

RÉMUNÉRATION DES PRÊTRES ET DÉROULEMENT DES CULTES DANS UN DÈME DE L'ATTIQUE Le règlement religieux d'Aixônè *

L'inscription que je me propose d'étudier ici est datée de la première moitié du IV^e s. av. J.-C. d'après des critères paléographiques et orthographiques. Elle est attribuée aujourd'hui au dème attique d'Aixônè en raison du lieu de trouvaille assuré de deux fragments récemment découverts sur la commune de Glyphada, à environ 15 km au sud-est d'Athènes¹. Auparavant, seuls trois éléments avaient été mis au jour et publiés, et ce déjà au XIX^e siècle ; les savants de l'époque les faisaient provenir du dème voisin d'Halai Aixonidès, sur la base des indications peu précises de leur

* Je tiens à remercier les organisateurs du congrès de m'avoir donné la possibilité de présenter une partie de ma thèse de doctorat inscrite à l'Université de Neuchâtel (CH), thèse consacrée à l'étude épigraphique et archéologique du dème d'Aixônè. Un chaleureux merci également à Mme Stella Georgoudi et à mon professeur Denis Knoepfler d'avoir pris le temps de relire le manuscrit et d'y avoir apporté d'importantes corrections. — Abréviations : *LGS* = I. PROT et L. ZIEHEN, *Leges Graecorum sacrae e titulis collectae*, Lipsiae, 1896-1906 ; *LSAM* = F. SOKOLOWSKI, *Lois sacrées de l'Asie Mineure*, Paris, 1955 ; *LSS* = ID., *Lois sacrées des cités grecques. Supplément*, Paris, 1962 ; *LSCG* : ID., *Lois sacrées des cités grecques*, Paris, 1969.

1. Le plus petit des deux fragments a été publié par A. P. MATTHAIIOU, « Αἰξωνικά », *Horos* 10-12 (1992-1998) [1999], p. 133-169 (= *SEG* XLVI, 173) ; le plus grand, qui représente toute la partie inférieure de la stèle, a été publié par G. STEINHAEUER, « Ἱερὸς νόμος Αἰξωνέων », dans A. P. MATTHAIIOU, G. E. MALOUCHEU (éd.), Ἀττικαὶ Ἐπιγραφαὶ. Πρακτικὰ συμπόσιου εἰς μνήμην *Adolf Wilhelm (1864-1950)*, Athènes, 2004, p. 155-173 (= *BE* [2005] n° 200). Ces deux auteurs ne se limitent pas à la publication des nouveaux fragments, mais donnent chacun une nouvelle édition de l'inscription dans son entier. Le commentaire de A. P. Matthaiou est volontairement bref, en vue de la publication attendue de G. Steinhauer. Ce dernier fournit le premier – et jusqu'à ce jour unique – commentaire substantiel du contenu ; souvent judicieuses, ses réflexions sont, par la force des choses, ciblées sur quelques aspects seulement, dont certains seront discutés ici.

inventeur K. S. Pittakis². Pendant longtemps, les trois fragments initiaux n'ont donné lieu à aucun commentaire détaillé, à part quelques mentions succinctes dans les grands recueils épigraphiques et les ouvrages de synthèse sur les dèmes attiques³. La mise au jour en 1984 de toute la partie inférieure de la stèle, publiée en 2004 seulement, relance l'intérêt pour ce document, qui reste encore peu discuté.

Ce texte appartient à la grande famille des « lois sacrées », expression connue déjà dans l'Antiquité et que les modernes utilisent, de la façon la plus généraliste qui soit, pour désigner toutes sortes de textes dont le but premier est de réglementer les aspects les plus divers de la vie culturelle du monde antique : on trouve ainsi dans les recueils de référence de F. Sokolowski des calendriers de cultes, des comptes concernant la gestion des finances sacrées, des contrats réglant la location d'un terrain appartenant à une divinité, etc.⁴ Les lois sacrées émanent de milieux aussi divers que des autorités politiques (souverains, confédérations, cités, dèmes, magistrats), des associations culturelles (groupes d'orgéons, thiasés), des groupes familiaux (phratries, γένη), des individus. On le comprend, cette appellation s'avère trop vague et souvent juridiquement inexacte une fois appliquée aux cas particuliers. Mais l'expression est entrée dans les mœurs et se révèle, il faut l'avouer, fort commode. L'inscription qui nous intéresse ici, et que je préfère appeler « règlement religieux » puisqu'il ne s'agit en aucun cas d'une loi, concerne clairement la rémunération des prêtres, et émane très probablement des autorités du dème d'Aixônè, même si cela n'apparaît pas explicitement dans le texte⁵. Ce type de document nous rappelle que les dèmes attiques jouissaient d'une remarquable autonomie dans la gestion de leurs activités religieuses, et illustre la richesse et la vitalité des pratiques culturelles qui s'y déroulaient, au IV^e siècle av. J.-C. du moins, période à laquelle appartient la quasi-totalité de notre documentation. Seule l'épigraphie permet d'apprécier l'ampleur de ce phéno-

2. *AE* (1839) n° 117-118 et *AE* (1855) n° 2667.

3. Cf. par exemple *IG II²*, 1356 ; *LSCG* 28 ; D. WHITEHEAD, *The Demes of Attica : 508/7 - ca. 250 B.C. : a Political and Social Study*, Princeton, 1986, p. 380. On trouvera les références bibliographiques nécessaires chez A. P. MATTHAIU, art. cité (n. 1), p. 136.

4. *LSAM*, *LSS*, *LSCG*. Une synthèse fort utile des connaissances sur les lois sacrées figure chez E. LUPU, *Greek Sacred Law : a Collection of New Documents (NGSL)*, Leyde - Boston, 2005 (première partie).

5. La mention de l'autorité émettrice figurait sans doute au début de l'inscription, hélas manquant. Je ne vais pas exposer ici les nombreux arguments que l'on pourrait avancer pour justifier cette attribution ; on se reportera en attendant à G. STEINHAEUER, art. cité (n. 1), p. 165-167. Toutes mes mentions de cet auteur font référence à cet article.

mène, les sources littéraires n'évoquant la vie religieuse des dèmes que de façon très sélective.

Excepté le fait que la pierre soit brisée dans sa partie supérieure, nous privant au maximum d'une vingtaine de lignes, le texte est bien conservé et généralement de lecture aisée. La transcription que je reproduis ici est celle de G. Steinhauer ; d'après les très bonnes photographies fournies par l'auteur, cette transcription semble correcte, à part un ou deux détails que j'espère vérifier prochainement sur la pierre elle-même⁶. Il n'en existe à ce jour aucune traduction complète⁷ ; celle que je propose ici est provisoire, étant donné que je n'ai pas tout à fait terminé mon étude. Malgré le fait que le texte soit un parfait *στοιχηδόν*⁸ et qu'il soit essentiellement composé de formules récurrentes, quelques lacunes posent encore problème, d'où les points d'interrogation et de suspension. Nombre d'éléments appellent un commentaire détaillé, lequel dépasserait largement le cadre de cet article. Je signalerai simplement en notes quelques réflexions que je n'ai pas le loisir de développer ici.

Stoichedon 40

 [..... 35] ο [...]
 [..... 16] πυ[ρῶν ἡμι]τε[κ]ω :|||, μέ[λι]τος [κοτ]-
 [ύλης :|||, ἐλαίο τρι]των κοτυ[λ]ῶ[ν] :|(: , φρυγάνων :|| : ἐπι δὲ τή[ν]
 5 [τράπεζα]ν, κω[λ]ῆν, πλευρῶ[ν] ἰσχίο, ἡμίκραιραν χορδῆ-
 [ς. ^v Ἡρώ]ινης ἱερεῖαι ἱερεώσυνα :Γ:, τὰ δέρματα ἐκ τῶν
 [ἥρ]ωινίων ἀπάντων, εὐστ[ῶ] τελέο :| | | : , δεισίας κρεῶν,
 πυρῶν ἡμέκτεω [:|||], μέλιτος κοτύλης :|||, ἐλαίο τριῶν κ-
 οτυλῶν < :> |(< :>, φρυγάνω[ν] :|| : ἐπι δ[ε] τὴν τράπεζαν, κ[ω]λῆν, πλε-
 10 ρῶν ἰσχίο, ἡμίκρα[ι]ραν χ[ο]ρδῆ[ς]. ^v Διονύσο Ἄν[θιο] ἱε-
 ρεῖαι ἱερεώσυνα :Γ:, τὸ δέρμα τῷ τράγῳ ἐπ[ὶ] δ[ε] τὴν τρά-
 πεζαν, κωλῆν, πλε<ε>υρὸν ἰσχ[ί]ο, ἡμίκραιραν] χορδῆς. ^v Ἡ-
 ρας ἱερεῖαι ἱερεώσυνα :Γ:, [τὸ δέρμα τῆς οἰ]ός, εὐστὸ τ-
 ελέο :| | | : , δεισίας κρεῶν, πυρῶν ἡμέκτεω :|||, μέλιτος
 κοτύλης :|||, ἐλαίο τριῶν κοτυλῶν :|(: , φρυγάνων [:|||] : ἐπ[ὶ] δ[ε]

6. G. STEINHAUER, art. cité (n. 1). À part quelques corrections d'ordre typographiques, j'ai tenu à faire à ce stade déjà une modification importante, c'est la suppression de la restitution du nom de la déesse à la ligne 19, car elle me paraît abusive, cf. note 18.

7. B. Le Guen propose une traduction française des trois premiers fragments, travail méritoire mais qui appelle des correctifs (B. LE GUEN-POLLET, *La vie religieuse dans le monde grec du V^e au III^e siècle avant notre ère : choix de documents épigraphiques*, Toulouse, 1992, n° 46).

8. La seule entorse au *στοιχηδόν*, non signalée par G. Steinhauer, est à la ligne 24 : la restitution *κριθῶν*, probablement exacte, comporte une lettre de trop. Notons, comme l'a remarqué G. Steinhauer, que le graveur s'est trompé sur la dernière lettre de ce mot, en gravant un *eta* à la place d'un *nu*.

- 15 τὴν τράπεζαν, κωλῆν, πλευρὸν ἰσχύιο, ἡμίκραϊραν χορδῆς. Ὑδήμητρος Χλόης ἱερεῖ[ιαι ἱερώσυνα :Γ:, δεισί]-
 ας κρεῶν, πυρῶν ἡμέκτεω :||:, μέλιτος κοτύλης :||:, ἐλαί-
 ο τριῶν κοτυλῶν :|(: :; φρυγάνων :||:· ἐπὶ δὲ τὴν τράπεζαν, κ]-
 ωλῆν, πλευρὸν ἰσχύιο, ἡμίκραϊρα[ν χορ]δῆ[ς. ὕ7...]-
 20 ας ἱερεῖαι ἱερώσυνα :Γ:, τὸ δέρμ[α] τῆς οἰός, [δεισίας]
 κρεῶν, πυρῶν ἡμέκτεω :||:, [μέλιτος] κοτύλης :|(|:; ἐλαίο τ]-
 ριῶν κοτυλῶν :|(: :; φρυγάνων :||:· ἐπὶ δ]ὲ τὴν τράπ[εξαν, κωλ]-
 ῆν, πλευρὸν ἰσ[χ]ί[ο, ἡμίκραϊ]ρα[ν χορ]δῆς. ὕ Ἀγ[ν]ῆς Θεοῦ [ἱ]-
 ερεῖαι ἱερώσυν[α :Γ:, κριθ]ῶ<ν> τριτέως :Γ:; πυρῶν ἐκτέως
 25 :Γ:; μέλιτος δυοῖν [κοτύ]λαιν :Γ:; ἐλαίο τριῶν] κοτυλῶν :|(: :;
 οἶνο χοῶς :|(: :; φρυγ]ανων :||:; ξύλων :Γ-Γ-Γ:· Ὑ Ἀγνῆς Θεοῦ ἱερε-
 ῖ τα[ὐ]τὰ ἄπει τ[ῆ] ἱερεῖαι καὶ τῶν θυομένων τὰ δέρμ-
 ΔΔ καὶ :Δ
 [ατα] ἄμοφῖν καὶ : Π[αρ]άλο ἱερεῖ ἱερώσυνα :Γ:, τὸ δέρμα τῷ
 [ο]ἰός, πυρῶν ἐκτέ]ως :Γ:; μέλιτος δυοῖν κοτύλαιν :Γ:; ἐλα-
 30 ἰο τριῶν κοτ[υλ]ῶν :|(: :; κριθῶν τεταρτέως :|||(: :; οἶνο δυο-
 ῖν χοοῖν :|||(|:; φρυγ]ανων :||:· Ὑ Ἀρχηγέτο ἱερεῖ καὶ τῶν ἄλ-
 λων ἡρώων [ιε]ρώσυνα :Γ:, τὰ δέρματα ὧν ἂν κατάρξητα-
 ι· ἐπὶ δὲ τ]ῆν ἐ]σχάραν, πυρῶν ἡμέκτεω :||:, ἐλαίο τριῶν
 κοτυλῶ[ν :|(: :]; μέλιτος κοτύλης :||:· ὅταν δὲ τὴν τράπεζαν,
 35 πυρῶν [δυ]οῖν χοίνικοιν :|(: :; ἐλαίο δυοῖν κοτύλαιν :|:; μ-
 ἐλιτο[ς] ἡμικοτυλίο :|(: :; φρυγάνων :||:· Ὑ Ὅταν δὲ τις τῶν π-
 εντη[κ]οισ[σ]τύω[ν] θύη ἐν τοῖς ἡρώοις πο, ἐπὶ τὴν τράπ-
 εζα[ν] παρέχεν πυρῶν δύο χοίνικε, ἐλαίο δύο κότυλα,
 μέ<λ>ιτος ἡμικοτύλιον. vac.

vacat

Traduction ⁹

..., pour un hémicte de froment : 3 oboles ; pour un cotyle de miel : 3 oboles ; pour trois cotyles d'huile : 1 ½ obole ; pour des broussailles : 2 oboles ; à prendre sur la table, une cuisse, un côté de hanche (?), une demi-tête farcie de boyaux (?) ¹⁰.

À la prêtresse de l'Héroïne (?) ¹¹, en guise de rémunération : 5 drachmes ; les peaux des victimes sacrifiées lors de tous les *herôinia* ¹² ; pour une vic-

9. Les alinéas respectent les *vacat* laissés par le graveur.

10. Sur ces deux expressions inconnues jusqu'ici, cf. n. 33 et 34. Remarquons que les parts des victimes sont à l'accusatif dans toute l'inscription, il faut donc sous-entendre une formule du genre « en guise de rémunération, que l'on donne au prêtre ce qui suit ».

11. G. Steinhauer présente cette identification comme assurée, or sa transcription montre qu'il s'agit d'une restitution à partir de la terminaison -ινης, déjà proposée par L. ZIEHEN (*LGS* 24). Je n'ai pas trouvé de meilleure proposition, mais il me paraissait important de préciser que ce nom est restitué. F. SOKOLOWSKI (*LSCG* 28) pense que l'Héroïne pourrait être Sémélé, car elle était célébrée à Delphes lors d'une fête appelée *Hērôis*.

12. Puisque aucun mot désignant les victimes ne convient dans cette lacune, il faut chercher le nom d'une fête, ce que confirme l'emploi de la préposition ἐκ. En effet,

time adulte grillée ¹³ : 3 drachmes ; des parts de viande ¹⁴ ; pour un hémicte de froment : 3 oboles ; pour un cotyle de miel : 3 oboles ; pour trois cotyles d'huile : 1 ½ obole ; pour des broussailles : 2 oboles ; à prendre sur la table, une cuisse, un côté de hanche (?), une demi-tête farcie de boyaux (?).

À la prêtresse de Dionysos *Anthios* ¹⁵, en guise de rémunération : 5 drachmes ; la peau du bouc ¹⁶ ; à prendre sur la table, une cuisse, un côté de hanche (?), une demi-tête farcie de boyaux (?).

À la prêtresse d'Héra, en guise de rémunération : 5 drachmes ; la peau de la brebis ; pour une victime adulte grillée : 3 drachmes ; des parts de viande ; pour un hémicte de froment : 3 oboles ; pour un cotyle de miel : 3 oboles ; pour trois cotyles d'huile : 1 ½ obole ; pour des broussailles : 2 oboles ; à prendre sur la table, une cuisse, un côté de hanche (?), une demi-tête farcie de boyaux (?).

À la prêtresse de Déméter *Chloè* ¹⁷, en guise de rémunération : 5 drachmes ; des parts de viande ; pour un hémicte de froment : 3 oboles ;

dans les comptes du *δερματικὸν* (*IG* II², 1496, 331/330 av. J.-C.), pour désigner la provenance des peaux vendues par la cité d'Athènes, est employée de façon récurrente la préposition ἐκ suivie du nom de la fête, par exemple « ἐξ Ἀσκληπειῶν » (A col. IV l. 78). G. Steinhauer, à la suite de L. ZIEHEN (*LGS* 24), propose la fête des *Hērōinia*, non attestée par ailleurs, sur la base de la restitution de la lacune précédente. À mon avis, pour expliquer ἀπάντων, il faut comprendre un ensemble de sacrifices accomplis lors de la fête plutôt que la fête elle-même, de même que les *Theoinia* désignaient des sacrifices accomplis dans les dèmes par certaines familles (γένη) lors d'une fête à Dionysos (cf. Harpocraton, s.v. θεοίνιον ; Hésychius, s.v. θεοίνια). Je verrais volontiers une fête où non seulement le dème mais aussi des particuliers sacrifient, ce qui justifierait la précision ἀπάντων puisque, quand ces derniers sacrifient, ils peuvent normalement garder la peau de la victime (*LSCG* 69, 119 ; *LSAM* 44, 73) ; ici, on précise que, même dans ces cas, la prêtresse recevra la peau.

13. Sur l'expression εὐστὸν τέλειον, cf. p. 123-124.

14. L'étymologie de δεισία est inconnue, cf. P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, s.v. δεισίας. Je suis ici Hésychius, selon lequel δεισιάδα, mot très proche du nôtre, désigne la part ou la double part (Hésychius, s.v. δεισιάδα). Après avoir démembré la bête en suivant les articulations, le boucher sacrificateur découpait des morceaux de façon à obtenir des parts égales (Plutarque, *Propos de table* II, 10). Parmi les parts de la victime revenant au prêtre, les lois sacrées mentionnent souvent sans autre détail « de la chair », « une part de viande », etc. C'est probablement à ce genre de morceaux que l'expression δεισία κρεῶν fait référence ici.

15. Littéralement « fleuri ». C'est à un Dionysos en rapport avec la floraison (de la vigne ?) que nous avons affaire. Dionysos était également vénéré sous cette épiclese dans le dème de Phlya (Pausanias, I, 31, 4).

16. Selon l'ingénieuse restitution de G. Steinhauer. Le bouc est en effet une victime courante pour Dionysos, cf. E. KADLETZ, *Animal Sacrifice in Greek and Roman Religion*, Ann Arbor - Londres, 1981, p. 138-140.

17. Littéralement « verdoyante », elle favorisait probablement la croissance des jeunes pousses de céréales. À Athènes, elle partageait avec Gè Courotrophos un temple sur la pente sud de l'Acropole (Pausanias I, 22, 3). Elle-même ou sa fête, les

pour un cotyle de miel : 3 oboles ; pour trois cotyles d'huile : 1 ½ obole ; pour des broussailles : 2 oboles ; à prendre sur la table, une cuisse, un côté de hanche (?), une demi-tête farcie de boyaux (?).

À la prêtresse de [...] ¹⁸, en guise de rémunération : 5 drachmes ; la peau de la brebis ; des parts de viande ; pour un hémicte de froment : 3 oboles ; pour un cotyle de miel : 3 oboles ; pour trois cotyles d'huile : 1 ½ obole ; pour des broussailles : 2 oboles ; à prendre sur la table, une cuisse, un côté de hanche (?), une demi-tête farcie de boyaux (?).

À la prêtresse d'*Hagnè Theos* ¹⁹, en guise de rémunération : 5 drachmes ; pour un tiers de médimne d'orge : 1 drachme ; pour un hecte de froment : 1 drachme ; pour deux cotyles de miel : 1 drachme ; pour trois cotyles d'huile : 1 ½ obole ; pour un conge de vin : 2 ½ oboles ; pour des

Chloia, sont attestées dans plusieurs dèmes de l'Attique : Éléusis, Marathon, Paiania (cf. A. C. BRUMFIELD, *The Attic festivals of Demeter and their relation to the agricultural year*, Salem N.H., 1981, p. 132-138), Thorikos (E. LUPU, *op. cit.* [n. 4], n° 1, l. 38).

18. G. Steinhauer propose, moyennant l'ajout d'une lettre, Éleusinia, épiclèse de la Déméter d'Éleusis. Certes, une Éleusinia est attestée dans le calendrier sacré de Marathon (S. LAMBERT, *ZPE* 139 [2000], p. 45-47, A II l. 43 et 48), mais cela justifie-t-il de faire violence à un texte ailleurs parfaitement στοιχηδόν (sauf une exception, cf. n. 8) ? L'argument principal invoqué par G. Steinhauer est qu'Éleusinia serait en bonne place dans la liste entre Déméter et *Hagnè Theos*, qu'il affirme être Coré, affirmation qui manque de fondement comme nous le verrons dans la note suivante. Les lettres restantes (-ας) permettent d'autres restitutions plausibles, et qui ont l'avantage de respecter le στοιχηδόν. G. Steinhauer évoque lui-même la déesse Eilithyie, mais rejette aussitôt cette possibilité, arguant que c'est une déesse rare en Attique et qu'elle y est présente le plus souvent au pluriel, deux arguments qui peuvent aisément être contrés, cf. S. PINGIATOGLOU, *Eileithyia*, Würzburg, 1981, p. 42-44.

19. L'identification de cette déesse pose problème. Appliqué à une divinité, l'adjectif ἄγνός peut souligner sa pureté, et plus spécifiquement sa chasteté, mais aussi son caractère redoutable, ou encore vénérable. Plusieurs déesses sont qualifiées ainsi dans la littérature : Coré, Artémis, Athéna, Déméter, etc. (cf. E. WILLIGER, *Hagios : Untersuchungen zur Terminologie des Heiligen in den hellenisch-hellenistischen Religionen*, Giessen, 1922, p. 37-72 ; R. PARKER, *Miasma : Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford, 1985, p. 147-150). Les détails donnés sur son culte aident à mieux saisir son caractère : la viande n'est pas consommée, pratique que l'on constate dans la majorité des cultes aux héros et aux divinités liées à la mort et qui a trait à la pureté rituelle (*LSCG* 154) ; on lui assigne un prêtre et une prêtresse, ce qui indique peut-être son implication dans des rites d'initiation, le prêtre s'occupant des hommes et la prêtresse des femmes (*LSAM* 23, 48 ; *LSCG* 45, 65). L'aspect funèbre est inhérent aux rites d'initiation, puisqu'ils impliquent une mort fictive, qui prépare à une renaissance, à une autre étape de la vie. Les initiations d'adolescents comportent ainsi des rites lugubres, apparentés aux rites de deuil, d'expiation, de pénitence (cf. H. JEANMAIRE, *Couroi et Courètes : essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'antiquité hellénique*, New York, 1975² [1939], p. 342). Sans oser pousser le parallèle plus loin, je remarque simplement que ces caractéristiques évoquent Artémis, déesse vierge qui préside à l'entrée dans la vie adulte des jeunes garçons et des jeunes filles.

broussailles : 2 oboles ; pour du bois : 3 drachmes. Au prêtre d'*Hagnè Theos*, la même chose qu'à la prêtresse, et pour les deux les peaux des bêtes sacrifiées ; et 20 drachmes²⁰.

Au prêtre de Paralos²¹, en guise de rémunération : 5 drachmes ; et 10 drachmes ; la peau du mouton ; pour un hecte de froment : 1 drachme ; pour deux cotyles de miel : 1 drachme ; pour trois cotyles d'huile : 1 ½ obole ; pour un quart de médimne d'orge : 4 ½ oboles ; pour deux congés de vin : 5 oboles ; pour des broussailles : 2 oboles.

Au prêtre de l'Archégète²² et des autres héros²³, en guise de rémunération : 5 drachmes ; les peaux des bêtes sacrifiées²⁴ ; sur l'*eschara*²⁵, pour un hémicte de froment : 3 oboles ; pour trois cotyles d'huile : 1 ½ obole ; pour un cotyle de miel : 3 oboles ; quand l'offrande a lieu sur la table, pour deux chénices de froment : 1 ½ obole ; pour deux cotyles d'huile : 1 obole ; pour un demi-cotyle de miel : 1 ½ obole ; pour des broussailles : 2 oboles²⁶.

20. Le graveur a rajouté ce montant de 20 drachmes, ainsi que les 10 drachmes pour le prêtre de Paralos, entre les lignes 27 et 28. Cf. p. 125.

21. La restitution est certaine. Paralos est un héros fils de Poséidon, réputé pour avoir navigué le premier sur un bateau de guerre. Étroitement lié au rivage attique, Paralos était vénéré au Pirée dans le Paralion (cf. T. LENSCHAU, s.v. « Paralos », *RE* XVIII 2 [1949], col. 1208-1209). Il n'est pas surprenant de le trouver dans un dème côtier comme Aixônè.

22. Les héros dits « archégètes » sont les fondateurs d'une cité, d'un dème ou d'une famille. Ils sont parfois nommés, comme dans le dème de Thorikos (E. LUPU, *op. cit.* [n. 4], n° 1, l. 18 et 28), parfois anonymes, comme à Rhamnonte (*IG* II², 2849 ; *IG* I³, 1019). Par Platon (*Lysis*, 205 c), nous apprenons que la famille du jeune Lysis d'Aixônè prétendait descendre de l'Archégète de son dème. Aurions-nous affaire ici à une prêtrise gentilice ?

23. Les panthéons des dèmes que nous connaissons comprennent souvent toute une armada de héros locaux, anonymes ou non, cf. les calendriers sacrés de Thorikos (E. LUPU, *op. cit.* [n. 4], n° 1) et de la Tétrapole (S. LAMBERT, art. cité [n. 18]). Garants de la sécurité du territoire, ils fonctionnent aussi comme vecteurs identitaires.

24. C'est le sens à donner ici au verbe moyen *κατάρχεσθαι*, bien attesté à l'époque classique (Euripide, *Alceste*, 74 ; *Électre*, 1222 ; *Héraclides*, 601 [au passif] ; *LSS* 19, l. 31 et 61-62). Dans un sens plus précis, il signifie « commencer la cérémonie sacrificielle », ou « consacrer la victime pour le sacrifice en lui coupant les poils du front ». Cf. *LSJ* s.v. ; P. STENGEL, *Opferbräuche der Griechen*, Leipzig - Berlin, 1910, p. 40-47.

25. Dans un contexte culturel, ce mot s'applique à un autel de simple construction, non maçonné et assez bas, par opposition au βωμός (Apollonius de Rhodes, *Argonautiques* II, 1170 et suiv.). Le terme *ἑσχάρα* peut aussi être utilisé par métonymie pour βωμός, désignant précisément le foyer de l'autel, l'endroit où l'on allume le feu (Euripide, *Héraclès*, 922 et s. ; *Phéniennes*, 274 ; *Andromaque*, 1123 et 1138). Le sens précis d'autel bas et creux dédié aux dieux chthoniens et aux héros ne se trouve que dans les scholies et chez les lexicographes tardifs, et nous n'avons aucune raison de croire qu'il était en usage à l'époque classique.

26. Cette phrase est obscure. À mon avis, il faut comprendre que le dème honorait l'Archégète et les autres héros selon deux modalités : à un jour fixe dans l'année, par un sacrifice sanglant accompagné du dépôt ou de la combustion d'une offrande non

Quand l'une des *pentekostyes*²⁷ fait un sacrifice en quelque endroit dans les *hêrôa*, fournir sur la table deux chénices de froment, deux cotyles d'huile, un demi-cotyle de miel.

De prime abord monotone, répétitive, cette inscription se révèle à l'étude extrêmement riche en enseignements, en premier lieu évidemment sur la vie culturelle d'Aixônè, mais aussi sur le plan institutionnel, avec la mention des *pentekostyes*, et sur le plan économique, par l'indication des prix des ingrédients nécessaires au sacrifice. Ainsi, son intérêt dépasse largement le cadre local. Contrainte de limiter ici les problèmes que je vais aborder, j'ai choisi de me concentrer sur la rémunération des prêtres et le déroulement des cultes au sein du dème.

Certes, ce règlement n'a pas pour but de décrire les rituels, ce que d'ailleurs aucune loi sacrée ne fait : les inscriptions religieuses fixant les modalités des cultes ne détaillent que ce qui sort de l'ordinaire, la pratique courante étant supposée connue de tous. Or cela nous amène, nous chercheurs modernes, à la situation paradoxale de mieux connaître l'extraordinaire que l'ordinaire dans ce domaine. C'est là que le règlement

sanglante sur l'ἔσχαρα ; le reste du temps, quand le besoin s'en fait sentir (c'est le sens que je donne à ὄταν), par le dépôt d'une offrande non sanglante plus modeste sur la table sacrée. La mention des broussailles, nécessaires au sacrifice sanglant (cf. p. 128-129), à la fin de la phrase, confirme que ces deux modalités du culte forment un groupe, celui des sacrifices faits par le dème. Quand des particuliers sacrifient aux héros, comme on le voit dans la phrase suivante, le rite se limite au dépôt de la modeste offrande non sanglante sur la table. Toutes ces pratiques sont bien attestées dans nos sources, cf. par exemple *LSCG* 151 ; Aristophane, *Ploutos*, 660-681.

Ce passage laisse penser qu'il y avait plusieurs ἥρωα dans un même sanctuaire, l'Archégète et les autres héros partageant la même ἔσχαρα et la même table. Un parallèle bien connu est celui de l'Amphiaraon d'Oropos, où plusieurs divinités et héros se partageaient l'autel (Pausanias, I, 34, 3).

27. La *pentekostye*, mot attesté dans plusieurs cités doriennes, signifie une subdivision du corps civique à caractère militaire (Sparte) ou administrative (Cos, Réthymnon, Argos). Rien de tel n'est connu à ce jour en Attique. Étymologiquement, une *pentekostye* désigne un groupe formant le cinquantième d'un ensemble (c'est clairement le cas à Sparte), mais peut aussi signifier semble-t-il un groupe de cinquante personnes (à Cos ?). G. Steinhauer y voit le souvenir d'une ancienne subdivision du corps civique en rapport avec l'organisation navale de l'Attique, sous la forme d'un groupe à vocation essentiellement religieuse : avant la réforme de Thémistocle au début du V^e siècle, le principal navire de guerre était la pentécontère, composée d'un équipage de cinquante hommes. Je me demande, à titre d'hypothèse de travail, si les *pentekostyes* attiques ne seraient pas des subdivisions du corps civique à caractère gentilice, des groupes « familiaux » (que les liens de sang soient fictifs ou réels) se réclamant chacun d'un ancêtre commun : ainsi à Aixônè, ces *pentekostyes* seraient autorisées à sacrifier aux frais du dème à leurs héros. Notons l'existence au Pirée de *triakades*, qui en tant que groupes à dénomination numérique jouant un rôle dans les sacrifices du dème sont peut-être à rapprocher des *pentekostyes* d'Aixônè (*IG* II², 1214, l. 18).

religieux d'Aixônè présente un avantage non négligeable : consistant en une liste des prérogatives et remboursements dus par le dème à différents prêtres, il énumère minutieusement les ingrédients à fournir par chacun d'entre eux, que le rite soit extraordinaire ou non. Ces informations, combinées avec ce qui est prévu pour la rémunération des prêtres, nous permettent donc de déduire à quels types de rites nous avons affaire. En ce sens, le règlement religieux d'Aixônè est exceptionnel, il n'a pas son pareil en Attique²⁸.

Pour plus de clarté, j'ai agencé les informations que nous donne l'inscription sous forme de tableau (**tableau 3**) : les lignes comprennent les divinités desservies, les colonnes ce que reçoit le personnel cultuel à titre d'émolument et les fournitures qu'il a dû se procurer. Il convient de bien distinguer ce qui forme la rémunération du prêtre proprement dite des sommes qui lui ont été remboursées pour l'achat des divers ingrédients nécessaires à la cérémonie du sacrifice.

1. La rémunération du personnel cultuel

Comme souvent dans le monde grec, les prêtres sont payés à la fois en espèces et en nature, deux types de rémunération englobés ici sous le terme *ἱερωσύνα*, terme générique dans les lois sacrées, désignant aussi bien les émoluments en espèces qu'en nature ou, comme ici, les deux à la fois²⁹. Commençons par la rémunération en nature.

1.1. *En nature*

La majorité des prêtres de l'inscription reçoit la peau de la victime³⁰, une partie des chairs partagées entre les fidèles et quelques morceaux de viande laissés pour le dieu sur la table des offrandes³¹. Cette part divine,

28. Trois documents athéniens, hélas très fragmentaires, présentent un caractère semblable (*LSCG* 29 et 30 ; *IG I³*, 255 B). Les lois sacrées les plus détaillées sur les cultes et le traitement des prêtres proviennent d'Asie Mineure et datent surtout de l'époque hellénistique ; les contrats de vente de prêtrises et les riches documents de Cos sont particulièrement précieux (cf. par exemple *LSCG* 151 et 156, *LSAM* 44 et 46).

29. Autre exemple en Attique : règlement de la phratrie des Démotionides, vers 396-350 av. J.-C. (*LSCG* 19).

30. Il s'agit essentiellement d'ovins, victimes préférées dans les dèmes attiques car assez peu onéreuses du fait qu'elles constituent l'essentiel des troupeaux (cf. p. 131).

31. Comme nous le montrent certains vases attiques, l'espace du sacrifice s'organise entre la table et l'autel : sur l'autel, on brûle les parts divines et on rôtit les viscères thoraciques (*σπλάγχνα*), sur la table, on dépose les offrandes végétales, on découpe et on répartit les parts de viande. Cf. J.-L. DURAND, *Sacrifice et labour en Grèce ancienne. Essai d'anthropologie religieuse*, Paris - Rome, 1986, p. 116-123.

désignée parfois dans les inscriptions sous les noms de *θεομοιρία* ou *ἱερά μοῖρα*³², est toujours formée de morceaux de choix ; ici, il s'agit invariablement d'une cuisse – rémunération la plus courante dans le monde grec avec la patte et la peau –, des chairs situées sur le côté de l'os de la hanche³³, et d'une demi-tête farcie de boyaux³⁴.

Ainsi, la part du prêtre est prélevée à la fois sur celle des dieux et sur celle des hommes. Précisons que cela n'avait rien de choquant, la part divine finissait pour des raisons pratiques très souvent chez le prêtre, même si cela n'apparaît pas toujours aussi explicitement qu'ici³⁵ : on imagine en effet mal que les Grecs aient laissé pourrir ces beaux morceaux. L'acte de dépôt et la prière qui l'accompagnait probablement suffisaient à donner au rite son efficacité, qu'importe que, par la suite, ce soit le prêtre qui dispose

32. *Θεομοιρία* : *LSCG* 151 B l. 20 ; *LSS* 62 l. 4-5 (rest.). *Ἱερά μοῖρα* : *LSAM* 40 l. 5, 44 l. 6-7, 48 l. 17, 52 B l. 6.

33. *Πλευρόν ἰσχίου*. La traduction est difficile, d'autant plus qu'il s'agit à ma connaissance d'un *hapax*. Les deux termes sont certes attestés dans les sources littéraires et épigraphiques, mais toujours séparément. La difficulté vient de leur polysémie (cf. *LSJ s.v. πλευρόν* et *ἰσχίον* ; Chantraine *op. cit.* (n. 14) *s.v. πλευρά* et *ἰσχίον*) : *ἰσχίον* semble désigner à l'origine l'os de la hanche où s'emboîte le fémur, et par extension, les parties charnues qui l'entourent, c'est-à-dire les hanches ou les fesses ; *πλευρόν* peut signifier « le côté » mais aussi « la côte ». B. Le Guen (*op. cit.* [n.7]) propose de traduire l'expression par « la côte flottante », mais il est à mon avis vain de tenter de rapprocher ces deux parties anatomiques relativement éloignées que sont les côtes et la zone du bassin ; je propose de traduire littéralement par « un côté de hanche », autrement dit les chairs attachées sur le côté de l'os de la hanche. Les prêtres reçoivent en effet régulièrement les parts de chairs particulièrement savoureuses situées autour des os qui seront brûlés sur l'autel pour le dieu. Ces parts sont désignées parfois par le nom de l'os lui-même (ex. : *ὀμοπλάτη* pour l'épaule, cf. *IG XII 2*, 72 l. 2 ; *LSAM* 1 l. 8), mais il est évident qu'il faut comprendre par là les chairs qui y sont attachées, le prêtre n'ayant réellement aucun intérêt à recevoir des os en guise de paiement. Ainsi, dans notre inscription, de même que la cuisse (*κωλῆ*) est la part d'honneur tirée du fémur, le *πλευρόν ἰσχίου* est celle tirée de la partie latérale de l'os de la hanche.

34. *Ἡμίκρατα χορδῆς*, littéralement « une demi-tête de boyaux ». La traduction est incertaine, car il s'agit à nouveau d'un *hapax* ; plus exactement, comme pour *πλευρόν ἰσχίου*, les deux termes sont attestés, mais jamais au sein d'une même expression (*LSCG* 29 est restauré ainsi sur le modèle de notre inscription). Les boyaux désignent les viscères abdominaux (estomac et intestins), à ne pas confondre avec les viscères thoraciques (cœur, foie, poumon, rate, reins, cf. Aristote, *Parties des animaux*, III, 4-13), traités différemment dans le sacrifice classique, cf. G. BERTHAUME, *Les rôles du mageiros. Étude sur la boucherie, la cuisine et le sacrifice dans la Grèce ancienne* (Mnemosyne, Suppl. 70), Leyde - Montréal, 1982, p. 46 et suiv. La tête (*κεφαλή*) et le boudin (*αιμάτιον, χορδίων*) sont souvent mentionnés comme parts du prêtre (cf. par exemple *LSAM* 39, 44, 151 A ; *LSCG* 55, 156 B).

35. Les lois sacrées se contentent, dans le meilleur des cas, de dire que le prêtre aura une part de ce qui se trouve sur la table, ou énumèrent des morceaux de choix, sans préciser qu'ils constituaient la *θεομοιρία*.

des offrandes. Recevoir la part divine est aussi un honneur, qui démarque le prêtre du commun des mortels et souligne son lien avec le dieu.

Comme il ressort clairement du tableau 3, on constate plusieurs exceptions à ce qui semble être la règle à Aixônè quant à la rémunération en nature, c'est-à-dire la peau, une partie de la viande partagée entre les fidèles, la part divine : la prêtresse de Déméter *Chloè* ne reçoit pas la peau de la victime, la prêtresse de Dionysos *Anthios* est privée de part de viande, les prêtres d'*Hagnè Theos*, de Paralos, de l'Archégète et des autres héros ne bénéficient que de la peau. Ces exceptions sont trop nombreuses et l'inscription trop méticuleuse pour que l'on conclue à une étourderie du rédacteur. Je vais démontrer qu'elles révèlent en fait des pratiques culturelles différentes.

Prenons pour commencer le cas de la prêtresse de Déméter *Chloè*. Si elle ne reçoit pas de peau, alors qu'elle bénéficie de la part de viande et de la part divine, c'est que la victime immolée n'en fournit pas. Or, d'après ce que nous apprennent les lois sacrées, seule la peau des porcs n'est jamais récupérée³⁶. L'animal sacrifié ici à Déméter est donc un porc, ce qui n'a rien de surprenant, puisque c'est la victime favorite de la déesse³⁷. Remarquons que la prêtresse n'est dédommée en aucune façon pour la perte de la peau par rapport à ses collègues qui, eux, ont la chance de sacrifier des victimes que l'on écorche.

Le cas de la prêtresse de Dionysos *Anthios* est plus difficile à comprendre : comment expliquer qu'elle soit privée des morceaux de chairs partagées entre les fidèles, alors qu'elle reçoit tout le reste ? Encore une fois, postuler une négligence du rédacteur serait une solution de facilité à

36. Cf. par exemple M. SEGRE, *Iscrizioni di Cos*, Rome, 1993, vol. 1, ED 216 B. Cette pratique avait déjà été remarquée par L. ZIEHEN (*LGS* 24), qui ajoute que les oiseaux ne sont pas écorchés non plus ; ce dernier type de victime n'est pas attesté pour Déméter. La raison de la non récupération de la peau de ces animaux dans les sacrifices n'est pas aisée à comprendre, cf. la discussion sur l'εὐστὸν τέλειον, p. 123-124.

37. Pensons par exemple aux rites accomplis lors des Thesmophories, ou lors des Mystères d'Éleusis. Nombreux exemples chez E. KADLETZ, *op. cit.* (n. 16), p. 126-131, et K. CLINTON, « Pigs in Greek Rituals », dans R. HÄGG, B. ALROTH (éd.), *Greek Sacrificial Ritual, Olympian and Chthonian : Proceedings of the Sixth International Seminar on Ancient Greek Cult, Göteborg University, 25-27 April 1997*, Stockholm, 2005, p. 167-179. Les analyses d'ossements retrouvés dans le sanctuaire de Déméter à Cnossos confirment par un autre biais la prédominance du porc dans le culte de la déesse, cf. M. H. JAMESON, « Sacrifice and Animal Husbandry in Classical Greece », dans C. R. WHITTAKER (éd.), *Pastoral Economies in Classical Antiquity*, Londres, 1988, p. 92.

laquelle il ne faudrait se résoudre qu'en dernier ressort. Recourons plutôt à nos sources, et à ce qu'elles peuvent nous apprendre sur la logique de la rémunération des prêtres : on constate, dans le faible nombre d'inscriptions contenant ce genre d'information, que cette rémunération dépend dans une large mesure de l'animal sacrifié, plus précisément de sa taille et de son sexe, conséquemment de sa valeur (**tableau 1**), ainsi que de l'importance du rituel accompli³⁸. En gros, plus le prêtre sacrifie des animaux nombreux et onéreux, autrement dit plus le culte qu'il dessert est important, plus son profit est grand. Ici, le fait que la victime appartienne à une espèce différente des autres – un bouc, alors qu'il s'agit d'ovins en majorité – ne joue aucun rôle, car comme nous le révèlent les calendriers sacrificiels attiques, le coût des caprins est égal ou légèrement inférieur à celui des ovins (**tableau 2**). Comme rien ne permet de penser que le culte de Dionysos *Anthios* était particulièrement important à Aixônè, je me demande s'il ne faudrait pas mettre en rapport l'absence de part de viande et le fait que, contrairement à tous les autres cultes, l'huile, le miel, le froment et les broussailles soient aussi manquants, fait qui indique que la prêtresse n'avait pas à les fournir ; ainsi, la prêtresse de Dionysos *Anthios* serait moins bien rémunérée parce que le culte qu'elle dessert lui demande moins d'investissement³⁹.

Le cas des prêtres d'*Hagnè Theos*, de Paralos, de l'Archégète et des autres héros est plus simple à comprendre : si les prêtres ne reçoivent que la peau, sans portion de viande ni part divine, c'est donc que l'animal était entièrement détruit, probablement par combustion, à l'exception de la peau. Les rites de destruction, qu'ils soient partiels comme ici ou totaux, s'adressent le plus souvent à des récipiendaires dont on veut souligner le lien avec le monde souterrain et la mort, ce qui convient tout à fait aux héros que sont Paralos, l'Archégète et consorts⁴⁰. Quant à *Hagnè Theos*, déesse dont l'identité nous échappe, nous avons vu plus haut que cette

38. Cela ressort clairement du règlement de la phratrie des Démotionides cité à la note 29 : le prêtre reçoit une cuisse, une côte, une oreille et trois oboles pour le sacrifice d'intronisation des nouveaux-nés dans la phratrie ; pour le sacrifice d'intronisation des adolescents, étape plus importante encore dans la vie du jeune Athénien puisqu'elle marque son inscription sur les registres du dème et donc son appartenance au monde des citoyens, le prêtre reçoit en plus un gâteau d'un chénice, un demi-conge de vin et une drachme à la place des trois oboles.

39. Cf. p. 129.

40. Cf. par exemple *LSCG* 151 C (Héraclès), *LSS* 19 (Iolaos). Les holocaustes sont rares dans la pratique, car ils s'apparentent à du gaspillage. Pour les rendre plus économiques, on peut les modifier de diverses façons, en ne brûlant qu'une partie de la victime, ou en faisant couler son sang et en la mangeant ensuite. Cf. R. PARKER, « Ως ἥρωι ἐναγίζειν », dans R. HÄGG et B. ALROTH (éd.), *Greek Sacrificial Ritual* (*op. cit.* [n. 37]), p. 37-45.

particularité rituelle pourrait aider à cerner son caractère ⁴¹. Nous remarquons à nouveau que, comme dans le cas de la prêtresse de Déméter *Chloè*, les prêtres ne sont pas dédommagés lorsqu'ils perdent des parts de victimes auxquelles ils ont normalement droit dans un sacrifice où la viande est consommée. Rien de surprenant à cela, c'est ce que nous enseignent l'immense majorité des lois sacrées ⁴².

1.2. *En espèces*

Si nous passons maintenant à la rémunération en espèces, nous constatons que tous les prêtres de l'inscription reçoivent invariablement cinq drachmes, quel que soit le type de rituel accompli. G. Steinhauer interprète cette somme comme étant la taxe cultuelle (nommée parfois *καταρχή* dans les inscriptions) pour le sacrifice d'une victime. Mais si l'on compare avec les rares montants de taxes cultuelles que nous fournit l'épigraphie (**tableau 1**), on voit que ce chiffre est trop élevé pour le sacrifice d'un modeste animal. À mon avis, il s'agit d'une sorte de « salaire de base », valable pour tous les prêtres officiant pour le dème, et rémunérant leur activité accomplie lors de la fête principale annuelle de la divinité concernée. On serait ainsi assez proche des quatre drachmes allouées à la prêtresse de Déméter du dème de Cholargos pour la célébration des Thesmophories ⁴³.

Les prêtresses de l'Héroïne (?) et d'Héra reçoivent en plus trois drachmes chacune, somme liée au sacrifice d'un *εὔστον τέλειον*, expression qui désigne une victime adulte (*τέλειος*) dont la peau a subi un traitement spécial. *Εὔστος*, adjectif très rare dans nos sources, désigne en effet une victime dont la peau n'a pas été enlevée mais dont la viande est tout de même consommée ⁴⁴. Peut-on connaître le traitement réservé à la peau dans ce type de sacrifice ? D'après l'étymologie de l'adjectif *εὔστος*,

41. Cf. n. 19.

42. Une exception notoire pour l'Attique est le prêtre d'Eurysakès dans l'inscription du *γένος* des Salaminiens, dédommagé pour la perte de la patte et de la peau de la victime (*LSS* 19 l. 35-36). Le fait que le contexte soit celui d'un groupe à caractère familial et non d'une entité politique explique probablement cette particularité.

43. *LSS* 124, vers 350 av. J.-C. Cette somme ne sert pas à l'achat des nombreux ingrédients énumérés, puisque ce n'est pas la prêtresse qui les achète, mais les femmes du dème chargées d'organiser la fête qui les lui fournissent.

44. *LSAM* 46, l. 5 (Milet, vers 300 av. J.-C.) et *LSS* 19, l. 32-33 (Attique, *γένος* des Salaminiens, 363/362 av. J.-C.). Remarquons que dans ces cas de figure également, le prêtre n'est pas dédommagé pour la perte de la peau. C'est ce que l'on observe aussi dans *LSCG* 11 B (Athènes, vers 430 av. J.-C.). B. LE GUEN (*op. cit.* [n. 7]) se trompe en pensant qu'il s'agit d'un holocauste, puisque les exemples cités ci-dessus montrent bien que les chairs des victimes *εὔστα* étaient consommées ; de plus, la pratique de l'holocauste est désignée autrement dans nos sources (le plus souvent *ὀλόκαυτος* ou *καυτός*).

qui dérive du verbe εὔειν, on peut imaginer que la peau était grillée à même la bête⁴⁵ ; si cette interprétation est correcte, nous ignorons cependant la signification d'un tel geste. G. Steinhauer pense que cet adjectif ne peut s'appliquer qu'aux porcins, victimes considérées comme impures et dont la peau doit être purifiée par le feu avant d'être consommée. Mais la notion de l'impureté du porc n'appartient pas, primitivement, à la mentalité grecque, elle est issue du milieu culturel oriental⁴⁶ ; il est donc peu probable que les Grecs de l'époque classique aient eu cette idée en tête lorsqu'ils grillaient la peau de leurs victimes. L'adjectif εὔστός s'appliquait selon moi aux victimes que l'on pouvait consommer sans enlever la peau, telles que les porcins et les oiseaux, par opposition à celles que l'on écorchait, c'est-à-dire les ovins, les caprins et les bovins⁴⁷.

À qui était adressée cette victime supplémentaire ? Force est d'avouer notre ignorance. Qu'il nous soit permis d'émettre quelques hypothèses cependant : il pourrait s'agir d'une offrande préliminaire, adressée soit à la même divinité, soit à une autre, pratiques constatées dans certains cultes, notamment dans le dème d'Erchia⁴⁸.

G. Steinhauer pense que ces trois drachmes servaient à rembourser l'achat de la victime. La chose me semble impossible, car d'après ce que l'on sait des prix des victimes sacrificielles (**tableau 2**), seul un porcelet pouvait coûter si peu ; or, ici, la victime est clairement précisée comme étant adulte. Selon B. Le Guen, il s'agirait d'un dédommagement versé à la prêtresse pour la perte de la peau⁴⁹. Pour ma part, je crois devoir rejeter

45. C'est l'avis de L. Ziehen (« Εὔστόν », *MDAI* [AA] 24 [1899], p. 267-274), repris par la plupart des chercheurs. Cf. *LSJ* et Chantraine *op. cit.* (n. 14) s.v. εὔω.

46. Cf. K. CLINTON, art. cité (n. 37).

47. L'opposition « animal écorché » (δαρτόν) et « animal grillé » (εὔστόν) apparaît clairement dans *LSS* 19 l. 32-33.

48. *LSCG* 18, I l. 25-27 et 59-61, II l. 7-10 et 33-36, III l. 3-6, IV l. 3-6, où Courotrophos reçoit le sacrifice d'un porcelet dans les cultes d'Artémis, d'Apollon, d'Athéna, d'Héra. Courotrophos semble avoir été très fréquemment la destinataire de sacrifices préliminaires (Souda, s.v. κουροτρόφος). On connaît plusieurs exemples où le sacrifice à la divinité devenue principale est précédé d'une offrande préliminaire au héros du lieu : par exemple, sur l'Acropole d'Athènes, Pandrosos recevait un sacrifice préliminaire avant celui à Athéna (Philochore et Staphylos chez Harpocrate s.v. ἐπίβοιον). Un sacrifice à fonction cathartique semble exclu, pour deux raisons : premièrement, dans ce type de sacrifice, l'animal est complètement éliminé, par combustion, immersion ou enterrement ; deuxièmement, on immole un animal de la plus faible valeur, un porcelet le plus souvent. G. Steinhauer pense que les deux victimes sont offertes à la même divinité.

49. *Op. cit.* (n. 7). Cette hypothèse a la vie dure : on la retrouve de L. ZIEHEN (art. cité [n. 45]) à W. T. LOOMIS (*Wages, Welfare Costs and Inflation in Classical Athens*, Ann Arbor, 1998, p. 80-81), en passant par F. SOKOLOWSKI (« Fees and Taxes in the Greek Cults », *HThR* 47 (1954), p. 153-164). Ce dernier émet encore une

également cette hypothèse, car comme je l'ai souligné à plusieurs reprises, les prêtres de l'inscription ne sont jamais dédommagés pour aucune perte⁵⁰. À mon avis, ces trois drachmes sont dès lors à interpréter comme un supplément au « salaire de base » du prêtre, payant le sacrifice supplémentaire accompli⁵¹.

Un mot encore sur les sommes rajoutées entre les lignes 27 et 28 par le graveur, soit 20 drachmes pour le prêtre et la prêtresse d'*Hagnè Theos* – c'est-à-dire 10 drachmes chacun – et 10 drachmes pour le prêtre de Paralos. De telles sommes, beaucoup trop élevées pour être mises sur le compte des émoluments des prêtres, ne peuvent être que des remboursements pour l'achat des victimes, achat dont les prêtres doivent ici exceptionnellement se charger, ce qui explique que le graveur ait pu dans un premier temps omettre ces sommes peu habituelles⁵². Dans le cas de Paralos, on sait que ces 10 drachmes ont servi à l'achat d'un ovin – un mouton plus précisément –, on peut donc raisonnablement déduire que deux ovins ont été achetés pour *Hagnè Theos*⁵³.

2. Les remboursements dus aux prêtres

À côté des rémunérations en espèces et en nature, les prêtres d'Aixônè reçoivent quelques oboles à titre de remboursement pour la fourniture d'ingrédients nécessaires à l'accomplissement des cérémonies sacrificielles. Parmi les éléments comestibles, nous trouvons du froment, du miel, de l'huile, du vin et de l'orge. Ces substances pouvaient être utilisées dans le culte de diverses manières, sous forme de gâteaux, de pâtes molles ou de

hypothèse supplémentaire, selon laquelle la prêtresse aurait eu le choix entre donner la peau au sanctuaire ou payer trois oboles (*sic* !) pour la garder. Or ce n'est pas une peau que l'on aurait pu garder puisqu'elle n'était pas enlevée.

50. Cf. p. 121 et 123 et n. 42 et 44.

51. Je rejoins ainsi en partie M. H. JAMESON, pour qui ces trois drachmes sont *an arbitrarily fixed fee to be paid to the priest* (art. cité [n. 37], p. 108), à part que j'écarterais la notion d'arbitraire.

52. D'habitude en effet, c'est l'autorité au nom de laquelle est fait le sacrifice qui se charge de payer et de fournir les victimes, le prêtre se contentant de se procurer les produits annexes. Cf. p. 128.

53. Un tel montant pour un ovin s'accorde avec ce que nous apprennent les calendriers sacrificiels attiques, cf. tableau 2. G. Steinhauer pense qu'il s'agit de moutons dans les trois cas ; je me montrerais plus prudente quant au sexe des victimes pour *Hagnè Theos*, car, dans le reste de l'inscription, les déesses reçoivent systématiquement des femelles. Certes, on ne peut parler de règles dans ce domaine mais de tendances. Cependant, j'ai pu observer que le principe de sacrifier des victimes femelles aux déesses et des mâles aux dieux est rigoureusement observé dans les calendriers sacrificiels attiques, pour les ovins du moins, victimes les mieux représentées car les plus courantes dans l'élevage attique.

libations, ou simplement déposées telles quelles sur la table ou sur l'autel. Les lois sacrées les énumèrent fréquemment, mais bien souvent les détails nous manquent pour savoir de quelle manière elles étaient employées. Le règlement d'Aixônè présente l'avantage de donner les quantités pour chacun des ingrédients, ce qui permet de tenter quelques interprétations.

Comme il ressort clairement du **tableau 3**, les éléments récurrents sont le froment, le miel et l'huile. Le froment et le miel entrent dans la même recette, puisque leurs quantités varient exactement dans les mêmes proportions. Ces ingrédients servaient probablement à confectionner des gâteaux, dont les sources nous disent qu'ils étaient déposés sur la table des offrandes ou sur l'autel à destination du dieu – mais bien souvent ramassés finalement par le prêtre –, ou brûlés sur l'autel⁵⁴. Notre tableau révèle aussi que les quantités de froment et de miel doublent pour *Hagnè Theos* et Paralos, ce qui dénote des divinités particulièrement gourmandes en offrandes non sanglantes, et l'ajout d'orge et de vin dans leur culte ne contredit pas cette induction. Nous remarquons aussi que les quantités de froment et de miel diminuent de moitié dans le cas des sacrifices à l'Archégète et aux autres héros quand l'offrande non sanglante se fait sur la table, ce qui indique que nous avons affaire ici à un rite plus modeste. Nous avons déjà tenté plus haut l'explication de ce passage.

Que dire de l'huile ? Sa quantité reste constante, sauf à nouveau dans le cas du sacrifice à l'Archégète et aux autres héros, quand l'offrande non sanglante a lieu sur la table ; dans ce cas, elle diminue d'un tiers, ce qui s'explique par la raison évoquée ci-dessus à propos du froment et du miel. On pourrait penser avec G. Steinhauer que l'huile entrait dans la composition de gâteaux ou de pâtes avec le froment et le miel, mais comme elle ne varie pas en quantité dans les mêmes proportions que les deux autres

54. Cf. les exemples cités en note 26. Les gâteaux sacrificiels sont appelés de diverses façons dans les inscriptions, le plus souvent sous les noms génériques de *πέμματα*, *πόπανον*. Certains textes sont plus précis, donnant la forme que le gâteau devait avoir. Il en existait des dizaines de sortes, à base de froment, d'orge, d'huile, de miel, de vin ou de fromage, cf. Athénée, III, 109 b-115 b, XIV, 643 e - 648 c. Les offrandes de gâteaux ou de pâtes molles sont le plus souvent des sacrifices secondaires accompagnant le sacrifice sanglant ; ils peuvent aussi constituer le sacrifice à eux seuls, dans les cultes de divinités refusant les offrandes sanglantes ou dans les cultes privés, car ils coûtent nettement moins cher que l'immolation d'un animal. Sur les gâteaux sacrificiels, cf. L. BRUIT ZAIMAN, « Offrandes et nourritures : repas des dieux et repas des hommes en Grèce ancienne », dans S. GEORGOU, R. KOCH PIETTRE, F. SCHMIDT (éd.), *La cuisine et l'autel : les sacrifices en questions dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Turnhout, 2005, p. 31-46 ; E. KEARNS, « Cakes in Greek Sacrifice Regulations », dans 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. 65-70.

ingrédients, je suis encline à penser que l'huile était utilisée séparément, sous forme de libation, c'est-à-dire en la versant sur l'autel⁵⁵.

Seuls *Hagnè Theos* et Paralos reçoivent en plus de l'orge et du vin, dont la quantité varie dans des proportions qui leur sont propres, ce qui fait penser que, comme l'huile, ces deux ingrédients étaient utilisés indépendamment⁵⁶. Le vin servait probablement pour des libations⁵⁷. L'orge est un élément très fréquent dans les sacrifices, et la première idée qui vienne à l'esprit est celle du jet des orges sur l'autel, la victime et les fidèles, rite qui précède la mise à mort de l'animal et qui revêt, à l'époque classique du moins, une fonction cathartique⁵⁸. Mais on s'étonne alors que l'orge ne soit pas mentionnée dans les autres sacrifices. S'agit-il d'offrandes d'orge sous forme d'épis ou de grains, une sorte de consécration des prémices, comme on le faisait pour les déesses d'Éleusis ? Il

55. Les libations d'huile sont attestées dans le monde grec, à côté du vin, de l'eau, du miel, du lait et du sang, cf. Athénée, XI, 486 a ; Porphyre, *De l'abstinence* II, 20, 3. Chez Eschyle, *Agamemnon* 69-71, 91-95, l'huile a pour fonction, au même titre que le bois, de nourrir la flamme de l'autel. Dans *LSCG* 155, l'huile n'entre clairement pas dans la confection des gâteaux sacrificiels car elle est mentionnée à part.

56. Ce n'est pas l'avis de G. Steinhauer, pour qui les suppléments de miel, d'huile et de froment ainsi que l'ajout d'orge dans les cultes de Paralos et d'*Hagnè Theos* servaient à confectionner (je traduis) « une sorte de *pelanos*, bouillie habituelle dans les sacrifices aux dieux chthoniens » (art. cité [n. 1], p. 165).

57. La libation de vin est une composante courante du sacrifice grec, déjà chez Homère. Elle peut intervenir à plusieurs reprises lors d'une même cérémonie, sur l'autel lorsque brûle la part divine ou rôtissent les viscères thoraciques, ou encore sur le sol. Cf. J. RUDHARDT, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Paris, 1992² [1958], p. 240-248. Selon P. STENGEL (*op. cit.* [n. 24], p. 129-130) et K. KIRCHER (*Die sakrale Bedeutung des Weines im Altertum*, Giessen, 1910, p. 21-38), tous les dieux sont susceptibles d'en recevoir, sauf les Chthoniens, affirmation contredite notamment par notre document. Il est vrai pourtant que dans la grande majorité des cas, les dieux chthoniens préfèrent les libations sans vin (νηφάλια) ; comment expliquer que certains s'accordent parfois un peu du précieux breuvage ? Selon F. GRAF (« Milch, Honig und Wein. Zum Verständnis der Libation im griechischen Ritual », dans *Perennitas : studi in onore di Angelo Brelich*, Rome, 1980, p. 209-221), il faut distinguer les libations de vin mélangé et les libations de vin pur, ces dernières marquant, tout comme les νηφάλια, « l'anormalité » d'un culte. Cette théorie nous permettrait d'imaginer que, quand les dieux chthoniens reçoivent des libations de vin, il s'agit de vin pur ; mais l'imprécision de nos sources nous empêche de le vérifier.

58. Οὐλαί, οὐλοχῦται ou προχῦται dans nos sources, cf. P. STENGEL, *op. cit.* (n. 24), p. 13-16, 31-32, 38-39 ; L. ZIEHEN, « Οὐλοχῦται », *Hermès* 37 (1902), p. 391-400. Selon L. Ziehen, le rite du jet des orges a une fonction cathartique déjà chez Homère ; P. Stengel pense que, chez Homère, c'est une offrande à Gè pour favoriser la fertilité de la terre, et que plus tard, à l'époque classique, ce rite aurait pris un sens cathartique.

m'est impossible de répondre. Je constate simplement que ces deux cultes sont particulièrement riches en offrandes non sanglantes, composées des principaux produits agricoles de l'Attique. Remarquons encore que Paralos reçoit plus de vin, mais moins d'orge, qu'*Hagnè Theos* ; l'explication de ces variations nous échappe, et l'on ne peut qu'invoquer platement les exigences particulières propres à chaque culte.

Il n'y a évidemment pas de sacrifice sans combustible, nécessaire pour alimenter la flamme de l'autel. Or le bois n'est mentionné que dans le culte d'*Hagnè Theos*, pourtant on en utilisait à coup sûr pour les autres divinités également. L'explication la plus logique est que les prêtres d'*Hagnè Theos* devaient fournir le bois, de même qu'ils devaient fournir les victimes, alors que dans les autres cas cette tâche revenait aux autorités du dème ou à d'autres responsables de la fête. On constate en effet, dans la mesure où nos sources le permettent, que dans les sacrifices publics les prêtres sont chargés de se procurer tous les éléments nécessaires au culte, sauf le bois et les victimes, qui sont fournis par l'autorité politique qui finance le sacrifice ou par des magistrats spécialisés dans l'organisation des fêtes. Certaines sources mentionnent même des contrats passés avec des fournisseurs⁵⁹. Le choix d'une victime adéquate, primordial pour la réussite du sacrifice, requérait une certaine expérience ; l'approvisionnement en bois, matériau encombrant et lourd, ne pouvait être laissé à une seule personne et nécessitait que l'on organise son transport. G. Steinhauer a jugé que la somme de trois drachmes représentait l'achat d'une grande quantité de bois, qu'il explique par la nécessité de sacrifier beaucoup d'animaux et, qui plus est, de les brûler quasiment entièrement. Or, d'après les informations que j'ai glânées dans diverses sources, avec trois drachmes on pouvait obtenir un à deux talents de bois de feu, quantité suffisante pour le sacrifice d'un ovin ou d'un caprin, mais pas pour beaucoup plus⁶⁰. Il faut donc comprendre à mon avis que le prêtre et la prêtresse d'*Hagnè Theos* ont acheté chacun pour trois drachmes de bois de feu, nécessaire au sacrifice de l'ovin qu'ils ont dû également se procurer. Rien n'indique que d'autres animaux aient été immolés.

Maintenant, qu'en est-il des broussailles, mentionnées systématiquement dans tous les cultes, sauf une exception ? Il s'agit évidemment de

59. Les hiéropes se chargent de la fourniture dans *LSCG* 96 l. 17-18 (Myconos, vers 200 av. J.-C.). On fait appel à des fournisseurs dans *LSCG* 65 l. 65-73 et 107-111 (Andanie, 92 av. J.-C.) ; Pausanias, V, 13, 3 (Olympie).

60. Comptes d'Éleusis (*IG* II², 1672 l. 119-121 et 124-126, 329/328 av. J.-C.) et de Délos (notamment *IG* XI 2, 146, A l. 76 et s. [301 av. J.-C.], *IG* XI 2, 199, A l. 70 et s. [274 av. J.-C.], *ID* 338, A l. 17 [214 av. J.-C.]), inscription du γένοϋ des Salamiens (*LSS* 19, 363/362 av. J.-C.).

bois d'allumage, nécessaire pour faire partir le feu mais à la combustion beaucoup trop rapide pour alimenter la flamme de l'autel durant toute une cérémonie. Les broussailles ne remplacent donc absolument pas le bois de feu, contrairement à ce que certains chercheurs ont pensé. D'ailleurs, dans nos meilleures sources sur le sujet, à savoir les comptes des hiéropes de Délos, on n'omet généralement pas de mentionner le bois d'allumage (κληματίδες) à côté du bois de feu (ξύλο)⁶¹. On sait trop peu de choses hélas sur les broussailles pour pouvoir imaginer la quantité que deux oboles représentaient.

Le seul culte sans broussailles est celui de Dionysos *Anthios*, qui ne comprend pas non plus les ingrédients habituels que sont le froment, le miel et l'huile. On pourrait à la rigueur imaginer que ce culte ne comportait pas d'offrandes non sanglantes⁶², mais on ne saurait en revanche admettre qu'il se passait de broussailles, puisqu'un bouc était sacrifié. Il faut admettre que dans ce culte, pour des raisons qui nous échappent, la prêtresse n'avait pas besoin de se procurer ces fournitures nécessaires à la cérémonie sacrificielle. Cela expliquerait d'ailleurs qu'elle soit moins bien traitée que ses collègues puisque, comme nous l'avons vu, elle est la seule à ne pas recevoir une part des morceaux de viande que se partageaient les fidèles.

3. Conclusion

Au terme de cette étude, j'aimerais mettre en regard certains traits de la situation des prêtres et du déroulement des cultes à Aixônè avec ce que l'on sait à ce sujet dans le reste de l'Attique et ailleurs. Comme dans tous les domaines, la généralisation est à éviter : chaque culte est unique, car il est évidemment déterminé par la divinité à laquelle il est adressé, mais il est aussi imprégné par le contexte religieux, économique, politique et social de l'endroit dans lequel il est pratiqué. C'est pourquoi j'ai bien conscience que mes observations sont pertinentes en premier lieu pour les cultes du dème lui-même. Mais notre science s'appuyant sur des parallèles, c'est un juste retour des choses que l'étude d'un cas particulier comme celui-ci permette quelques réflexions plus générales.

– Les prêtres du dème sont payés pour les services qu'ils accomplissent et sont remboursés pour les achats qu'ils font, mais ils ne sont pas dédommagés pour la perte des parts de victimes auxquelles ils ont norma-

61. Dans *LSCG* 151, C 1. 13-14 (Cos, milieu du IV^e siècle av. J.-C.), on a précisément φρύγανα à côté de ξύλα.

62. C'est l'avis de G. Steinhauer, car il comprend étrangement que les broussailles entraînent dans la confection des gâteaux sacrificiels.

lement droit. Ce constat ne fait que confirmer ce que nous enseignent les lois sacrées, où l'on apprend en outre que le remboursement ne se fait pas non plus quand la perte n'est pas due, comme ici, à une variation du rituel, mais au fait qu'il s'agit d'un sacrifice privé : dans ces cas-là, en effet, la peau échappe le plus souvent au prêtre, sans compensation pour ce dernier⁶³. Notre inscription permet d'étendre ces réflexions à la fourniture des ingrédients et accessoires du sacrifice : les prêtres ne reçoivent rien de plus quand ils doivent se procurer des éléments supplémentaires, comme nous l'avons vu dans les cas d'*Hagnè Theos* et de Paralos, par contre ils sont moins bien payés quand ils n'ont rien à fournir, comme l'a montré le cas de Dionysos *Anthios*. Ce fait, logique en soi, n'était jusqu'ici pas apparu aussi clairement dans les autres documents.

Comparer les salaires des prêtres d'un endroit à l'autre est une entreprise risquée, puisque comme nous l'avons vu leur rémunération est étroitement liée aux tâches qu'ils accomplissent ; or, dans la majorité des cas, cette activité n'est pas connue avec suffisamment de détails. Rappelons qu'à cet égard, l'inscription d'Aixônè est exceptionnelle. Par contre, si l'on compare avec les salaires attestés dans certains corps de métiers, on constate que les prêtres d'Aixônè gagnent très peu⁶⁴. Cela nous rappelle que, dans l'Athènes démocratique, la prêtrise n'est pas un métier, mais une magistrature, et il n'est pas dans les mœurs qu'un magistrat tire de ses fonctions un profit pécuniaire. Tout au plus ne reçoit-il que des remboursements ou des indemnités. Il faut dire que cela n'était pas là son occupation principale : la prêtrise était une activité saisonnière, le gros du travail ayant lieu le mois où se déroulait la fête du dieu concerné.

– On constate une grande variété dans les cultes d'Aixônè : la formule la plus courante est le sacrifice sanglant dans lequel la viande est consommée, appelé *θυσία* par les spécialistes, accompagné de gâteaux et d'une libation d'huile. Sont aussi pratiqués des holocaustes partiels, où tout est brûlé sauf la peau. Dans certains cultes, une victime supplémentaire est immolée, pour laquelle la peau n'est pas enlevée mais grillée à même la bête. Les offrandes non sanglantes sont très variées, et prennent la forme de gâteaux de froment et de miel, de libations d'huile ou de vin, ou peut-être de simples grains ou épis d'orge. Tous ces éléments se combinent ensuite selon les exigences de chaque culte. Cette riche variété n'est pas

63. Cf. n. 12.

64. On trouvera tous les chiffres disponibles chez W. T. LOOMIS, *op. cit.* (n. 49). Certes, les prêtres pouvaient tirer quelque profit des sacrifices privés, comme il apparaît dans d'autres sources (*LSCG* 69 et 119, *LSAM* 44 et 73), mais cela devait rester modeste.

propre au dème d'Aixônè – certains documents épigraphiques comme les calendriers sacrificiels nous la font entrevoir pour d'autres dèmes –, mais à ce jour aucune autre source attique ne nous la révèle de manière aussi détaillée.

– Les dèmes ont des moyens modestes par rapport à l'État athénien⁶⁵, cela se voit dans le nombre et le type d'animaux sacrifiés. Parmi les victimes, on compte très peu de bovins, surtout des ovins, des caprins et des porcelets⁶⁶. On constate la même chose à Aixônè, où les ovins dominent. Comme il apparaît dans les lois sacrées, le choix de l'espèce des victimes sacrifiées répond moins à des exigences rituelles qu'à des exigences économiques⁶⁷. Ce qui n'empêche pas, bien sûr, les divinités d'avoir parfois leurs préférences, nous l'avons vu à Aixônè même : le bouc de Dionysos *Anthios* et le porc de Déméter *Chloè* étaient probablement exigés par le culte.

– Cette inscription apporte aussi sa contribution au vieux mais toujours actuel débat sur la notion de sacrifices olympiens et chthoniens. Si aujourd'hui personne ne nie que les Grecs attribuaient à leurs divinités des caractères plus ou moins olympiens et plus ou moins chthoniens⁶⁸, une des tendances actuelles considère qu'il n'y a, en revanche, aucune différence au niveau des rites entre divinités olympiennes et chthoniennes, ni même entre dieux et héros, à de minimes exceptions près, mais qu'il y en a une seulement par rapport aux sacrifices aux morts⁶⁹. L'autre tendance majeure

65. À l'époque classique du moins. À l'époque hellénistique, les sacrifices extravagants sont le fait de souverains ou de riches bienfaiteurs, la cité n'en ayant plus les moyens.

66. Cf. les calendriers sacrificiels d'Erchia (*LSCG* 18), de Thorikos (E. LUPU, *op. cit.* [n. 4], n° 1) et de la Tétrapole (S. LAMBERT, art. cité [n. 18]). Ce dernier cas frappe cependant par la forte présence des bovins, qui trouve son explication dans le fait que le territoire de la Tétrapole comportait de bons pâturages (Pausanias, I, 32, 7).

67. Sur l'aspect économique du sacrifice, cf. JAMESON, art. cité (n. 37), p. 87-119.

68. Cf. par exemple Platon, *Lois*, 717 a-b, 828 c-d, 958 d. Rappelons que le fait d'appliquer les adjectifs « olympien » et « chthonien » au rituel n'est pour l'instant documenté dans aucune source antique. Ces termes sont néanmoins commodes s'ils sont utilisés avec toutes les nuances nécessaires. À cet égard, je partage l'avis de S. SCULLION, « 'Saviours of the Father's Hearth' : Olympian and Chthonian in the *Oresteia* », dans R. HÄGG, B. ALROTH (éd.), *Greek Sacrificial Ritual (op. cit.* [n. 37]), p. 33-36.

69. Tendance développée dans l'étude fort intéressante de G. EKROTH, *The Sacrificial Rituals of Greek Hero-Cults in the Archaic to the Early Hellenistic Periods* (Kernos, Suppl. 12), Liège, 2002, qui a eu le mérite de remettre en question la

regroupe au niveau du culte les immortels d'un côté, qu'ils soient olympiens ou chthoniens, et les héros et les morts de l'autre⁷⁰. Or, force est de constater que dans les sacrifices du dème d'Aixônè, aucun de ces schémas ne convient. En effet, si l'on observe les rites pratiqués, deux groupes de récipiendaires se dégagent : ceux qui reçoivent des holocaustes partiels, et ceux qui sont honorés par des θυσίαι. Dans le premier groupe, si les héros dominant (Paralos, l'Archégète et les autres héros), on trouve également une déesse (*Hagnè Theos*) ; dans le second groupe, les divinités sont majoritaires, mais la présence d'une héroïne, pour autant que la restitution soit correcte, est à noter. Cette différence de traitement n'est pas aisée à interpréter ; nous nous contenterons de dire ici qu'elle a certainement trait au caractère prêté par les fidèles aux récipiendaires, et au but visé par les sacrifices⁷¹. Cette leçon nous rappelle que les généralisations abusives et les raisonnements simplificateurs sont, plus que jamais, à éviter, car ils ne tiennent pas compte de la complexité et de l'incroyable souplesse de la religion grecque, caractéristiques que des inscriptions comme celle d'Aixônè ont le mérite de mettre en pleine lumière.

Delphine ACKERMANN
 Université de Neuchâtel

distinction beaucoup trop rigide que les historiens de la religion grecque établissaient entre Olympiens et Chthoniens. Son erreur est de tomber dans l'autre extrême en uniformisant à outrance la pratique cultuelle des Grecs. Il est par exemple indiscutable que ces derniers distinguaient dans bien des cas les héros et les dieux au niveau du culte, comme l'a rappelé R. PARKER (art. cité [n. 40]) en citant Hérodote, II, 44 et la loi sacrée de Sélinonte.

70. Thèse soutenue notamment par R. PARKER (art. cité [n. 40]).

71. On trouvera une réflexion de fond sur ce sujet dans l'article de S. SCULLION, « Olympian and Chthonian », *CA* 13 (1994), p. 75-119.

	BOVIN	ANIMAL ADULTE	ANIMAL DE LAIT
Athènes, vers 430 av. J.-C. (<i>LSCG</i> 11B)		1 dr. ¹ ?	
Athènes, 403-399 av. J.-C. (S. D. LAMBERT, <i>ABSA</i> 97 [2002])			4 dr. 2 oboles (agneau) ; 8 dr. (veau)
Erythrées, IV ^e s. av. J.-C. (<i>LSAM</i> 22)		2 oboles	1 obole (rest.)
Orgéons de Bendis, Pirée (Attique), IV ^e s. av. J.-C. (<i>LSCG</i> 45)	1 ½ obole	3 oboles	1 ½ obole
Teithras (Attique), 400-350 av. J.-C. (J. J. POLLITT, <i>Hesperia</i> 30 [1961])		1 dr. 2 oboles (ovin)	
Tétrapole (Attique), 375-350 av. J.-C. (S. D. LAMBERT, <i>ZPE</i> 130 [2000])	4 dr. (bovin, vache pleine)	2 dr. (bélier, mouton) 1 dr. (brebis pleine ou non, truie pleine)	1 ½ obole (porcelet)
Athènes, 350-300 av. J.-C. (<i>LSCG</i> 29)		3 oboles (rest.)	1 ½ obole
Erythrées, 350-300 av. J.-C. (<i>SEG</i> XLVII, 1628)	4 oboles	1 obole	
Cos (Antimacheia), fin IV ^e s. av. J.-C. (<i>LSCG</i> 175)		1 obole (rest.)	½ obole
Halicarnasse, III ^e s. av. J.-C. (<i>LSAM</i> 73)		2 oboles	1 obole
Cos, fin III ^e s. av. J.-C. (<i>Inscr. Cos</i> ED 216 B)	1 dr.	3 oboles	1 obole
Cos, II ^e s. av. J.-C. (<i>LSCG</i> 163)	7 dr.		
Cos, dernier quart II ^e s. et I ^{er} s. av. J.-C. (R. PARKER et D. OBBINK, <i>Chiron</i> 30 [2000], n°1 ; <i>Chiron</i> 31 [2001], n°4 A)	2 dr.	1 dr.	3 oboles

Tableau 1

Montant des taxes sacrificielles dans le monde grec
d'après les sources épigraphiques.

*Dans les cas mis en gras, les taxes sont payées par l'État ;
dans les autres cas, par des particuliers*

1. C'est ce qui semble ressortir de ce texte lacunaire.

	Athènes 403-399 av. J.-C. (S. D. LAMBERT, ABSA 97 [2002])	Thorikos 400-350 av. J.-C. (E. LUPU, NGSL, n°1)	Teithras 400-350 av. J.-C. (J. J. POLLITT, <i>Hesperia</i> 30 [1961])	Erchia 375-350 av. J.-C. (LSCG 18)	Tétrapole 375-350 av. J.-C. (S. D. LAMBERT, ZPE 130 [2000])	Salaminiens 363/362 av. J.-C. (LSS 19)
Mouton/ brebis (οἶς)	15-17/ 12 dr.	max. 20 dr. ?	-	12/10 dr.	12/11 dr.	15/12 dr.
Brebis pleine (οἶς κύουσα)	-	-	-	10 dr.	16 dr.	12 dr.
Bélier (κρίος, οἶς ἄρρην, οἶς ἐνόρχης)	17 dr.	-	17 dr.	10 dr.	12 dr.	-
Agneau (ἀμνός, ἄρην, οἶς λειπο- γνώμων)	4 dr.	-	4 dr. ?	7 dr.	-	-
Bouc/ chèvre (αἰξ)	-	-	-	12/10 dr.	12-15/ ? dr.	10 dr.
Chevreau (ἔριφος)	-	-	-	5 dr.	-	-
Bovin (βοῦς)	env. 100 dr.	40-50 dr.	-	-	90 dr.	70 dr.
Vache pleine (βοῦς κύουσα)	-	-	-	-	au moins 70 dr.	-
Veau (βοῦς λειπο- γνώμων)	25 dr.	-	-	-	-	-
Porc/truie (ῥῆς)	-	-	-	-	-	40 dr.
Truie pleine (ῥῆς κύουσα)	-	-	-	-	70 dr.	-
Porcelet (χοῖρος)	3 dr.	-	-	3 dr.	3 dr.	3 ½ dr.

Tableau 2

Prix des victimes sacrificielles d'après les calendriers sacrés attiques

Commentaires du tableau 2

Athènes

Un mouton sélectionné vaut 17 dr., un mouton normal 15 dr. J'ai considéré que les animaux qualifiés de *λειπογνώμων* sont des animaux de lait, mais cette interprétation ne fait pas l'unanimité, certains chercheurs étant d'avis que ce qualificatif désigne des animaux âgés. Pour une discussion à ce sujet, cf. V. J. ROSIVACH, *The System of Public Sacrifice in Fourth-Century Athens*, Atlanta, 1994, p. 148-53. Le bœuf estimé à environ 100 dr. fait partie d'une offrande triple coûtant 130 dr.

Thorikos

L'inscription dit que le prix du bœuf doit se situer entre 40 et 50 dr. Dans la même séquence, sur le mot désignant l'ovin a été rajouté le montant de 20 dr., qui désigne peut-être le prix maximal de la victime à acheter.

Teithras

La mention de l'ovin est suivie d'une lacune et accompagnée d'un montant de 4 dr. ; or un montant si peu élevé indique qu'il s'agit probablement d'un jeune animal.

Erchia

Nous constatons qu'une brebis pleine coûte le même prix qu'une brebis non pleine. D'habitude, une femelle portante vaut davantage qu'une femelle non portante, comme c'est le cas dans la Tétrapole par exemple.

Tétrapole

Pour les boucs, la différence de prix s'explique par le fait que l'animal à 15 drachmes est sélectionné, car il est spécifié qu'il est entièrement noir. Le sexe du caprin à 12 dr. n'est pas précisé, mais comme il est destiné à une divinité masculine, il s'agit probablement d'un mâle. Le prix de la vache pleine est lacunaire.

	« salaire de base »	peau	εὐστὸν τέλειον (3 dr.)	parts de viande	part sacrée	froment	miel	huile	vin	orge	broussailles	bois
?	?	?	?	?	oui	1 hémicte	1 cotyle	3 cotyles	?	?	oui	non
Héroïne ?	5 dr.	oui	oui	oui	oui	1 hémicte	1 cotyle	3 cotyles	non	non	oui	non
Dionysos Anithos	5 dr.	oui	non	non	oui	non	non	non	non	non	non	non
Héra	5 dr.	oui	oui	oui	oui	1 hémicte	1 cotyle	3 cotyles	non	non	oui	non
Déméter Chloè	5 dr.	non	non	oui	oui	1 hémicte	1 cotyle	3 cotyles	non	non	oui	non
?	5 dr.	oui	non	oui	oui	1 hémicte	1 cotyle	3 cotyles	non	non	oui	non
Hagnè Theos	5 dr.	oui	non	non	non	1 hecte	2 cotyles	3 cotyles	1 conge	1/3 de médinne	oui	oui
Paralos	5 dr.	oui	non	non	non	1 hecte	2 cotyles	3 cotyles	2 congés	1/4 de médinne	oui	non
Archégète + autres héros	5 dr.	oui	non	non	non	1 hémicte/ 2 chénices ¹	1 cotyle/ ½ cotyle ¹	3 cotyles/ 2 cotyles ¹	non	non	oui	non

Tableau 3
Rémunération des prêtres et ingrédients des cultes d'après le règlement religieux d'Aixônè

1. Ces quantités correspondent aux offrandes faites sur la table sacrée, que ce soit par le dème ou par les *pentekostyes*.