



**HAL**  
open science

# Les attributs onomastiques divins dans les listes de prêtres en pays grec : motivations d'établissement et logiques organisationnelles

Sylvain Lebreton

► **To cite this version:**

Sylvain Lebreton. Les attributs onomastiques divins dans les listes de prêtres en pays grec : motivations d'établissement et logiques organisationnelles. *Archiv für Religionsgeschichte*, 2023, 24 (1), pp.153-173. 10.1515/arege-2022-0007 . hal-04138191

**HAL Id: hal-04138191**

**<https://univ-tlse2.hal.science/hal-04138191>**

Submitted on 22 Jun 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.

Sylvain Lebreton

# Les attributs onomastiques divins dans les listes de prêtrises en pays grec : motivations d'établissement et logiques organisationnelles

Les dieux sont-ils réduits à « n'être que des noms », comme s'en inquiète le *Zeus tragédien* de Lucien (§4) ? S'il est sans doute vain de prétendre trouver une solution à ce problème épineux, il y aurait néanmoins beaucoup à perdre à ne pas prendre la question au sérieux. Le simple constat de l'abondance, durant toute l'Antiquité, de listes d'« attributs onomastiques divins »<sup>1</sup> grecs y invite. Au-delà des distinctions de supports et de types de sources (relevant, pour l'essentiel, de la tradition manuscrite et de l'épigraphie), et sans distinguer *a priori* catalogues d'épithètes d'une seule et même divinité et listes de théonymes associant plusieurs puissances, cette richesse est autant quantitative que qualitative. Celle-ci se manifeste, s'explique même, par la grande variété des motivations d'établissement et des logiques organisationnelles de ces listes. Se demander pourquoi et comment on listait les (noms de) dieux en pays grec permet d'établir une première cartographie de ces formes variées de séquençages onomastiques divins, cartographie qui peut d'ailleurs prendre la forme d'une liste de listes :

- listes « littéraires »<sup>2</sup> et listes à usage pédagogique<sup>3</sup>, dont l'ordre alphabétique peut être voué à soutenir la mémoire, tout en s'articulant à des finalités esthétiques ou didactiques ;
- listes aux finalités esthétiques analogues, mais qui présentent un ordonnancement thématique, pour ne pas dire théologique<sup>4</sup> ;
- listes bilingues et/ou lexicographiques<sup>5</sup>, instruments de savoir.
- Pour ce qui est des listes de noms de dieux plus directement liées à la vie religieuse, le contexte d'énonciation constitue un critère de classification supplé-

---

Sauf indication contraire, les dates sont entendues avant notre ère et les traductions des textes grecs sont miennes. Je remercie l'expert.e anonyme ainsi que Corinne Bonnet, Romain Lorient et Gabriella Pironti, sans oublier Vinciane Pirenne-Delforge, pour leurs relectures attentives et leurs précieuses suggestions. Je reste toutefois seul comptable de l'intégralité du contenu de cet article.

1 Bonnet *et alii* (2018).

2 *Anthologie Palatine* IX, 524 (épithètes de Dionysos) et 525 (épithètes d'Apollon).

3 *I.Milet* 1395 (II<sup>e</sup> s. de n.è.) (épithètes de Zeus).

4 Dion de Pruse, *Discours* 1, 39–41 et 12, 75–75 (épithètes de Zeus) *e.g.* Pour d'autres exemples, voir Brulé (2006).

5 Voir Krämer (2004) pour la publication des deux listes de Θεῶν ὀνόματα (*Tituli* I et II) du glossaire bilingue latin-grec des *Hermeneumata Celtis*. Sur la possible circulation d'un répertoire d'épithètes divines grecques à partir de l'époque hellénistique, voir en dernier lieu Hornblower (2014) 115–117.

mentaire, selon, notamment, que l'on fasse référence ou que l'on s'adresse aux puissances divines<sup>6</sup>. Dans cette optique, on peut poursuivre la liste en faisant se succéder :

- des listes au vocatif, dans les contextes d'adresse directe : on pense aux *Hymnes orphiques* qui égrènent les attributs d'une puissance dans un but d'exaltation qui peut se coupler avec une logique narrative<sup>7</sup> ; dans les défixions, l'accumulation des divinités invoquées est sans doute une composante importante de l'efficacité rituelle<sup>8</sup> ;
- des listes à l'accusatif, souvent dans le cadre de prises à témoin du divin : l'ordonnement des noms des dieux dans les serments « internationaux », en particulier, reflète ainsi autant des références à un ordre cosmique commun aux parties qu'un rapport de forces entre elles<sup>9</sup> ;
- des listes au datif, composées de noms de divinités auxquelles on s'adresse : à côté de configurations divines plurielles, expressions de structures s'articulant à des finalités toujours contextualisées<sup>10</sup>, les calendriers sacrificiels constituent un contingent important en la matière<sup>11</sup>, auquel on peut ajouter les prescriptions oraculaires<sup>12</sup> ;
- des listes au génitif, reposant pour leur part totalement sur le mode d'énonciation de la référence aux dieux : elles peuvent notamment répertorier leurs biens, sous la forme de comptes ou d'inventaires<sup>13</sup>, ou leurs desservants, dans des listes de prêtres.

Parce qu'elle a peu été interrogée en tant que telle, c'est cette dernière catégorie qui fera l'objet des pages qui suivent. Ne pouvant évidemment en présenter un tableau complet, on se bornera ici à interroger les motivations d'établissement et les logiques organisationnelles de quelques-unes de ces inscriptions, provenant de la Grèce égéenne des époques hellénistique et impériale. Ce premier questionnement simple – pourquoi

**6** Sur la distinction entre adresse et référence dans le processus de dénomination du divin, voir Parker (2017) 1–2.

**7** Voir Rudhardt (1991) et (2008) 235–250 ; Morand (2001) ; Hopman-Govers (2001).

**8** Voir notamment Jordan (1994) 135–143 (SEG 44, 1279) (DB MAP Source #515), une défixion d'Amathonte (III<sup>e</sup> s. de n.è. ou après) dans laquelle est invoquée une vingtaine de puissances qui sont presque toutes qualifiées de *chthonios/a*.

**9** Voir Brulé (2005).

**10** Voir, dans ce dossier, l'introduction p. 3–16 et la contribution de Gabriella Pironti, p. 77–95.

**11** Leur agencement calendaire peut se combiner à d'autres logiques de composition résultant des motivations administratives et financières de leur mise par écrit : le calendrier du dème attique d'Erchia (CGRN 52, ca 375–350) (DB MAP Source #1), divisé en cinq colonnes correspondant à autant de postes de dépenses, en constitue sans doute la meilleure illustration.

**12** Ainsi par exemple celles de l'Archilocheion de Paros au milieu du III<sup>e</sup> s. (SEG 15, 517 A II, l. 1–19 = LSCG 180).

**13** Ainsi par exemple, à Athènes, l'inventaire des trésoriers des autres dieux de 429/8 (IG I<sup>3</sup> 383) (DB MAP Source #2013) ou les comptes des *logistai* listant les divinités créancières de la cité pour les années 426/5–423/2 (IG I<sup>3</sup> 369) (DB MAP Source #1918).

et comment a-t-on constitué ces listes de prêtrises ? – en amène d'autres, en premier lieu ceux qui sont au cœur de ce volume collectif, à savoir la pertinence de la liste comme objet et l'articulation entre listes et configurations divines plurielles. Par ailleurs, en mettant directement en relation des noms de dieux et des agents sociaux – les titulaires de prêtrises désignées par des séquences onomastiques divines plus ou moins longues –, ce type de document invite nécessairement à s'interroger sur l'intersection entre les logiques sociales qui sous-tendent les modes d'attribution des sacerdoce et les dénominations divines. À la suite d'études récentes ayant questionné le rôle social des prêtres et prêtresses dans la cité<sup>14</sup>, on se demandera ainsi comment les sociétés civiques des époques hellénistique et impériale ont travaillé ce matériau dont on peut postuler la nature malléable. Plus précisément, en considérant ces prêtrises comme un capital (au moins) symbolique, on tentera de déceler les enjeux de leur répartition à travers l'examen des listes de sacerdoce qui peuvent en constituer l'expression. Cette expression n'est toutefois pas toujours limpide, et le séquençage de ces listes ne va pas toujours de soi : ainsi, il n'est pas toujours possible d'y différencier un sacerdoce unique, desservant un groupe de divinités, de différentes prêtrises cumulées par un même individu.

Ces documents relèvent majoritairement de deux types : d'une part, ceux relatifs à l'attribution des prêtrises, notamment par le biais de la vente ; d'autre part, des inscriptions honorifiques, listant la ou les prêtrises détenues par un ou plusieurs agents (*l'honorandus* ou d'autres). Différant dans leurs finalités et leurs formes, ces deux catégories mettent au jour un hiatus qui constituera le fil rouge de cette étude, à savoir la correspondance numérique entre l'agent (le prêtre), le sacerdoce (la prêtrise) et la (les) puissance(s) divine(s) (le ou les dieux desservis, désignés par des chaînes onomastiques plus ou moins longues). Cette correspondance, autant que les types de documents, varie considérablement au cours de la période. Dans une perspective diachronique, on tentera ainsi de mettre au jour quelques étapes et facteurs d'une évolution constatable entre des inscriptions listant des dizaines de dieux pour autant de prêtres au début de l'époque hellénistique, à des individus desservant chacun plus d'une dizaine de divinités à l'époque impériale.

## 1 Séquençage des prêtrises mises en vente : la liste d'Érythrées

En la matière, la grande liste d'adjudications sacerdotales d'Érythrées (ci-après *LSE*) constitue sans doute un passage obligé, et assurément une entrée en matière idéale. Au cours de la première moitié du III<sup>e</sup> s., la cité a consigné, sur les quatre faces d'une stèle, près de cinquante prêtrises successivement attribuées à des particuliers pour des durées variables et selon trois procédures différentes, à savoir la *prasis* (« vente »),

<sup>14</sup> Horster, Klöckner (2012) et (2013).

l'*epiprasis* («revente») et la *diasystasis* («cession»). Chaque entrée enregistre ainsi la ou les divinités desservies (au génitif), le prix de l'opération, la taxe perçue par la cité (*epōnion*), le nom du preneur et celui du garant (*engyētēs*) éventuel. L'organisation de la liste est chronologique : les sacerdoces mis en adjudication sont en effet répertoriés année par année, chacune datée par le hiérope alors en fonction (le mois est parfois précisé), d'abord sur les faces les plus larges de la stèle (A puis B, peut-être l'inverse), puis sur les plus étroites (C puis D). La graphie, les parallèles prosopographiques et les renvois internes au document permettent ainsi d'établir une chronologie relative des transactions sur une période s'étendant de 300 à 260 environ<sup>15</sup>. La logique organisationnelle de cette liste découle de ses motivations de constitution, qui sont essentiellement administratives, juridiques et comptables : il s'agit pour la cité de recenser les preneurs, et ainsi de garantir, par l'écrit, la légalité de leur détention des prêtrises, tout en gardant trace du montant des adjudications et des taxes afférentes. L'intérêt de cette opération se comprend aisément<sup>16</sup> : pour la cité, qui reçoit le prix de la vente, c'est évidemment une source de revenu commode et un moyen de contrôler, ou du moins de valider, l'attribution des prêtrises publiques. Pour les preneurs, c'est un investissement, financier, mais aussi socio-politique. Cette liste est donc le fruit de cette pratique de mise sur le marché par la cité d'une partie du capital, économique, mais aussi symbolique, qu'elle détient<sup>17</sup>. Si ce mode de désignation des prêtres est vraisemblablement plus fluide que d'autres – assurément par rapport à des prêtrises attribuées au sein de *genē* –, des dynamiques de calcification sont également à l'œuvre. La procédure de *diasystasis* le montre bien, puisque toutes les cessions répertoriées se font de père en fils : les sacerdoces constituent donc bien du patrimoine, du capital que l'on cherche à transmettre à sa descendance.

15 *I.Erythrai Klazomenai* 201 (DB MAP Source #384) dont on suit la reconstitution de l'agencement des faces, et donc de la chronologie. Au sujet des procédures de «mutation» des sacerdoces, *prasis*, *diasystasis* et surtout *epiprasis*, sur le fonctionnement de laquelle des incertitudes persistent, voir les mises au point, avec la bibliographie antérieure, de Debord (1982) 101–116 et de Graf (1985) 149–153. Je renvoie une fois pour toutes à ce dernier, chez qui l'on trouvera une étude analytique complète des cultes d'Érythrées (149–375), largement fondée sur le commentaire de cette inscription et du calendrier sacrificiel de la même cité, postérieur d'un siècle environ (*I.Erythrai Klazomenai* 207 + SEG 30, 1327) (DB MAP Source #3366). Pour une vue d'ensemble de ces deux documents, accompagnée d'un tableau synoptique fort commode, voir Parker (2011) 98–102.

16 Sur la vente des prêtrises, voir Debord (1982) 63–68 ; Parker, Obbink (2000) ; Wiemer (2003) ; Buraselis (2008).

17 Autrement dit sur lequel elle a la main, mais qu'elle ne possède pas nécessairement, *stricto sensu*. Sur le plan strictement économique, la cité gère des biens sacrés qui sont les propriétés des dieux. En l'occurrence, on ne peut déterminer précisément qui reçoit les fonds récoltés à l'occasion des transactions d'une part, par le biais de l'*epōnion* d'autre part [Debord (1982) 108], même si la ou les caisses des fonds sacrés et le budget de la cité constitueraient, respectivement, les bénéficiaires les plus plausibles. Sur la distinction entre caisse sacrée et caisse publique, de fait loin d'être absolue, voir plus récemment Rousset (2015) et, pour la question de l'affermage des terres non privées, processus voisin de celui de l'adjudication des prêtrises, Papazarkadas (2011) et Rousset (2013).

Ainsi, loin s'en faut que cette inscription donne à voir tout ou partie du panthéon d'Érythrées, entendu comme un ensemble organisé, structuré de la société des dieux telle que pouvaient la concevoir les Érythréens en cette première moitié de III<sup>e</sup> s.<sup>18</sup>, bien que des indications de hiérarchie entre les puissances divines soient détectables, ne serait-ce que dans les importants écarts constatables entre les prix de (re)vente des prêtrises, qui vont de 10 à 4610 dr. Il n'en reste pas moins que si l'agencement des noms de divinités ne constitue pas la clé explicative de l'économie générale de la liste, il n'est pas sans lien avec les ressorts fondamentalement polythéistiques de la *polis religion*, en l'occurrence celle de la cité d'Érythrées au début de l'époque hellénistique. La présence de configurations divines plurielles<sup>19</sup> en témoigne. En effet, si dans la grande majorité, une prêtrise correspond à une divinité, certains sacerdoces en desservent plusieurs à la fois. On peut ainsi relever onze «listes dans la liste», correspondant à huit prêtrises différentes, puisque celle de Zeus *Apotropaios* et Athéna *Apotropaia* d'une part, et celle d'Achille, Thétis et les Néréides d'autre part, ont été adjugées à plusieurs reprises :

A, l. 18–19	Ἀχιλλέως, Θέ  [τιδος, Νηριεῖδῶν]	Achille, Thétis, Néréides
A, l. 35–36	Διὸς   Ἀποτροπαίου καὶ Ἀθηνᾶς Ἀποτροπαίας	Zeus <i>Apotropaios</i> et Athéna <i>Apotropaia</i>
A, l. 38	Δήμητρος καὶ Δήμητρος Κόρης	Déméter et Korè de Déméter
A, l. 43	Ἀχιλλέως, Θέτιδος, Νηριεῖδῶν	Achille, Thétis, Néréides
A, l. 56–57	Δήμητρος καὶ Κόρης   [Πυ]θοχρήστου	Déméter et Korè <i>Pythochrēstos</i>
B, l. 8–9	Διὸς Ἀπο  [τροπαίου καὶ Ἀθηνᾶς Ἀποτροπαίας]	Zeus <i>Apotropaios</i> et Athéna <i>Apotropaia</i>
B, l. 10–11	[– – κ]αὶ Διὸς Ὑπάτου [καὶ ? – – ]	( ? ) et Zeus <i>Hupatos</i> (et ?)
C, l. 40–43	[Ἀπό]λλωνος Καυκασέως καὶ Ἀρτέμιδος Καυ  [κασί]δος καὶ Ἀπόλλωνος Λυκείου καὶ Ἀπόλ  [λω]νος Δηλίου καὶ ποταμοῦ Ἀλέοντος	Apollon <i>Kaukaseus</i> et Artémis <i>Kaukasis</i> et Apollon Lycien et Apollon Délien et le fleuve Aléon
D, l. 2–4	Διὸς   Ἀποτ[ρο]παίου καὶ Ἀθηνᾶς Ἀποτ[ρο]παίας	Zeus <i>Apotropaios</i> et Athéna <i>Apotropaia</i>
C, l. 47–48	Ζηνὸς   [Φη]μίου καὶ Ἀθηνᾶς Φημίας	Zeus <i>Phēmios</i> et Athéna <i>Phēmia</i>
C, l. 55	[Ἐν]υοῦς καὶ Ἐνυαλίου	Enyô et Enyalios

De fait, aucun de ces ensembles ne paraît très surprenant. En matière d'onomastique divine grecque, les couples Zeus et Athéna construits sur une épithète commune (ici *Apotropaios* / *Apotropaia* et *Phēmios* / *Phēmia* ) sont d'une grande banalité ; pour le dire autrement, ils constituent l'archétype d'une façon de faire couple par le nom dont la structure « Zeus *épithète* et Athéna *épithète* (la même au féminin) » se vérifie dans une documentation riche, variée et issue d'un large cadre spatio-temporel<sup>20</sup>. Ainsi, la

<sup>18</sup> Parker (2011) 98–102.

<sup>19</sup> Voir l'introduction à ce dossier, p. 3–16, ainsi que la contribution de Gabriella Pironti, p. 77–95.  
<sup>20</sup> On peut y trouver une expression (une règle ?) d'une hypothétique grammaire du polythéisme hellénique. Voir Paul (2010) et Lebreton (2015) 107, pour les cas de Cos et Athènes respectivement. En dehors de ces deux cités, les exemples abondent, essentiellement dans l'espace égéen aux époques

probable présence d'un couple sacerdotal (prêtre-prêtresse) ne suffit pas à expliquer ces séquences onomastiques. Le couple Déméter et Korè n'est guère plus original, si ce n'est du fait de la présence d'un attribut onomastique se rapportant uniquement à la fille (on y reviendra), pas plus que celui formé par Enyô et Enyalios, même s'il est moins fréquemment attesté comme tel<sup>21</sup>. La cohérence de la séquence ternaire Achille, Thétis, Néréïdes n'est pas moins limpide, en ce que le héros appelle sa mère, qui appelle ses sœurs. En somme, si l'on laisse de côté le cas de Zeus *Hypatos*, qui apparaît dans un passage mutilé, seul l'ensemble Apollon *Kaukaseus* et Artémis *Kaukasis* et Apollon Lycien et Apollon Délien et le fleuve Aléon sort de l'ordinaire et nécessite d'être analysé en tant que configuration divine plurielle. Si l'épithète commune à Apollon et Artémis reste en partie obscure (elle semble renvoyer au toponyme *Kaukasia*, attesté à Chios), le couple Apollon-Artémis est, après Zeus et Athéna, celui que l'on retrouve le plus fréquemment associé de la sorte<sup>22</sup>. S'y ajoutent deux autres « grands » Apollons et un fleuve, pour former une configuration probablement liée à la courotrophie, selon l'hypothèse de Fritz Graf que l'on suit volontiers : prises séparément, toutes ces divinités sont liées à la croissance des jeunes<sup>23</sup>. Il reste cependant difficile d'évacuer de cette configuration une impression d'entassement, surtout au regard du reste du document. De là à dire que ces divinités ont été regroupées en un même sacerdoce comme un lot constitué au moment d'une vente, il y a un pas qu'il serait sans doute trop audacieux d'engager.

En revanche, à rebours de ce possible entassement, on peut relever des signes de la logique opposée – celle de la partition – avec le cas de Dionysos. Trois transactions concernent des sacerdoce du dieu. La première, sur la face A de la pierre (l. 40–41),

---

classique et hellénistique, mais aussi (e.g.) à Sparte (...*llanios* / ...*llania* : Plutarque, *Lycurgue* 6, 2 ; *Xenios* / *Xenia* : Pausanias III, 11, 11), à Antioche du Pyrame (*Polieus* / *Polias* : *SEG* 56, 1798, ca 180 ?), à Cyrène (*Pantheios* / *Pantheia* et *Hypellaios* / *Hypellaia* : *CGRN* 190 A, ca 150–100) (*DB MAP* Source #2531), etc. On en trouvera, à terme, un relevé complet des attestations dans la *DB MAP*. À de rares exceptions près (le cas de Rhodes étant le plus abondamment documenté), la séquence onomastique suit toujours le schéma Zeus ...*os* (*kai*) Athéna...*a*, dans cet ordre (Zeus d'abord, Athéna ensuite). La « règle » change quand l'épithète divine est différente : voir par exemple un autel Ἀθηναίης Ὀργάνης | καὶ Διὸς Τεδσεργῶ (*IG XII Suppl.* 380, Thasos, milieu du V<sup>e</sup> s.) (*DB MAP* Source #11036).

21 Voir notamment la liste de divinités prises à témoin dans le Serment des éphèbes athéniens (Rhodes – Osborne, *GHI* 88, ca 350–325) (*DB MAP* Source #3182) – on note cependant qu'Enyô disparaît dans la liste raccourcie transmise par Pollux, *Onomasticon* VIII, 106 –, ainsi que la dédicace des soldats rhodiens faite à Ténos vers 179–177 sur prescription oraculaire de Delphes [*IG XII* 5, 913, cf. Badoud (2015) 209] (*DB MAP* Source #5898). Dans ces deux cas on trouve la séquence Enyô, Enyalios, certes sans *kai* et intégrée à une liste plus longue, mais dans ce même ordre. Par comparaison, voir le prêtre Ἀρωῶς Ἐνυαλίου καὶ Ἐνουῦς καὶ Διὸς Γελέοντος attesté à Athènes par une inscription de 99 de n.è. [*IG II*<sup>2</sup> 1072, voir Byrne (2003) 200–202] (*DB MAP* Source #3367).

22 Contrairement au père et à la fille, le frère et la sœur se voient bien moins fréquemment attribuer la même épithète lorsqu'ils font couple, comme par exemple à Milet et Didymes, où l'on trouve associés Apollon *Didymeus* et Artémis *Pythia*. Voir à ce sujet Wallensten (2011), en particulier p. 38, où un tableau donne un aperçu clair sur ce point précis.

23 Graf (1985) 219–220.

figure parmi les prêtrises vendues (*eprathēsan*) alors qu'Epigonos était hiérope (ca 280/79) :

- 40 Διονύσου· ΓΔΔΔ, ἐπώνιον ΗΓ· Θεύξενος Θρασυμ[ά]-  
χου, ἐγγυητής Πρύτανις Εἰρηνάδος.
- 40 (Prêtrise) de Dionysos : 80 dr., taxe 2 dr. ; Theuxenos (fils) de  
Thrasymachos (l'a achetée), garant Prytanis fils d'Eirénas.

Les deux autres, listées l'une à la suite de l'autre sur la face D (l. 33–37), donc postérieures, font partie des reventes (*tōn epipratheisōn*) effectuées alors que Pythéas était hiérope (ca 275–260) :

- Διονύσου Πυθοχρήστου· ΗΓ,  
ἐπώνιον Γ· Ηγέμων Μητροφάνου, ἐγγυητής
- 35 Παρμενίσκος Πυθεῦ· Διονύσου]  
Βακχέως Η, ἐπώνιον Γ· Ἀγασικλῆς  
Ζωπύρου, ἐγγυητής Ἀριστοκλῆς Ἀδ(ει)μά[ντου.]
- (Prêtrise) de Dionysos *Pythochrēstos* : 105 dr.  
Taxe 5 dr. ; Hégémōn (fils) de Métrophanès (l'a achetée), garant
- 35 Parmeniskos (fils) de Pythès. (Prêtrise) de Dionysos  
*Bakcheus* : 100 dr., taxe 5 dr. ; Agasiklès  
(fils) de Zōpyros (l'a achetée), garant Aristoklès (fils) d'Adeimantos.

On constate donc un premier enregistrement de la vente de la prêtrise de Dionysos « tout court », sans épithète, pour un montant de 80 dr. Puis, plusieurs années après, ont été revendues, sans doute en même temps puisqu'elles sont consignées l'une à la suite de l'autre, celles de Dionysos *Pythochrēstos* et de Dionysos *Bakcheus*, pour des montants de 105 et 100 dr. Une première lecture, qui ne peut être totalement exclue, consisterait ainsi à envisager la coexistence de trois prêtrises distinctes. Mais alors, dans ce cas, à quel titre distinguer le Dionysos « tout court » ? Dans la *LSE*, en effet, toutes les divinités desservies par plusieurs prêtrises voient chacune de leurs figures désignée par une épithète ou, à défaut serait-on tenté de dire, par un syntagme prépositionnel locatif qui la singularise des autres<sup>24</sup>. Au regard des deux autres, le sacerdoce de ce Dionysos « tout court » ne serait donc pas identifiable, qu'on le tienne ou non pour un *Phleus* qui ne dirait pas son nom<sup>25</sup>. De fait, tout se passe comme si la

24 Épithète : Hestia *Temenia* (A, l. 26 ; C, l. 30) et *Boulaiē* (A, l. 32) e.g. Syntagme prépositionnel : Apollon en *Koilois* (A, l. 45), en *Sabēridais* (A, l. 72), en *K...elleiois* (C, l. 16–17), en plus des *Enagōnios* (A, l. 67), *Kaukaseus*, *Lykeios* et *Dēlios* (C, l. 40–42) e.g.

25 Parmi les dieux mentionnés dans le calendrier sacrificiel d'Érythrées (*I.Erythrai Klazomenai* 207), figurent en effet Dionysos *Phleus* (l. 61), ainsi que Dionysos « tout court » à une voire deux reprises (l. 63 : [- -]ι Διονύσωι : la restitution d'une épithète avant le théonyme n'est, dans l'absolu, pas impossible, mais peu probable, puisque les séquences onomastiques ne sont jamais agencées de la sorte dans le document ; *SEG* 30, 1327, l. 10 : [- -] Ἀρτέμιδι Σωτείραι, Διο[νύσωι - -] : ici l'hypothèse de la présence d'une épithète dans la lacune est tout à fait envisageable, de même qu'une restitution Διο[σκόροις], à

prêtrise de Dionysos « tout court », d'abord vendue, avait été scindée en deux et revendue sous deux titulatures distinctes. Cette scission aurait été validée par un oracle, ce dont les épithètes divines portent la marque. Ainsi, pour différencier ces deux Dionysos, on aurait distingué le nouveau venu, le *Pythochrēstos*, le Prescrit-par-le-Pythien<sup>26</sup>, de l'autre, le Bachique. Dans cette hypothèse, il faudrait donc croire que le premier Dionysos « tout court » était un *Bakcheus* « en réserve ». Dès lors, comment expliquer cette scission ? Peut-être le dieu s'est-il manifesté, comme à Magnésie du Méandre, où l'épiphanie du dieu a été mise en récit par la bien connue inscription du miracle du *Bakchos* dans le platane<sup>27</sup>. Quoi qu'il en soit, comme à Magnésie et ailleurs, l'oracle de Delphes a cherché à promouvoir le culte de Dionysos à Érythrées, même si ce dieu n'a manifestement pas été le seul bénéficiaire de ce *lobbying*. En effet, dans la liste d'Érythrées, Aphrodite et Korè sont également *Pythochrēstos*, figures surajoutées à l'Aphrodite *Pandēmos* et « du Daphnaion » d'une part, à la Korè *Sôteirē* et « de Déméter » d'autre part. À ce propos, on trouve peut-être dans cette même dynamique l'explication de la dation à Korè d'attributs onomastiques non partagés avec sa mère. La prêtrise d'une Korè « autonome », sans sa mère – la *Sôteirē* – se distinguait de celle, commune avec elle, de la Korè « de Déméter ». L'instauration d'un nouveau culte *des deux déesses* sur prescription de Delphes a donc entraîné la nécessité de nommer, pour la distinguer, cette autre Korè de Déméter, à savoir au moyen de l'épithète *Pythochrēstos*. On trouve là sans doute l'illustration d'un ressort profond du langage des épithètes divines, particulièrement saillant dans cette liste, à savoir la nécessité de distinguer une figure divine d'une autre<sup>28</sup>. Dans le cas de Korè, autant que la chronologie relative des mises en adjudication de ses prêtrises permette de le supposer<sup>29</sup>, cet enrichissement onomastique traduirait l'ajout « simple » d'un sacerdoce, là où, pour Dionysos, l'apparition

---

mon sens plus probable : les Dioscures, connus à Érythrées par la *LSE*, s'assortissent peut-être mieux que Dionysos à Artémis *Sôteira*). Mais si les deux listes, sacerdotale et sacrificielle, se recoupent en partie, elles présentent également des décalages, ne serait-ce que parce que toutes les divinités recevant des sacrifices n'étaient pas nécessairement desservies par des prêtrises mises en adjudication [voir Parker (2011) 98–102]. Pour la question qui nous occupe, la présence de divinités portant des épithètes dans certaines entrées du calendrier mais pas dans d'autres (ainsi probablement Dionysos, mais aussi Héraclès ou Apollon par exemple) n'est pas dirimante, puisque par le biais des ancrages temporels (les dates) ou l'intégration à des configurations divines plurielles, l'identification de telle ou telle figure divine repose moins exclusivement sur ses attributs onomastiques que dans la *LSE*. De ce point de vue, les deux listes ne présentent pas exactement la même économie en matière d'onomastique divine.

26 Littéralement « annoncé par oracle à Pythô », autrement dit dont le culte a été instauré à la suite d'une consultation oraculaire à Delphes. De fait, ce culte peut également être décrit comme un ajout ; mais, à la différence des autres divinités *Pythochrēstos* évoquées *infra*, son apparition semble avoir modifié la titulature du Dionysos « déjà-là ».

27 *I.Magnesia* 215. Voir Jeanmaire (1951) 197–198 ; Jaccottet (2003) II, n° 146.

28 Parker (2003) et (2011) 1–32.

29 Les prêtrises de Déméter et *Dēmētros* Korè (A, l. 38) et de Korè *Sôteirē* (A, l. 49) ont été vendues alors qu'Epigonos était hiérope (ca 280/79), celle Déméter et Korè *Pythochrēstos* l'année suivante, sous le hiérope Autoklès (A, l. 56–57).

du culte du *Pythochrēstos* aurait modifié la séquence onomastique du Dionysos « déjà-là ».

Cela dit, on ne peut sans doute pas évacuer tout enjeu économique et socio-politique de cette possible opération de scission de la prêtrise de Dionysos. Il était manifestement profitable pour la cité, à la fois comme État et comme société<sup>30</sup>, de procéder à cette augmentation du capital de Dionysos qui, en se subdivisant en deux filiales, passe de 80 dr. à 105 + 100 = 205 dr. ! Une augmentation spectaculaire d'environ 150 %<sup>31</sup> qu'il faut cependant relativiser au regard des prix d'autres prêtrises – jusqu'à 4610 dr. pour celle d'Hermès *Agoraios* qui, soit dit en passant, est un cordonnier fort bien chaussé. Quoi qu'il en soit, si cette extension du domaine dionysiaque érythréen répond vraisemblablement à un besoin « religieux », une demande accrue de sacrifices pour ce dieu qui nécessite davantage d'offrandes (et potentiellement d'autels, de fêtes), et donc de desservants, force est de constater que la cité en profite aussi matériellement. D'une part, elle s'assure une recette budgétaire supplémentaire au moment de la vente. D'autre part, elle permet ainsi à la partie de son corps civique la mieux dotée en capital économique d'avoir la possibilité d'acquérir des sacerdoces eux-mêmes sources de revenus économiques et ainsi d'asseoir leur position sociale<sup>32</sup>.

Pour conclure sur ce cas, une telle inscription permet d'entrevoir certains ressorts de la vie d'un panthéon civique qui, comme tout objet envisagé, a une histoire et est donc soumis à l'action de facteurs qui en modifient – à un rythme et à une intensité donnés – la morphologie. En l'occurrence, la mise en adjudication des prêtrises paraît elle-même avoir des conséquences sur la dénomination des dieux. Autrement dit, l'inflation d'épithètes divines que l'on peut observer à partir de l'époque hellénistique (c'est notamment le cas pour Dionysos) est aussi le fruit des enjeux économiques et socio-politiques qui président à l'établissement de cette liste. De ce point de vue, ce type de liste « produit » aussi de l'attribut onomastique divin.

30 Autrement dit à la fois au sein de ses instances décisionnelles que des agents sociaux qui composent son corps civique – c'est-à-dire les mêmes individus vus sous un angle différent.

31 ... et toute théorique, dans la mesure où l'*epiprasis* des prêtrises du *Pythochrēstos* et du *Bakcheus* implique très probablement une *prasis* antérieure (généralement d'un montant plus élevé), dont on a peut-être trace face C, l. 23 : [- - Πυθ]οχρήστου, possiblement Dionysos [Forrest (1959) 522 et Debord (1982) 113–114, note 15] ou (Déméter et) Korè (Engelmann, Merkelbach, *L'Erythrai Klazomenai*, app. crit., envisagent les deux possibilités). Là encore, le mécanisme complet de la possible scission du sacerdoce de Dionysos est suspendu aux incertitudes liées à la procédure d'*epiprasis* (cf. *supra*, note 15) et à l'incomplétude de la *LSE*. Mais on peut supposer une première vente des deux nouvelles prêtrises pour une même durée, et donc leur revente simultanée.

32 Voir déjà Debord (1982) 106. Dans le cas où ces deux prêtrises de Dionysos seraient liées à des thïases, comme le suppose plausiblement Graf (1985) 291–292, la logique ne serait pas fondamentalement différente.

## 2 Séquençage des prêtrises mises en vente : partition, concentration, cumul.

Cette pratique de la mise en vente des prêtrises peut favoriser une dynamique de répartition de ces prêtrises, voire de fragmentation de celles-ci. Mais elle peut aussi avoir l'effet inverse : il semble en effet qu'elle ne soit pas non plus incompatible avec une logique de cumul. Un document le montre bien. Certes situé aux confins de la catégorie « liste », il ne constitue pas moins, dans une certaine mesure, l'envers du décor de la *LSE*, d'autant plus qu'il est issu d'un contexte proche, toujours en Ionie, environ un siècle et demi plus tard. Il s'agit de la *diagraphē* de Dionysos *Phleos*, contrat issu de la mise en adjudication de la prêtrise du dieu par la cité de Priène, probablement vers 130 ; l'inscription commence ainsi<sup>33</sup> :

διαγραφὴ Διονύσου Φλέου.  
ἀγ[α]θήι τύχη· ἐπὶ τοῖσδε πωλοῦμεν τὴν ἱε-  
ρωσύνην τοῦ Διονύσου τοῦ Φλέου. ὁ πριάμε-  
νος ἱερήσεται χρόνον ὅσον ἄμ βιοῖ· ἱερήσε-  
5 [ται] δὲ καὶ τοῦ Διονύσου τοῦ Καταγωγίου·  
ἀ[τ]ελῆς δὲ ἔσται καὶ τοῦ σώματος· κτλ.

Contrat de vente (de la prêtrise) de Dionysos *Phleos*.  
À la bonne fortune. Nous vendons la prêtrise  
de Dionysos *Phleos* aux (conditions) suivantes.  
L'acheteur exercera la prêtrise à vie ; il exercera  
5 aussi la prêtrise de Dionysos *Katagōgios* ;  
il sera également exempt d'imposition personnelle ; etc.

La suite de la *diagraphē* indique les prérogatives rituelles du prêtre et les avantages qui lui sont accordés. Ces derniers sont substantiels, et le sont d'autant plus que le prix d'achat consenti par le preneur sera élevé. C'est la raison qui explique – avec, manifestement, le prestige de cette prêtrise et les moyens financiers qui étaient les siens – que l'acheteur consigné à la fin du texte, un certain Athénopolis fils de Kydimos, notable local, ait déboursé l'importante somme de 12002 dr. : à deux petites drachmes près, ce montant lui permet en effet de dépasser le seuil d'exemption des liturgies les plus dispendieuses. Cet acte de vente donne donc à voir la détention de cette prêtrise comme un ensemble composite d'avantages proprement matériels, symboliques aussi (droit de proédrrie par exemple), mais aussi un montage sacerdotal. En l'occurrence, le détenteur de la prêtrise de Dionysos *Phleos* doit aussi exercer celle de Dionysos *Katagōgios* ; il est également en charge des sacrifices offerts, dans le théâtre, à Dionysos *Melpomenos* (l. 15–19), figure divine ne disposant manifestement pas de prêtre public

33 *I.Priene B-M* 144 (*CGRN* 176) (*DB MAP* Source #3368), l. 1–6. Voir Graf (2010) 65–68 ; Horster (2013) 183–184, 194–196.

attitré. Ce cumul *Phleos-Katagōgios*, sur le plan strictement sacerdotal, suggère deux réflexions.

La première porte sur l'incidence de ce cumul, consacré par cette *diagraphē*, sur l'évolution de l'intitulé des prêtrises de Dionysos à Priène. En postulant une dynamique linéaire, il serait possible de supposer l'évolution suivante. Avant la *diagraphē* de ca 130<sup>34</sup>, il y avait y avoir un agent social \*ιερεύς τοῦ Διονύσου τοῦ Φλέου et un autre agent \*ιερεύς τοῦ Διονύσου τοῦ Καταγωγίου ; la *diagraphē* entérine le fait qu'un seul agent, en l'occurrence Athénopolis fils de Kydimos, soit ιερεύς τοῦ Διονύσου τοῦ Φλέου et τοῦ Διονύσου τοῦ Καταγωγίου ; à la suite de celui-ci, on pourrait s'attendre à trouver un \*ιερεύς Διονύσου Φλέου καὶ Καταγωγίου, dans la mesure où les termes du contrat seraient restés les mêmes. Or, ce n'est manifestement pas ainsi que les choses se sont passées ; du moins, ce n'est pas ainsi qu'elles sont visibles sur les autres inscriptions de Priène : sur l'une d'entre elles, on constate en effet que Kydimos, le fils d'Athénopolis, est devenu prêtre de Dionysos *Phleios* à la suite de son père<sup>35</sup>. Ainsi, soit la prêtrise de Dionysos *Katagōgios* a été entre temps de nouveau détachée de celle du *Phle(i)os* ; soit, comme c'est plus probable, l'importance relative des figures de Dionysos à Priène implique que celle du *Phle(i)os* « englobe » les autres<sup>36</sup> – l'intitulé de la *diagraphē* (l. 1), qui mentionne cette seule épithète, ne dit pas autre chose. Ainsi, à travers le cas de Dionysos à Priène, la question qui se pose est celle du reflet des recompositions sacerdotales dans les pratiques épigraphiques, surtout compte tenu de la diversité typologique des inscriptions : une liste d'adjudications sacerdotales, un calendrier sacrificiel, un contrat de vente de prêtrise, une dédicace ou une inscription honorifique ne désigneront pas nécessairement le même dieu de la même façon. L'examen de la *diagraphē* de Priène montre bien qu'un Dionysos peut en cacher un autre : son titre laisse supposer que dans une liste telle que la *LSE*, seul Dionysos *Phleos* apparaîtrait, à l'exclusion du *Katagōgios* et du *Melpomenos*.

34 Dans l'éventualité de la reprise, dans la *diagraphē*, d'un formulaire plus ancien [Debord (1982) 337, note 111], l'hypothèse proposée n'en serait que d'autant décalée.

35 *LPriene B-M* 169 B (ca 130) : [Φίλι?]ννα Κύδιμον τὸν υἱὸν τὸν αὐτῆς | καὶ Ἀθηνοπ[όλ]ιος, ιερητεύοντα | Δι[ο]νύ[σ]του [Φ]λείου.

36 Selon Graf (2010) 67, le culte de Dionysos *Phleos* « dominated the local Dionysos cult to the extent that his priest could simply call himself 'priest of Dionysos' ». De fait, l'inscription qu'il cite pour appuyer ses dires est la dédicace *LPriene B-M* 182 (ca 130) : Ἀθηνόπολις Κυδίμου | ιερητεύων Διονύσῳι, que l'on peut certes traduire « Athénopolis fils de Kydimos (toujours lui !) (a dédié ceci) alors qu'il était prêtre pour (c'est-à-dire de) Dionysos », mais aussi « A. K., alors qu'il était prêtre, (a dédié ceci) à Dionysos ». En effet, l'emploi du nom du dieu *au datif* après le participe désignant le prêtre en fonction (comme ici ; en sortie de charge ailleurs) peut certes le désigner en tant que divinité précisément desservie par le prêtre (la construction est courante, à Priène comme ailleurs). Mais, dans les inscriptions de Priène, on trouve de tels participes suivis du nom de la divinité *au génitif*, qui ne laissent pas de place au doute à ce sujet (cf. e.g. *LPriene B-M* 169 B, note précédente : ιερητεύοντα | Δι[ο]νύ[σ]του [Φ]λείου) ; partant, l'emploi du datif dans la dédicace d'Athénopolis pourrait plutôt désigner Dionysos comme le destinataire de la dédicace. Dans cette hypothèse, on pourrait interpréter l'absence d'épithète comme une volonté de la part du dédicant d'embrasser l'ensemble des figures dionysiaques dont il était le desservant, à savoir le *Phleos*, mais aussi le *Katagōgios* et le *Melpomenos*.

Partant, est-il tout aussi vain de sur-interpréter les nuances que l'on peut relever entre des séquences onomastiques divines proches, même dans des documents fort similaires ? Prenons le cas de deux inscriptions honorifiques comportant deux micro-listes presque identiques et provenant de Kédrées, deme lindien de la Pérée rhodienne intégrée. Les deux textes, qui retracent de façon plus ou moins complète la carrière de deux individus probablement originaires de Kédrées même, indiquent que ces derniers ont été respectivement « prêtre à Kédrées d'Apollon Pythien et Kédriéen »<sup>37</sup> et prêtre « d'Apollon Pythien et d'Apollon Kédriéen »<sup>38</sup>. Prises au pied de la lettre, ces deux séquences onomastiques divines signifieraient que le premier agent social aurait exercé la prêtrise d'Apollon Pythien et Kédriéen, alors que le second aurait cumulé, simultanément ou successivement, deux prêtrises distinctes, celle d'Apollon Pythien d'une part, celle d'Apollon Kédriéen d'autre part. La première inscription étant antérieure d'un siècle au moins à la seconde, on pourrait donc en déduire que le sacerdoce, d'abord unique, a été scindé en deux, qu'il était toutefois possible de cumuler au cours d'une carrière. Toutefois, une telle hypothèse ne tient pas, et les deux formules expriment très probablement exactement la même chose, à savoir la détention d'une seule et unique prêtrise des deux figures apolliniennes. À Rhodes, et probablement dans sa Pérée intégrée, où l'adjudication sacerdotale n'est pas attestée, la logique de détention des prêtrises et de leur affichage sur la pierre semble être celle du *cursus honorum* plutôt que de la patrimonialisation, en particulier dans le cas de sacerdoce à durée limitée, comme cela semble être le cas ici<sup>39</sup>. Le seul séquençage des formules onomastiques divines atteint donc peut-être ses limites en tant que moyen de distinguer une prêtrise commune à plusieurs divinités d'un cumul par un même agent de plusieurs prêtrises.

### 3 Les ressorts du cumul

Le deuxième champ d'investigation que la *diagraphē* de Dionysos *Phleos* permet d'ouvrir est celui des ressorts du cumul. Le cas d'Athénopolis fils de Kydimos de Priène tend à montrer que la détention d'un important capital économique par un agent social donné peut expliquer, au moins en partie, la possibilité de cumul de deux prêtrises (ou plus) ; par ailleurs, toujours dans ce cas, les sacerdoce cumulés concernent les figures, nécessairement voisines, d'un même dieu. Deux questions en découlent. La première

37 *I.Pérée rhod.* 3 (*I.Rhodische Peraia* 553 ; *DB MAP Source* #7685) (ca 200–175), l. 8–9 : καὶ ἱερατεύσαντα | ἐν Κεδρέαις Ἀπόλλων[ο]ς Πυθίου καὶ Κεδριέως.

38 *I.Pérée rhod.* 8 (*I.Rhodische Peraia* 557 ; *DB MAP Source* #7695) (ca 150–1), l. 2–4 : [ἱερατεύ]σας | Ἀπόλλωνος | Πυθίου καὶ Ἀπόλλωνος | Κεδριέως.

39 Ajoutons que la formulation « à la rhodienne » aurait impliqué la répétition du participe ἱερατεύσας si les deux prêtrises avaient été distinctes. Cf. e.g. *SEG* 39, 759 (Rhodes, I<sup>er</sup> s.), l. 8–10 : ἱερατεύσαντα Ἀθάνας Λινδίας καὶ | [Δ]ιὸς Πολιέως | καὶ ἱερατεύσαντα Ἀρτάμιτος Κεκοίας. Sur le cas de Rhodes, voir Badoud (2015).

est celle de l'existence d'autres facteurs possibles de cumul ou, pour le dire autrement, de la possibilité de mobiliser d'autres formes de capital, culturel ou symbolique notamment. La seconde est celle de l'articulation entre les divinités dont un agent cumule les prêtrises : sont-elles ajoutées les unes aux autres, par un seul effet d'accumulation opportune ? Ou nécessitent-elles aussi une forme de spécialisation rituelle et/ou fonctionnelle, perceptible notamment dans la proximité des divinités desservies ?

Pour disposer d'éléments de réflexion dans ce sens, un saut dans le temps et dans l'espace est encore nécessaire, qui nous mène à une inscription d'Éleusis datant des premières années du Principat d'Auguste, probablement 20/19. Ce décret honorifique pour le dadouque Thémistoklès d'Hagnonte, émis par la cité d'Athènes, répond à une sollicitation du *genos* des Kèrykes, dont les membres à l'initiative de cette démarche sont listés comme suit<sup>40</sup> :

- οι καταστα[θέν]-
- τες ἄνδρες ὑπὸ τοῦ Κηρύκων γένους μετὰ τοῦ ἐπὶ βωμοῦ[ῦ] ἐι-  
 ρέως Ἐπικράτους τοῦ Καλλιμάχου Λευκονοέως καὶ τοῦ πυ[ρ]-  
 10 φόρου καὶ ἱερέως τῶν Χαρίτων καὶ τῆς Ἀρτέμιδος τῆς Ἐπιπ[υρ]-  
 γιδίας Λεοντίου τοῦ Τιμάρχου Κηφ[σ]ισιέως, καὶ τοῦ Κήρυκος  
 ταῖν Θεαῖν Διονυσίου τοῦ Δημοστράτου Παλληνέως, καὶ τοῦ  
 παναγοῦς κήρυκος Θεοφίλου τοῦ Μενεκράτους Χολλείδου, κ[αί]  
 τοῦ ἱερέως τοῦ Ἑρμοῦ τοῦ Πατρώου καὶ κήρυκος τοῦ Ἀπόλλων[ος]  
 15 τοῦ Πυθίου Γοργίππου τοῦ Εὐδήμου Μελιτέως, καὶ τοῦ λιθοφόρου  
 τοῦ ἱεροῦ λίθου καὶ ἱερέως Διὸς Ὀρίου καὶ Ἀθηνᾶς Ὀρίας καὶ Πο-  
 σειδῶνος Προσ(β)α[σ]τηρίου καὶ Ποσειδῶνος Θεμελιούχου  
 Δωσιθέου τοῦ Κλεομένουσ Μαραθωνίου, καὶ τῶν Ὑμναγωγῶν κτλ.

- Les hommes désignés
- par le *genos* des Kèrykes, avec le prêtre préposé à l'autel  
 Epikratès (fils) de Kallimachos de Leukonoion, le  
 10 *pyrphoros* et prêtre des Charites et d'Artémis *Epipyrgidia*  
 Léontios (fils) de Timarchos de Kèphisia, le Héraut  
 des Deux Déesses Dionysios (fils) de Démocratatos de Pallènè,  
 le très-saint héraut Théophilos (fils) de Ménékrateš de Cholleidai,  
 le prêtre d'Hermès *Patrōios* et héraut d'Apollon  
 15 Pythien Gorgippos (fils) d'Eudèmos de Mélitè, le *lithophoros*  
 de la pierre sacrée et prêtre de Zeus *Horios* et Athéna *Horia* et  
 Poséidon *Prosbatērios* et Poséidon *Themeliouchos*  
 Dōsithéos (fils) de Kléomenès de Marathon et les Hymnagogues etc.

Suivent les noms des hymnagogues (l. 19–30), puis les considérants qui reprennent les arguments des Kèrykes promouvant les mérites de Themistoklès, son *eugeneia* (une longue généalogie à l'appui, l. 37–61) et les recherches qu'il a effectuées pour rétablir les traditions du *genos* (l. 61–67). S'inscrivant dans le sillage de la très probable « réforme » des *genē* athéniens en 21/0, ce décret est tout à fait représentatif de l'achève-

40 *I.Eleusis* 300 (DB MAP Source #505), l. 7–18.

ment du processus de mutation de ces associations à la basse époque hellénistique<sup>41</sup>. Ce processus se caractérise notamment par leur redéfinition en groupes aristocratiques, redéfinition qui s'est appuyée sur la refondation, ou même la création de toutes pièces, de *genē* et de traditions afférentes. Ces mutations, s'inscrivant dans une dynamique plus générale d'accroissement des disparités sociales, a nécessairement une incidence sur les prêtrises contrôlées par les *genē*<sup>42</sup>. À la fois enjeu et assise de la domination sociale, leur détention va de pair avec la jouissance d'un capital socio-politique et symbolique (*eu geneia*) mais aussi plus spécifiquement culturel. Dans ce décret, ce dernier apparaît explicitement comme fondé sur des « recherches », celles effectuées sur les *patria* du *genos* par l'*honorandus*<sup>43</sup>. De fait, en restaurant ce corpus de traditions religieuses, c'est le capital symbolique des Kérykes qu'il s'agit d'accroître<sup>44</sup> et donc, *in fine*, de contribuer à justifier la position socialement dominante de ses membres. En d'autres termes, se pose la question de la spécialisation des détenteurs de prêtrises, de leur possible expertise rituelle : la chose est explicite pour le dadouque Thémistoklès, mais pas pour les autres prêtres mentionnés dans l'inscription. C'est pourtant dans cette optique qu'il faut lire les trois listes sacerdotales qui y apparaissent, puisque le décret mentionne :

- un *pyrphoros* et prêtre des Charites et d'Artémis *Epipyrgidia* (l. 9–11) ;
- un prêtre d'Hermès *Patrōios* et héraut d'Apollon Pythien (l. 14–15) ;
- un *lithophoros* de la pierre sacrée et prêtre de Zeus *Horios* et Athéna *Horia* et Poséidon *Prosbatērios* et Poséidon *Themeliouchos*. (l. 15–18).

Selon Kevin Clinton<sup>45</sup>, seules les premières prêtrises de chaque liste sont contrôlées par le *genos* des Kérykes, à savoir les charges de *pyrphoros*, de prêtre d'Hermès *Patrōios* et héraut d'Apollon Pythien, et enfin de *lithophoros* ; les autres auraient été détenues indépendamment par les trois individus en question. Le double sacerdoce desservant Hermès et Apollon ne pose guère de problèmes d'interprétation : l'épithète du premier dieu s'explique par le fait qu'il est tenu pour être l'ancêtre des Kérykes ; celle du second traduit la connexion de la fonction avec Delphes, dont l'épigraphe confirme d'ailleurs l'existence<sup>46</sup>. L'association des Charites et d'Artémis *Epipyrgidia* répond probablement à une logique spatiale, ces déesses ayant en commun d'être installées à l'entrée de

41 Sur la « réforme » des *genē* de 21/0, voir Aleshire, Lambert (2011). Sur le décret pour le dadouque Thémistoklès, voir Lambert (2012) 89–92 pour une excellente mise en contexte (texte et traduction p. 124–128, n°28) et, plus récemment, Prauscello (2019).

42 Voir Ismard (2010) 365–404 et note précédente.

43 *I.Eleusis* 300, l. 63–64 : σπουδάσαντα περὶ τὴν τῶν πατρ[ί]ων ἐπίγνωσιν.

44 Thémistoklès est explicitement loué pour son action en faveur de l'accroissement du *genos*, τῆς τοῦ γέ[ν]ους ἀξίσεως (l. 61–62).

45 *I.Eleusis*, com. *ad loc.*

46 *F.Delphes* III 2, 59–66 (ca 26 av. – 98 de n.è.).

l'Acropole<sup>47</sup>. Cette prêtrise commune est également attestée par un des sièges de proédrie du théâtre de Dionysos *Eleuthereus* qui donne au passage la clé du cumul de cette prêtrise avec la fonction de *pyrphoros*. En effet, le deuxième siège de la *kerkis* VI (juste à cour de la *kerkis* centrale, VII) a été attribué au prêtre des Charites et d'Artémis *Epipyrgidia* au I<sup>er</sup> s. ; mais la titulature du prêtre a été complétée au siècle suivant par le titre de *pyrphoros*<sup>48</sup>. Ceci confirmerait l'assertion de K. Clinton, tout en la précisant : les deux fonctions, originellement disjointes, ont été fusionnées, peut-être lors de la « réforme » de 21/0, à moins que le cumul, d'abord individuel, ait été institutionnalisé dans un second temps.

La dernière configuration divine n'a pas connu le même sort, puisque la fonction de *lithophoros* apparaît seule sur le quatrième siège de la *kerkis* I du théâtre de Dionysos (à l'extrême côté cour du *koilon*), gravé au I<sup>er</sup> s. de n.è.<sup>49</sup>, et doit donc être dissociée de la prêtrise de Zeus *Horios* et Athéna *Horia* et Poséidon *Prosbatērios* et Poséidon *Themeliouchos*. Cela dit, Pierre Roussel, dans les années 1930, avait déjà souligné la cohérence de cette configuration divine, à la fois en elle-même, mais aussi avec la fonction de *lithophoros* : les quatre divinités, par ailleurs inconnues en Attique, à l'exception de Zeus *Horios*, peuvent toutes être tenues pour garantes de la stabilité et de la protection des espaces liminaires qui se matérialisent par des pierres fichées dans le sol : les bornes bien évidemment (Zeus *Horios* et Athéna *Horia*), mais aussi les fondations (Poséidon *Themeliouchos*) et les seuils ou les accès (en particulier à degrés pour Poséidon *Prosbatērios*). Ces pierres ne sont probablement pas sans lien avec le *hieros lithos* dont le *lithophoros* à la charge<sup>50</sup>. En somme, que la prêtrise de ces quatre divinités ait été directement contrôlée par les Kérykes ou acquise indépendamment par le seul Dôsithéos, ce dernier était manifestement spécialisé dans les opérations rituelles liées aux limites et aux pierres. Pour le dire autrement, l'intitulé de ce composé sacerdotal participe, à l'instar du reste du décret, de l'affichage d'un capital culturel et de sa validation comme capital symbolique qui contribuent à l'assise sociale de cet agent en particulier, et du *genos* dans son ensemble.

47 Pausanias I, 22, 8 et IX, 35, 3 (Charites) ; II, 30, 2 (à propos d'Hécate, « celle que les Athéniens appellent *Epipyrgidia* », apparemment plutôt Artémis qu'Hécate dans leurs inscriptions ; dans le propos de Pausanias, c'est manifestement l'épithète qui prime).

48 IG II<sup>3</sup> 4, 1910 (DB MAP Source #1447) : [[ιερέως] Χαρίτων | [καὶ Ἀ]ρτέμιδος | Ἐπιπυργιδίας | πυρφόρου. La paléographie permet d'établir que les l. 1–3 ont été gravées au I<sup>er</sup> s. av. n.è. et que la l. 4 est un ajout du siècle suivant. Voir Maass (1972).

49 IG II<sup>3</sup> 4, 1885.

50 Roussel (1934) 824–827. Sur Zeus *Horios*, voir Lebreton (2019) ; son association avec Athéna *Horia* est sans parallèle, mais constitue un exemple supplémentaire de couple construit sur une épithète commune (cf. *supra*, note 20). Poséidon *Themeliouchos* : Apollodore d'Athènes, FGrH 244 F 96 ; Cornutus, *De natura deorum*, p. 42 Lang ; LDélôs 290. Sur Poséidon *Prosbatērios*, voir Jacquemin (2002) (BE 2004, 187 ; SEG 52, 534) (DB MAP Source #512).

## 4 L'âge d'or du cumul à l'époque impériale.

Plus tard à l'époque impériale, les listes de prêtrises se multiplient dans lesquelles la logique du cumul semble prédominer, dans les cités qui ont pratiqué l'adjudication sacerdotale comme dans les autres. Cos, où la pratique est bien attestée entre le III<sup>e</sup> et le I<sup>er</sup> s., fournit ainsi plusieurs exemples<sup>51</sup>, parmi lesquels une inscription, datable du règne de Tibère, qui honore une certaine Minnis fille de Praulos, épouse du « héros » (donc défunt) Nikagoras fils d'Eudamos. Cette femme était en effet

prêtresse d'Asclépios et d'Hygie et d'Épionè et de Rhéa et des Douze Dieux et de Zeus *Polieus* et d'Athéna *Polias* et de Tibère César, et ancienne prêtresse d'Apollon Délien et d'Apollon *Karneios*<sup>52</sup>.

La richesse de la documentation de Cos permet de séquencer cette liste et d'en distinguer les différentes composantes sacerdotales, à savoir Asclépios-Hygie-Épionè / Rhéa / Douze Dieux-Zeus *Polieus*-Athéna *Polias* / Apollon Délien / Apollon *Karneios*<sup>53</sup>, auxquelles il faut ajouter celle relevant du culte impérial, ici celle de Tibère<sup>54</sup>. Minnis cumule donc plusieurs des prêtrises les plus prestigieuses de l'île que l'on imaginerait mal détenues toutes par une femme. En l'espèce, elle s'est probablement retrouvée seule détentrice de sacerdoces exercés en commun avec son époux défunt – le qualificatif de héros attribué à ce dernier donnant une clé d'appréhension de ce cumul, parmi d'autres. Plus généralement, c'est la logique de la patrimonialisation qui semble à l'œuvre : ce cumul est le fruit de l'assise sociale et politique de Minnis et de sa parentèle. Une génération plus tard, la liste des prêtrises cumulées par C. Stertinus Xenophôn, probablement apparenté à Minnis et par ailleurs connu comme médecin de l'empereur Claude, encore plus longue, indique que la plupart de ces prêtrises étaient transmises *dia genus*<sup>55</sup>. Même si celles-ci n'avaient jamais été mises en adjudication auparavant, on constate donc que le temps de la rotation des prêtrises par la vente est loin, ou qu'il a fini par aboutir à leur concentration entre les mains d'une élite restreinte.

51 Avant la période impériale, on trouve une liste similaire, quoique bien moins longue, avec le cas d'Évaratos, prêtre d'Apollon Délien et de Zeus *Polieus* et d'Athéna et des Douze Dieux [IG XII 4, 998, ca 175–150 ; voir Paul (2013) 42–43 et note 68 pour la datation], ce qui constituerait deux prêtrises (cf. *infra*).

52 IG XII 4, 838, l. 2–8 : Μιννίδα Πραῦλου, γ[υναῖκα] δὲ Νικαγόρα | τοῦ Εὐδάμου, φιλοπάτριδος, δά[μου] υιοῦ, ἥρωος, | φιλοκαίσαρος, ἱέριαν Ἀσκληπιοῦ καὶ Ὑγίας καὶ | Ἡπιόνας ὕ καὶ Ῥέας καὶ Δωῶδε[κα] Θεῶν καὶ Διὸς | Πολιέως ὕ καὶ Ἀθάνας Πολιά[δος] καὶ Τιβερίου | Καίσαρος, ἱερατεύσασαν δὲ Ἀπο[λλων]ος Δαλίου | καὶ Ἀπόλλωνος Καρνείου.

53 Voir Paul (2013), respectivement 184–185 ; 338 et note 58 ; 40–43 ; 63–67 ; 67–68.

54 Sur les prêtres des empereurs à Cos, et plus généralement dans la province d'Asie, voir Frija (2012).

55 IG XII 4, 952. Sur C. Stertinus Xenophôn, voir Buraselis (2000) 66–110, et notamment 88–92 pour ses liens avec Minnis [la lecture de l'inscription IG XII 4, 838 proposée par Buraselis s'est vue confirmée depuis par l'ajout d'un fragment supplémentaire : cf. Bosnakis, Hallof (2008) 230–233, n°32].

De fait, le constat est similaire dans des cités n'ayant pas recouru à la vente des prêtrises. En effet, on trouve de semblables listes de sacerdoces occupés par un même individu, comme dans la Sparte du III<sup>e</sup> s. de n.è. par exemple. Ainsi en va-t-il de cette inscription honorant un dénommé Sextus Eudamos fils d'Onasikratès :

**Amyclées, ca 225–250 de n. è. Inscription honorifique pour Sextus (Pompeius) Eudamos.**

Deux fragments jointifs d'une base d'hermès en marbre, l'un découvert dans un champ au sud du sanctuaire d'Apollon à Amyclées, l'autre lors des fouilles de ce dernier, remployé dans une canalisation.

Éd. *IG* V 1, 559.

Cf. Woodward (1923–1925) 224 (*SEG* 11, 805). Spawforth (1992) 236, note 57 (*SEG* 42, 300). Hupfloher (2000) 187–211. *SEG* 53, 371. Balzat (2010) 348–354 (prosopographie, date). Zavvou, Themis (2011–2012) 150<sup>56</sup>.

<p>[Τὸν] ἀρχιερέα τῶν Σεβαστ(ῶ)[ν],          [ιερέ]α Διός, τὸν ἄριστον κα[ί]          [ἐκ τ]ῶν ἀρίστων, τὸν ἀξ(ιολογώτατον) Σέ[κ]-          [στο]ν Εὐδάμον Ὀνασικράτε-          5 [ος, μ·] ἀπὸ Ἡρακλέους, μζ' ἀ-          [πὸ] Διοσκούρων, ιερέα καὶ          [ἀγ]ωνοθέτην διὰ βίου κα[ί]          [διὰ] γένους τῶν τε Δι[ο]-          [σκο]ύρων καὶ τοῦ ἀγῶν[ος]          10 [τῶ]ν μεγάλων Διοσκουρ[ε]ί-          [ων] καὶ ἀγωνοθέτην δι[ι]ὰ          [γ]ένους τῶν μεγάλων          [Λε]ωνειδίων, ιερέα κατὰ          [γ]ένος Ποσειδῶνος Ἀσφα-          15 [λ]ίου, Ἀθηνᾶς Χαλκιοίκου,          [Ἀ]θηνᾶς Πολιάχου καὶ τ[ῶ]ν          [συ]νκαθιδρυμένων ἐν [τῶ]          [τε]μένει θεῶν, Τύχης Σω-          [π]άτρω, Ἀρτέμιτος Πα[τρι]-          20 [ώ]τιδος, Δήμητρος κα[ί] Κό-          [ρ]ης ἐν Φ(ρ)ουρίω, Σω[στ]στρα-          [τία]ς ἐν Ἐγείλῳ, Ἀφροδεί-          [τη]ς Οὐρανίας, Τύχης          [Τ]οιχαγέτου, Ἑρμοῦ Οὐρα-          25 [ν]ίου, Διονύσου, Δήμητρος          [καὶ] Κόρῃς ἐν Δικτύνῃ, Μν[η]-          [μο]σύνης, Μουσῶν, Διὸς Ὑ[π]ά-          [του] - - ]</p>	<p>(On honore) l'archiprêtre des Augustes,          prêtre de Zeus, l'excellent et          membre des excellents, le très éminent          Sextus Eudamos (fils) d'Onasikratès,          (descendant) au [4.<sup>e</sup>] (degré) d'Héraclès,          au 47<sup>e</sup> des Dioscures, prêtre et          agonothète à vie et  <i>dia genus</i> des Dioscures          et des grands concours          des Dioskoureia,          agonothète <i>dia</i>  <i>genus</i> des grands          Leonideia, prêtre <i>kata</i>  <i>genos</i> de Poséidon  <i>Asphalios</i>, d'Athéna <i>Chalkioikos</i>,          d'Athéna <i>Poliachos</i> et des          dieux qui sont installés dans son  <i>temenos</i>, de la Tychè de Sôpatros,          d'Artémis <i>Patriôtis</i>,          de Déméter et Korè          au Fort / à Phourion, de Sôstratia          à Aigila, d'Aphrodite  <i>Ouranias</i>, de la Tychè          de Toichagétas, d'Hermès  <i>Ouranios</i>, de Dionysos, de Déméter          et Korè à Dictynna, de [Mnémosyne],          [des Muses], de Zeus          [<i>Hupatos</i>...]</p>
--	---

27–28. Ὑ[π]ά[του] Kolbe (*IG*), Spawforth (1992). Ὑ[ψ]ί[στου] Woodward (1923–1925).

<sup>56</sup> *DB MAP* Source #3369. Le texte du deuxième fragment, dont la publication a été annoncée par Zavvou, Themis (2011-2012) 150, reste, à ma connaissance, inédit.

Au-delà du constat d'un important cumul, quelle cohérence peut-on trouver dans cette liste de prêtrises ? Ne traduit-elle qu'un phénomène d'accumulation de capital sacerdotal par un aristocrate, à l'opposé de la circulation des prêtrises constatable encore au début de l'époque hellénistique ? La réponse doit être nuancée en ce que l'agencement même de cette liste pose deux questions, celle de l'ordre dans lequel les prêtrises sont listées, et celle du nombre de prêtrises cumulées. Sur ce second point, en effet, s'il est possible de regrouper certaines divinités dans des sous-ensembles correspondant à un même sacerdoce, on ne sait pas toujours où placer les (points-)virgules : ainsi, si l'ensemble Athéna *Chalkioikos*, Athéna *Poliouchos* et les dieux qui partagent son sanctuaire (l. 15–18) forment manifestement un même ensemble, est-ce que, par exemple, Dionysos (l. 25) doit être regroupé avec Déméter et Korè ? Autrement dit, combien de sacerdoces distincts est-il possible de dénombrer<sup>57</sup> ? De plus, tous ceux listés à partir de la l. 14 étaient-ils *kata genos* ? Dans une autre inscription provenant des environs de Sparte, honorant une petite-fille d'Eudamos (probablement le même), on a pu identifier une logique géographique dans la liste des prêtrises qu'elle a exercées. En l'occurrence, celles des Moires *Lacheseis*, d'Aphrodite *Enoplios* et d'Asclépios *Schoinatas*, dont les sanctuaires sont situés « au Marais » (*en tōi Helei*)<sup>58</sup>. Il est difficile de déterminer s'il en allait de même dans l'inscription pour Sextus Eudamos, puisque les indications topographiques, quand il y en a, semblent chacune attachées à une divinité ou un couple (Déméter et Korè *en Phrouriōi* et *en Diktunnēi* ; Sôstratia *en Egeilois*). De plus, les cultes dont la localisation est connue par ailleurs suggèrent plutôt une certaine dispersion géographique<sup>59</sup>.

Pour ce qui est de l'ordre d'apparition des composantes de la liste, il semble être hiérarchique. Du moins paraît-il agencé selon ce que ce Sextus Eudamos pouvait vouloir prioritairement mettre en évidence : à l'archiprêtrise des Augustes succède une prêtrise de Zeus « tout court » ; puis l'ascendance divine – Héraclès puis les Dioscures – est précisément suivie de la prêtrise des Dioscures. Autrement dit, la liste nous renseigne d'abord sur les raisons de son établissement, à savoir mettre en évidence l'« excellence » de Sextus Eudamos par l'ostentation du cumul des prêtrises. Celles-ci ne sont certes pas devenues de simples titres, mais la forme même du document traduit

57 Dans ce qui est conservé de l'inscription, Hupfloher (2000) 188 en dénombre 17, auxquelles s'ajoute l'agonothésie des Léonideia : la prêtrise de Dionysos et celle de Déméter et Korè (l. 25–26) seraient donc distinctes.

58 *IG V 1, 602* (Trypi, ca 250 de n.è.) (*DB MAP Source #3375*), avec Marchetti (1996) 157–160. Voir Balzat (2010) 348–354 pour la datation.

59 Quelques exemples suffisent à faire état de cette dispersion géographique : Poséidon *Asphaleios* avait un sanctuaire sur l'agora de Sparte (Pausanias III, 11, 9) et un autre au cap Ténare [Souda, s.v. Ταίναρον (T 206 Adler)] ; Athéna *Chalkioikos* et *Poliouchos* recevait un culte sur l'acropole de Sparte (Pausanias III, 17, 1–2) et Artémis *Patriōtis*, à Pleiai (*IG V 1, 602*, cf. *supra*, note 58) ; l'Aphrodite *Oourania* pourrait être celle de Cythère [Pirenne-Delforge (1994) 211]. Sur la localisation des cultes et des sanctuaires dans la Sparte impériale, cf. Gengler (2010).

les enjeux sociaux et religieux qui en soutiennent l'établissement, et donc la structure de la société et son articulation avec le maniement des noms des dieux<sup>60</sup>.

\* \* \*

Au-delà des difficultés à comparer ces documents les uns avec les autres, compte tenu de leur grande variété typologique, il semble que ces listes s'expliquent d'abord par les raisons – juridiques, économiques, honorifiques – pour lesquelles elles ont été gravées. Elles mettent ainsi en avant des agents différents, la cité à la fois comme institution et comme société dans la liste d'Érythrées, l'oligarchie dans l'inscription honorifique pour Sextus Eudamos. Ce que ces documents ont en commun cependant, c'est que le recours à la liste donne la même impression de richesse en dieux, tous ces noms de dieux constituant un capital (au moins symbolique) dont la cité peut contrôler le partage et assurer la rotation dans l'Érythrées du III<sup>e</sup> s., et que se sont accaparés des aristocrates comme Eudamos dans la Sparte du III<sup>e</sup> s. de n.è. Dans ces deux types de listes, l'utilisation des attributs onomastiques divins – épithètes, mais aussi syntagmes prépositionnels – est d'autant plus nécessaire qu'elle constitue le seul moyen de distinguer deux sacerdoce desservant les différentes figures d'une même « grande » divinité.

Ainsi, ce matériau rend davantage compte de fragments de panthéons que de configurations divines plurielles. Cela dit, loin s'en faut que ces « panthéons », dont on ne dispose que d'instantanés fragmentaires, soient statiques, hors de l'histoire ; seulement, leur plasticité s'observe à une échelle de temps différente de configurations plus ponctuelles. Ils sont tout autant modifiés par l'action des agents sociaux par le biais des ajustements dont les noms divins sont l'objet, ce dont on peut avoir trace dans les listes : c'est ainsi ce que laisserait transparaître la possible scission du Dionysos d'Érythrées en *Pythochrēstos* et *Bakcheus*. Sur un temps plus long, cette abondance onomastique croissante du divin s'est indéniablement couplée à une accentuation du cumul des sacerdoce – quel que fût leur mode d'attribution – par une élite restreinte.

## Abréviations

*DB MAP* : Bonnet C. (dir.), ERC Mapping Ancient Polytheisms 741182 (*DB MAP*), Toulouse, 2017–2022 : <https://base-map-polytheisms.huma-num.fr/> (2020/11/15).

*Hermeneumata Celtis* : Ortoleva V., Petringa M. R., Cammisuli S. (éd.), *Onomastikón, Studi di lessicografia greca e latina*, Prima edizione critica del Glossario degli *Hermeneumata Celtis*, Catania, 2020 : <https://onomastikon.altervista.org> (2020/11/22).

<sup>60</sup> Selon Hupfloher (2000) 210–211, l'ordre décroissant (du début) de la liste reflète la hiérarchie du prestige des cultes de Sparte, telle qu'elle est perceptible dans les sources contemporaines ; elle ajoute que d'autres logiques peuvent être en jeu, comme l'importance de l'investissement (financier) de Sextus Eudamos dans telle ou telle charge, comme l'agonothésie par exemple.

## Bibliographie

- Aleshire S. B.†, Lambert S. D. (2011), «The Attic *Gene* and the Athenian Religious Reform of 21 BC», in J.H. Richardson, F. Santangelo (éd.), *Priests and State in the Roman World*, Stuttgart (PAwB, 33), 553-575.
- Badoud N. (2015), *Le temps de Rhodes. Une chronologie des inscriptions de la cité fondée sur l'étude de ses institutions*, Munich (Vestigia, 63).
- Balzat J.-S. (2010), « Prosopographie des prêtres et prêtresses des Dioscures dans la Sparte d'époque impériale », in A.D. Rizakis, C. Lepenioti (éd.), *Roman Peloponnese III. Society, Economy and Culture under the Roman Empire: Continuity and Innovation*, Athens, 341–355.
- Bonnet C., Bianco M., Galoppin T., Guillon E., Laurent A., Lebreton S., Porzia F. (2018), « Les dénominations des dieux nous offrent comme autant d'images dessinées » (Julien, *Lettres* 89b, 291 b). Repenser le binôme théonyme-épithète», *SMSR* 84, 567-591.
- Bosnakis D., Hallof K. (2008), «Alte und neue Inschriften aus Kos III», *Chiron* 38, 205–242.
- Brulé P. (2005), «Le polythéisme en transformation. Les listes de dieux dans les serments internationaux en Grèce antique (V<sup>e</sup>–II<sup>e</sup> siècles)», in N. Belayche, P. Brulé, G. Freyburger, Y. Lehmann, L. Pernot, F. Prost (éd.), *Nommer les Dieux. Théonymes, épithètes, épicles dans l'Antiquité*, Turnhout, 143-173 [republié dans Brulé (2007), 333–363].
- Brulé P. (2006), «La parenté selon Zeus», in A. Bresson, M.-P. Masson, S. Perentidis, J. Wilgaux (éd.), *Parenté et société dans le monde grec de l'Antiquité à l'âge moderne*, Bordeaux, 97-119 [republié dans Brulé (2007), 429–452].
- Brulé P. (2007), *La Grèce d'à côté. Réel et imaginaire en miroir en Grèce antique*, Rennes.
- Buraselis K. (2000), *Kos between Hellenism and Rome. Studies on the political, institutional and social history of Kos from ca. the middle second century B.C. until late antiquity*, Philadelphia.
- Buraselis K. (2008), «Priesthoods for Sale. Comments on Ideological and Financial Aspects of the Sale of Priesthoods in the Greek Cities of the Hellenistic and Roman Periods», in A.H. Rasmussen, S.W. Rasmussen (éd.), *Religion and Society. Rituals, Resources and Identity in the Ancient Graeco-Roman World. The BOMOS-Conferences 2002–2005*, Rome, 125-131.
- Byrne S. G. (2003), *Roman Citizens of Athens*, Leuven.
- Debord P. (1982), *Aspects sociaux et économiques de la vie religieuse dans l'Anatolie gréco-romaine*, Leyde (EPRO, 88).
- Forrest W. G. (1959), «The priesthoods of Erythrai», *BCH* 83, 513-522.
- Frija G. (2012), *Les prêtres des empereurs. Le culte impérial civique dans la province romaine d'Asie*, Rennes.
- Gengler O. (2010), «Le paysage religieux de Sparte sous le Haut-Empire», *RHR* 227, 609-637.
- Graf F. (1985), *Nordionische Kulte. Religionsgeschichtliche und epigraphische Untersuchungen zu den Kulturen von Chios, Erythrai, Klazomenai und Phokaia*, Rom (Bibliotheca Helvetica Romana, 21).
- Graf F. (2010), «Gods in Greek Inscriptions: Some Methodological Questions», in J.N. Bremmer, A. Erskine (éd.), *The gods of ancient Greece: identities and transformations*, Edinburgh, 55-80.
- Hupfloher A. (2000), *Kulte im kaiserzeitlichen Sparta. Eine Rekonstruktion anhand der Priesterämter*, Berlin.
- Hopman-Govers M. (2001), «Le jeu des épithètes dans les Hymnes orphiques», *Kernos* 14, 35-49.
- Hornblower S. (2014), «Lykophron and Epigraphy. The Value and Function of Cult Epithets in the *Alexandra*», *CQ* 64, 91–120.
- Horster M. (2013), «Priene: Civic Priests and Koinon-Priesthoods in the Hellenistic Period», in Horster, Klöckner (2013), 177-208.
- Horster M., Klöckner A. (éd.) (2012), *Civic Priests. Cult Personnel in Athens from the Hellenistic Period to Late Antiquity*, Berlin.
- Horster M., Klöckner A. (éd.) (2013), *Cities and Priests: Cult Personnel in Asia Minor and the Aegean Islands from the Hellenistic to the Imperial Period*, Berlin.
- Ismard (2010), *La cité des réseaux : Athènes et ses associations, VI<sup>e</sup>–I<sup>er</sup> siècle av. J.-C.*, Paris.

- Jaccottet A.-F. (2003), *Choisir Dionysos. Les associations dionysiaques ou la face cachée du dionysisme*, Zurich.
- Jacquemin A. (2002), «Une nouvelle épiclese de Poséidon à Delphes», *BCH* 126, 55-58.
- Jeanmaire H. (1951), *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris.
- Jordan D.R. (1994), «Late feasts for ghosts», in R. Hägg (éd.), *Ancient Greek Cult Practice from the Epigraphical Evidence: Proceedings of the Second International Seminar on Ancient Greek Cult*, Stockholm, 131-143.
- Krämer J. (2004), «Lateinisch-griechisches Glossar: Celtis' Abschrift aus einem Papyruskodex», in J.M.S. Cowey, B. Kramer (éd.), *Paramone: Editionen und Aufsätze von Mitgliedern des Heidelberger Instituts für Papyrologie zwischen 1982 und 2004*, München, 43-62.
- 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, Klöckner (2012), 67-133.
- Lebreton S. (2015), «Zeus Polieus à Athènes. Les Bouphonies et au-delà», *Kernos* 28, 85-110.
- Lebreton S. (2019), «Sous le regard de Zeus Horios. Borner la terre en pays grec», in R. Koch Piettre, O. Journet, D. Liberski-Bagnoud (éd.), *Mémoires de la terre. Études anciennes et comparées*, Grenoble, 315-330.
- Maass M. (1972), *Die Prohedrie des Dionysostheaters in Athen*, München (*Vestigia*, 15).
- Marchetti P. (1996), «Le «Dromos» au cœur de l'agora de Sparte. Les dieux protecteurs de l'éducation en pays dorien. Points de vue nouveaux», *Kernos* 9, 155-170.
- Morand A-F. (2001), *Études sur les Hymnes Orphiques*, Leyde (*RGRW*, 143).
- Papazarkadas N. (2011), *Sacred and Public Land in Ancient Athens*, Oxford/New York.
- Parker R. (2003), «The problem of the greek cult epithet», *OAth* 28, 173-183.
- Parker R. (2011), *On Greek religion*, Ithaca (N.Y.)/London.
- Parker R. (2017), *Greek Gods Abroad: Names, Natures, and Transformations*, Oakland.
- Parker R., Obbink D. (2000), «Aus der Arbeit der «Inscriptiones Graecae» VI. Sales of Priesthoods on Cos», *Chiron* 30, 415-449.
- Paul S. (2010), «À propos d'épicleses «trans-divines»: le cas de Zeus et d'Athéna à Cos», *ARG* 12, 65-82.
- Paul S. (2013), *Cultes et sanctuaires de l'île de Cos*, Liège (*Kernos*, suppl. 28).
- Pirenne-Delforge V. (1994), *L'Aphrodite grecque*, Liège (*Kernos*, suppl. 4).
- Prauscello L. (2019), «Themistocles' *philotimia* in *IEleusis* 300 (= *SEG* 30.93) ll. 65-67: Some Linguistic Observations», *ZPE* 211, 105-108.
- Roussel P. (1934), «Un nouveau document concernant le génois des ΚΗΡΥΚΕΣ», in *Mélanges Bidez*, Bruxelles (*Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales*, 2), 819-834.
- Roussel D. (2013), «Sacred Property and Public Property in the Greek City», *JHS* 133, 113-133.
- Roussel D. (2015), «Les fonds sacrés dans les cités grecques», *Topoi (Lyon)* 20, 369-393.
- Rudhardt J. (1991), «Quelques réflexions sur les hymnes orphiques», in P. Borgeaud (éd.), *Orphisme et Orphée, en l'honneur de Jean Rudhardt*, Genève, 263-288.
- Rudhardt J. (2008), *Opera inedita*, Liège (*Kernos*, suppl. 19).
- Spawforth A.J.S. (1992), «Spartan Cults Under the Roman Empire. Some Notes», in J.M. Sanders (éd.), *ΦΙΛΟΛΑΚΩΝ. Lakonian studies in honour of Hector Catling*, London, 227-238.
- Wallensten J. (2011), «Apollo and Artemis: Family ties in Greek dedicatory language?», in M. Haysom, J. Wallensten (éd.), *Current approaches to religion in ancient Greece*, Stockholm (*Skrifter Utgivna av Svenska Institutet i Athen* 8°, 21), 23-40.
- Woodward A.M. (1923-1925), «Excavations at Sparta, 1924-25. 3 The Inscriptions», *ABSA* 26, 160-239.
- Wiemer H.-U. (2003), «Käufliche Priestertümer im hellenistischen Kos», *Chiron* 33, 263-310.
- Zavvou E., Themos A. (2011-2012) [2015], «The Epigraphic Evidence of the Sanctuary of Apollo Amyklaïos», *Μουσείο Μπενάκη* 11-12, 149-152.