresse de Déméter et Korè (cf. Clinton 1974, p. 76). Par ailleurs, comme le souligne Chabod 2020, p. 568-570, l'autorité d'une poétesse pouvait être reconnue au même titre que celle de ses homologues masculins.

⁷⁵ Cf. *CGRN* 84, l. 12-16.

⁷⁶ Auffarth 2012, p. 48.

⁷⁷ Cf. Ober 2008 qui a montré qu'à l'époque classique, la démocratie athénienne s'appuie sur des savoirs distribués entre les citoyens.

⁷⁸ Tacite, *Histoires*, IV, 83 ; Plutarque, *Isis et Osiris*, 28 (*Moralia*, 362A). Ces passages, qui concernent l'origine du culte de Sarapis, contiennent des éléments qui suggèrent une « invention de la tradition » à l'époque impériale (Borgeaud, Volokhine 2000, p. 38-46) ; l'intervention de Timothée à Alexandrie n'en reste pas moins vraisemblable.

Athènes semble également avoir lieu au moment de l'arrivée du culte d'Asclépios en Attique entre 422 et 420-419 avant J.-C. Dès l'origine, des membres du personnel du culte du sanctuaire épidaurien semblent avoir participé à la fête des Épidauria à Athènes⁷⁹ ; ce sont probablement eux qui ont enseigné les rituels en l'honneur du dieu et la pratique de l'incubation aux Athéniens, qui les avaient sans doute déjà expérimentés à Épidaure même. Les sacrifices à Maléatas dans le sanctuaire du Pirée⁸⁰ témoignent également d'une influence épidaurienne directe. Par ailleurs, la fameuse inscription de Télémachos relate l'arrivée du dieu dans son sanctuaire de l'Acropole depuis le Pirée en passant par l'Éleusinion⁸¹. Cela suggère que ces trois sanctuaires forment un réseau au sein duquel les savoirs concernant le culte d'Asclépios ont été transmis au moment de l'arrivée du dieu à Athènes.

Les membres du personnel du culte, et en particulier les prêtres, qui transmettent des savoirs culturels à leurs successeurs ou qui permettent la fondation de nouveaux sanctuaires, peuvent-ils être considérés comme des experts culturels ?

III- DES EXPERTS CULTUELS ?

1- L'expertise des prêtres et prêtresses

L'orateur Isocrate considère que n'importe qui peut devenir prêtre⁸² et l'absence de formation du personnel du culte pourrait suggérer que les savoirs partagés par les citoyens athéniens sont suffisants pour exercer une prêtrise. Cependant, la participation active des Athéniens à différents cultes dès l'enfance dépend de leur origine socio-économique. Par exemple, les arrhéphores auraient été choisies parmi les filles de bonne naissance⁸³ et l'accès à l'*arkteia* de Brauron est peut-être limité aux petites filles dont les parents peuvent en assumer le coût⁸⁴. Peut-on considérer que cette participation active dès l'enfance équivaut à une formation qui préparerait à la prêtrise ? Nous savons que l'archonte-roi (*basileus*), en charge des cultes traditionnels, est désigné pour un an parmi les classes censitaires supérieures⁸⁵. Dans chaque sanctuaire, il peut être épaulé

⁷⁹ Clinton 1994.

⁸⁰ *CGRN* 54, A I. 3-4.

⁸¹ *IG* II³ 4, 665. Cf. Riethmüller 2005, vol. I p. 241-250 ; Lamont 2015 ; Lawton 2015.

⁸² Isocrate, *À Nikoklès*, (II), 6. Sur ce passage, cf. Horster 2012, p. 169-172.

⁸³ Parker 2005, p. 220.

⁸⁴ Parker 2005, p. 233-234.

⁸⁵ Aristote, *Constitution d'Athènes*, 26, 2 ; cf. Carlier 1984, p. 325-362.

par le personnel du culte et cette magistrature ne demande peut-être que des savoirs culturels assez généraux qui peuvent être acquis par le *basileus* dès l'enfance. En revanche, le mode de désignation des prêtres semble exclure l'hypothèse que ces derniers doivent à leur statut socio-économique une quelconque expertise culturelle. Ce n'est qu'à partir de l'époque hellénistique, et en particulier du II^e siècle, que nos sources indiquent clairement que les prêtres sont issus de familles riches⁸⁶. Au contraire, à partir du milieu du V^e siècle, certaines prêtrises sont ouvertes à tous les citoyens ou citoyennes, qui semblent tirés au sort⁸⁷. Rien ne confirme donc l'hypothèse d'une expertise culturelle acquise dès l'enfance par certains membres de l'élite⁸⁸.

Même si aucun prérequis n'est exigé pour accéder à une prêtrise, cela n'exclut pas que les prêtres et prêtresses puissent être considérés comme des experts culturels⁸⁹. C'est du moins ce que suggère, pour le monde romain, Cicéron qui associe les savoirs (*scientia*) culturels à l'expérience (*peritus*) et qui considère que l'inexpérience (*imperitus*) d'un jeune pontife venant d'accéder à la prêtrise explique son ignorance (*ignarus*) des rituels⁹⁰. Ainsi, l'expérience acquise au fil du temps peut faire des prêtres et prêtresses des experts capables à leur tour de transmettre des savoirs culturels à la personne qui leur succède, même dans le cadre d'une prêtrise limitée à un an.

Cependant, la plupart des prêtrises sont viagères⁹¹. C'est le cas notamment des prêtrises les plus anciennes et les plus fréquentes, celles qui ne sont pas ouvertes à l'ensemble des citoyens mais qui sont réservées aux membres d'un *genos*⁹². Ainsi, entre les V^e et IV^e siècles, Lysimachè a été prêtresse d'Athéna pendant soixante-quatre ans⁹³. L'expérience acquise au fil des années voire des décennies est-elle la seule chose qui

⁸⁶ Lambert 2012, p. 84-89.

⁸⁷ Lambert 2010, p. 153-161.

⁸⁸ Le tirage au sort des prêtres parmi l'ensemble des citoyens implique par ailleurs que la maîtrise de la lecture n'est pas un prérequis pour accéder à une prêtrise. Cependant, l'écriture peut être employée par d'autres membres du personnel du culte, comme peut-être les *hieromnemes* mentionnés dans l'inscription *CGRN 79*, l. 1-2.

⁸⁹ Sur la question de l'expertise des prêtres, cf. Stavrianopoulou 2007 ; Chaniotis 2008.

⁹⁰ Cicéron, *Sur sa maison*, 118 ; 139 ; cf. Berthelet 2010.

⁹¹ J. Blok (2014, p. 116-118) a suggéré que parmi les prêtrises ouvertes à l'ensemble des citoyens ou citoyennes, les prêtrises féminines sont des prêtrises à vie, contrairement aux prêtrises masculines qui sont annuelles.

⁹² Lambert 2010, p. 148-153.

⁹³ *IG II² 3453* ; Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, XXXIV, 76.

distingue les prêtres tirés au sort parmi tous les citoyens pour une durée d'un an de ceux occupant une prêtrise réservée à un *genos* de ceux tirés au sort parmi tous les citoyens pour une durée d'un an ? Les prêtres des *genè* sont probablement eux aussi tirés au sort, sans aucune présélection⁹⁴. Ce n'est qu'à partir de l'époque hellénistique que certaines prêtrises sont occupées de façon préférentielle par les membres d'une même famille et que l'on peut observer une transmission familiale de savoirs culturels⁹⁵. Il ne semble donc pas y avoir de différence fondamentale dans la transmission de tels savoirs entre les différents types de prêtrises.

Toutefois, Christiane Sourvinou-Inwood, dans un chapitre malheureusement inachevé, a suggéré que plus les rituels sont exclusifs et font intervenir des savoirs secrets, plus l'implication des *genè* est forte⁹⁶. C'est le cas des mystères d'Éleusis, qui auraient été enseignés par Déméter elle-même⁹⁷, mais également des Plynteria. À Éleusis, au v^e siècle, n'importe quel membre adulte du *genos* des Kerykes ou de celui des Eumolpides peut pratiquer le rituel de la *myésis* qui précède l'initiation⁹⁸. D'après le décret du même siècle qui concerne l'offrande de prémices à Éleusis, des sacrifices de *trittoi*, c'est-à-dire d'ensembles de trois animaux, sont prescrits (ἐχσ[ηγδ]νται) par les Eumolpides, et non par un membre précis du *genos*⁹⁹. Le verbe ἐξηγέομαι, que je traduis par « prescrire » ou « donner l'exégèse », signifie à la fois expliquer, interpréter, et prescrire¹⁰⁰. Il suggère ici une expertise rituelle partagée par l'ensemble des Eumolpides. En 400 ou 399, un discours du pseudo-Lysias mentionne les normes écrites (τοῖς γεγραμμένοις νόμοις) et non-écrites (τοῖς ἀγράφοις) concernant les impies, « d'après lesquelles les Eumolpides donnent leur exégèse » (καθ' οὓς Εὐμόλπιδαι ἐξηγοῦνται)¹⁰¹. Le discours d'Andocide prononcé lors du même procès mentionne également une norme ancestrale (νόμος πατριος) concernant l'impiété à Éleusis, dont un membre des Kerykes avait fait l'exégèse pour les Athéniens (ἐξηγήσαιο ταῦτα Ἀθηναίους) alors qu'une telle exégèse est

⁹⁴ Blok, Lambert 2009.

⁹⁵ Cf. *I.Éleusis* 300, l. 63-65.

⁹⁶ Sourvinou-Inwood 2011, p. 340-353.

⁹⁷ *Hymne homérique à Déméter*, 268-274.

⁹⁸ *I.Éleusis* 19, C l. 30-31.

⁹⁹ *CGRN* 31, l. 36-40 ; cf. *I.Éleusis* 142, l. 19-20.

¹⁰⁰ Cf. Pepe 2018, p. 105-107.

¹⁰¹ Pseudo-Lysias, *Discours*, VI (*Contre Andocide*), 10.

impie (οὐχ ὄσιον) pour les Kerykes¹⁰². Ces textes dépeignent les Eumolpides comme des spécialistes des normes rituelles concernant le culte éleusien. La façon précise dont les savoirs culturels sont transmis au sein du *genos* nous échappe. Dans les faits, il est probable que seuls certains membres du personnel du culte aient possédé l'expertise pour donner l'exégèse¹⁰³. Toutefois, à partir du IV^e siècle, nos sources mentionnent de véritables experts appelés exégètes (ἐξήγηται), dont certains appartiennent au *genos* des Eumolpides.

2- Les exégètes

Dans nos sources, les exégètes athéniens se rencontrent dans différents contextes ; ils sont notamment consultés pour des affaires privées comme les homicides¹⁰⁴. Mais ils peuvent également intervenir dans des sanctuaires, même si leur rôle précis est mal connu. Les mieux attestés sont les exégètes des Eumolpides, qui font partie du personnel du culte d'Éleusis¹⁰⁵. La plus ancienne source qui les mentionne est une inscription concernant les mystères, datée de la première moitié du IV^e siècle. Le texte stipule que les exégètes des Eumolpides devront donner l'exégèse (ἐξήγηται) aux Athéniens et aux étrangers et une amende est prévue s'ils ne remplissent pas leurs obligations¹⁰⁶. Quelques décennies plus tard, au début de l'époque hellénistique, Timothée, le membre du personnel du culte d'Éleusis qui aurait été convié à Alexandrie par Ptolémée Sôter en tant qu'expert, est également un exégète des Eumolpides¹⁰⁷.

Un exégète est également mentionné dans l'inscription malheureusement fragmentaire qui concerne la réparation de la statue d'Athéna *Nikè* dans les années 330¹⁰⁸. Il semble avoir prescrit un sacrifice (τῆς θυσια[ς], l. 17), et plus particulièrement un *arestèrion* (ἀρε[σθήριον], l. 18-19), un type de sacrifice propitiatoire qui intervient fréquemment lors de l'entretien des offrandes dans les sanctuaires¹⁰⁹. Dans le premier quart du IV^e siècle, dans le sanctuaire d'Asclépios du Pirée, le prêtre Euthydèmos a

¹⁰² Andocide, *Discours*, I (*Sur les mystères*), 116.

¹⁰³ Clinton 1974, p. 91.

¹⁰⁴ Sur les exégètes, voir récemment Humphreys 2018 ; Pepe 2018.

¹⁰⁵ Clinton 1974, p. 89-93.

¹⁰⁶ *I.Éleusis* 138, A, l. 38-41.

¹⁰⁷ Tacite, *Histoires*, IV, 83 ; Plutarque, *Isis et Osiris*, 28 (*Moralia*, 362A). Cf. *supra*.

¹⁰⁸ *IG II³* 444, l. 19-20.

¹⁰⁹ Jim 2012, p. 329.

prescrit (ἐξηγῆται) des sacrifices préliminaires (προθύματα)¹¹⁰. Une autre inscription précise qu'il a indiqué (ἐξηκάζατο) quels gâteaux ronds (πόπινα) il convient d'offrir en sacrifice préliminaire¹¹¹. Nous ignorons si le simple fait d'être prêtre confère à Euthydèmos la légitimité pour donner l'exégèse sur de tels sacrifices ou s'il est lui-même exégète.

Au v^e siècle, c'est peut-être uniquement pour répondre à des besoins spécifiques que le *genos* des Eumolpides donnait l'exégèse. Mais les membres du personnel du culte devaient être fréquemment sollicités pendant les mystères pour donner l'exégèse par les Athéniens et les étrangers, comme le suggère l'inscription mentionnée précédemment. Ainsi, c'est pour répondre à cette demande des futurs initiés que la charge spécifique d'exégète serait apparue¹¹². En ce qui concerne le culte d'Athéna *Nikè* et celui d'Asclépios au Pirée, ce n'est peut-être pas un hasard s'il s'agit des deux exemples les mieux connus de cultes dont le prêtre ou la prêtresse est sélectionné parmi l'ensemble des citoyens¹¹³. Dans ces cas, l'expertise individuelle d'un exégète pourrait avoir semblé nécessaire pour remplacer l'expertise assurée collectivement par le *genos* dans la plupart des autres cultes.

Nos sources suggèrent que l'exégèse individuelle ou collective intervient notamment lorsqu'il s'agit de déterminer quel type de sacrifice convient dans chaque situation : *trittoià*, *arestèrion*, sacrifice préliminaire de gâteaux ronds, etc. Mais les Eumolpides et leurs exégètes semblent plus généralement des spécialistes de tout ce qui touche au culte d'Éleusis, comme les normes concernant la pureté rituelle mentionnées dans le discours d'Andocide. Ils sont capables de renseigner les futurs initiés et, comme Timothée, possèderaient les savoirs nécessaires pour exporter le culte éleusinien dans d'autres cités. Quant à l'exégète mentionné dans l'inscription concernant la statue d'Athéna *Nikè*, nous ignorons s'il est attaché à un sanctuaire précis ou s'il intervient dans l'ensemble des sanctuaires athéniens. Nos sources suggèrent en effet une expertise étendue à toute la région pour certains exégètes, qui sont connus comme *atthidographes*, auteurs d'ouvrages sur l'histoire de l'Attique.

3- Exégètes et *atthidographes*

¹¹⁰ CGRN 46, l. 3-8.

¹¹¹ CGRN 54, l. 11-18. Ἐξηκάζατο est un *hapax* qui a été traduit soit par « représenter par une image », soit par « copier » : voir Lamont 2015, p. 48 n. 44.

¹¹² Cf. Clinton 1974, p. 91.

¹¹³ Lambert 2010, p. 153-158.

L'un des plus importants athidographes du IV^e siècle, Kleidèmos, aurait écrit un livre intitulé *Exègètikon*, ce qui permet de supposer qu'il était lui-même un exègète¹¹⁴. Près de la moitié de la trentaine de fragments de son œuvre conservés concernent les sanctuaires, les rituels et les mythes¹¹⁵. Il décrit également certains sanctuaires et l'environnement dans lequel ils se trouvent d'une manière qui suggère qu'il les a lui-même visités¹¹⁶. Nous pouvons l'imaginer comme un prédécesseur de Pausanias, faisant des recherches dans les sanctuaires, interrogeant le personnel du culte ou assistant à des fêtes. Il aurait ainsi acquis une expertise qui lui aurait été utile aussi bien pour la rédaction de ses ouvrages que dans l'exercice de la charge d'exègète.

Un peu plus tard, vers la fin du IV^e siècle, l'athidographe dont l'œuvre nous est la mieux connue, Philochore, aurait écrit un traité *Sur la divination* en quatre livres et d'autres ouvrages *Sur les sacrifices* et *Sur les mystères à Athènes*¹¹⁷. La *Souda* le désigne comme un devin (μάντις) spécialiste de l'interprétation des entrailles (ιεροσκοπος) et il aurait été consulté en tant qu'expert pour interpréter un présage qui avait eu lieu sur l'Acropole¹¹⁸. Proclus le qualifie d'exègète des coutumes ancestrales (ἐξηγηταὶ τῶν πατριῶν)¹¹⁹ mais nous ignorons si cela implique qu'il exerçait effectivement la charge d'exègète. Habron d'Athènes, auteur d'un livre *Sur les fêtes et les sacrifices* à une date incertaine, est lui aussi appelé exègète par Stéphane de Byzance¹²⁰. Nous possédons également des références à des ouvrages intitulés *Exègètikon*, de date indéterminée, qui s'intéressent tous à des questions rituelles¹²¹ et qui ont peut-être également été rédigés par des exègètes.

Ces quelques sources suggèrent une association récurrente entre exègètes et auteurs d'ouvrages sur les cultes athéniens dès le IV^e siècle. Nous ignorons cependant si l'expertise de ces auteurs concernant les sujets religieux a pu entraîner leur nomination en tant qu'exègètes ou si, inversement, leur charge d'exègète les a incités à développer une expertise qui dépasse leurs obligations liées à cette charge. Il faut noter par ailleurs

¹¹⁴ *BNJ* 323.

¹¹⁵ *BNJ* 323, F 5a-c ; 10-11 ; 16-18 ; 20 ; 22-23 ; 25-27 ; 29.

¹¹⁶ *BNJ* 323 F 1-2 ; 9.

¹¹⁷ *BNJ* 328 T 1.

¹¹⁸ *BNJ* 328 T 1 ; F 67.

¹¹⁹ *BNJ* 328 T 2.

¹²⁰ *BNJ* 359 T 1.

¹²¹ *BNJ* 352 F 1 ; *BNJ* 353 ; *BNJ* 354.

que même les atthidographes qui ne sont pas nommés exégètes par nos sources peuvent avoir une connaissance particulièrement approfondie des sanctuaires et des cultes et intervenir directement dans la vie religieuse de la cité. Dans la première moitié du IV^e siècle, c'est peut-être le cas d'Androtion, qui a proposé des décrets concernant les propriétés de l'Acropole¹²², ce qui pourrait suggérer une implication particulière dans le culte. Il est par ailleurs connu comme l'auteur d'un traité *Sur les sacrifices* en au moins deux livres, qui lui a peut-être valu d'être considéré comme un expert religieux.

Le cas le plus intéressant est celui de l'atthidographe Phanodémos, dont l'œuvre¹²³ comme la biographie témoignent d'un intérêt particulier pour les cultes et les sanctuaires. Dans le troisième quart du IV^e siècle, il fait partie des dix hiéropes qui mènent la procession de la Pythaïde à Delphes, aux côtés de Lycurgue et de l'orateur Démade ; son nom apparaît en premier dans la liste des dix hiéropes connue par une dédicace de Delphes¹²⁴. À Oropos, les trois hommes font partie de ceux qui sont en charge de l'administration (ἐπιμέλεια) de la fête en l'honneur d'Amphiaraos en 329-328, le nom de Phanodémos apparaissant une fois encore en premier¹²⁵. Trois ans plus tôt, Phanodémos a proposé une loi (νενομοθέτηκεν) concernant le sanctuaire et en particulier la fête et les sacrifices en l'honneur des dieux qui y sont honorés¹²⁶. Le même jour, il a proposé de couronner Amphiaraos d'une couronne d'or de mille drachmes « car le dieu prend bien soin des Athéniens et des autres qui arrivent dans le sanctuaire »¹²⁷. Proposition tout à fait inhabituelle puisqu'il s'agit du seul exemple connu où le Conseil et le Peuple décrètent le couronnement d'une divinité. Adele Scafuro a bien montré que Phanodémos prend ici exemple sur les décrets en l'honneur des étrangers qui se comportent de façon favorable aux Athéniens¹²⁸. Il s'agirait ainsi d'une innovation culturelle de l'atthidographe pour répondre à une situation exceptionnelle : Oropos vient de passer à nouveau aux mains des Athéniens et c'est pour cette raison que le dieu est honoré comme un étranger. À l'exception d'un décret honorant le magistrat

¹²² BNJ 324 T 5 ; cf. Démosthène, *Discours*, 22 (*Contre Androtion*), 69 ; BNJ 328 F 181.

¹²³ BNJ 325 F3-4 ; 6 ; 8 ; 11-12 ; 14 ; 16 ; 18 ; 26-27 ; 29-30.

¹²⁴ BNJ 325 T5 = FD III, 1, 511.

¹²⁵ BNJ 325 T4 = *I.Oropos* 298.

¹²⁶ BNJ 325 T3b = *I.Oropos* 297.

¹²⁷ *I.Oropos* 296, en particulier l. 11-14.

¹²⁸ Scafuro 2009.

en charge des installations hydrauliques¹²⁹, ces textes constituent les premiers décrets athéniens de cette époque concernant l'Amphiaraiion. Il semblerait dès lors que la cité ait laissé à Phanodémos le soin de réorganiser le culte après avoir repris possession du sanctuaire, peut-être parce que son expertise en matière religieuse était déjà reconnue¹³⁰.

L'exemple de Phanodémos suggère qu'il n'est pas nécessaire d'exercer la charge d'exégète pour être considéré comme un expert cultuel. De même, Hugh Bowden a récemment étudié le cas d'Euxenippos, envoyé à la même époque à l'Amphiaraiion pour pratiquer l'incubation au nom de la cité d'Athènes¹³¹. Pour le chercheur, Euxenippos doit être considéré comme un expert, choisi pour ses capacités à se souvenir de ses rêves, à les interpréter, mais aussi pour sa connaissance du sanctuaire d'Oropos. Ainsi, n'importe quelle personne qui développait un intérêt personnel particulier pour un sanctuaire était peut-être considérée comme un expert cultuel et consultée lorsque des savoirs spécifiques étaient nécessaires à la pratique du culte.

CONCLUSION

Les exégètes qui sont également atthidographes transmettent des savoirs religieux aussi bien dans les sanctuaires, lorsqu'ils mettent leur expertise au service du culte, qu'en dehors de ceux-ci, notamment par l'intermédiaire de leurs livres. De la même façon, les sanctuaires ne constituent qu'un type de lieu parmi d'autres dans lesquels de tels savoirs sont transmis. C'est le cas notamment des habitations privées, où la transmission se fait au sein de la famille¹³² mais également dans le cadre de banquets comme celui dépeint dans l'œuvre de Platon de même nom. Citons encore l'Assemblée, où les sessions commencent par des actes rituels et où des questions religieuses sont débattues¹³³ ; les gymnases, où des fêtes en l'honneur d'Hermès sont attestées dès le IV^e siècle et où les éphèbes semblent pratiquer leur premier sacrifice de façon autonome¹³⁴; les nécropoles, où ont lieu les rites en l'honneur des défunts ; ou encore les espaces

¹²⁹ *I.Oropos* 295.

¹³⁰ Une décennie plus tôt, il avait déjà proposé un décret concernant une dédicace à Héphestos et Athéna *Hèphaïstia* : *IG II²* 223 et Scafuro 2009, p. 68-71.

¹³¹ Bowden 2019.

¹³² Bremmer 1995 ; Munkholt Christensen, Salvo 2018.

¹³³ Martin 2016.

¹³⁴ Parker 2005, p. 251.

artisans comme les ateliers de potiers où des rituels en l'honneur de diverses divinités sont également attestés¹³⁵.

Il s'agit cependant, dans la plupart des cas, de lieux de savoirs dont la fonction première n'est pas religieuse, au contraire des sanctuaires. Ces derniers sont caractérisés par la diversité des pratiques rituelles qui s'y déroulent, comme des sacrifices lors de fêtes, des offrandes privées ou encore des performances poétiques. On y observe également une multiplicité de supports matériels permettant la transmission de savoirs, comme des temples et leurs décors sculptés, des statues et autres offrandes, ou encore des inscriptions. Il s'agit par ailleurs de lieux de rencontre où se croisent simples citoyens et citoyennes et leurs enfants, membres du personnel du culte et experts rituels. C'est donc par une multiplicité de vecteurs que les savoirs culturels et rituels sont transmis au sein de ces espaces sacrés, qui comptent ainsi parmi les principaux lieux de savoirs religieux athéniens à l'époque classique.

Bibliographie

Abréviations

BNJ = I. Worthington (éd.), *Brill's New Jacoby*, en ligne [URL : <https://scholarlyeditions.brill.com/bnjo/>].

CGRN = J.-M. Carbon, S. Peels, V. Pirenne-Delforge (2016-), *A Collection of Greek Ritual Norms (CGRN)*, Liège [URL : cgrn.ulg.ac.be].

FD III, 1 = É. Bourguet (éd.) (1929), *Fouilles de Delphes*, III, *Épigraphie*, 1, *Inscriptions de l'entrée du sanctuaire au trésor des Athéniens*, Paris.

I.Éleusis = K. Clinton (éd.) (2005-2008), *Eleusis. The Inscriptions on Stone: Documents of the Sanctuary of the Two Goddesses and Public Documents of the Deme*, Αθήνα.

I.Oropos = V. C. Petrakos (éd.) (1997), *Οι επιγραφές του Ωρωπού*, Αθήνα.

Études

Auffarth Chr. (2012), « Religious Education in Classical Greece », dans I. Tanaseanu-Döbler, M. Döbler (éds), *Religious Education in Pre-Modern Europe*, Leiden-Boston, p. 39-61.

¹³⁵ Gillis 2021.

- Augier M. (2020), « Corps et objets interdits dans les sanctuaires (monde grec, v^e av.-III^e apr. J.-C.) », *Archimède*, 7, p. 6-22.
- Battezzato L. (2009), « Techniques of Reading and Textual Layout in Ancient Greek Texts », *Cambridge Classical Journal*, 55, p. 1-23.
- Beaumont L. A. (2012), *Childhood in Ancient Athens. Iconography and Social History*, London-New York.
- Berthelet Y. (2010), « Légitimer les experts religieux, sous la République romaine », *Hypothèses*, 14, p. 119-128.
- Blok J. (2018), « An Athenian Woman's Competence. The Case of Xenokrateia », *EuGeSta*, 8, p. 1-48.
- Blok J. (2014), « The Priestess of Athena Nike. A New Reading of *IG I³ 35 and 36* », *Kernos*, 27, p. 99-126.
- Blok J., Lambert S. D. (2009), « The Appointment of Priests in Attic *gene* », *ZPE*, 169, p. 95-121.
- Bonnet C. (2019), « De l'inattendu, le dieu a découvert la voie. La polyonymie comme mode de connaissance des dieux », *CRAI*, 2, p. 595-619.
- Bonnet C. *et al.* (2018), « Les dénominations des dieux nous offrent comme autant d'images dessinées (Julien, *Lettres*, 89b, 291 b). Repenser le binôme théonyme-épithète », *SMSR*, 84/2, p. 567-591.
- Bonnet C., Pironti G. (éds) (2021), *Les dieux d'Homère*, III, *Attributs onomastiques*, Liège.
- Borgeaud Ph., Volokhine Y. (2000), « La formation de la légende de Sarapis : une approche transculturelle », *ARG*, 2/1, p. 37-76.
- Bowden H. (2019), « Euxenippos at Oropos. Dreaming for Athens », dans L. G. Driediger-Murphy, E. Eidinow (éds), *Ancient Divination and Experience*, Oxford, p. 68-86.
- Bremmer J. N. (1995), « The Family and Other Centres of Religious Learning in Antiquity », dans J. W. Drijvers, A. A. MacDonald (éds), *Centres of Learning. Learning and Location in Pre-Modern Europe and the Near East*, Leiden-New York-Köln, p. 29-38.
- Brulé P. (éd.) (2009), *La norme en matière religieuse en Grèce ancienne*, Liège.
- Budelmann F., Power T. (2015), « Another Look at Female Choruses in Classical Athens », *CLAnt*, 34/2, p. 252-295.
- Budin S. L. (2016), *Artemis*, London-New York.
- Butz P. A. (2010), *The Art of the Hekatompedon Inscription and the Birth of the Stoikhedon Style*, Leiden.
- Calame Cl. (1997), « L'Hymne homérique à Déméter comme offrande : regard rétrospectif sur quelques catégories de l'anthropologie de la religion grecque », *Kernos*, 10, p. 111-133.
- Carbon J.-M., Pirenne-Delforge V. (2012), « Beyond Greek "Sacred Laws" », *Kernos*, 25, p. 163-182.
- Carlier P. (1984), *La royauté en Grèce avant Alexandre*, Strasbourg.

- Chabod A. (2020), *Lois, normes et performance en Grèce ancienne, VII^e-V^e siècle av. J.-C.*, thèse de doctorat, Université Gustave Eiffel.
- Chaniotis A. (2008), « Priests as Ritual Experts in the Greek World », dans B. Dignas, K. Trampedach (éds), *Practitioners of the Divine. Greek Priests and Religious Officials from Homer to Heliodorus*, Washington, p. 17-34.
- Clinton K. (1994), « The Epidauria and the Arrival of Asclepius in Athens », dans R. Hägg (éd.), *Ancient Greek Cult Practice from the Epigraphical Evidence*, Stockholm, p. 17-34.
- Clinton K. (1974), « The Sacred Officials of the Eleusinian Mysteries », *TAPhS*, 64/3, p. 1-143.
- Dietrich N. (2018), *Das Attribut als Problem. Eine bildwissenschaftliche Untersuchung zur griechischen Kunst*, Berlin-München-Boston.
- Dillon M., Eidinow E., Maurizio L. (éds) (2016), *Women's Ritual Competence in the Greco-Roman Mediterranean*, London-New York.
- Dromain M., Dubernet A. (2021), « Maîtriser l'accès au sacré : les clôtures d'entrecolonnement dans les temples grecs », dans M. Dromain, A. Dubernet (éds), *Les ruines résonnent encore de leurs pas. La circulation matérielle et immatérielle dans les monuments grecs (VII^e s.-31 av. J.-C.)*, Pessac, p. 63-83.
- Dubernet A. (2018), « L'épiphanie en perspective : image du dieu, porte de temple et rituel », *Pallas*, 107, p. 213-231.
- Ekroth G. (2003), « Inventing Iphigenia? On Euripides and the Cultic Construction of Brauron », *Kernos*, 16, p. 59-118.
- Falaschi E. (2018), « From Athena Nike to Nike Apteros. Literary and Epigraphical Sources », dans G. Adornato *et al.* (éds), *Restaging Greek Artworks in Roman Times*, Milano, p. 75-92.
- Gagné R., Herrero de Jáuregui M. (éds) (2019), *Les dieux d'Homère, II, Anthropomorphismes*, Liège.
- Georgoudi S. (2016), « L'écriture en action dans des règlements religieux des cités grecques », *Métis*, n. s. 14, p. 209-244.
- Gillis A.-C. (2021), *Des dieux dans le four. Enquête archéologique sur les pratiques religieuses du monde artisanal en Grèce ancienne*, Villeneuve d'Ascq.
- Hausser F. (2020), « Children's Supplication in Classical Athens. Religious Skills, Survival and Inferiority », *ARYS*, 18, p. 95-122.
- Hedrick Ch. W. (1993), « Literacy and Democracy », *CO*, 70/4, p. 131-133.
- Henrichs A. (2003), « *Hieroi Logoi* and *Hierai Bibloi*. The (Un)Written Margins of the Sacred in Ancient Greece », *HSPh*, 101, p. 207-266.
- Horster M. (2012), « The Tenure, Appointment and Eponymy of Priesthoods and their (Debatable) Ideological and Political Implications », dans M. Horster, A. Klöckner (éds), *Civic Priests. Cult Personnel in Athens from the Hellenistic Period to Late Antiquity*, Berlin, p. 161-208.

- Humphreys S. (2018), « The Athenian *Exegetai* », dans A. Kavoulaki (éd.), *Πλειών. Papers in Memory of Christiane Sourvinou-Inwood*, Πέθυμο, p. 85-96.
- Jaccotet A.-F. (2006), « L'objet narratif ou le *mythos* matérialisé. Généalogies et catalogues sans paroles au sanctuaire d'Olympie », *Kernos*, 19, p. 215-228.
- Jim Th. S. F. (2012), « Naming a Gift: the Vocabulary and Purpose of Greek Religious Offerings », *GRBS*, 52, p. 310-337.
- Keesling C. M. (2003), « Rereading the Acropolis Dedications », dans D. Jordan, J. Traill (éds), *Lettered Attica. A Day of Attic Epigraphy*, Αθήνα, p. 41-54.
- Keesling C. M. (2005), « Misunderstood Gestures. Iconatropy and the Reception of Greek Sculpture in the Roman Imperial Period », *CLAnt*, 24/1, p. 41-79.
- Lamari A. (2018), « Visual Intertextuality in Ancient Greek Drama: Euripides' *Bacchae* and the Use of the Art Media », dans A. Kampakoglou, A. Novokhatko (éds), *Gaze, Vision, and Visuality in Ancient Greek Literature*, Berlin-Boston, p. 187-204.
- Lambert S. D. (2012), « The Social Construction of Priests and Priestesses in Athenian Honorific Decrees from the Fourth Century BC to the Augustan Period », dans M. Horster, A. Klöckner (éds), *Civic Priests. Cult Personnel in Athens from the Hellenistic Period to Late Antiquity*, Berlin, p. 67-133.
- Lambert S. D. (2010), « A *Polis* and its Priests: Athenian Priesthoods before and after Pericles' Citizenship Law », *Historia*, 59/2, p. 143-175.
- Lamont J. (2015), « Asklepios in the Piraeus and the Mechanisms of Cult Appropriation », dans M. M. Miles (éd.), *Autopsy in Athens. Recent Archaeological Research on Athens and Attica*, Oxford, p. 37-50.
- Laniadou K. (2019), « The Poetics of Female *Hiketeia*: Cult and Character in Euripides », *CHS Research Bulletin*, 7 [URL: http://nrs.harvard.edu/urn-3:hnc.essay:LadianouK.The_Poetics_of_Female_Hiketeia.2019 (consulté le 28/04/2022)].
- Lawton C. L. (2015), « Asklepios and Hygieia in the City Eleusinion », dans M. M. Miles (éd.), *Autopsy in Athens. Recent Archaeological Research on Athens and Attica*, Oxford, p. 25-36.
- Lebreton S., Bonnet C. (2019), « Mettre les polythéismes en formules ? À propos de la base de données Mapping Ancient Polytheisms », *Kernos*, 32, p. 267-296.
- Loraux N. (1981), « Le lit, la guerre », *L'Homme*, 21/1, p. 37-67.
- Martin G. (2016), « The Gods in the Athenian Assembly », dans E. Eidinow, J. Kindt, R. Osborne (éds), *Theologies of Ancient Greek Religion*, Cambridge, p. 281-300.
- Mikalson J. D. (1991), *Honor thy Gods: Popular Religion in Greek Tragedy*, Chapel Hill.
- Missiou A. (2011), *Literacy and Democracy in Fifth-Century Athens*, Cambridge-New York.

- Munkholt Christensen M., Salvo I. (2018), « Die Familie als Ort der religiösen Bildung: Das antike Athen und das spätantike Christentum », dans P. Gemeinhardt, I. Tanaseanu-Döbler (éds), „Das Paradies ist ein Hörsaal für die Seelen“. *Religiöse Bildung in historischer Perspektive*, Tübingen, p. 177-200.
- Mylonopoulos J. (2011), « Divine Images Behind Bars. The Semantics of Barriers in Greek Temples », dans M. Haysom, J. Wallensten (éds), *Current Approaches to Religion in Ancient Greece*, Stockholm, p. 269-291.
- Ober J. (2008), *Democracy and Knowledge. Innovation and Learning in Classical Athens*, Princeton.
- Palamidis A. (à paraître), « Les sanctuaires grecs : des lieux de savoirs », *RHR*.
- Parker R. (2018), « Regionality and Greek Ritual Norms », *Kernos*, 31, p. 73-81.
- Parker R. (2012), « Epigraphy and Greek Religion », dans J. Davies, J. Wilkes (éds), *Epigraphy and the Historical Sciences*, Oxford, p. 17-30.
- Parker R. (2005), *Polytheism and Society at Athens*, Oxford.
- Pébarthe Chr. (2006), *Cité, démocratie et écriture : histoire de l’alphabétisation d’Athènes à l’époque classique*, Paris.
- Peels S. (2016), *Hosios. A Semantic Study of Greek Piety*, Leiden-Boston.
- Peels-Matthey S. (2021), « Polytheism as Language: a Linguistic Approach to Greek Polytheism », dans Th. Galoppin, C. Bonnet (éds), *Divine Names on the Spot. Towards a Dynamic Approach of Divine Denominations in Greek and Semitic Contexts*, Leuven-Paris-Bristol, p. 18-43.
- Pepe L. (2018), « Athenians “Interpreters” and the Law », dans G. Thür, U. Yiftach, R. Zelnick-Abramovitz (éds), *Symposion 2017. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte*, Wien, p. 105-128.
- Pickard-Cambridge A. (1968 [1953]), *The Dramatic Festivals of Athens*, Oxford.
- Pirenne-Delforge V. (2009), « Under Which Conditions Did the Greeks Believe in Their Myths? The Religious Criteria of Adherence », dans U. Dill, Chr. Walde (éds), *Antike Mythen. Medien, Transformationen, Konstruktionen*, Berlin-New York, p. 38-54.
- Pirenne-Delforge V., Pironti G. (2016), *L’Héra de Zeus. Ennemie intime, épouse définitive*, Paris.
- Pironti G., Bonnet C. (éds) (2017), *Les dieux d’Homère. Polythéisme et poésie en Grèce ancienne*, Liège.
- Revermann M. (2006), « The Competence of Theatre Audiences in Fifth- and Fourth-Century Athens », *JHS*, 126, p. 99-124.
- Ridgway B. S. (1999), *Prayers in Stone. Greek Architectural Sculpture. Ca 600-100 BCE*, Berkeley-Los Angeles-London.
- Riethmüller J. W. (2005), *Asklepios. Heiligtümer und Kulte*, 2 vol., Heidelberg.

- Rudhardt J. (1988), « Mnémosyne et les Muses », dans Ph. Borgeaud (éd.), *La mémoire des religions*, Genève, p. 37-62.
- Ruffell I. (2017), « Tragedy and Fictionality », dans L. I. Hau, I. Ruffell (éds), *Truth and History in the Ancient World. Pluralising the Past*, New York-London, p. 32-54.
- Salvo I., Scheer T. S. (éds) (2021), *Religion and Education in the Ancient Greek World*, Tübingen.
- Scafuro A. (2009), « The Crowning of Amphiaraos », dans L. Mitchell, L. Rubinstein (éds), *Greek History and Epigraphy. Essays in Honour of P. J. Rhodes*, Swansea, p. 59-86.
- Scheer T. S. (2021), « Religiöse Autorität im Klassischen Athen. Formen und Funktionen », dans P. Gemeinhardt, T. S. Scheer (éds), *Autorität im Spannungsfeld von Bildung und Religion*, Tübingen, p. 17-58.
- Sourvinou-Inwood Chr. (2011), *Athenian Myths and Festivals. Aglauros, Erechtheus, Plynteria, Panathenaia, Dionysia*, Oxford-New York [éd. R. Parker].
- Sourvinou-Inwood Chr. (2003), *Tragedy and Athenian Religion*, Lanham (MD).
- Stavrianopoulou E. (2007), « Ensuring Ritual Competence in Ancient Greece. A Negotiable Matter: Religious Specialist », dans U. Hüskén (éd.), *When Rituals Go Wrong. Mistakes, Failures, and the Dynamics of Ritual*, Leiden, p. 183-196.
- Suárez de la Torre E. (2009), « Oracle et norme religieuse en Grèce ancienne », dans P. Brulé (éd.), *La norme en matière religieuse en Grèce ancienne*, Liège, p. 107-124.
- Suter A. (2005), « Beyond the Limits of Lyric. The Female Poet of the *Hymn to Demeter* », *Kernos*, 18, p. 17-41.
- Thomas R. (2009), « Writing, Reading, Public and Private “Literacies”. Functional Literacy and Democratic Literacy in Greece », dans W. A. Johnson, H. N. Parker (éds), *Ancient Literacies. The Culture of Reading in Greece and Rome*, Oxford, p. 13-45.
- Thomas R. (1989), *Oral Tradition and Written Record in Classical Athens*, Cambridge.
- Tsagalis Chr. C. (2018), « Performance Contexts for Rhapsodic Recitals in the Archaic and Classical Periods », dans J. Ready, Chr. C. Tsagalis (éds), *Homer in Performance. Rhapsodes, Narrators, and Characters*, Austin, p. 29-75.
- Vasselin A. (2019), « D'une Athéna à l'autre. L'emploi du nom “Pallas” dans les sources athéniennes du VI^e au IV^e siècle av. J.-C. », *Kentron*, 35, p. 201-218.
- Von den Hoff R. (2010), « Media for Theseus, or: The Different Images of the Athenian *Polis-Hero* », dans L. Foxhall, H.-J. Gehrke, N. Luraghi (éds), *Intentional History. Spinning Time in Ancient Greece*, Stuttgart, p. 161-188.
- Wilson P. (2007), « Performance in the Pythion: The Athenian Thargelia », dans P. Wilson (éd.), *The Greek Theatre and Festivals. Documentary Studies*, Oxford.