

KERNOS
Supplément 15

Ἰδία καὶ δημοσία
Les cadres
«privés» et «publics»
de la religion grecque antique

édité par
Véronique DASEN & Marcel PIÉRART

Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique
Liège, 2005

ΚΕΡΝΟΣ

Supplément 15

Ἰδία καὶ δημοσία
**Les cadres « privés » et « publics »
de la religion grecque antique**

Actes du IX^e colloque
du Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique (CIERGA),
tenu à Fribourg du 8 au 10 septembre 2003

édités par

Véronique DASEN & Marcel PIÉRART

Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique
Liège, 2005

La cité, les *dèmotelè hiera* et les prêtres*

Il devient de plus en plus délicat d'utiliser des concepts modernes pour tenter de comprendre la vie des communautés et des humains d'autrefois. Ces dernières années, les différentes « étiquettes » utilisées dans l'analyse historique ont été profondément remises en question. Cette critique a permis d'introduire un doute salutaire et de montrer les déterminismes culturels que notre vocabulaire porte en lui¹. Toutefois, le refus d'user des mots de notre langue pour désigner les données de l'histoire, si on le pousse jusqu'à son terme, risque de nous réduire au silence. Le film que nous tentons de reconstituer devient muet et tous ces acteurs qui nous ressemblent évoluent selon un scénario définitivement inaccessible. Le moyen terme consiste à prendre quelques précautions, notamment en se penchant sur les formulations employées dans le contexte étudié. C'est pourquoi le volume 23 de la revue *Ktèma*, qui regroupe les communications d'un autre colloque sur « privé et public », compte des communications très utiles sur le vocabulaire grec de telles notions, dont je repartirai brièvement pour poser ma problématique².

Dèmosios et *idios* sont les deux termes que l'on traduit habituellement par « public » et « privé ». L'analyse des occurrences de la période classique montre bien que ces deux notions sont souvent juxtaposées dans les textes : est *dèmosios* ce qui relève de l'initiative de la *polis*, ce qui appartient à la collectivité, mais aussi ce qui est accompli dans son intérêt, parfois même par

* Je tiens à remercier Angelos Chaniotis et Marcel Piérart pour leurs remarques. Je porte évidemment seule la responsabilité des hypothèses avancées dans cette étude. Voici les abréviations utilisées : *I.Kalchedon* : R. MERKELBACH, *Die Inschriften von Kalchedon*, Bonn, 1980 (*Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien*, 20); *I.Oropos* : B.C. PETRAKOS, *Οἱ ἐπιγραφές τοῦ Ἰωρῶποδος*, Athènes, 1997; *LSAM* : Fr. SOKOLOWSKI, *Lois sacrées de l'Asie Mineure*, Paris, 1955; *LSCG* : *id.*, *Lois sacrées des cités grecques*, Paris, 1969.

¹ Les exemples les plus marquants sont les notions de « mythe » et de « rite » (cf. e.g. C. CALAME, « 'Mythe' et 'rite', des catégories indigènes ? », *Kernos* 4 [1991], p. 179-204), mais aussi celle de « magie » (H.S. VERSNEL, « Some Reflections on the Relationship Magic-Religion », *Numen* 38 [1991], p. 177-197), pour ne rien dire du terme même de « religion » ! Cf., davantage dans le présent propos, les mises en garde de S. ALESHIRE, « Towards a Definition of 'State Cult' for Ancient Athens », in R. HÄGG (éd.), *Ancient Greek Cult Practice from the Epigraphical Evidence. Proceedings of the Second International Seminar on Ancient Greek Cult, Athens, 22-24 November 1991*, Stockholm, 1994, p. 9-16. – Sur les 'mots-clés' et 'mots-problèmes', cf. les intéressantes réflexions de G. LENCLUD, « Qu'est-ce que la tradition ? », in M. DETIENNE (éd.), *Transcrire les mythologies*, Paris, 1994, p. 25-44.

² Voir l'introduction thématique de P. SCHMITT-PANTEL & Fr. DE POLIGNAC, « Public et privé en Grèce ancienne : lieux, conduites, pratiques », *Ktèma* 23 (1998), p. 5-13, spéc. p. 5-8.

un particulier; est *idios* ce qui relève de l'initiative d'un particulier quand il agit pour son propre compte³. Derrière cette approche d'un *demosios* et d'un *idios* « chimiquement purs » se cache en fait un large spectre de situations qui touchent des objets, des actions, des personnes, des intérêts, avec des recouvrements divers. Quel est le statut du *hieros* par rapport à ce couple *demosios/idios*? Anne Jacquemin a montré que le sanctuaire, le *hieron*, pouvait être un troisième terme dans cet ensemble, et que des biens, notamment, trouvaient par leur consécration un état intermédiaire entre le « public » et le « privé »⁴. Cette analyse est un premier pas visant à répondre à la question du statut de la sphère « sacrée » dans la réflexion générale sur la place respective du « public » et du « privé ».

Or la question du statut des prêtres est intimement liée à cette problématique. En effet, le prêtre porte dans son nom même son rapport à la sphère « sacrée », que l'on interprète *hierous* comme « celui qui s'occupe du *hieron* », c'est-à-dire le sanctuaire, ou comme « celui qui accomplit les *hieria* », ce dont rendaient plus particulièrement compte les mots de la famille de *hierourgos*⁵. Dans le rapport de la cité aux dieux qui la protègent, le prêtre a un rôle à jouer. Ce rôle en fait-il pour autant un « magistrat public » au même titre que les autres? La question est vaste⁶ et il s'agit tout au plus de poser quelques jalons en partant d'un cas concret. En effet, deux inscriptions de Cos, datées de la période hellénistique, qualifient explicitement des prêtres de *demoteles*⁷. De tels prêtres seraient-ils davantage « publics » que d'autres, puisque c'est la traduction la plus courante du terme?

Voyons dès lors le sens particulier de *demotelès*, qui a été délaissé au profit de *demosios* dans les études de *Ktèma*, avant de revenir à nos prêtres.

Dèmotelès

Dèmoteles, je viens de le rappeler, est souvent considéré comme une sorte de synonyme de *demosios* et traduit par « public ». Or, dans cette famille de mots, *demosios* possède un champ d'application très large, quand *dèmotelès*,

³ A. FOUCART, « Dèmosios et dèmos : sur l'État grec », *Ktèma* 23 (1998), p. 59-69. Cf. aussi M. CASEVITZ, « Note sur le vocabulaire du privé et du public », *ibid.*, p. 39-45.

⁴ A. JACQUEMIN, « 'Hieron', un passage entre 'idion' et 'dèmosion' », *ibid.*, p. 220-228.

⁵ Cf. l'emploi du verbe dans la célèbre inscription dite « de l'Hékatompédon » IG I³, 4, l. 4-5, avec les commentaires de B. JORDAN, *Servants of the Gods. A Study in the Religion, History and Literature of Fifth-century Athens*, Göttingen, 1979 (*Hypomnemata*, 55), p. 40-42.

⁶ Depuis la thèse de J. MARTHA, *Les Sacerdotes athéniens*, Paris, 1882, jusqu'à la réflexion collective éditée par M. BEARD, J. NORTH, *Pagan Priests. Religion and Power in the Ancient World*, Ithaca, 1990. – Sur la nécessité de repenser le profil de « fonctionnaire » du prêtre, voir les remarques de S. ALESHIRE, « The Demos and the Priests: The Selection of Sacred Officials at Athens from Cleisthenes to Augustus », in R. OSBORNE, S. HORNBLLOWER (éds), *Ritual, Finance, Politics: Athenian Democratic Accounts Presented to D.M. Lewis*, Oxford, 1994, p. 325-337; B. DIGNAS, *Economy of the Sacred in Hellenistic and Roman Asia Minor*, Oxford, 2002, p. 32-34, 246-271. Cf. aussi les réflexions préliminaires de F. GSCHNITZER, « Bemerkungen zum Zusammenwirken von Magistraten und Priestern in der griechischen Welt », *Ktèma* 14 (1989), p. 31-38.

⁷ Cf. *infra*, notes 41 et 42.

beaucoup moins usité, apparaît comme un terme « marqué » et limité à ce que j'appellerai pour faire bref, le domaine religieux. Quel sens lui donner ? Le suffixe *-telès*, si l'on suit Chantraine dans son dictionnaire étymologique⁸, place le premier terme en rapport avec les différents sens du verbe *telein* : « accomplir, mener à son terme, payer, initier ». Dans ce cas précis, c'est la notion de paiement qui est choisie par les différents dictionnaires et *dèmotelès* est dès lors traduit par des expressions comme « payé par le peuple », « dont les dépenses sont assurées par le peuple ». Le Liddel-Scott-Jones précise toutefois en seconde instance que l'adjectif peut signifier aussi *with public authority*.

Voyons maintenant quelques occurrences du terme, en commençant par les plus anciennes. Hérodote propose un premier et unique emploi dans ses *Histoires*⁹. Évoquant les privilèges des rois de Sparte en temps de paix, il mentionne celui qui touche aux sacrifices. Si l'on accomplit une *thusia dèmotelès*, les rois occupent la première place au banquet, ils sont servis les premiers avec une double portion, ils offrent les premières libations et reçoivent la peau des victimes. Une seule occurrence aussi chez Thucydide¹⁰. L'historien parle brièvement de l'unification de l'Attique par Thésée. Il souligne que les Athéniens célèbrent encore les *xunoikia* en souvenir de ce temps, une fête (*beortè*) *dèmotelès* pour la déesse. Par contre, le seul emploi de *dèmosios* en contexte religieux chez Thucydide (II, 13, 4) se trouve dans la juxtaposition habituelle avec *idios*, quand Thucydide qualifie de manière contrastée les *anathèmata* déposés dans les sanctuaires de la cité.

Une seule occurrence aussi chez Platon. Dans les *Lois*, il énumère les lieux où les injures doivent être prosrites : dans les sanctuaires, dans les sacrifices *dèmotelesi*, dans les jeux, sur l'agora, au tribunal, dans tout lieu de réunion¹¹. Cet emploi trouve des parallèles significatifs dans les discours des orateurs athéniens du IV^e siècle. Eschine, dans le *Contre Timarque* (21, 6 & 183) et le *Contre Ctésiphon* (176) produit des extraits de la législation athénienne qui interdit la fréquentation de certains lieux aux prostitués, aux femmes adultères, au lâche, au réfractaire et au déserteur, ainsi que l'occupation de certaines charges officielles. À chaque fois, la construction de la phrase est plus ou moins la même : « ne pas se rendre aux *hiera dèmotelè* »¹². La traduction

⁸ P. CHANTRAINE, *DELG*, Paris, 1968, p. 1101-1102, *s.v.* τελειν. Cf. aussi F.H.J. WAANDERS, *The history of τέλος and τελείω in Ancient Greek*, Amsterdam, 1983, p. 21-30 et *passim*.

⁹ HDT., VI, 57, 8 : ἦν θυσίη τις δημοτελής ποιῆται...

¹⁰ THUC., II, 15, 3 : καὶ ζυνοῖα ἐξ ἐκείνου Ἀθηναῖοι ἔτι καὶ νῦν τῇ θεῷ ἑορτὴν δημοτελεῖ ποιῶσιν...

¹¹ PLATON, *Lois*, 935b 6 : ὧν δὴ χάριν ἐν μὲν ἱερῶ τὸ παρὰ πᾶν μηδεὶς τοιοῦτον φθέγγεται μηδέποτε μηδὲν μηδ' ἐν τισὶ δημοτελεῖσι θυσίαις, μηδ' αὖ ἐν ἄλλοις μηδ' ἐν ἀγορᾷ μηδ' ἐν δικαστηρίῳ μηδ' ἐν συλλόγῳ κοινῶ μηδενί. – Dans le célèbre passage de la même œuvre où le philosophe s'élève contre l'existence de sanctuaires privés dans les maisons particulières, les *hiera idia* sont mis en opposition avec *ta demosia* (909d et 910c). Les *hiera demosia* sont ici clairement les sanctuaires publics.

¹² ESCHINE, *Contre Timarque*, 21, 6 : ... μηδ' εἰς τὰ δημοτελεῖ ἱερὰ εἰσῆτω, μηδ' ἐν ταῖς κοιναῖς στεφανηφοραῖς στεφανούσθω, κτλ.

« sacrifices ou rites publics » est préférable à celle de « sanctuaires », par comparaison avec le texte de Platon. La célébration est ici qualifiée de *dèmotelès* dans la mesure où elle est un lieu de rassemblement public, tout comme chez Platon. Démosthène exploite également cet interdit dans le *Contre Neaira*¹³.

Le cas de Dinarque est légèrement différent dans la mesure où le seul emploi de *dèmotelès* n'apparaît que dans le commentaire qu'en livre Harpocraton. Ainsi, dans le *Contre Stéphane*, Dinarque aurait distingué les *dèmotelè hiera* des sacrifices des dèmes, des orgéons et des *genè*¹⁴. La glose se retrouve, avec des variantes mais sans attribution explicite, chez les autres lexicographes. Ils ont manifestement cherché à expliquer les différentes occurrences de *dèmotelès* dans les lois produites par les orateurs : ainsi, Hésychios définit les *dèmotelè hiera* comme ceux où la *polis* donne les *thumata*, c'est-à-dire ce qui est sacrifié, tandis que ce sont les dèmes qui fournissent le nécessaire dans le cadre des *dèmotika hiera*¹⁵.

Dans les *Anecdota Graeca* rassemblés par Emmanuel Bekker, ce ne sont plus des *dèmotelè hiera*, mais des *dèmotelè hieraia* qui apparaissent en contraste avec les *dèmotika* : les victimes sacrificielles se sont substituées au sacrifice et l'explication suit tout naturellement : les *dèmotelè thumata* sont fournis par la cité, tandis que les dèmates, les orgéons et les *genè* fournissent chacun ceux de leurs propres célébrations¹⁶. Comme la source de cette glose semble remonter à l'explication de l'expression chez les orateurs, je pense qu'*hieria* est ici une déformation de la lecture *hiera* par l'auteur des *Anecdota* dans la mesure où tous les orateurs conservés présentent la forme *dèmotelè hiera*. De plus, quand les inscriptions spécifient qu'une victime est « publique », c'est toujours *dèmosios* qui la qualifie et jamais *dèmotelès*. L'étude de Stella Georgoudi sur les sacrifices publics et privés le montre à suffisance¹⁷. *Dèmotelès* ne semble donc pas adéquat pour qualifier une « victime », même offerte par la cité. Par contre, ce que les gloses nous apprennent, c'est le caractère contrastif du terme par rapport à d'autres solidarités –

¹³ DÉMOSTHÈNE, *Contre Néaira*, 59, 85-87 : ἐλθεῖν εἰς οὐδὲν τῶν ἱερῶν τῶν δημοτελῶν.

¹⁴ HARPOCRATION (Dindorf, I [1853], p. 90), *s.v.* δημοτελῆ καὶ δημοτικά ἱερά· διέφερον ἀλλήλων καὶ τῶν ὀργεωνικῶν καὶ τῶν γενικῶν, ὡς Δείναρχος δηλοῖ ἐν τῷ κατὰ Στεφάνον. *Cf.*, sans l'attribution, PHOTIOS, *Lexique* (Theodoridis, I [1982], p. 394-395), *s.v.* δημοτελῆ καὶ δημοτικά ἱερά, et la *Souda* (Adler, II [1931], p. 47-48), *s.v.*

¹⁵ HÉSYCHIOS (Latte I [1953], p. 427), *s.v.* δημοτελῆ ἱερά· καὶ δημοτελῆ μὲν, εἰς ἃ θύματα διδῶ ἢ πόλις· δημοτικά δέ, εἰς ἃ οἱ δῆμοι.

¹⁶ I. BEKKER, *Anecdota Graeca*, Berlin, 1814, p. 240, l. 28-31, *s.v.* Δημοτελῆ καὶ δημοτικά ἱερεῖα διαφέρει. τὰ μὲν δημοτελῆ θύματα ἢ πόλις δίδωσιν, εἰς τὰ δημοτικά οἱ δημόται, εἰς δὲ τὰ ὀργεωνικά οἱ ὀργεῶνες, οἱ ἂν ὧσιν ἐνάστου τοῦ ἱεροῦ, εἰς δὲ τὰ τῶν γονέων τὰ γένη. – S. ALESHIRE, « Towards a Definition of 'State Cult'... », *l.c.* (n. 1), se fonde sur ce texte pour conclure « Yet it is striking and significant that the Greek speaks of publicly-financed rites, sacrifices, festivals but not publicly-financed cults. » La raison d'un tel constat simple : le grec ne connaît pas de terme équivalent au mot « culte », ce qu'elle reconnaît immédiatement, d'ailleurs...

¹⁷ ST. GEORGOUDI, « Sacrifices dans le monde grec : de la cité aux particuliers. Quelques remarques », *Klèma* 23 (1998), p. 325-334.

en matière religieuse toujours – que celle du *dèmos* entendu comme cité : les *dèmes*, les associations, les groupes gentiles.

Laissant les orateurs et les gloses qu'ils ont suscitées, poursuivons notre enquête à grands pas, pour constater que toutes les occurrences de *dèmotelès* repérées dans la littérature qualifient systématiquement les mots *heortè*, *thusia*, *hiera* ou *panèguris*. La seule exception à ce constat se trouve chez Aelius Aristide qui, dans son *Panègyrique*, qualifie les Guerres médiques de *dèmotelès krisis* (124, 10). Le scholiaste, ressentant la curiosité de l'expression, précise qu'il s'agit d'une métaphore pour désigner toute la population, dans la mesure où « tout le peuple se réunit dans une panégyrie »¹⁸. C'est donc bien la notion de communauté et de rassemblement que véhicule *dèmotelès*, même si la signification de « payé par le peuple » reste techniquement présente. La « panégyrie » du scholiaste d'Aelius Aristide est le moment, le lieu où la cité, entendue comme instance décisionnelle, régale et où la cité, entendue comme communauté de citoyens, « se régale ». C'est dans le même sens que va le lexique de Photios quand il spécifie, sous le lemme *δημοτελῶς*, l'équivalence *παντὶ τῷ δήμῳ*¹⁹, « d'une manière qui concerne l'ensemble du *dèmos* ».

Dans ce cas, le suffixe *-telès* renvoie bien à la polysémie du verbe *telein* : « accomplir » et « payer ». Mais l'ambiguïté de *dèmos* n'est pas moindre : instance décisionnelle et communauté participative. *Dèmotelès* signifie à la fois « payé par le *dèmos* » et « accompli par la communauté ». *Dèmotelès*, c'est du « public » entendu comme « officiel », c'est-à-dire émanant de la cité, mais aussi en référence à la « publicité » des actes accomplis en commun. C'est ce qu'Aristote, qui n'utilise jamais *dèmotelès*, entend par *koinos* dans un tel contexte. Dans la *Politique*, il souligne bien que « les dépenses de tout ce qui concerne les dieux est une charge commune de la *polis* tout entière »²⁰. Et peu avant, parlant de démocratie radicale et donnant l'exemple de Clisthène, il souligne la nécessité de faire éclater les anciennes solidarités en regroupant les *hiera idia* en un petit nombre de *hiera koina*²¹. Ces deux passages constituent presque une définition du terme *dèmotelès* tel que d'autres auteurs l'emploient.

Et que disent les inscriptions ? La faible proportion des emplois de *dèmotelès* par rapport à *dèmosios* y est fort comparable à celle que présentent les sources littéraires. Mais le constat reste le même : hormis le cas de quelques prêtres et de deux divinités dont il sera bientôt question, ce sont des *hiera*,

¹⁸ Schol. AELIUS ARISTIDE, *Pan.*, 124, 10 : δημοτελής, ἀντὶ τοῦ κοινῆ ἀπὸ δήμου τελεσθεῖσα. ἀπὸ μεταφορᾶς τοῦ παντός πλήθους. ὥσπερ γὰρ ὁ δήμος ἅπας ἐν πανηγύρει συνάγεται, οὕτω συνάπαντες ἄνθρωποι.

¹⁹ PHOTIOS (Theodoridis I [1982], p. 395).

²⁰ ARISTOTE, *Pol.*, 1329b 10 : ἔτι δὲ τὰ πρὸς τοὺς θεοὺς δαπανήματα κοινὰ πάσης τῆς πόλεως ἐστίν. Cf. aussi 1329b 11 : ... τὴν χώραν, καὶ τὴν μὲν εἶναι κοινήν, τὴν δὲ τῶν ἰδιωτῶν (...) τῆς μὲν κοινῆς τὸ μὲν ἕτερον μέρος εἰς τὰς πρὸς τοὺς θεοὺς λειτουργίας, τὸ δὲ ἕτερον εἰς τὴν τῶν σοσιῶν δαπάνην...

²¹ ARISTOTE, *Pol.*, 1319b 19 : φυλαί τε γὰρ ἕτεροι ποιηταὶ πλείους καὶ φρατρίαί, καὶ τὰ τῶν ἰδίων ἱερῶν συναπτεόν εἰς ὀλίγα καὶ κοινὰ, καὶ πάντα σοφιστέον ὅπως ἂν ᾖτι μάλιστα ἀναμυχθῶσι πάντες ἀλλήλους αἱ δὲ συνήθειαι διαχειρῶσιν αἱ πρότερον.

des *heortai* et des *thusiai* qui sont seuls qualifiés de la sorte. La majorité du corpus que j'ai rassemblé concerne des décrets honorifiques des périodes hellénistique et romaine. Ils récompensent la générosité des évergètes en leur accordant la prohédrie, le couronnement ou bien la participation au repas lors de fêtes qualifiées de *dēmoteleis*²². Là encore, c'est le caractère de « publicité » propre à ce type de festivité qui lui associe la mise en valeur d'un généreux donateur. C'est la même logique qui préside à l'apparition de *dēmoteleis heortai kai thusiai* dans des inscriptions qui concernent les souverains hellénistiques et les honneurs à leur rendre²³.

Une inscription de Cléonai, entre Corinthe et Argos, mérite un bref commentaire. Il s'agit de ce que Sokolowski appelle un « règlement cathartique », qui semble dater du VI^e siècle avant J.-C.²⁴. L'inscription boustrophedon est très mutilée, mais traite manifestement de différentes pollutions et des purifications qu'elles requièrent. Si l'on suit la restitution de Sokolowski pour les deux dernières lignes, on trouve la mention suivante : *ἡαρο δαμο|τελέος* - -. Si l'on repense aux lois d'exclusion des lieux et des circonstances publiques évoquées par les orateurs athéniens et, indirectement, par Platon, on peut se demander si l'on n'a pas affaire à un même type de clause dans ce texte remarquablement ancien. Cela renforcerait le caractère initialement technique du terme, privilégié dans des textes réglementaires. Mais il est impossible de trancher entre le sens de « sanctuaire » et celui de « cérémonie, sacrifice »²⁵.

Le *hiereus*

Une réflexion générale tout d'abord. Les plus anciennes apparitions de prêtres, chez Homère, en font les serviteurs d'un dieu particulier dans un sanctuaire particulier, chargés d'offrir des sacrifices et de prononcer des prières²⁶. Les *orgiones* crétois enlevés par Apollon pour servir son sanctuaire

²² E.g. *CIG*, 3493, 7; *BE* (1955), 163; *SEG* 24 (1964), 1112; *SEG* 35 (1975), 744; *SEG* 37 (1977), 1739; *SEG* 45 (1985), 985. Cf. L. ROBERT, *Nouvelles inscriptions de Sardes* I, Paris, 1964, p. 14-15 et les notes. Pour d'autres types d'inscriptions : *JG* II², 1035; 1071; *LSAM*, 73.

²³ *OGIS*, 56, l. 34-35.

²⁴ *LSCG*, 56, l. 11-16 (= R. KOERNER, *Inschrifiliche Gesetzestexte der frühen griechischen Polis*, Cologne / Weimar / Vienne, 1993, p. 93-95, n° 32 = H. VAN EFFENTERRE, Fr. RUZÉ, *Nomima. Recueil d'inscriptions politiques et juridiques de l'archaïsme grec* II, Rome, 1995 (*Collection de l'École française de Rome*, 188), p. 284-287, n° 79 : ... *κά|θαροσιν δὲ εἶμεν ἡ|ρος αἴ| | κα τις ἀ|ποθάνοι, καθαρὰ|μενον κατὰ νόμ[ον - - | - - - πρὸ] ἡαρο δαμο|τελέος - - -*. Cf. R. PARKER, *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford, 1983, p. 112; L.H. JEFFERY, *The Local Scripts of Archaic Greece*, Oxford, 1961, p. 405, n° 1, pl. 25.

²⁵ KOERNER (*ibid.*) comprend *hiaro* comme « *Opfer* » tandis que VAN EFFENTERRE/RUZÉ traduisent l'expression par « sacré à frais publics ». – De la même manière, une inscription de Camiros du dernier quart du IV^e s. av. J.-C. (*JG* XII 1, 694 = *Syll.*³, 339) porte la mention (l. 17-18) ... *καὶ ἀθροέντω τὰ ἱερά τὰ Καμυρέων [τὰ δα|μο|τελή πάντα, αἴ τ - -*. B. DIGNAS, « Rhodian Priests after the Synoecism », *AncSoc* 33 (2003), p. 35-51, spéc. p. 48-49, traduit « *they shall observe (?) all Camiran sanctuaries [that are publicly financed]...* », mais le sens de « sacrifices » n'est pas à exclure dans un contexte aussi peu clair.

²⁶ HOM., *Il.* I, 37-42; XVI, 603-605; *Od.* IX, 196-201.

delphique tout neuf sont chargés de prendre soin du lieu saint et se paieront sur les sacrifices²⁷. La fonction et le statut du desservant grec sont tout entiers dans ces premiers témoignages. Le lien d'un prêtre, d'un *biereus*, classique à son sanctuaire est structurel et son activité première est l'acte sacrificiel assorti de prières²⁸.

Il est tout aussi significatif de comparer deux prêtresses dont nous connaissons le nom. La première est Théanô, dont l'*Iliade* nous rapporte, au chant VI, qu'elle ouvre les portes du sanctuaire, elle que « les Troyens ont faite prêtresse d'Athéna »²⁹. Ensuite, toutes les femmes tendent les mains vers la statue et la prêtresse dépose le *péplos* sur les genoux de la déesse en lui adressant une prière. L'autre prêtresse est Myrrhinè, la première desservante de l'Athéna Niké athénienne pour laquelle on dispose d'un petit dossier d'inscriptions. Deux d'entre elles³⁰, dont la datation est problématique, mais que l'on tend à ramener dans les années '20 du v^e siècle³¹, informent sur la décision officielle de choisir une prêtresse, de munir le sanctuaire de portes et de construire temple et autel. De plus, la prêtresse recevra 50 drachmes de même qu'une patte et la peau de toutes les victimes publiques. Ces quelques pauvres lignes disent en langage épigraphique la même chose que le chant VI de l'*Iliade* : la prêtresse est établie par le *dèmos* pour servir un sanctuaire particulier et y accomplir les actes du culte. C'est dans la troisième inscription que l'on apprend le nom de cette prêtresse et le mode exact de sa désignation³². Par deux fois, il est souligné que, la première, elle a entouré le sanctuaire de ses soins (à moins que dans le deuxième cas, il ne s'agisse de la statue vu l'ambiguïté de *bedos*) et l'on apprend qu'elle a été tirée au sort parmi tous ou plutôt « toutes ».

Les manuels répètent à l'envi que le sacrifice grec, comme le sacrifice romain, ne requiert pas d'intermédiaire obligé entre le fidèle et son dieu. Toutefois, dans un sanctuaire desservi par un prêtre, ou une prêtresse, il est

²⁷ Hymne ps.-hom. Apollon, v. 388-544. Cf. l'article d'A. MOTTE, « Figures du prêtre dans la religion grecque », in *La Figure du prêtre dans les grandes traditions religieuses*, Namur, *Collection d'études classiques*, à paraître.

²⁸ Comme l'écrit J. RUDHARDT, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte*, Paris, 1992², p. 291 : « ... l'acte propre du *biereus*, de celui qui fait des *biera*, comme le *chutreus* fait des pots ou le *grammateus* dessine des lettres. »

²⁹ HOM., *Il.* VI, 300 : τὴν γὰρ Τρώες ἔθρησαν Ἀθηναίης ἱέρειαν.

³⁰ IG I³, 35 et 36.

³¹ Cf. I.S. MARK, *The Sanctuary of Athena Nike in Athens. Architectural Stages and Chronology*, Princeton, 1993 (*Hesperia*, suppl. 26), p. 104-113 et, en dernier lieu, D.W.J. GILL, « The Decision to Build the Temple of Athena Nike (IG I³ 35) », *Historia* 50 (2001), p. 257-278.

³² IG I³, 1330 = P.A. HANSEN, *Carmina Epigraphica Graeca* I, Berlin, 1983, n° 93 : Καλλιμάχο θυγατρὸς τηλαυγῆς μνημα <τοδ' ἐστίν>, | ἡ πρώτη Νίκης ἀμπεπόλευσε νεών· | εὐλογοῖται δ' ὄνομα' ἔσχε συνέμπορον, ὡς ἀπὸ θείας | Μυρρίνη ἠγλήθη συντυχίας ἐτύμως. | πρώτε Ἀθηναίας Νίκης ἔδος ἀμπεπόλευσεν | ἐκ πάντων κλήρωι Μυρρίνη εὐτυχίαι, « Voici le monument funéraire de la brillante fille de Kallimachos, qui la première a entouré de ses soins le temple de Nikè. Son nom fut le compagnon de sa réputation, elle qui fut à juste titre appelée Myrrhinè par faveur divine. La première elle entoura de ses soins le siège d'Athéna Nikè, Myrrhinè, entre toutes choisie par un sort favorable ».

impératif de s'assurer de son concours. Certains règlements stipulent qu'il faut être certain que le desservant est absent avant de s'engager soi-même dans la procédure sacrificielle et la prière. C'est notamment le cas à Oropos³³ au IV^e siècle, où il est toutefois bien précisé que c'est le prêtre qui doit agir pour les *dēmoriai*, c'est-à-dire les « victimes publiques ». Dans la même inscription, la mention *hè beortè* sans autre précision est sans doute ce que d'autres inscriptions appellent *hè dēmotelès beortè*. Le tout est évidemment assorti de la mention des émoluments du desservant, qui consistent essentiellement en parts sacrificielles, comme pour Myrrhinè.

Plusieurs enseignements transparaissent de ces données. Tout d'abord, le prêtre est l'intermédiaire privilégié entre les sacrifiants et le dieu dans le cadre du sanctuaire qu'il dessert, et en tout cas l'intermédiaire obligé pour les sacrifices de victimes fournies par la cité. Ces sacrifices sont offerts au nom du *dēmos* comme instance communautaire et, bien entendu, payées par le *dēmos* en tant qu'instance décisionnelle; quand il s'agit de sacrifier pour la cité, c'est le représentant de la cité dans le sanctuaire qui doit agir, c'est-à-dire le prêtre; quand il s'agit d'un particulier, il peut éventuellement se substituer au prêtre. Pourquoi ? Sans doute parce qu'il ne représente que ses intérêts privés. Toutefois, les choses ne sont pas nécessairement aussi simples, car le *hieron*, le « sacré », est un troisième terme entre le *dēmision* et l'*idion*. Et cela signifie que le particulier qui sacrifie, s'il sacrifie en son nom propre et dans son intérêt, est tout de même engagé dans une procédure dont les éventuelles retombées sont susceptibles de toucher l'ensemble de la communauté.

Une inscription de l'île d'Amorgos le laisse entendre et nous ramène³⁴ :

Dieux ! Décision du Conseil et de l'Assemblée, sur proposition de [...], Apollōnios étant épistate : attendu que la prêtresse de Déméter *dēmotelès* introduit une plainte auprès des prytanes au sujet du sanctuaire de Déméter, en disant que lorsque les femmes y pénètrent... dans le sanctuaire et que ... adviendrait dans le sanctuaire... pour les Arkésiniens sacrilèges... ce qui revient aux dieux...

Je laisserai de côté la question du rapport de la prêtresse, en tant que femme, à l'autorité publique³⁵. Ce qui m'intéresse ici, c'est la mention d'un comportement manifestement inadéquat de la part de femmes dans le sanc-

³³ LSCG, 69, l. 25-29 = *IOropos*, 277 : κατεύχεσθαι δὲ τῶν ἱερῶν καὶ ἐπὶ τὸν βωμὸν ἐπιτιθεῖν, ὅταν παρῆι, τὸν ἱερέα, | ὅταν δὲ μὴ παρῆι, τὸν θύοντα, καὶ τεῖ θυσίαι αὐτὸν ἑαυτοῖ κατεύχεσθαι ἕκαστον, τῶν δὲ δη|μορίων τὸν ἱερέα..., « que le prêtre, quand il est là, consacre par une prière les *hiera* et les dépose sur l'autel, et quand il n'est pas là, que le sacrifiant le fasse et que chacun consacre lui-même par une prière ses propres *hiera* lors du sacrifice, mais que ce soit le prêtre pour des sacrifices publics... ».

³⁴ LSCG, 102 : [Θε]ο[ί] | ἔδοξεν τῆι βουλῆι καὶ τῶι δή|μωι | Κυ[- - - - - εἶ]πεν Ἀπολλώνιος ἐπε|στάται· ἐπειδὴ ἡ ἱερέα τῆς Δήμητρος | τῆς δη|μοτε|λι]οῦς εἰσαγγέλλει πρό|ς | τοὺς προ|τάν[ει]ς περὶ τὸ ἱερὸν τῆς Δή| [μη]τρος ὅτι αἱ γυναικες εἰσοῦσαι [- - | - - - - -] ἐν τῶι ἱερῶι καὶ ὅτι | [- - - -] γένοιτο ἐν τῶι ἱερῶι | Ἄρκεσινεῦσιν ἀσεβ[ο]ῦσι | τὰ πρός τοὺς θεοὺς...

³⁵ Cf. St. GEORGIOUDI « Lysimachè la prêtresse », in N. LORAU (éd.), *La Grèce au féminin*, Paris, 2003, p. 169-213 [version italienne parue en 1993], et son article ici-même.

tuaire de Déméter et le risque qu'encourent les Arkésiniens. Nous ignorons le détail de ce que faisaient les femmes dans le sanctuaire de Déméter et qui semblait poser problème à la prêtresse. Sokolowski pense qu'elles sacrifiaient en l'absence de la desservante, qui était ainsi spoliée de sa part d'honneur. C'est peut-être le cas, mais il ne faudrait pas réduire ce type de situation à une revendication simplement intéressée. La rétribution que le prêtre obtient sur les sacrifices est étroitement liée à la bonne marche des opérations : une inscription de Cos – sur laquelle on va revenir – affirme que les parts sacrificielles ne seront pas consacrées si le prêtre n'a pas reçu ce qui lui revient³⁶. C'est la logique « sacrée » de la juste distribution entre les acteurs du sacrifice qui transparait en filigrane, au moins autant, sinon davantage, que l'intérêt proprement économique du prêtre. Je reviendrai plus loin sur la déesse *dèmotelès*.

L'intervention du *dèmosion* en contexte sacré est motivé par ce qu'on peut appeler le caractère de « service public » des sanctuaires de la cité. C'est ce constat auquel aboutit Platon quand il proscriit les sanctuaires et les autels dans les demeures privées : une éventuelle impiété risque de retomber sur toute la cité. Tout sacrifice, même accompli par un particulier, doit être offert dans un lieu susceptible de donner à l'acte en question la publicité qui évitera les abus. Le *dèmosion*, en l'occurrence, sert à garantir que la sphère du *hieron* est adéquatement respectée. En tant que garant de cet ordre, dans le cadre des relations entre la cité et le dieu de son sanctuaire, le prêtre est une instance « publique ». L'utopie du philosophe simplifie évidemment des situations qui, dans le cadre de la vraie vie, étaient bien plus complexes. Même si Platon fait volontiers du prêtre un magistrat, le fait qu'il relève de la sphère sacrée conduit à prendre des précautions³⁷. Aristote ira même plus loin³⁸ :

Il n'est pas facile de déterminer quelles sortes de fonctions doivent être appelées magistratures : la communauté politique (*politikè koinōnía*) a besoin de beaucoup de fonctionnaires, aussi ne faut-il pas considérer comme magistrats tous ceux qui sont désignés par élection ou tirage au sort : c'est le cas, en premier lieu, des prêtres (leur fonction est à considérer comme quelque chose de différent des magistratures politiques).

Plus loin, il précise sa pensée³⁹ :

³⁶ M. SEGRE, *Iscrizioni di Cos*, Rome, 1993, ED 216 B, l. 10-11 : τὰ δὲ μὴ ἀποδοῦσαι τὰ γέροντες ὡς γέγραπτα[ι] | [τ]ὰ ἱερὰ ἔσω[ι] ἄθροτα.

³⁷ PLATON, *Pol.*, 290c-d : le *genos* des prêtres sert aux dieux des sacrifices et prie pour obtenir des biens, le tout « en notre nom ».

³⁸ ARISTOTE, *Pol.*, 1299a 2 (trad. CUF) : ἔστι δὲ οὐδὲ τοῦτο διορίσαι ἴδιον, ποίας δεῖ καλεῖν ἀρχάς· πολλῶν γὰρ ἐπιστατῶν ἢ πολιτικῆ κοινωνία δεῖται, διόπερ <οὐ> πάντας οὔτε τοὺς αἰρετοὺς οὔτε τοὺς κληρωτοὺς ἀρχοντας θετέον, οἷον τοὺς ἱερεῖς πρῶτον (τοῦτο γὰρ ἕτερον τι παρὰ τὰς πολιτικὰς ἀρχάς θετέον).

³⁹ ARISTOTE, *Pol.*, 1322b 18-20 (trad. CUF) : ἄλλο δ' εἶδος ἐπιμελείας ἢ περὶ τοὺς θεοὺς, οἷον ἱερεῖς τε καὶ ἐπιμεληταὶ τῶν περὶ τὰ ἱερὰ τοῦ σφύζεσθαι τε τὰ ὑπάρχοντα καὶ ἀνορθοῦσθαι τὰ πίπτοντα τῶν οἰκοδομημάτων καὶ τῶν ἄλλων ὅσα τέτακται πρὸς τοὺς θεοὺς. συμβαίνει δὲ τὴν ἐπιμελείαν ταύτην ἐνιαχοῦ μὲν εἶναι μίαν, οἷον ἐν ταῖς μικραῖς πόλεσιν, ἐνιαχοῦ δὲ πολλὰς καὶ κεχωρισμένας τῆς ἱεροσύνης, οἷον ἱεροποιοὺς καὶ ναοφύλακας καὶ ταμίαις τῶν ἱερῶν χρημάτων.

Une autre forme de service [que celui des magistratures politiques] concerne le culte des dieux; on a par exemple des prêtres et des administrateurs de biens sacrés pour l'entretien des édifices existants et la restauration des bâtiments qui menacent ruine, et aussi pour tout ce qui en outre est réservé au culte des dieux. Il arrive que cette fonction soit en quelques endroits unique, par exemple, dans les petits États, mais en d'autres elle consiste en de multiples charges distinctes du sacerdoce.

Une certaine forme d'idéal consiste donc à dissocier le sacerdoce des charges administratives, même si, dans les faits, ce n'est pas nécessairement le cas. Le prêtre n'est donc que subsidiairement un personnage « administratif », même s'il doit rendre des comptes⁴⁰. La meilleure preuve qu'il n'est pas tout à fait un « magistrat public » comme un autre est le sort réservé par Clisthène aux sacerdocees gentiles. La *Constitution d'Athènes* est explicite sur ce point⁴¹ : les sacerdocees ont été conservés suivant les traditions ancestrales, mais les prêtres gentiles devaient rendre des comptes comme les autres.

On pourrait presque dire que, à Athènes, le prêtre attaché à un sanctuaire est forcément un prêtre « public », même dans le cas des sacerdocees gentiles. Mais pourquoi trouve-t-on, à Cos, des prêtres spécifiquement qualifiés de *dēmoteleis*? La première des deux inscriptions rapporte l'institution de la fête des *Pythokleia* en l'honneur de Zeus Soter et Athéna, au départ de la donation d'un certain Pythoklès. Paton la date du III^e s. av. J.-C.⁴². L'autre est un document provenant d'un dème indéterminé qui traite de sommes prêtées par la *polis* et utilisées pour accomplir des sacrifices et la fête annuelle du dème⁴³. Les passages où les prêtres apparaissent sont malheureusement mutilés à chaque fois, mais la forme *dēmotelès* est sûre dans les deux cas. Il semble bien que l'adjectif opère ici en fonction d'un contraste : les prêtres de la première inscription se posent face à un sacerdoce qui reviendra désormais

⁴⁰ Très significatif, de ce point de vue, le texte d'ESCHINE, *Contre Clésipbon*, 18 (trad. CUF) : « Dans cette cité si ancienne et si grande, personne n'est soustrait à l'obligation de rendre ses comptes, d'entre ceux qui touchent de près ou de loin aux affaires publiques (τὰ κοινά) Je vous le montrerai d'abord à propos d'exemples inattendus. C'est ainsi que la loi impose cette formalité aux prêtres et aux prêtresses, à tous solidairement et aussi à chacun en particulier, alors même qu'ils ne font que recevoir les victimes et offrir pour votre bénéfice des prières aux dieux; et non seulement, ils sont responsables comme individus, mais cette responsabilité s'étend aux familles sacerdotales tout entières: tels les Eumolpides, les Céryces et tous les autres » (οἷον τοὺς ἱερέας καὶ τὰς ἱερέας ὑπευθύνους εἶναι κελεύει ὁ νόμος, καὶ συλλήβδην ἅπαντας καὶ χωρὶς ἐκαστοῦ κατὰ σῶμα, τοὺς τὰ ἱερά μόνον λαμβάνοντας καὶ τὰς εὐχὰς ὑπὲρ ὑμῶν πρὸς τοὺς θεοὺς εὐχομένους, καὶ οὐ μόνον ἰδίᾳ, ἀλλὰ καὶ κοινῇ τὰ γένη, Εὐμολπίδας καὶ Κήρυκας καὶ τοὺς ἄλλους ἅπαντας).

⁴¹ ARISTOTE, *Constitution des Athéniens*, 21, 6 : τὰ δὲ γένη καὶ τὰς φρατρίδας καὶ τὰς ἱερωσύνας εἶασεν ἕξειν ἐκαστοῦ κατὰ τὰ πάτρια.

⁴² W.R. PATON – E.L. HICKS, *The Inscriptions of Cos*, Oxford, 1891, n° 34, l. 46 (= J. VON PROTT – L. ZIEHEN, *Leges Graecorum Sacrae*, Leipzig, 1896, n° 131) : - - ἱερεῖς τοὶ δαμοτελεῖς καὶ γυμνασίαρχος καὶ ὑπογυμνασίαρχος καὶ - - -

⁴³ PATON-HICKS, *ibid.*, n° 383, l. 11-17 : ... καὶ τὰ θ(υ)σίαι συντελώνται τοῖς θεοῖς, καὶ τὰ ὑποδοχᾶ[] | τῶν δαμοστῶν τᾶ γνομένη κατ' ἐνιαυτὸν | [ὁ] τε ἱερεὺς καὶ τοὶ ἱεροποιοὶ συντελώνται τ(ὸ)[] | θυσίας κατὰ τὸν ἱερὸν διαγραφρᾶν, τοῖς τε [ἄλ]λοῖς ἱερεῦσι καὶ ἱερεῖα τοῖ ἐντι δαμοτελεῖς | καὶ ἐς τα[ῦ](τ)[α] αὐτοὺς ἐπέδωκαν ὕπως - - -

à l'aîné de la famille de Pythoklès; ceux de la seconde sont associés à une célébration du *dème*, ce qui rappelle les gloses des lexicographes juxtaposant les *hiera dèmotelè*, *dèmotika*, *orgeonika* et *gennètika*. Nous ne savons malheureusement pas précisément de quels prêtres il s'agit. Si *dèmotelès* est donc bien dans ce cas un terme « technique » qui opère par contraste, a-t-on la possibilité de préciser ce qui détermine cette qualité ? Je pense que les ventes de sacerdoces contemporaines de ces inscriptions permettent au moins de formuler une hypothèse.

Le corpus des ventes de sacerdoces dans l'île de Cos est tout à fait remarquable et nous en apprend beaucoup sur la nature des devoirs et des droits des prêtres⁴⁴. Ainsi, une très belle inscription du II^e siècle avant J.-C. qui concerne la vente de la prêtrise d'Hermès *Enagonios* précise, entre beaucoup d'autres choses, que le prêtre devra déposer les *hiera* sur l'autel pour tous les sacrificiants (l. 10-11 : ἐπιτιθέτω δὲ καὶ τὰ ἱερά ἐπὶ τὸμ βωμὸν πᾶσι τοῖς θύουσι ὁ ἱερεὺς). Mais le plus intéressant pour le présent propos concerne une stipulation qui revient de manière récurrente dans ce type de document. Prenons l'exemple de la vente de la prêtrise de Dionysos Thyllophoros, dont une version du I^{er} siècle était déjà connue, mais que le corpus de Mario Segre est venu enrichir d'un état antérieur, de la fin du III^e siècle⁴⁵. Le formulaire de la *diagraphè* est traditionnel pour ce type de document dans l'île : mention des magistrats choisis pour l'opération, stipulation du moment de la vente, caractéristiques du candidat (en bonne santé, physiquement intègre, âge minimum, ici 12 ans), prêtrise à vie, échelonnement des paiements. Puis arrive le passage qui nous intéresse (l. 15-21)⁴⁶ :

Que la cité 'consacre' (τελεσά|τω) la prêtresse, que les trésoriers donnent la somme pour la 'consécration' (τελετᾶν). Afin que la prêtresse soit 'consacrée' (τελεσθῆ) selon la tradition que les *polètes* le mettent sous contrat. Qu'il soit permis à la prêtresse de choisir une citoyenne sous-prêtresse, qu'il ne soit pas permis qu'une autre [fasse les actes sacrés] ni n'initie (τελέζεν) à Dionysos Thyllophore <sauf> celle désignée par la prêtresse dans chaque *dème* [suit une clause de renvoi devant le Conseil pour plainte par le *kurios* de la prêtresse s'il y a infraction].

L'emploi du verbe *telein* à la ligne 20 concerne l'initiation de candidates au sein du culte de Dionysos. Mais contrairement à ce que l'on a pu écrire, la formule de la ligne 15 n'a pas la même implication⁴⁷. Cette *teleta* de la prê-

⁴⁴ Cf. la note 16, p. 421-422 de l'article de Parker et Obbink cité *infra*, n. 48.

⁴⁵ Hermès : SEGREGRE, o.c. (n. 36), ED 180. Dionysos : LSCG, 166; SEGREGRE, *ibid.* ED 216. Sur ce corpus, cf. les remarques d'A. CHANIOTIS, *EBGR* 1993/94, n° 219 (*Kernos* 10 [1997], p. 298-306).

⁴⁶ ED 216, l. 15-21 : ... τὰν δὲ ἱέρη τελεσά|τω ἅ πόλις, τὸ δὲ ἀνάλωμα τὸ ἐς τὰν τελετᾶν [τοῖ τα|μία| διδόντω· ὅπως δὲ τελεσθῆ ἅ ἱέρη κατὰ τὰ νομιζόμενα τοῖ πωληταῖ ἀπομισθωσάντω. ἐξέστω [δὲ τᾷ ἱέρη| ὑφιέρη] εἰαν ἀποδείξαι πολίτην, μὴ ἐξέστω δὲ ἄλλαν ἱεράσθαι | μηδ]ὲ τελέζεν τᾷ Θύλλοφωρῷ Διονύσωι <πλάν> ἢ [ἔν κα ἅ ἱέ|ρη ἀποδείξῃ ἐν ἐνάστωι δάμωι, κτλ. Cf. LSCG, 166, l. 20-24 : τὰν ἱέρηιν [τελέσει ἅ πόλις], | τὸ δ' ἀνάλωμα τελεσά|ντω τοῖ ταμία| ὅπως δ[ε] | τελεσθῆ| ἅ ἱέρηαι [κα]τὰ τὰ νομιζόμενα, τοῖ πωλη|η| τοῖ ἀπομισθωσάντω· [ἐξ]έ[στω]ι δὲ τᾷ ἱερεῖαι ὑφιέρη| εἰαν ἀποδείξαι πολίτην.. κτλ.

⁴⁷ C'est par contre beaucoup plus ambigu dans le cas d'ED 177, l. 10-11, où se trouve mentionnée une part d'honneur à prendre sur la victime sacrifiée ἐπὶ τᾷ τελετᾷ. Contrairement à

trousse n'a en effet rien de spécifique au culte dionysiaque. On la retrouve, toujours à Cos, pour le sacerdoce de Zeus Polieus (*LSCG* 156), de Zeus Alseios (ED 215), pour celui d'Adraste et Némésis (ED 144), pour celui d'Héraclès Kallinikos (ED 180 : ἐπεὶ καὶ ὁ τελετὰ τοῦ ἱεροῦ καὶ τῆς ἱεροίας ἐπιτελεῖται) et pour celui d'Aphrodite Pandamos et Potnia⁴⁸.

Si les inscriptions mentionnent la *teletè* du prêtre, c'est notamment parce que cela coûtait de l'argent et qu'il fallait légiférer en cette matière. Nous ne savons donc pas grand-chose du contenu de cette cérémonie. Sa description précise devait se trouver dans les prototypes des *diagraphai* que sous-entend la mention *kata ta nomizomena*. La seule chose assurée est que la cérémonie comptait une procédure sacrificielle distincte du sacrifice explicitement mentionné lors de la vente du sacerdoce. Il faut donc bien distinguer la procédure administrative et financière – le fait de « mettre sous contrat », sans doute pour la fourniture d'un matériel dont nous ignorons la nature, – et le fait que la *polis* se pose officiellement en instance de « consécration ». Dans l'un et l'autre cas, c'est le verbe *telein* qui est utilisé, évoquant tantôt l'« intronisation », tantôt le « paiement ». En Chalcédoine, où ce type de rituel apparaît derrière le verbe *anatithèmi* et le substantif *anthesis*, l'acheteur d'une prêtrise doit assumer lui-même les dépenses de son « intronisation »⁴⁹.

N'aurions-nous pas là un début d'explication à l'application occasionnelle de l'adjectif *dèmotelès* à certains prêtres de Cos ? Car c'est de cela dont il s'agit : le prêtre *dèmotelès* est très précisément celui que le *dèmos*, la *polis*, *telei*, c'est-à-dire « consacre dans son rôle ». Dans le cas précis d'une vente de prêtrise, les émoluments du prêtre sont essentiellement prélevés sur les offrandes et ne consistent pas en un « salaire ». Ce n'est pas *telein* au sens précis de « payer » qui se cache ici derrière le suffixe, mais la *teleta* accomplie par la cité au moment de l'entrée en fonction du prêtre. On peut penser que la généralisation de la pratique de vente pour les sacerdoxes a mis la cité en porte-à-faux par rapport à ses cultes « publics », c'est-à-dire *dèmoteleis* au sens de « subventionnés par le *dèmos* ». Dès lors, une signification possible du mot *dèmotelès* a été « activée » en regard d'une pratique qui permettait à la cité de mettre en évidence, fût-ce symboliquement, son autorité sur le prêtre « propriétaire » de sa charge et donc sur le culte qu'il dessert : *dèmotelès* = *with public authority*, ainsi que le définit aussi le Liddell-Scott-Jones.

ce qu'écrivit R. Parker (*Chiron* 30, 2000, p. 447), je pense que l'on a affaire ici à une « initiation » dans le cadre du culte des Corybantes dont le sacerdoce est vendu. Cf. aussi la mention de *telestra* que fournira elle-même la prêtresse de la Mère à Minoa d'Amorgos (*LSCG*, 103, l. 16-18) qui me semble relever davantage de l'initiation évoquée à la ligne 11 que de la cérémonie d'intronisation de la prêtresse, même si la durée du sacerdoce est spécifiée juste après.

⁴⁸ Cf. R. PARKER, D. OBBINK, *Chiron* 30 (2000), p. 415-449 (= *SEG* 50 [2000], 766).

⁴⁹ *LSAM*, 5 = *I.Kalchedon*, 12, l. 21-23 : vente du sacerdoce d'Asclépios, datée du I^{er} s. avant ou après J.-C. : ἐπιτελεῖ δὲ καὶ τὸν τιμὴν πᾶσαν κατὰ βίβλην, ἀντεθησεται, τὸ δὲ ἀνάλωμα [τὸ ἐς | τὰ]ν ὄνθεισιν παρεξεί αὐτὸς ἑαυτῷ. (« lorsque la somme entière est payée, qu'il soit consacré, il assumera la dépense de sa consécration lui-même »). Cf. aussi *LSAM*, 3 = *I.Kalchedon*, 10, l. 12-14; vente d'un sacerdoce indéterminé, datée au III^e-II^e s. av. J.-C. : ἀναθέ [τῷ δὲ ἀ]ῦτόν ὁ βασιλεὺς ἐπεὶ καὶ τὸν τιμὴν δῶν, τὸ δὲ | [ἀνάλω]μα δωσεί ὁ προϊάμενος τὸν ἱερῶτα.

Les prêtres *dèmeteils* de Cos sont donc ceux qui officient dans des sanctuaires sur lesquels la cité affirme son autorité parce qu'ils concernent l'ensemble de la communauté. La vente des prêtrises ne peut pas, de ce point de vue, être assimilée à une sorte de « privatisation » de la dévolution des sacerdoces puisque, d'une part, la cité publie très officiellement la « vacance » et, d'autre part, assume, au moins symboliquement, l'entrée en charge de l'officiant. À Cos en tout cas, *dèmetelès* appliqué aux prêtres pourrait donc relever d'une qualification technique, liée à un rituel spécifique⁵⁰.

Disposons-nous de parallèles qui permettrait de donner à cette hypothèse davantage de consistance encore ? L'écrasante majorité des préfixes qui affectent les adjectifs composés en *-telès* est composée de prépositions ou d'adverbes : *diatelès*, *authitelès*, *ektelès*, *entelès*, *hypertelès*, etc. On trouve aussi des adjectifs qui jouent ce rôle : *neotelès*, *holotelès*, *homotelès*, *hagnotelès*, *oxytelès*, *barytelès*, etc.⁵¹.

Certains de ces composés assument le sens « financier » de *telein* et déclinent autant de manières de s'acquitter d'un paiement, tandis que d'autres donnent la mesure d'un « accomplissement ». Rares sont les occurrences bien documentées où le préfixe est un substantif, comme dans le cas de *dèmetelès*. On trouve le poétique *karpotelès*, « fécond », « qui mène le fruit à sa perfection »⁵², le rare et tardif *phorotelès*, « soumis à la taxe »⁵³, un *biotelès* au sens douteux⁵⁴ et, enfin, *koinotelès*, attesté dans une inscription délienne du II^e siècle avant J.-C. Il s'agit d'une dédicace offerte par une cité dont le nom disparaît dans une lacune, à l'occasion de l'instauration d'un concours de chœurs⁵⁵. La décision de la cité (*dogma*) est qualifiée de *koinotelès*, ce qui consitue une *variatio* intéressante de *dèmetelès*. Or, dans ce cas précis, c'est l'autorité de la chose commune, de la chose publique, qui est soulignée dans la qualité particulière de cette décision, fût-ce avec, en ligne de mire, une probable implication financière. On trouve donc la même ambivalence – et la même formation du mot – dans l'un et l'autre cas, ce qui autorise l'interprétation de *dèmetelès* dans ce sens pour les prêtres de Cos. Mais aussi pour l'épiclèse d'une Déméter et d'un Dionysos sur lesquels on va conclure.

⁵⁰ Hormis en Chalcédoine, comme nous l'avons vu, et à Milet, où les prêtres doivent manifestement en passer d'abord par un rituel lié à la figure de Zeus éloquentement qualifié de Telesourgos, nos informations sont inexistantes sur la question. Pour Milet, cf. LSAM, 49 A, l. 12; 52 A, 13-14. Cf. K. LATTE, « Zeus Telesourgos », *Philologus* 85 (1930), p. 225-227 (= *Kleine Schriften*, Munich, 1968, p. 122-123). Cf. aussi peut-être à Tenos, IG XII 5, 865 (*telesmos*). – WAANDERS, o.c. (n. 8), p. 177, reprend pour l'adjectif les deux sens de « at the public cost » et « with public authority ». – Des prêtres génériquement qualifiés de *dèmeteils* apparaissent dans une inscription de Paros du II^e s. av. J.-C. : *Chiron* 13 (1983), p. 283-368 (lignes 10-13), confirmant les restitutions de L. Robert dans des inscriptions de Chios et de Mytilène : BCH 57 (1933), p. 520-521 (= OMS I [1969], p. 488-489). Sont-ils eux aussi « investis » par la cité ?

⁵¹ Sur ce qui suit, voir WAANDERS, o.c. (n. 8), spéc. le chapitre XII.

⁵² ESCH., *Suppl.*, 688.

⁵³ PFlor., 294, 42 (cité par L-S-J, s.v.).

⁵⁴ *Etymologicum Magnum*, s.v. βίος (198, 11 Gaisford).

⁵⁵ IG XI 4, 1150, l. 2 : Θῆρων ἀγῶνα χορῶν δόγματι [π]οινοτελεῖ.

Conclusion : des dieux *dèmotelèis* ?

Revenons brièvement sur la Déméter *Dèmotelès* d'Amorgos. Elle a en effet un cousin en la personne divine de Dionysos. Dans un discours attique du IV^e siècle, la leçon des manuscrits permet de reconnaître le dieu qualifié de *dèmotelès*⁵⁶ et une inscription de Carystos du II^e siècle après J.-C. évoque le prêtre *ek genous* de Dionysos *dèmotelès*⁵⁷. On ne peut exclure que d'autres dieux aient été ainsi qualifiés en d'autres lieux sans que nous en ayons gardé trace⁵⁸. Mais il est clair que ces deux cultes connaissent tous deux, par ailleurs, des cérémonies qui, sans être « privées », comme l'a bien montré W. Burkert⁵⁹, ne peuvent être qualifiées d'« accomplies par la communauté dans son ensemble », ce que signifie notamment *dèmotelès*. Or on trouve aussi, à Tralles, un Dionysos Bacchios *δημοστός* et, à Halicarnasse, une Déméter *δημοστή* face à une Déméter *ἐν δρόμῳ*⁶⁰. Dès lors, que ce soient justement les seuls Déméter et Dionysos qui sont ainsi déterminés ne relève peut-être pas du seul hasard des découvertes épigraphiques.

Si *dèmotelès* est un terme technique appliqué à la seule sphère religieuse, c'est parce que le suffixe *-telès* qu'il renferme renvoie essentiellement aux acceptions de *telein* qui relèvent de ce champ sémantique-là. Sans occulter la dimension financière du terme, je pense qu'il s'oriente aussi vers l'action « sacrée » par excellence qu'est la célébration communautaire du *dèmos*, un des lieux privilégiés où se manifeste une autorité qui garantit le bien-être de tous par un commerce adéquat avec les dieux⁶¹. C'est pourquoi l'« intronisation », la *teletè*, de certains prêtres de Cos par le *dèmos* a pu conduire à les qualifier de prêtres *dèmotelèis*, moins dans une acception financière du terme – qui est sans objet puisque la charge leur est vendue – que dans une dimension qui, comme souvent dans le cadre civique, imbrique étroitement l'autorité politique et religieuse.

Vinciane PIRENNE-DELFORGE

FNRS – Université de Liège
Sciences de l'Antiquité
7, place du 20-Août,
B – 4000 LIÈGE
Courriel : v.pirenne@ulg.ac.be

⁵⁶ DÉMOSTHÈNE, 21, 53 : Διονύσω δημοτελή ἱερὰ τελεῖν Buttman; Διονύσω δημοτελεῖ ἱερεῖον τέλειον codd. Cf. GEORGOUDI, *l.c.* (n. 17), p. 334.

⁵⁷ IG XII 9, 20, l. 2-3 : [τὸν] ἐκ γένους ἱερέα | Διονύσου δημοτελοῦ[ς].

⁵⁸ Dans une inscription de Cyrène, reprenant un décret honorifique, L. Robert a restitué (l. 35-36) Ἀπόλλωνι καὶ τοῖς θεοῖς τοῖς δαμυτέλεσιν... : *RPh* (1927), p. 155 (= *OMS* II [1969], p. 1123).

⁵⁹ W. BURKERT, « Le secret public et les mystères dits privés », *Klèma* 23 (1998), p. 375-381.

⁶⁰ F.B. POLIAKOV, *Die Inschriften von Tralleis und Nysa*, Bonn, 1989 (*IK*, 36, 1), n° 3; *SEG* 3 (1929), 187. Cf. L. ROBERT, *Fouilles d'Amyzon en Carie* I, Paris, 1983, p. 173, n. 86.

⁶¹ Sur cette notion de commerce avec les dieux, cf. L. BRUIT ZAIDMAN, *Le commerce des dieux. Eusebeia. Essai sur la piété en Grèce ancienne*, Paris, 2001, spéc. p. 20-25 pour les fêtes. Sur l'expression voisine de ἱερεὺς πρὸ πόλεως, cf. ROBERT, *o.c.* (n. 60), p. 171-175.