

Cities and Priests

Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten



Herausgegeben von
Jörg Rüpke und Christoph Uehlinger

Band 64

Cities and Priests

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

Edited by
Marietta Horster and Anja Klöckner

DE GRUYTER

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

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

A CIP catalog record for this book has been applied for at the Library of Congress.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

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

www.degruyter.com

Contents

Acknowledgements — VII

Abbreviations — IX

Marietta Horster, Anja Klöckner (Mainz/Gießen)

Introduction — 1

Delphine Ackermann (Poitiers)

Les prêtrises mixtes : genre, religion et société — 7

Ludwig Meier (Heidelberg)

Priests and Funding of Public Buildings on Cos and Elsewhere — 41

Isabelle Pafford (San Francisco)

Priestly Portion vs. Cult Fee – The Finances of Greek Sanctuaries — 49

Jan-Mathieu Carbon, Vinciane Pirenne-Delforge (Liège)

Priests and Cult Personnel in Three Hellenistic Families — 65

Joannis Mylonopoulos (New York)

Commemorating Pious Service:

Images in Honour of Male and Female Priestly Officers in Asia Minor and the Eastern Aegean in Hellenistic and Roman Times — 121

Oliver Pilz (Mainz)

The Profits of Self-Representation: Statues of Female Cult Personnel in the Late Classical and Hellenistic Periods — 155

Marietta Horster (Mainz)

Priene: Civic priests and Koinon-priesthoods in the Hellenistic Period — 177

Christina R. Williamson (Groningen)

Civic Producers at Stratonikeia. The Priesthoods of Hekate at Lagina and Zeus at Panamara — 209

VI — Contents

Stéphanie Paul (Liège)

Roles of Civic Priests in Hellenistic Cos — 247

Peter Kató (Heidelberg)

Elite und Priestertümer im hellenistischen Kos — 279

Anja Klöckner (Gießen)

Dienerinnen der Demeter?

Zu einer Gruppe von Grabreliefs aus Smyrna — 303

Indices — 355

Acknowledgements

We are very grateful that many excellent scholars of all generations participated in our workshop in May/June 2012 at the Römisch-Germanisches Zentralmuseum in Mainz as speaker and respondents. As well as the authors who have contributed to the present volume, the following colleagues contributed to our workshop with critical comments, helpful inputs and many interesting aspects, which helped us all to become more focused and more sensitive to the many facets of the subject (of which only a few are treated in this book): Jochen Griesbach, Pierre Fröhlich, Sarah Hitch, Ann-Françoise Jaccottet, Marie-Christine Marcellesi, Gary Reger, Ana Isabel Jiménez San Cristóbal, Ivana Savalli-Lestrade, Eftychia Stavrianopoulou, Hans Taeuber, Hilke Thür, Ralf von den Hoff, Derk von Moock, Victor Walser. We are greatly indebted to all of them and to the authors of the papers in this volume.

Thanks to the lively workshop and the papers in this volume, we, the editors, were given a chance to reflect on our own research and question our assumptions on the subject. For this and for the resulting present volume, we thank all the participants named above, and of course also the ones who have contributed to this volume.

The workshop was hosted by the Römisch-Germanisches Zentralmuseum, Forschungsinstitut für Archäologie at Mainz, and we were warmly welcomed by the director of the Roman department, Barbara Pferdehirt and her collaborator Markus Scholz. We are also indebted to the editors of the series *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten* and the publishing house *De Gruyter*, Berlin, for accepting our second volume for publication. We were financially supported for the workshop and the publication by the German Science Foundation (*dfg*) as part of the *dfg*-funded *Schwerpunktprogramm* (SPP 1209) *Die hellenistische Polis als Lebensform*.

Our editorial duties were supported over many hours by the students Franziska Weise and Isidor Brodersen. Orla Mulholland's thoughtful language editing of most of the non-native English texts in this volume has improved its readability. Anika Strobach did an excellent job diligently and patiently proof-reading and copyediting and, in the end, putting the whole book together.

Abbreviations

- CID* Rougemont, G., *Corpus des inscriptions de Delphes, Tome I: Lois sacrées et règlements religieux*. Paris 1977.
- CIG* *Corpus Inscriptionum Graecarum*. 4 vols. Berlin 1828–1877.
- CIRB* Struve, V. V., *Corpus inscriptionum regni Bosporani*. Moskau 1965.
- DGAA* Velissaropoulos-Karakostas, J., *Droit grec d'Alexandre à Auguste (323 av. J.–C.–14 ap. J.–C.)*. *Personnes-Biens-Justice*. (Meletemata, 66.2). Athens 2011.
- FD* *Fouilles de Delphes III: Épigraphie*. Paris 1929–1976.
- GHI* Meiggs, R., Lewis, D., *A Selection of Greek Historical Inscriptions to the End of the Fifth Century B.C.* Oxford 1969 (and revised later editions).
- GIBM 4* Hirschfeld, G., *The Collection of Ancient Greek Inscriptions in the British Museum, Part IV.1: Knidos, Halikarnassos, and Branchidae*. Oxford 1893.
- Herzog 1899 Herzog, R., *Koische Forschungen und Funde*. Leipzig 1899.
- Herzog 1928 Herzog, R., *Heilige Gesetze von Kos. Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse 6*. Berlin 1928.
- HGK* Herzog 1928
- I. Aph.* Reynolds, J., Rouché, Ch., Bodard, G. (2007). *Inscriptions of Aphrodisias*, available at <http://insaph.kcl.ac.uk/iaph2007>.
- I. Cos* Segre, M. *Iscrizioni di Cos. Monografie della Scuola Archeologica di Atene e delle Missioni Italiane in Oriente*, 6. 3 vols. (ED, EV, EF). Rome 1993–2007.
- I. Didyma* Rehm, A. (1958). *Didyma. T. 2. Die Inschriften*. Berlin/Mainz.
- I. Ephesos* Börker, C., Engelmann, H., Merkelbach, R. et al., *Die Inschriften von Ephesos*. (Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien, 11–17). Bonn 1979–1984.
- I. Erythrai* Engelmann, H., *Die Inschriften von Erythrai und Klazomenai*. (Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien, 1–2). Bonn 1972.
- I. Histria* *IscM I*
- I. lasos* Blümel, W., *Die Inschriften von lasos. Mit einem Anhang von W. Weiser: Zur Münzprägung von lasos und Bargylia*, (Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien, 28). Bonn 1985.
- I. Ilion* Frisch, P., *Die Inschriften von Ilion* (Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien, 3), Bonn 1975.
- I. Kaunos* Marek, Chr. *Die Inschriften von Kaunos* (Vestigia, 55). München 2006.
- I. Kyme* Engelmann, H., *Die Inschriften von Kyme*. (Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien 5), Bonn 1976.
- I. Kyzikos* Schwertheim, E., *Die Inschriften von Kyzikos und Umgebung* (Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien, 18; 26). Bonn 1980–1983.
- I. Labraunda* Crampa, J., *Labraunda. Swedish Excavations and Researches, Vol. III, The Greek Inscriptions*. 2 parts. Lund 1969–1972.
- I. Lampsakos* Frisch, P., *Die Inschriften von Lampsakos* (Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien, 6). Bonn 1978.
- I. Lindos* Blinkenberg, Chr. (1941). *Lindos. Fouilles de l'Acropole 1902–1914, Tome II: Inscriptions publiées en grande partie d'après les copies de K.F. Kinch avec un appendice contenant diverses autres inscriptions rhodiennes*, 2 vols. Berlin.
- I. Milet* Herrmann, P., Rehm, A., et al. *Milet: 6, Inschriften von Milet*. 3 Vols. Berlin 1997–2006.

X — Abbreviations

- I. Mylasa* Blümel, W., *Die Inschriften von Mylasa*. (Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien, 34–35). Bonn 1987–1988.
- I. Oropos* Petrakos, B. Ch., *Οι επιγραφές του Ωρωπού*, Athens 1997.
- I. Pergamon* Fränkel, M., *Die Inschriften von Pergamon*. (Altertümer von Pergamon VIII 1–2). Berlin 1890–1895.
- I. Pergamon III* Habicht, Chr. *Die Inschriften des Asklepieions*. (Altertümer von Pergamon VIII 3). Berlin 1969.
- I. Priene* Hiller von Gaertringen, F., *Inschriften von Priene*. Berlin 1906.
- I. Priene²* Blümel, W., Merkelbach R., *Die Inschriften von Priene* (Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien). Bonn (forthcoming).
- I. Prusias ad Hypium* Ameling, W., *Die Inschriften von Prusias ad Hypium*. (Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien, 27). Bonn 1985.
- I. Sestos* Krauss, J. *Die Inschriften von Sestos und der thrakischen Chersones*. (Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien, 19). Bonn 1980.
- I. Smyrna* Petzl, G. *Die Inschriften von Smyrna*. (Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien, 23–24). Bonn 1982–1990.
- I. Stratonikeia* Şahin, M. Ç., *Die Inschriften von Stratonikeia*, (Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien, 21–22; 68). Bonn 1981–1990; 2010.
- IACGP* Hansen, M.H., Nielsen, T.H.(eds.), *An Inventory of Archaic and Classical Greek Poleis*. Oxford 2004.
- ID* *Inscriptions de Délos*. 7 vols. Paris 1926–1972.
- IG* *Inscriptiones Graecae*, Berlin 1873–
- IGR* Cagnat, R. u.a., *Inscriptiones Graecae ad res Romanas pertinentes*. Paris 1906–1927
- IScM I* Pippidi, Dionisie M., *Inscriptiones Daciae et Scythiae Minoris antiquae. Series altera: Inscriptiones Scythiae Minoris graecae et latinae*. Vol. 1. *Inscriptiones Histriae et vicinia*. Bucharest 1983.
- LGPN* Fraser, P. M., E. Matthews, E. et al., *A Lexicon of Greek Personal Names*. Oxford 1987–
- LGS* von Prott, H., Ziehen, L., *Leges graecorum sacrae e titulis collectae*. 2 vols. Leipzig 1896–1906.
- LSAM* Sokolowski, F., *Lois sacrées de l'Asie Mineure*. Paris 1955.
- LSCG* id., *Lois sacrées des cités grecques*, Paris 1969.
- LSS* id., *Lois sacrées des cités grecques*, Supplément, Paris 62.
- MAMA* *Monumenta Asiae Minoris Antiqua*, Manchester/London 1928–
- Meiggs/Lewis* *GHI*
- Merkelbach/* Merkelbach, R., Stauber, J., *Steinepigramme aus dem griechischen Osten*,
Stauber 1998 *Bd. 1: Die Westküste Kleinasiens von Knidos bis Ilion*, Stuttgart 1998.
- Milet I 2* Knackfuß, H., *Milet. Ergebnisse der Ausgrabungen und Untersuchungen seit dem Jahre 1899. Heft II. Das Rathaus von Milet*. Berlin 1908.
- Milet I 3* Kawerau, G., Rehm, A., *Milet. Ergebnisse der Ausgrabungen und Untersuchungen seit dem Jahre 1899, Heft III: Das Delphinion in Milet*. Berlin 1914.
- Milet I 7* Knackfuß, H., *Milet. Ergebnisse der Ausgrabungen und Untersuchungen seit dem Jahre 1899. Heft VII: Der Südmarkt und die benachbarten Bauanlagen*. Berlin 1924.
- Milet I 9* Gerkan, A. v., Krischen, F., *Milet. Ergebnisse der Ausgrabungen und Untersuchungen seit dem Jahre 1899. Heft IX: Thermen und Paläste*. Berlin 1928.

- NGSL Lupu, E., *Greek Sacred Law: A Collection of New Documents*. 2nd ed. Leiden/Boston 2009.
- OGIS Dittenberger, W., *Orientalis graeci inscriptiones selectae. Supplementum sylloges inscriptionum graecarum*, 2 vols. Leipzig 1893–1895.
- PCG Kassel, R., Austin, C., *Poetae Comici Graeci*. 8 vols. Berlin 1983–2001.
- RC Welles, C. B. *Royal Correspondence of the Hellenistic Period, a Study in Greek Epigraphy*. New Haven 1934.
- RICIS Bricault, L., *Recueil des Inscriptions concernant les Cultes Isiaques (hors d'Égypte)*, *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 31. Paris 2005.
- RIJG Dareste, R., Haussoulier, B., Reinach, T., *Recueil des inscriptions juridiques grecques*. 2 vols. Paris 1898–1904.
- SEG *Supplementum Epigraphicum Graecum*, Leiden/Amsterdam 1923–
- SNG Cop. *Sylloge Nummorum Graecorum Copenhagen*. Copenhagen 1942–
- Syll.² Dittenberger, W., *Sylloge inscriptionum Graecarum* (second edition), 3 vols. Leipzig 1898–1901.
- Syll.³ Dittenberger, W., *Sylloge inscriptionum Graecarum* (third edition), 4 vols. Leipzig 1915–1924.
- TAM *Tituli Asiae Minoris*, Vienna 1901–
- Tit. Cal. Segre, M., *Tituli Calymnii*, *ASAA* 22–23, n.s. 6–7, (1944–1945 [1952]), 1–248.
- Tit. Cam. Pugliese Carratelli, G., Segre M., *Tituli Camirenses*, *ASAA* 30–32, n.s. 14–16, (1952–1954), 211–246.
- Vidman Syll. Vidman, I., *Sylloge inscriptionum religionis Isiacae et Sarapiacae*, Berlin 1969.

Marietta Horster, Anja Klöckner

Introduction

From the Hellenistic period onwards, the political – and hence also religious – agents of communities had to deal with a new international framework: the Hellenistic kingdoms, global players like Rhodes, the Aitolian and Achaian league and, from the second century BC, the Romans. New cities were founded and both they and the existing cities and other communal groups tried to sharpen and strengthen their respective (and multi-layered) identities within these new contexts. Collective and corporate structures developed that were either novel or, if ‘old’, had not played a major role prior to the late fourth century BC, such as arbitration by foreign judges to curtail local conflicts,¹ or the embassies between cities or to kings, religious events and festivals, which seem to have become a ‘mass phenomenon’ in this period. In addition, the civic settlement, as a place to live, to participate in communal politics and in various civic, sacred and social rituals, a place to communicate and do business, was also adapted to the changing overall political environment.

Singling out the benefactors of the community – the donors of meals, grain and money or the sponsors of buildings – through honours decreed by the political bodies came to be one of the major tasks of communal politics. The perception of public and sacred space as a site for the display of honours and the self-presentation of the rich and influential elite, political allies and economic partners had a strong influence on the composition of that space.² The increasing number of *stoai* and *exedrai* in the city-centres can be explained not only by changing aesthetics but also because they were excellent means for the presentation of inscribed honours, individual statues or family-monuments.

This new polis, which retained so many of its traditional institutions, rituals, political and social concepts, architectural forms and existing buildings, is – again – the main frame of reference for this study. However, it is hard to compare Athens to the many cities that play a role in this book. Since the publication of our first volume, *Civic Priests. Cult personnel in Athens from the Hellenistic period to late antiquity* (RGVV 58) in 2012, we have discussed how to place the focus on the cult personnel beyond Athens, with its rich documentation and

¹ One such conflict took place between Lebadeia and an unknown city and concerned a priesthood of the Ionian koinon, see Horster’s article.

² Gauthier 1985, Quaß 1993, Habicht 1995, van Bremen 1996. This is a strong point of discussion in Pilz and Mylonopoulos and it plays a major role in nearly all other articles in this volume.

artefacts, and to transfer our questions and topics to another region with another and differing cult-topography and many diverse cult-traditions. We also had to resist the temptation to focus on the increasing importance of the cults and festivals for the Hellenistic kings and Roman emperors, and instead to provide an opportunity to deal with the development of individual priesthoods from the Hellenistic into the Roman period.³ We are convinced that our concept works.

The present book is not a continuation of our first volume, but offers a different, contrastive but also complementary perspective on the subject of cult agents in a civic setting. Geographically – Athens versus Asia Minor and the Aegean islands – but also factually and methodologically, the two volumes deal with strikingly divergent political, social, cultural and cultic frameworks. Furthermore, the research traditions on these regions differ from those on Athens. Especially the impressive nineteenth- and early twentieth-century reports of journeys and archaeological campaigns in Lydia, Ionia, Karia and the islands, so closely tied to single eminent (and often adventurous) personalities, make research on the area a challenge and a reward. Since then, many distinguished authors have written important studies with a focus on cult, religion, regional history or the development of the architectural, cultural, social or political framework of the *poleis* in Asia Minor and the islands. These different research traditions, compared to those focused on Athens, also diverge in the different number and content of their written sources as well as in architectural traditions and influences, stylistic elements and a language of forms and iconography that differ from the Athenian ones. An obvious example of cult-related Hellenistic traditions in the East, and unknown to Athens and mainland Greece, is the sale of priesthoods, which is treated in the papers on Kos (Kató, Paul) and Priene (Horster). Another such example are the truly grand donations, which do exist in Athens, but there they are less ‘intrusive’ than they are in the cities of the Eastern Mediterranean within the mass of the inscribed evidence of honorific decrees and deeds of foundation (*Stiftungsurkunden*). Donations, the growing pressure of financial commitments on office-holders, as well as the sometimes flowery presentation of the ‘beneficent’ aspect of financing, are a subject present throughout the papers of Carbon and Pirenne-Delforge, Horster, Meier, Mylonopoulos, Paul and Williamson, whereas some general aspects of the economic side of cults are treated in the study of the chests by Pafford.

However, what seems most important to us is that the discussion at the workshop and the contributions to this volume reflect a shift in viewpoint: our

³ E.g. as in Williamson’s contribution.

focus is centred not on the priest's behaviour or on his or her individual social standing,⁴ but on that of the elite (and sometimes "sub-elite"). To what extent do the priesthood and the rituals and performances of a priest or priestess offer an attractive opportunity for a member of a given society to engage with this society or on its behalf? To what extent are priesthoods an opportunity for family-members (including female ones) of the wealthy elite to present themselves in the city or a smaller community?⁵ We have not answered the question of why becoming a priest might, at a given time for a given person, have been "the" best choice, rather than becoming, say, an eponymous *prytanis* or *stephanephoros*, a gymnasiarch or *grammateus* of an institution. The material presented (and the mass of the remaining material from Asia Minor and the Aegean islands) does allow the -- perhaps naïve but probably realistic -- answer that, aside from social pressure and demands, the personal aspects of the decision were family traditions; the few available alternatives for those of a given (young) age and (female) gender to be socially present in public; the fascination and/or the personal religious conviction of the relevance and power of a certain deity; and the potential for an individual to take on a social role through the significance and importance that a specific cult and its rituals held for the society that is home to the individual in question. In spite of its probable importance, the aspect of 'personal religion' is not treated in the volume – how could it be? Even the votives and gravestones, as well as their inscriptions, follow regional trends and standards.⁶ Expression of private and individualised religious feelings by a priestess or a priest is absent on these monuments.

One might presume that, in consequence, we will here present one more contribution to the tradition of *habitus* studies à la Bourdieu, but in fact we present something different, and the reader will find the term *habitus* only rarely in the next 330 pages. Instead, we here follow up some of the lines indicated by our first volume: the dichotomy of public versus private cults (Carbon and Pirenne-Delforge, Pilz); the role of priests and priestesses in a polis or a community's culture (Ackermann, Kató, Meier, Horster, Klöckner, Mylonopoulos, Pilz, Williamson, Paul); and the study of elites (in almost all papers), who did indeed hold priesthoods, as we know from a few inscriptions and literary sources, though they are rarely cited in the honorific decrees or funerary

4 This was the main focus of many contributions in Dignas and Trampedach 2008.

5 The familial aspects are treated in several papers, but receive a special focus in those of Ackermann, Carbon and Pirenne-Delforge, Pilz.

6 For the conspicuous stelai from Smyrna that were formerly interpreted as images of priestesses, see the contribution of Klöckner.

inscriptions or in the iconography of the statues and reliefs (Klöckner, Mylonopoulos).

Therefore we do not present a specific treatment of the unquestionably important topic of religious landscapes, although the priests constitute such a space by their rituals and performance during festivals and processions (Williamson), or by wearing a special garment and headband while walking through the city (Horster). With our focus on the visual and verbal communicative structures within the elites and the presence of priests and priestesses in public, it is the polis, the political community, that forms the setting for the male and female priests' rituals, actions and presence, as a *social* landscape, though one that is, of course, also shaped by religious actions and images. Even the phenomenon of the sale of priesthoods is not investigated as an economic issue but as an issue within the religious aspects of this social landscape (Kató, Paul, Horster). Perhaps most astonishing is the transformation and adaptation of traditions and habits from one social level of society (civic community) into another (private, family), as the studies of Ackermann, Pilz, Carbon and Pirenne-Delforge illustrate. The aspect of transition, here in the context of gender and space, is also treated by Ackermann and Mylonopoulos.

The reader will note that, apart from Pafford and Klöckner, in all the studies the honorific decrees take the leading role in the argumentation on the various issues concerning the civic (and a few non-civic) priests and priestesses in the cults of the Hellenistic period, and to a certain degree the early and high imperial period, that are treated in this volume. Benefactions and donations, such as providing the lavish sacrificial meal, the banquet for the lucky few or for the masses during a religious festival, offering more than the required number of sacrificial animals, embellishing the temple and adorning the cult place -- all this drowns out the praise of the good citizen and office-holder. Even the fulfilment of the 'standards' required of a male or female priest, as formulated in the sacrificial calendars and *diagraphai* for the priesthoods, comes to be seen as a benefaction. The honours for benefactors (*prohedria*, *ateleia*, a crown etc.) are the same ones the priests could buy with the contract. This is not 'euergetism', even if the rewards look alike and the social grammar is the same. This issue is discussed more or less explicitly in most papers, and is treated together with its socio-economic aspects in Meier and, with an important political stress on the integrative function of this Hellenistic and Roman grammar of public communication, in Williamson.

The visual part of this communication comes as an essential complement. Portrait statues in general have received increasing interest in recent years; often they comprise, implicitly and explicitly, images of priests and priestesses. Only recently, in his book on honorific portraits and civic identity in the Helle-

nistic world, John Ma has discussed the habit of having private priestly portraits dedicated by relatives and friends across the Eastern Mediterranean.⁷ Throughout our volume, honorific portraits are a recurrent theme. Two contributions, complementing one another, are dedicated to this topic. Pilz sets his focus on female cult personnel and shows that the familial orientation of these monuments is essential to their social function. Mylonopoulos analyses the spatial context of the statue's setting and reflects on the agents responsible for it as well as on the reasons behind the erection of statues.

In the following pages, one may miss aspects that are important for the study of the social, political and cultic role of priests in the political society of a polis.⁸ These other topics, not treated here, may yet suggest approaches for further studies: the ritual dynamics of priestly actions and non-priestly actions that are relevant to cult; the methodological issue of personal religion; the presence of 'religion' in the everyday culture of social communities in the Hellenistic and Roman periods; the priest's behaviour and dealings in the sanctuary (although some of the papers do address this subject); ritual iconography.

Nicole Deshours has recently characterised the late Hellenistic period as the 'Indian summer' of civic religion in the Aegean World.⁹ This is a beautiful metaphor that seems to fit perfectly: it implies a biological circle, a hot summer of Classical Greek religion and a Roman winter, with Christianity becoming the renewal in spring. The contributions in this volume, however, take another perspective. Transformations, new inputs and novelties will come to the fore. Undeniably, the eastern poleis and their citizens had a strong consciousness of tradition and they articulated this consciousness extensively, in textual as well as in visual media. The references to this tradition were often rhetorical but, as they were a part of the social grammar mentioned above, they were, in consequence, necessary; they were of social relevance and therefore 'real'. In a changing political world, social behaviour, and with it its expression in the field of religion and cult, were subject to permanent change. Not only might forms of expression ('grammar') change, their content could change as well – in one city, or in one generation, of which the reader will find examples in this volume.

⁷ Ma 2013. Ma's book came out while this volume was going to press. It was not possible to refer to it in the contributions to this volume.

⁸ For an overview of recent trends in the field of priests and cult personnel, see Horster 2012.

⁹ Deshours 2011.

Bibliography

- Deshours, N. (2011). *L'été indien de la religion civique: étude sur les cultes civiques dans le monde égéen à l'époque hellénistique tardive*. Bordeaux/Paris.
- Dignas, B./Trampedach, K. (eds.) (2008). *Practitioners of the Divine. Greek Priests and Religious Officials from Homer to Heliodorus*. Cambridge Mass., London.
- Gauthier, Ph. (1985). *Les cités grecques et leurs bienfaiteurs*. Paris
- Habicht, Chr. (1995). 'Ist ein "Honoratiorenregime" das Kennzeichen der Stadt im späteren Hellenismus?,' in M. Wöhrle, P. Zanker (eds.), *Stadtbild und Bürgerbild im Hellenismus. Kolloquium, München 24.–26. Juni 1993*. (Vestigia 46). Munich, 87–92
- Horster, M. (2012). 'Priest, Priesthoods, Cult Personnel – traditional and new approaches,' in: M. Horster, A. Klöckner, (eds.), *Civic Priests. Cult Personnel in Athens from the Hellenistic Period to Late Antiquity*. (RGVV 58), Berlin/Boston, 5–26.
- Ma, J. (2013). *Statues and Cities. Honorific Portraits and Civic Identity in the Hellenistic World*. Oxford.
- Quaß, F. (1993). *Die Honoratiorenschicht in den Städten des griechischen Ostens*.
- van Bremen, R. (1996). *The limits of Participation. Women and civic life in the Greek East in the Hellenistic and Roman Periods*. Amsterdam.

Delphine Ackermann

Les prêtrises mixtes : genre, religion et société¹

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

Il convient de préciser pour commencer ce que j'entends par « prêtrise mixte » : c'est une prêtrise exercée à la fois par un homme et une femme conjointement. Mon intérêt pour ce sujet remonte à ma thèse de doctorat, où j'ai rencontré une telle prêtrise dans un règlement religieux du dème attique d'Aixônè datant de la première moitié du IV^e siècle av. J.-C.² Cherchant alors des parallèles, je me suis aperçue qu'il s'agissait là d'un phénomène plutôt rare dans le monde grec. Pourtant, à ma connaissance, jamais ce thème n'a fait l'objet d'une étude de fond. Bien sûr, des prêtrises mixtes (sans qu'elles soient appelées ainsi) sont mentionnées ici et là, mais sans tentative d'explication ou recherche de comparaisons. Ce sujet n'a donc été abordé ni par les historiens de la religion grecque³,

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

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

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

ni, et cela est peut-être plus surprenant, par les historiens du genre⁴. Une exception dans la bibliographie est l'ouvrage de Riet van Bremen⁵, mais ses réflexions très stimulantes concernent surtout l'Asie Mineure d'époque impériale et particulièrement les prêtrises exercées en couple, j'y reviendrai.

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

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

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

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

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

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

Avant d'aborder les études de cas, je commencerai par poser la question du genre dans la pratique religieuse grecque. Comprendre l'exercice partagé d'une prêtrise par un homme et une femme implique en effet de mesurer le rôle que la différence entre les sexes jouait dans les activités rituelles⁶.

Le genre dans la pratique religieuse grecque

La pratique religieuse joue un rôle considérable dans la définition de l'identité d'un groupe ou d'un individu. Ainsi, la fête dans les cités grecques est, on le sait, l'occasion de rassembler et de souder une communauté, mais elle est aussi un facteur d'exclusion, exclusion de ceux qui ne font pas partie de cette communauté. C'est pourquoi la participation ou non à une fête ainsi que le degré de cette participation – du simple spectateur au bénéficiaire des parts d'honneur du sacrifice – nous révèlent quelle place les différentes composantes de la société occupent au sein de la communauté concernée par le rite⁷.

Ces exclusions sont diverses, et dépendent largement du caractère de la fête et du moment de la cérémonie. On constate par exemple que lors des Petites Panathénées, l'une des principales fêtes civiques d'Athènes, les parts de viande sacrificielle étaient réservées aux citoyens, alors que des non citoyens étaient présents, certains participant même à la procession⁸. C'est le cas notamment des femmes, qui sont exclues ici des distributions de viande non pas en tant que

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

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

⁸ Cf. le décret sur les Petites Panathénées (*IG II³ 447.36–42 et 50–53*, vers 335–330 av. J.-C.), avec le commentaire de Parker 2005: 261 et 265–268. Il faut peut-être ajouter les canéphores parmi les bénéficiaires de la viande sacrificielle (le mot est restitué), cf. Brulé 1996: 47–50 ; ce seraient les seules femmes à recevoir une part de viande à cette occasion, un honneur insigne fait par la cité à ces futures épouses de citoyens sélectionnées parmi les meilleures familles athéniennes.

femmes, mais en tant que non citoyennes, pour la même raison que les esclaves et les étrangers ; cela ne les empêchait évidemment pas de banqueter en d'autres occasions⁹.

Plus intéressant pour la problématique qui m'occupe, on sait que certains rites sont sexuellement marqués, c'est-à-dire réservés aux hommes ou aux femmes, l'exemple le plus connu étant celui des Thesmophories, la fête des femmes par excellence. Il n'est pas toujours aisé d'expliquer l'exclusion de l'un ou l'autre sexe dans certaines cérémonies religieuses. Les historiens modernes ont observé que les cultes interdits aux femmes sont généralement voués à des dieux ou des héros qui célèbrent des activités ou des qualités masculines, comme la pêche, l'athlétisme, la guerre ; dans la même logique, les cultes féminins sont souvent liés à la fertilité agricole et humaine, un domaine dans lequel les femmes sont naturellement compétentes étant donné leur capacité à enfanter. Une explication étimologique est parfois donnée par la mythologie ou un épisode historique¹⁰.

Dans la plupart des cérémonies religieuses cependant, les hommes et les femmes sont réunis. Mais même dans ces cas, on observe souvent une séparation entre les hommes et les femmes à certains moments du rite, par exemple lorsque vient le moment du banquet, ou encore lors du sommeil d'incubation dans les cultes de dieux guérisseurs¹¹. Cette séparation hommes-femmes dans la

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

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

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

sphère religieuse se retrouve dans de nombreux domaines de la vie publique et privée¹² : s'il est incorrect de parler d'une opposition nette entre un espace public masculin et un espace domestique féminin, puisque les deux sexes sont évidemment présents dans les deux espaces et que ces derniers se recoupent en partie, on constate cependant une séparation des rôles dans certaines activités en fonction du sexe. On touche là à un aspect fondamental des relations hommes-femmes dans les cités grecques : dans nos sources domine l'idée selon laquelle les hommes et les femmes ont chacun leur propre domaine d'activité, à la maison comme dans la cité¹³. Bien sûr, ces sphères d'activité attribuées à l'un

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

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

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

ou l'autre sexe peuvent varier en fonction du temps, du lieu et de la classe sociale considérée, comme le montre l'exemple de l'évergétisme¹⁴.

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

Jusqu'à présent il a été question du rôle du genre dans la pratique religieuse des fidèles, mais qu'en est-il des prêtres ? Dans la très grande majorité des cas, les cultes des dieux et héros sont desservis par des hommes et les cultes des déesses et héroïnes par des femmes. Certes, les cas inverses sont bien attestés, mais la tendance générale est bien celle qui voit correspondre le sexe du prêtre avec celui de la divinité qu'il dessert¹⁵. Que se passe-t-il alors quand un dieu et une déesse sont vénérés ensemble ? Susan G. Cole relève qu'ils sont presque toujours desservis par un prêtre¹⁶, ce qui est intéressant : cela signifie que les couples de divinités n'entraînent pas d'habitude une prêtrise mixte. Je relève au passage que cette correspondance entre l'identité sexuelle d'un dieu et celle de son prêtre peut se retrouver à un autre niveau : dans certains documents, le sexe de la victime correspond systématiquement à celui de la divinité, ainsi

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

15 Cf. Cole 2004: 126–130 et 133 ; Turner 1983: 1, qui parle de « gender-determined division of sacerdotal persons » ; Holderman 1913 consacre son ouvrage entier à démontrer la validité de cette thèse. Cette tendance n'est valable que pour les prêtrises, elle ne concerne pas les simples particuliers qui accomplissent des sacrifices eux-mêmes. Pour des exemples d'exceptions, sans tentative d'explication, cf. Connelly 2007: 283 n. 4 ; Burkert 2011²: 155–156. Pour le cas particulier de Dionysos, cf. *infra* p. 19 et n. 39. Les exceptions trouvent souvent leur explication dans un mythe étiologique (par ex. Paus. 9.27.6. pour la prêtrise féminine d'Héraclès à Thespies) ou par la nécessité d'une pureté absolue, y compris sexuelle, du desservant, ce qui pouvait semble-t-il être plus facilement exigé d'une femme que d'un homme. Ainsi, les cultes oraculaires sont souvent accomplis par une *parthenos* ou une femme chaste, comme à Delphes ou à Dodone. Dans bien des cas aussi, il s'agit de prêtres-*paides* ou de prêtresses-*parthenoi*, des êtres qui n'ont pas encore entamé leur vie sexuelle.

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

pour les ovins dans les calendriers sacrificiels attiques¹⁷. On ne sait expliquer ces phénomènes autrement que par la tradition ou l'habitude religieuse des anciens Grecs, qui conçoivent la relation entre un dieu et son prêtre (et la victime sacrifiée) comme très étroite et pouvant aller jusqu'au mimétisme¹⁸.

Il faut préciser enfin que les rôles d'un prêtre et d'une prêtresse dans le cadre de leurs activités religieuses sont généralement identiques, à savoir fondamentalement prier, recevoir les offrandes et accomplir le sacrifice (la partie préliminaire du moins, le boucher s'occupant du reste) ; de plus, ils sont rémunérés et, le cas échéant, honorés de la même manière¹⁹. Cette égalité des hommes et des femmes dans le domaine de la prêtrise contraste avec la place limitée de ces dernières dans les cultes civiques, et dans la vie publique en général²⁰.

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

Le culte des Corybantes à Erythrées

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

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

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

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

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

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

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

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

Nous sommes dans le cadre d'un rite à mystères, l'initiation constituait donc l'une des tâches des prêtres. Cette initiation comportait notamment une lustration, purification à laquelle tout candidat devait se soumettre. Puisque l'inscription stipule que le prêtre doit s'occuper des hommes et la prêtresse des femmes, on peut conjecturer que la lustration consistait en un bain total impliquant la nudité du candidat²². La pureté physique et morale était de mise pour toute participation à un culte, comme en témoignent de nombreuses lois sacrées, et on a trouvé souvent dans les sanctuaires des installations pour le bain ou les ablutions²³. Il semble, et c'est bien compréhensible, que l'on mettait spécialement l'accent sur la pureté lors des cérémonies où le fidèle entrait en contact étroit avec la divinité, c'est-à-dire lors des initiations, des incubations, des consultations d'oracles²⁴.

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

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

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

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

prêtres et prêtresses non officiels²⁵. On verra une organisation semblable à Milet pour le culte de Dionysos.

Une autre inscription d'Erythrées, un peu plus tardive, mentionne la prêtrise des Corybantes, cette fois dans une liste de plusieurs prêtrises vendues par la cité (*texte 2*)²⁶. On voit que la prêtrise est toujours mixte à cette époque : la prêtrise féminine est achetée par Antipatros fils d'Agasiklès et la prêtrise masculine par Aristoklès fils d'Adeimantos ; plus loin, il est question à nouveau de la prêtrise masculine, achetée par Hèniochos fils d'Hèniochos²⁷. On remarque que la prêtrise féminine est achetée par un homme, ce qui n'est pas surprenant dans une société et à une époque où, sauf rares exceptions, les femmes ne disposaient pas librement de leurs propres biens.

La prêtrise féminine des Corybantes est trois fois plus onéreuse que la prêtrise masculine²⁸ : cela s'explique probablement par une plus forte participation des femmes que des hommes aux rites corybantiens, ce qui rend la prêtrise féminine plus rémunératrice.

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

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

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

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

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

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

Enfin, il est probable qu'une « pierre errante » de Samos soit à attribuer à Erythrées²⁹. Le texte est lacunaire, mais on comprend qu'il s'agit d'un règlement concernant le culte des Corybantes, dans lequel il est question notamment d'un prêtre et d'une prêtresse, d'initiations, de rite du cratère. On est au II^e siècle av. J.-C., ce qui montre la constance et la longévité de la prêtrise mixte dans le culte des Corybantes à Erythrées ; il ne s'agit donc pas d'une pratique ponctuelle, mais d'une nécessité exigée par le rite initiatique lui-même.

Dans les autres cultes des Corybantes attestés dans le monde grec, et autant que les sources permettent d'en juger, il n'est jamais question d'une prêtrise mixte³⁰. Pourquoi est-elle si fortement ancrée à Erythrées ? Selon toute vraisemblance, la prêtrise mixte est liée au rite particulier du bain purificateur pratiqué lors des initiations corybantiques. Dans la religion grecque, il existait bien sûr une grande variété de rites initiatiques, lesquels ne comportaient pas forcément le bain total des candidats ; c'est pourquoi il n'était pas nécessaire de disposer d'une prêtrise mixte dans tous les rites initiatiques³¹.

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

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

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

Le culte de Dionysos à Milet

Un règlement sur la vente du sacerdoce de Dionysos datant de 276/5 av. J.-C. (*texte 3*)³² révèle l'existence d'une prêtrise mixte pour le culte civique de ce dieu à Milet. Il s'agit là clairement d'un rite initiatique, mais l'inscription est difficile à comprendre en raison de ses nombreuses lacunes. Selon Fritz Graf, l'initiation était partagée entre un prêtre et une prêtresse, comme à Erythrées³³. Mais à y regarder de plus près, l'inscription ne mentionne que la prêtresse dans le cadre des initiations (l. 13–15 et 18–20) ; le prêtre ne semble partager avec elle que la présidence des sacrifices accomplis dans le sanctuaire civique, ici par des particuliers (l. 5–7), et il conduit avec elle la procession des Katagôgia (l. 21–23), fête annuelle de la cité en l'honneur de Dionysos. Ce rôle particulier de la prêtresse n'a rien de surprenant, car dans le cadre bachique, ce sont d'habitude les femmes qui président aux rites initiatiques, même si cette tendance s'atténue au fil du temps³⁴. Dans notre inscription, on voit d'ailleurs que d'autres femmes que la prêtresse civique ont le droit d'initier aux mystères du dieu, moyennant le versement d'une compensation en argent à cette dernière (l. 18–20). Les femmes semblent donc avoir seules le droit de dispenser l'initiation, que ce soit la prêtresse civique ou les prêtresses privées, ce qui n'empêche bien sûr pas les hommes d'en avoir bénéficié³⁵.

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

33 Graf 1985: 319.

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

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

Comme pour le culte des Corybantes à Erythrées, on a affaire à un culte célébré à deux échelons : des prêtres et prêtresses officient au niveau privé, mais seuls un prêtre et une prêtresse exercent au niveau civique, après avoir acheté la prêtrise. Les deux catégories sont réunies lors de la procession des Katagôgia (l. 21–23)³⁶. Par ce règlement, la cité veille à assurer un certain nombre de prérogatives à « ses » prêtres³⁷. La partie du texte que nous avons concerne surtout la prêtresse officielle : dans les cérémonies sacrées qu'elle est chargée d'accomplir au nom de la cité tout entière, elle a la préséance sur le rituel de l'omophagie et rassemble le thiasse qu'elle dirige en premier (l. 1–4)³⁸ ; ses parts d'honneur dans les sacrifices sont précisées (l. 15–18) ; elle reçoit une compensation de la part de toute autre prêtresse qui pratiquerait l'initiation aux mystères de Dionysos où que ce soit sur le territoire de la cité (l. 18–20).

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

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

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

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

On constate enfin que Dionysos tolère à Milet tant des hommes que des femmes comme prêtres, ce qui n'étonne pas de la part d'un dieu particulièrement enclin au mélange des genres³⁹.

Contrairement à Erythrées, la prêtrise mixte ne semble pas s'expliquer ici par la pratique de l'initiation, puisqu'elle paraît relever de la seule responsabilité des femmes. Et autant que nos sources permettent d'en juger, les rites initiatiques accomplis dans le cadre d'un culte bachique ne comportent pas de bain total des participants⁴⁰. La prêtrise mixte ne s'explique pas non plus par l'exigence que la prêtresse s'occupe strictement des sacrifices offerts par des femmes et le prêtre des sacrifices offerts par les hommes, puisque dans le sanctuaire civique, on laisse le sacrifiant choisir l'un ou l'autre⁴¹.

Comment expliquer alors le choix d'une prêtrise mixte pour le culte civique de Dionysos à Milet ? Peut-être par la volonté de la cité de donner la préséance à cette prêtrise sur tous les thiasés, qu'ils soient féminins ou masculins, dirigés par un prêtre ou une prêtresse. La prêtrise mixte civique de Dionysos à Milet serait donc le reflet des thiasés dionysiaques, lesquels comprenaient des hommes et des femmes dans leurs rangs⁴². Il ne faut pas oublier qu'en mettant

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

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

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

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

les prêtrises en vente, la cité cherchait à gagner de l'argent, ou plus exactement à en économiser, et pour cela, il fallait qu'elle les rende attractives, en promettant aux acheteurs des revenus importants et réguliers, et en leur assurant qu'ils ne seraient pas lésés par la concurrence des prêtres privés⁴³.

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

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

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

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

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

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

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

jusqu'à des prêtrises individuelles⁴⁶. Il en est de même à Lagina et à Panamara. Commençons par ce dernier sanctuaire.

A Panamara, à partir du I^{er} siècle ap. J.-C., le prêtre de Zeus est accompagné d'une prêtresse, qui est généralement sa femme ou, beaucoup plus rarement, une membre de sa famille au sens large. Avant cette date, on ne connaît que des prêtres masculins⁴⁷.

Là encore, la prêtrise mixte ne s'explique pas par l'identité sexuelle des divinités desservies (Zeus était associé à Héra dans le sanctuaire de Panamara), car autant que l'on sache, jamais l'Héra de Panamara n'a eu sa propre prêtresse ; d'ailleurs, la femme du prêtre de Zeus n'est pas désignée dans nos sources comme la prêtresse d'Héra, mais de Zeus ou des dieux⁴⁸. Le couple de prêtres était donc attaché aux deux divinités ensemble.

Faut-il alors chercher l'explication de la prêtrise mixte par une séparation des hommes et des femmes dans le culte ? Une telle séparation est en effet bien attestée dans ce sanctuaire : la fête des Komyria était réservée aux hommes, la fête des Héraia aux femmes⁴⁹. Mais outre le fait qu'une raison d'ordre cultuel semble peu probable comme on l'a vu, les inscriptions montrent que le couple de prêtres menait ensemble ces deux fêtes (les verbes sont au pluriel). Si les

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

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

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

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

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

La prêtrise mixte n'a pas de lien non plus avec la pratique de mystères, car ces derniers semblent être une création tardive à Panamara, bien postérieure à l'apparition de la prêtrise mixte de Zeus et Héra⁵⁰.

A Lagina, la déesse principale du sanctuaire, Hécate, était originellement desservie par un prêtre seulement. La première attestation d'une épouse qui lui soit associée date de la fin du I^{er} siècle ap. J.-C.⁵¹. Le culte d'Hécate comportait des mystères, mais là encore, leur première attestation est bien plus tardive que celle de la prêtrise mixte, en conséquence il semble qu'il n'y ait pas de rapport entre les deux⁵².

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

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

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

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

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

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

Cet exercice mixte de la prêtrise est donc à analyser dans le contexte plus général de la mixité des charges publiques en Asie Mineure à l'époque impériale⁵⁴. A cette époque, on constate en effet la tendance au sein de couples issus de riches familles d'accaparer les charges publiques. Riet van Bremen observe que les titres civiques doubles sont, dans l'immense majorité des cas, associés à une prêtrise impériale conjointe, et en déduit que c'est l'introduction du culte impérial dans les cités de l'Orient grec qui a, en beaucoup d'endroits, servi de modèle pour les charges civiques, à partir du milieu du I^{er} siècle ap. J.-C., date des premières prêtrises du culte impérial assumées en couple⁵⁵. Elle met en relation ce phénomène avec l'idéologie du couple prônée à l'époque augustéenne : les efforts d'Auguste pour créer l'image d'une famille impériale unie et harmo-

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

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

nieuse et promouvoir le mariage auraient eu un effet quasiment immédiat sur les cités de son empire, du moins dans la partie orientale, où les familles de l'élite auraient imité le modèle impérial et commencé à se présenter en public comme des couples heureux dans le mariage, soucieux ensemble du bien-être de leurs concitoyens. Dans le cas des prêtrises mixtes des sanctuaires de Lagina et de Panamara, Riet van Bremen doute cependant qu'elles aient suivi le mouvement initié par les doubles prêtrises du culte impérial, sans donner la raison de son scepticisme ; elle conclut qu'il vaut peut-être mieux chercher une autre explication, sans en proposer une. Elle semble en tout cas gênée par la prêtrise mixte d'Athéna Lindia à Lindos sur l'île de Rhodes, attestée avant l'époque augustéenne⁵⁶.

Ainsi qu'elle le souligne pourtant, cette idéologie du couple de bienfaiteurs était déjà en germe dans les cités grecques de Méditerranée orientale avant l'époque augustéenne : ainsi, à partir du II^e siècle av. J.-C., on connaît plusieurs exemples de couples de bienfaiteurs, auxquels ont parfois été accordés des honneurs publics⁵⁷. Par ailleurs, cela explique peut-être pourquoi on observe une évolution différente de la prêtrise du culte impérial en Occident, où les couples de prêtres sont nettement moins fréquents⁵⁸. Je ne vois donc aucun obstacle à accepter cette explication par l'idéologie du couple de bienfaiteurs pour les prêtrises mixtes de Lagina et de Panamara.

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

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

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

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

des rôles entre les deux sexes dans les sphères publique et privée et la complémentarité qui en découle. Cette complémentarité se retrouve parmi les couples de prêtres-évergètes de Lagina et de Panamara : dans certaines de leurs activités, ils ont en effet tendance à différencier les sexes ; c'est souvent le cas dans les distributions, l'homme donnant de l'huile, de la nourriture, du vin ou de l'argent aux hommes, et son épouse faisant de même pour les femmes⁵⁹. On constate le même phénomène pour les prêtrises du culte impérial⁶⁰, et plus largement, dans des distributions qui n'ont pas pour cadre une prêtrise⁶¹. Les bienfaitrices ont donc davantage tendance à inclure les femmes dans leurs distributions que les bienfaiteurs, ce qui n'empêche bien sûr pas ces derniers d'agir parfois en faveur des femmes⁶². Ce qu'il m'importe de constater dans le cadre de cette étude, c'est que cette séparation des activités du couple de prêtres ne concerne jamais le sacrifice des victimes, ou l'initiation aux mystères, bref, jamais le culte lui-même. Cela me confirme dans l'idée que l'explication de la prêtrise mixte des sanctuaires de Lagina et de Panamara ne se trouve pas dans les activités cultuelles.

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

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

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

61 Pour la gymnasiarchie civique « ordinaire », c'est-à-dire non rattachée à une prêtrise, cf. van Bremen 1996: 68–73. A Héraclée de la Salbakè, au II^e s. ap. J.-C., au sein d'un couple de stéphanéphores et prytanes, la femme a fait des distributions aux épouses de bouleutes et de citoyens (*MAMA 6.119*). A Akraiphia en Béotie, l'épouse d'Epaminondas se charge de nourrir les femmes de citoyens, les jeunes filles et les esclaves, en exact parallèle avec les générosités de son mari (*IG VII 2712.70–71*, 1^{er} s. ap. J.-C. Voir la nouvelle édition par Müller 1995: 462–467). Dans une série de trois inscriptions de Sillyon en Pamphylie (*IGR 3.800–802*, avec les commentaires de Nollé 1994: 245–247 et van Bremen 1994) honorant une femme, Ménodora, et son fils Mégaklès, celle-ci, dans ses distributions, a inclus les femmes des membres des trois assemblées de la cité (*boulè, gèrousia, ekklesia*), tandis que son fils non. Ces exemples montrent que, même s'il est possible que les épouses aient dû demander l'accord de leur tuteur pour ces dépenses, elles pouvaient avoir une fortune séparée considérable (cf. van Bremen 1996, chap. 9 [p. 273–296] sur ces questions, et *supra* n. 14 sur l'évergétisme féminin).

62 *E.g. Syll³ 890*, Syros, 251 ap. J.-C.

de type évergétique⁶³. Ces exemples relativement nombreux de prêtrises assumées par un couple dans l'Asie Mineure impériale m'incitent à penser que les exigences culturelles ne sont pas la cause de cette mixité, d'autant plus que les prêtrises concernées ne sont pas mixtes à l'origine, et que dans la plupart des cas, on constate que la prêtrise est seulement l'une des nombreuses charges assumées conjointement par le couple. Ces prêtrises mixtes découlent probablement d'une certaine idéologie du couple de bienfaiteurs, perceptible déjà à l'époque hellénistique, qui ne cessera de croître et recevra une impulsion décisive à l'époque augustéenne. Il faut peut-être aussi compter avec un changement, dans le courant du I^{er} siècle av. J.-C. et du I^{er} siècle ap. J.-C., de l'autoreprésentation des hommes politiques et des bienfaiteurs, conséquence de l'aristocratisation des cités, les individus se présentant de plus en plus comme membres d'une famille appartenant à l'élite⁶⁴.

J'ajouterai pour terminer que certaines prêtrises mixtes, issues des mêmes phénomènes sociaux et dont je n'ai pas parlé ici, étaient des occurrences isolées, générées par exemple par une situation de détresse économique⁶⁵. Mais à

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

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

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