

DOSSIER THÉMATIQUE 1

AGENTS RITUELS ET PERFORMANCES CORPORELLES DANS L'ANTIQUITÉ GRECQUE, ÉTRUSQUE ET ROMAINE

1 Florence GHERCHANOC et Valérie HUET

Corps, vêtements, gestes, paroles et odeurs : le rituel en question

8 Louise Bruit ZIDMAN

Vêtir les dieux : des offrandes d'étoffe aux péplophories en Grèce antique

21 Stéphanie WYLER

L'habit fait-il le dieu ? Gestes et parures autour des hermes priapiques dans les images romaines

34 Véronique MEHL

L'encens et le divin : le matériel et l'immatériel en Grèce ancienne

46 Marie-Odile CHARLES-LAFORGE

Rites et offrandes dans la religion domestique des Romains :
quels témoignages sur l'utilisation de l'encens ?

59 Michel HUMM

Le rituel de la prise d'auspices : les gestes et la parole

► **79** Stella GEORGUDI

Vêtements et insignes des agents culturels dans les cités grecques : une esquisse

99 Florence GHERCHANOC

Se vêtir pour les dieux. Costumes de fête, beauté et performance rituelle en Grèce ancienne

117 Pauline HUON

Le bain du nouveau-né à Rome : un rite lustral ?

134 Beate WAGNER-HASEL

Klytaimnestra's Weapon and the Shroud for the Dead

146 Natacha LUBTCHANSKY

La nudité comme critère de différenciation anthropologique entre Grecs et Étrusques :
à la recherche du rituel autour de la « Vénus » de Cannicella

166 Catherine BAROIN

Changements vestimentaires et altérations de l'identité dans le monde romain

178 John SCHEID

Rites, gestes, odeurs, tenues. Le culte antique dans le détail

182 DOSSIER THÉMATIQUE 2

PRATIQUES FUNÉRAIRES ET IDENTITÉ(S)

232 VARIA

VÊTEMENTS ET INSIGNES DES AGENTS CULTUELS DANS LES CITÉS GRECQUES : UNE ESQUISSE

Stella GEORGUDI

Directrice d'études émérite, École Pratique des Hautes Études, Sciences religieuses,
UMR 8210 ANHIMA (Anthropologie et Histoire des Mondes Antiques)

stella.georgoudi@ehess.fr

RÉSUMÉ

L'article propose quelques réflexions sur l'habillement et les insignes du personnel cultuel dans les cités grecques, en mettant surtout l'accent sur les règles vestimentaires concernant les prêtres et les prêtresses. Il ne vise pas à une synthèse "encyclopédique" de ce sujet, mais à l'examen de certains thèmes qui, par le biais des habits, des attributs ou, plus généralement, de la parure des agents de culte, permettent de s'interroger principalement sur deux aspects : les relations qui se créent, voire la connivence qui s'établit parfois entre la puissance divine et ses serviteurs ; et, surtout, les éventuelles différences ou similitudes de la tenue "réglementaire" de ces hommes et femmes qui côtoient le divin.

MOTS-CLÉS

Prêtres,
prêtresses,
kleidouchos,
or,
pourpre,
couronne,
strophion,
couleur blanche.

CLOTHING AND INSIGNIA OF CULTIC AGENTS IN THE GREEK CITIES: A SKETCH

The paper offers some reflections on the dress-code and insignia of the cult personnel in Greek cities, emphasizing especially the regulations about the clothing of priests and priestesses. It does not aim at an "encyclopedic" synthesis of this subject, but at the examination of certain themes which, from the angle of the costumes, the attributes or, more generally, of the finery of the cult agents, allow us to question mainly on two aspects: the relationships, even the connivance established between the divinity and its servants; and, above all, the potential differences or similarities in the "regulatory" attire of these men and women who keep close to divine.

KEYWORDS

Priests,
priestesses,
kleidouchos,
gold,
purple,
crown,
strophion,
white color.

Communiquer avec la divinité, vivre souvent à côté d'elle, comme c'est le cas de ces « serviteurs des dieux » [1] que sont avant tout les prêtres et les prêtresses, crée des droits et des devoirs, fixés habituellement par la cité. Cette communication, voire cette connivence, se donne à voir dans des gestes ou des comportements rituels qui mettent en relation la puissance immortelle avec l'agent mortel. Cependant, côtoyer les dieux exige aussi l'adoption de certaines règles vestimentaires qui peuvent concerner aussi bien les détenteurs de fonctions sacerdotales que d'autres responsables religieux. Mais ce sont surtout les prêtres et les prêtresses qui, par leur habillement et ornements, peuvent parfois « se rendre semblables » à la divinité qu'ils servent, voire se confondre avec elle, en brouillant ainsi la frontière entre le divin et l'humain.

On entre ici dans une problématique assez complexe que j'avais essayé d'aborder il y a quelques années, en mettant surtout l'accent sur la confusion qu'un *habillement presque identique* pourrait engendrer entre la divinité et son agent [2]. Toutefois, cette question, qui nécessite sans doute d'être reprise et repensée, s'intègre dans un ensemble plus large portant sur les vêtements et, plus généralement, sur l'apparence des agents de culte, qu'ils soient hommes ou femmes.

Bien évidemment, je n'ai aucune intention d'entrer dans ce large ensemble [3], ni même d'explorer en détails les habits et les insignes des « serviteurs des dieux » [4]. On pourrait cependant noter que la riche

littérature des modernes sur les vêtements des anciens prête peu d'attention aux habits, attributs ou, plus généralement, à la parure des agents de culte, dont font surtout partie les prêtres et les prêtresses. Mais là encore, ce qui importe ce ne sont pas seulement les vêtements de ces serviteurs des dieux, c'est aussi la mise en relation, voire en confrontation, de la tenue « réglementaire » [5] de ces hommes et femmes qui côtoient le divin, enfin de s'interroger, autant que faire se peut, sur d'éventuelles différences ou similitudes entre les deux sexes. Cependant, avant d'aborder la question des vêtements, j'aimerais m'interroger, après d'autres spécialistes, sur l'attribut le plus distinctif de la prêtrise grecque : la clef du temple.

LA KLEIS, INSIGNE MAJEUR

Selon Joan Connelly (2007, p. 118), des statues de prêtresses dans des sanctuaires grecs sont attestées par des sources épigraphiques depuis le début du IV^e siècle avant notre ère. Or, lorsque, par chance, la statue d'une femme est identifiée comme une *hiereia*, grâce à son nom et sa fonction inscrits sur la base, on peut raisonnablement considérer ses habits comme une tenue qui sied à une prêtresse, même si l'on ne saurait affirmer que cette tenue soit exclusivement réservée aux servantes d'une divinité. De même, on pourrait, sans trop se tromper, parler d'habillement d'une *prêtresse* lorsque la figure féminine

[1] Littéralement, « ceux qui prennent soin des dieux » (οἱ τῶν θεῶν θεραπευταί), comme le précise Pollux, I, 14, en qualifiant ainsi toute une liste d'agents culturels, masculins et féminins, dont prêtres et prêtresses occupent la première place.

[2] Il faut noter que cette confusion, voire cette « identification » parfois même voulue, est signalée plus souvent pour les déesses et leurs prêtresses que pour les dieux et leurs serviteurs. À preuve l'exemple remarquable d'Athéna *Polias* et de sa prêtresse à Athènes, où les deux figures semblent parfois interchangeables, aussi bien dans les textes que sur certaines images ; ou encore les cas d'autres prêtresses qui, habillées et coiffées comme leur divine patronne, voire parées simplement de certains attributs caractéristiques de leur déesse, peuvent créer une illusion si forte, qu'elle est capable non seulement de

tromper les fidèles, mais aussi d'épouvanter et de mettre en fuite les ennemis de la cité (voir GEORGIOUDI 2003 ; 2009).

[3] La bibliographie sur les vêtements en général est assez étendue ; cf., en dernier lieu, GHERCHANOC & HUET 2012.

[4] Par exemple, je laisse de côté – entre autres – le thème du *xoanéphoros*, mot qui désigne la personne qui porte le *xoanon* d'une divinité (une prêtresse, par exemple, comme la dénommée Polyxena, représentée avec l'image divine sur une stèle funéraire de Béotie : cf. BRØNS 2017, p. 276-277, fig. 82).

[5] Je ne veux pas dire par là qu'il existe « a codified sacerdotal dress », rejeté, à juste titre, par MILLER 1989, p. 319-323, suivie par CONNELLY 2007, p. 85-86 et GAWLINSKI 2012, p. 108, n. 34. Mais on ne saurait nier certaines règles vestimentaires prescrites à des agents culturels, selon le contexte et le lieu, comme le montrent les exemples cités dans cet article.

– qu’il s’agisse d’une statue, d’une image sur un vase ou d’une représentation en relief – tient une clef, mettant ainsi en avant sa fonction de *kleidouchos*. Car, comme on sait, s’il existe un objet qui caractérise bien une prêtresse, mais également un prêtre quoique dans une moindre mesure, c’est justement la *kleis*, cet instrument indispensable à la sécurité des temples, qui abritent souvent des offrandes précieuses, des trésors soigneusement inventoriés en tant que propriété des divinités tutélaires. D’ailleurs, ce sont avant tout les prêtresses et les prêtres qui se rapprochent le plus de la divinité qu’ils servent, qui vivent dans sa « proximité », voire dans son « intimité » ; c’est donc aux prêtresses et aux prêtres qu’incombe la fonction de *kleidouchoi*, de « porte-clefs » [6], en tant que détentrices et détenteurs de la clef du temple. Ce sont surtout ces personnes qui ont le privilège de circuler librement dans la demeure divine, d’entrer et de sortir du temple, voire de chasser du *naos* un indésirable [7]. Depuis les temps homériques et tout au long de l’Antiquité, celle (ou celui) « qui a la clef » s’érige en gardien ou gardienne du temple, à l’image de la prêtresse d’Athéna à Troie, cette Théoanô « aux belles joues » (καλλιπάρης), qui ouvre les portes du νηός divin à Hécube et sa suite afin qu’elles puissent implorer la pitié de « la fille du grand Zeus » pour leur ville en danger [8].

La possession de cet important insigne confère sans doute à la prêtresse une autorité certaine, un rôle de fidèle surveillante de l’espace sacré, ce qui semble resserrer les liens avec la divinité qu’elle sert. Car la *kleidouchos* garde la clef du « temple » [9], de la « demeure » divine, comme Iô la renommée, la

prêtresse d’Héra à Argos, que Zeus aime et avec laquelle il s’unit, lorsque cette « mortelle » était κληιδούχος Ἥρας...δωμάτων [10]. De ce point de vue, ce long verrou métallique, courbé en deux angles droits, aurait été considéré, en dernière analyse, comme propriété de la divinité qui aurait confié à sa prêtresse la charge de veiller sur son temple. Deux exemples de clefs portant gravé le nom de la puissance divine pourraient aller dans ce sens : tout en indiquant la divinité à laquelle elles sont offertes (sans doute par une prêtresse), ces clefs inscrites la désigneraient aussi comme la propriétaire indiscutable de son lieu de culte. Il s’agit d’une clef de bronze, trouvée dans le sanctuaire d’Artémis *Hêmerasia*, à Lousoi d’Arcadie, où on lit l’inscription τᾶς Ἀρτάμιτος : τᾶς ἐν Λουσοῖς, « d’Artémis, celle (qui est) à Lousoi » [11] ; et trois clefs de fer, provenant du sanctuaire d’Apollon, à Halieis d’Argolide, sur lesquelles on peut lire la phrase fragmentaire τὰπόλλων[ος], « d’Apollon » [12]. La clef d’Artémis aboutit à la tête d’un serpent, ce qui lui donne un aspect particulier, comparable à une autre clef, que la « sous-prêtresse » (ὑφιέρεια) Stratonikè, fille d’Antiphôn, du dème attique de Myrrhinous, avait offerte à Artémis à Délos : elle était en fer et son extrémité avait la forme d’une « tête de lion en argent » (προτομήν λέοντος ἀργυρᾶν) [13], ce qui suggère le caractère plutôt cultuel que pratique de ce type d’objets, lorsqu’ils sont offerts à la divinité [14]. Cela dit, une clef « courante » pourrait être, elle aussi, joliment ornée, comme la clef de bronze que tient Pénélope, « à la belle courbe (εὐκαμπέα) et à la poignée d’ivoire (κόπη δ’ ἐλέφαντος) » [15]. Mais il est vrai qu’il s’agit, en l’occurrence, d’une clef « royale » !

[6] Nous traduisons habituellement le terme κλειδοῦχος par « porte-clef », mais cette traduction convient plutôt au mot κλειδοφόρος, la personne qui « porte » (φέρω) la clef ; κλειδοῦχος signifie littéralement celui ou celle qui « a », qui « possède » la clef. On trouve aussi la forme κλα(ι)κοφόρος, comme à Apollonia, dans une dédicace à Artémis *Limnatis*, faite par Myrtô, fille de Kirôn. La jeune fille avait exercé la fonction de « porteuse-de-clef », comme le montre le participe aoriste : κλακοφορήσασα (voir sur cette inscription et sur la kleidophorie plus généralement QUANTIN 2004, p. 596-600, ainsi qu’*infra*).

[7] Cf. GEORGIOUDI 2003, p. 180-181 : la prêtresse d’Athéna *Polias* chasse le roi Cléomène qui tentait de pénétrer dans l’*adyton* de la déesse.

[8] Homère, *Iliade*, VI, 297-304.

[9] Comme cette πότνια...πρόπολος d’Artémis *Agrotera* en Attique, qualifiée de ναοῦ κληιδούχος : IG II² 4573, l. 5, milieu du IV^e siècle av. notre ère ; cf. KRON 1996, p. 154 ; cf. GEORGIOUDI 2005, p. 80-82. Le terme *propolos*, qu’on traduit habituellement par servante/serviteur, met aussi l’accent sur la fonction de l’accompagnateur/accompagnatrice d’une divinité.

[10] Eschyle, *Suppliants*, 291-295. Cf. Euripide, *Hippolyte*, 538-541, où Éros est appelé κληιδούχος des « chambres les

plus chéries » (φιλότατων θαλάμων) d’Aphrodite. Sur une hydrie à figures rouges, attribuée au Peintre d’Agrigente (470-460 av. notre ère), on voit une femme qui tient une clef et un sceptre, et dans laquelle Joseph Hoppin avait depuis longtemps reconnu Iô (HOPPIN 1901, p. 336). Joan CONNELLY (2007, p. 82) propose la même interprétation, mais sans citer Hoppin. D’après une autre hypothèse, il s’agirait de la prêtresse d’Héra à Argos, qui serait « the successor of Io » (H. A. Coccagna, dans KALTSAS & SHAPIRO 2008, p. 213, n° 90). Quoi qu’il en soit, on aurait une *hiereia* ayant aussi, comme attribut, le sceptre, ce qui ne lui serait pas habituel.

[11] IG V (2) 399, c. 475-450 av. notre ère : JEFFERY 1990, p. 215, n° 23 ; MANTIS 1990, p. 114, pl. 49a).

[12] JAMESON 1974, p. 72 : l’inscription, en lettres argiennes, est datée du deuxième quart du V^e siècle av. notre ère ; MANTIS 1990, p. 114, pl. 49b.

[13] ID 1444, A fr. a, l. 47-48 (140-141 av. notre ère) ; cf. ID 1442 B 56 : κλε<ι>δα σιδηρᾶν κλειδουχικήν (cf. BRUNEAU 1970, p. 196 ; DEONNA 1938, p. 249-251 : exemples de clefs et de serrures dans les inventaires déliens).

[14] Sur une série de clefs dédiées à Héra, voir BAUMBACH 2004, p. 81-82, 90, 113, 115, 136-138, 192.

[15] Homère, *Odyssée*, XXI, 6-7.



Fig. 1. Détail d'un cratère apulien, attribué au Peintre d'Athènes, vers 375-350 av. n. è., Paris, Musée du Louvre, K1. Photo © RMN-Grand Palais (musée du Louvre) / Hervé Lewandowski.

Mon intention n'est pas de m'attarder ici davantage sur la question du/de la *kleidouchos*, explorée, plus ou moins, par d'autres chercheurs [16]. J'aimerais cependant mettre l'accent sur deux points. Premièrement, on est d'accord pour dire que ce terme est tellement associé à la personne de la prêtresse, qu'il suffit de parler de « celle qui a la clef » pour désigner une

hiereia. Ainsi, dans *Iphigénie en Tauride* (v. 130-131), le chœur appelle la prêtresse d'Artémis tout simplement « la sainte (*hosia*) *klêidouchos* ». Toutefois, cela ne signifie pas que les hommes soient exclus de cette fonction, même si les données les concernant sont moins nombreuses et, en général, plus tardives par rapport à celles relatives aux femmes *kleidouchoi* [17].

[16] MANTIS (1990, p. 28-65), CONNELLY (2007, en particulier p. 92-104), ou KALTSAS & SHAPIRO (2008, p. 194-195, 198-214) se sont surtout intéressés à l'aspect iconographique de cette figure et/ou de la clef (sur certains monuments funéraires, lécythes de marbre, vases, dédicaces, décrets, etc.). Cf. aussi PIRENNE-DELFORGE 2005, p. 29-31. À noter cependant que cette fonction n'a pas été prise vraiment en compte par une série d'ouvrages consacrés à la prêtrise ; cf., à titre d'exemple, sur cette (quasi) absence : JORDAN 1979 ; TURNER 1983 ; BEARD & NORTH 1990 ; DIGNAS & TRAMPEDACH 2008 ; HORSTER & KLÖCKNER 2012 et 2013 ; ou l'on parle, brièvement, de vêtements en tant qu'offrandes aux divinités (cf. PEKRIDOU-GORECKI 1989, p. 101-106). Je note cependant l'étude de BRØNS 2017, qui consacre tout un chapitre aux « Priestly garments » (p. 273-304), portant surtout sur l'iconographie et l'examen de certaines sources littéraires et épigraphiques ; cf. aussi

KARATAS 2019 (important matériel, surtout épigraphique). [17] Cf. MARCADÉ 1957, II, p. 50 et 54 (trois bases de statues d'hommes qui, comme l'indique le participe *κλειδουχίσαντα*, avaient servi à Délos de *kleidouchoi*) ; voir aussi MANTIS 1990, p. 83 ; CONNELLY 2007, p. 93. Certes, on pourrait dire, comme l'affirme Joan Connelly (*ibid.*), que c'est le couteau sacrificiel et non pas la clef qui constitue « the chief signifier for male priesthood ». Si cette constatation n'est pas fautive, si certaines images montrent un personnage, sans doute un prêtre, tenant un couteau (cf. MANTIS, 1990, p. 85, n° 2 ; 86, n° 7 et 10 ; 87, n° 14, 16 et 18 etc.), il ne faudrait pas en conclure à l'absence de rapport entre femmes, couteau et viande sacrificielle dans les cultes, comme on le pense parfois : voir les justes critiques d'OSBORNE 1993 ; cf. BRØNS 2017, p. 283 sur les rares figures féminines « holding sacrificial knives ».

Sur ce point, on ne saurait passer sous silence une scène difficile à interpréter, sur un cratère apulien (fig. 1) [18], considérée comme « unique » : on y voit un personnage âgé à genoux, dans la position d'un suppliant, devant un homme barbu, imposant, qui tient un sceptre. Une des interprétations proposées voudrait reconnaître Chrysès, le prêtre d'Apollon dans la ville troyenne Chrysè, en train de supplier Agamemnon de lui rendre sa fille Chryséis. Ce qui rend probable cette interprétation, c'est une barre courbée, visible au-dessus de l'épaule gauche du prêtre, semblable à des clefs sacerdotales [19]. S'il en est ainsi, cette clef semble être appuyée lâchement sur l'épaule du vieux suppliant, à la manière d'une autre clef qu'on voit aussi sur l'épaule gauche, mais d'une prêtresse cette fois, de Rhamnunte, figurée sur sa stèle funéraire [20]. Certes, le Chrysès de l'*Iliade*, lorsqu'il vient aux neufs des Achéens pour racheter sa fille, en implorant « surtout les deux fils d'Atrée », ne porte pas de clef. Il tient son sceptre d'or et les *stemmata* d'Apollon (*Iliade*, I, 12-16). Mais dans ce début de l'*Iliade*, qui décrit la grande colère d'Apollon et le terrible fléau qu'il inflige aux Danaens, pour l'affront qu'Agamemnon a fait à son prêtre en refusant de délivrer sa fille, Chrysès n'est pas en « représentation », il n'a pas besoin d'être reconnu grâce à son insigne habituel, sa *kleis*.

Deuxièmement, bien qu'un prêtre puisse assumer aussi la fonction de *kleidouchos*, on connaît (surtout chez les hommes) des *kleidouchoi* non prêtres, chargés de cette importante tâche, qui vaut bien les honneurs de la cité [21]. Parfois on précise de quelle divinité on est *kleidouchos* : « de la reine Héra », à Argos [22], ou de Zeus *Kynthios* et d'Athéna *Kynthia* à Délos [23]. Dans d'autres cas, c'est le prêtre lui-même qui a le pouvoir de charger son propre fils d'une telle fonction :

c'était, par exemple, un prêtre d'Asclépios et d'Hygie, à Athènes, qui « institua » (κατέστησεν) comme *kleidouchos* du sanctuaire son fils appelé Dios, une action parmi d'autres qui lui ont valu un décret honorifique de la *boulè* et du *dèmos* [24].

Enfin, je note seulement, sans toucher à ce sujet, que l'importance de la clef en tant qu'insigne sacerdotal devient beaucoup plus évidente à Lagina, en Carie, où se célèbre une fête annuelle, la *kleidophoria* (littéralement le « port de la clef »), en l'honneur d'Hécate [25].

L'OR ET LA POURPRE FONT BON MÉNAGE [26]

Comme il a été noté au début de ce texte, la connivence, spatiale et rituelle, entre les divinités et leurs servants ou servantes, se voit parfois dans la façon dont dieux et agents humains sont habillés. Aux exemples que j'avais essayé d'analyser ailleurs (voir *supra*, note 2), j'aimerais ajouter le cas intéressant de Dionysos et de ses compagnies d'artistes, les *Technitai*, voués à son culte. Pendant la somptueuse procession dionysiaque organisée, à Alexandrie, par Ptolémée II, le Philadelphe, roi d'Égypte (285-246), on portait sur un char, tiré par 180 hommes, une grande statue de Dionysos, où l'or et la pourpre rivalisaient de brillance [27]. Le dieu était, en effet, vêtu d'une « tunique de pourpre » (χιτώνα πορφυροῦν), au-dessus de laquelle il portait un *krokotos* (vêtement teint avec du safran) transparent, ainsi qu'un « manteau de couleur pourpre, brodé d'or » (ἱμάτιον πορφυροῦν χρυσοποίκιλον). Certes, l'or et la pourpre n'étaient pas l'apanage exclusif du dieu, puisque certains parmi les très nombreux participants à cette grandiose procession portaient des vêtements de pourpre [28] ou d'or.

[18] LIMC, I, 1 (1981), s.v. *Agamemnon*, p. 265, fig. 44 (cratère apulien, attribué au Peintre d'Athènes, vers 375-350 av. notre ère, Louvre CA 227). Voir SÉCHAN 1926, fig. 64, p. 206 ; MOON 1929, p. 47 et pl. XV, suivi par MORET 1975, p. 139, n. 4 : « Un seul document... montre un κληδοῦχος masculin : le cratère à volute du Louvre... du Peintre d'Athènes... où l'on voit Chrysès supplier Agamemnon », et MANTIS 1990, p. 82-83, pl. 35a : la scène serait inspirée d'une tragédie perdue intitulée *Chrysès*. Cf. WEBSTER 1967, p. 167 : « ... The tragic costume of the suppliant suggests that the story was taken from tragedy and not direct from the Iliad ».

[19] Pour SÉCHAN 1926, p. 207, la présence de la clef, « à laquelle sont suspendues deux bandelettes », est incontestable.

[20] Stèle funéraire de Rhamnunte : CONNELLY 2007, p. 232, fig. 8. 5.

[21] Je renvoie à certains exemples, où prêtre et *kleidouchos* sont bien deux personnes distinctes : IG II² 1944 (Attique, liste de prêtres et de *kleidouchoi*, IV^e-I^{er}

siècles av. notre ère) ; SEG 42 (1992), n°157 (Athènes, fin du II^e siècle av. notre ère) ; ID 1894 (Délos, I^{er} siècle av. notre ère) ; ID 2081 (Délos, 94-93 av. notre ère) etc.

[22] IG II² 4841, l. 7 : κλειδοῦχος ἔφρου βασιληίδος Ἡρης (IV^e siècle de notre ère).

[23] ID 1892, l. 3-4 : κλειδοῦχῆσαντα Διὶ Κυνθίῳ καὶ Ἀθηνᾶϊ Κυνθίῳ (Délos, 96-95 av. notre ère).

[24] IG II² 974, l. 22-23 (137-136 av. notre ère).

[25] Sur cette κλειδοφορία, appelée aussi κλειδαγωγία ou κλειδὸς πομπή, cf. QUANTIN 2004 (*supra*, n. 6) ; ΖΟΓΡΑΦΟΥ 2010, p. 108-109 ; WILLIAMSON 2013, en particulier p. 212-219, avec références et bibliographie.

[26] Sur cette étroite relation, voir l'étude pertinente de GRAND-CLÉMENT 2018.

[27] Kallixeinos de Rhodes, FHG III, 58, éd. Müller (*apud* Athénée, V, 196a, 198c-d). Sur cette procession et sur la question de parer somptueusement ou non les figures divines, cf. MYLONOPOULOS 2015.

[28] Par exemple, des Silènes, des jeunes garçons ou des jeunes filles (Athénée, V, 197e-f, 198a, 200e).

Mais seule la statue divine montre si bien cette alliance éclatante de la *porphura* et du *chrysolos*. Or, ce flamboyant habillage de Dionysos fait penser aux prêtres établis par l'association des *Technitai*, à Athènes, à ces *hieries* qui, d'après une décision des Amphictions, devaient, *kata ta patria* (« selon la tradition, selon les coutumes ancestrales »), *chrysopherein* et *porphuropherein* (litt. « porter de vêtements d'or – sans doute « brodés ou tissés d'or » – et de pourpre »). Et cela « dans toutes les cités », et non seulement pour Dionysos, mais « pour les dieux » (*tois theois*) [29]. Car les compagnies de *Technitai* dionysiaques, qui se développent surtout, dans les cités grecques, entre l'époque hellénistique et l'époque impériale, honoraient aussi d'autres dieux, comme Apollon Pythien et les Muses, Déméter, Korè ou les *Theoi Megaloi* de Samothrace [30].

Une disposition semblable, bien que moins impérative, concerne le prêtre de Dionysos *Bambyleios* (ou *Kambyleios*) à Skepsis de Troade. Car, à celui qui achète la prêtrise, bien qu'il ait l'obligation de porter dans certaines occasions, comme dans toutes les fêtes publiques, une couronne de lierre, il est aussi permis (*exestô*) de porter « une couronne d'or, des *chitônes* de pourpre et des chaussures qui s'accordent au vêtement » [31]. Il faut noter ici que le texte ne parle pas de *χιτῶνας πορφύρους*, comme on pourrait s'y attendre, mais de *χιτῶνας ἀλουργούς*, un mot composé de *ἄλς* (la mer) et de *ergon*, et qui signifie littéralement « travaillés avec le produit de la mer », à savoir avec le pourpre véritable, en tant

que coquillage de la mer [32]. Or, le mot *halourgês* se trouve déjà chez Eschyle, où il désigne les étoffes de pourpre sur lesquelles Agamemnon, incité fortement par Clytemnestre, va marcher en entrant dans son palais [33]. Qu'il s'agisse de tissus de pourpre est indiqué aussi par d'autres expressions désignant ces mêmes tissus : car Agamemnon va « fouler les pourpres » (*πορφύρας πατῶν* : v. 957), s'engager dans ce « chemin couvert de pourpre » (*πορφυρόστρωτος πόρος* : v. 910), que les servantes avaient disposé sur l'ordre de Clytemnestre. Cette dernière dira, d'ailleurs, que la demeure, qui ne connaît pas la pauvreté, ne risque pas d'être privée de ce suc précieux de la *porphura* pour teindre les étoffes, car c'est la mer, inépuisable, qui le nourrit et le renouvelle toujours (v. 958-962) [34].

En outre, cette scène d'*Agamemnon* nous dévoile aussi un autre aspect de la *porphura*. Car si la couleur pourpre peut être considérée aussi bien comme un marqueur de la richesse et du luxe, que comme un indice de statut politique, social, économique ou sacerdotal [35], elle doit également sa renommée à sa beauté. Ce que suggère justement Eschyle, en employant le terme *κάλλη* (pluriel de *κάλλος*), pour désigner autrement ce tapis luxueux de pourpre, si distinct des « essuie-pieds » (*ποδόψηστρα*, v. 926), et sur lequel Agamemnon hésite tant à mettre les pieds : « mortel – dit-il – je ne puis nullement marcher sans crainte sur ces *beaux* [tissus, cf. v. 921 : *εἴμασι*] chatoyants » [36]. C'est le même terme qu'on trouve ensuite chez le poète comique Eupolis, lorsqu'il parle

[29] Décret des Amphictions 125/124 av. notre ère, *Fouilles de Delphes* III, 2, n° 69, l. 30-32. Cf. LE GUEN 2001, vol. I, p. 92-98. À propos de *chrysopherein*, LE GUEN (p. 96-97) traduit : que les prêtres « portent des vêtements brodés d'or », mais dans son commentaire elle se réfère au privilège de « la chrysochorie » qui consisterait à pouvoir porter « en toutes circonstances la couronne d'or ». Bien que *chrysopherein* puisse parfois renvoyer aux parures d'or, il me semble qu'ici il est question de vêtements.

[30] Voir LE GUEN 2001, vol II, p. 83-88. Cf. aussi sur les *Technites* et la musique : BÉLIS 1999, en particulier p. 210-215.

[31] SEG, XXVI, 1334, l. 7-12, II^e s. av. notre ère (?). Édition : TAŞLIKLIOĞLU & FRISCH 1975 ; cf. SOKOLOWSKI 1976.

[32] Cf. CHANTRAINE, DELG, s.v. ἄλς. En grec, ἡ πορφύρα désigne aussi bien le pourpre (le mollusque), que la pourpre (la couleur). Sur l'extraction de cette couleur, cf. KOREN 2018.

[33] Eschyle, *Agamemnon*, 946 : καὶ τοῖσδέ μ' ἐμβαίνονθ' ἀλουργέσιν.

[34] Je n'entre pas ici dans la théorie de « perversion » qu'aurait signifié ce fait de marcher sur la pourpre (cf. JENKINS 1985, en particulier p. 115-120), ou dans les notions de la « corruption » et de l'*hubris* qui auraient marqué cette scène (cf. GRAND-CLÉMENT 2011a, p. 333, 475-476), ou encore dans la discussion sur la « symbolic correlation » entre la pourpre et le sang dans l'*Orestie* d'Eschyle (cf.

GOHEEN 1955, en particulier p. 115-126), une relation qu'on trouve déjà chez Homère (*Iliade*, XVII, 360-361 : αἴματι... πορφυρέω).

[35] Cf., entre autres, REINHOLD 1970. Selon Strabon (XIV, 1, 3, C 632-633), les descendants de l'Athénien Androclos, fondateur d'Éphèse, sont appelés « rois », *basileis* (non *Basilides*, comme l'écrit BRØNS 2017, p. 290). Ils jouissent de certains honneurs, comme, par exemple, la *proedria* pendant les jeux ou le port d'un habit de pourpre (*πορφύραν*), comme insigne de leur *genos* royal.

[36] Eschyle, *Agamemnon*, 923-924 : ἐν ποικίλοις δὲ θνητὸν ὄντα κάλλεσιν / βαίνειν ἐμοὶ μὲν οὐδαμῶς ἄνευ φόβου. C'est justement à ces vers d'Eschyle que se réfère la *Souda* pour gloser le mot *κάλλη* (s.v.) par : « les vêtements de pourpre » (*τὰ πορφυρὰ ἱμάτια*). Il me semble que l'insistance sur la couleur pourpre dans les vers de l'*Agamemnon*, cités plus haut, rend la traduction de l'épithète *ποικίλα* par tissus « multicolores », « aux couleurs chamarrées » (GRAND-CLÉMENT 2011b, p. 263 ; EAD. 2011a, p. 475-476) moins adéquate. Je préfère traduire par « chatoyants », pour mettre l'accent sur les reflets scintillants, miroitants, que fait rejallir la pourpre (d'ailleurs, cette traduction de *ποικίλος* est proposée aussi, en général, par Adeline Grand-Clément, dans son excellent chapitre sur « Bigarrure, entrelacs et chatoïement. Généalogie de la *poikilia* » : 2011a, p. 419-488).

de « beaux [vêtements] très vénérables pour la déesse » (τὰ κάλλη τὰ περίσεμνα τῆ θεᾶς). Qu'il s'agisse de vêtements de pourpre, consacrés sans doute à une déesse, c'est indiqué par Pollux qui cite ce vers d'Eupolis : « les vêtements teints en pourpre » sont appelés aussi κάλλη, « comme le dit Eupolis » [37]. Quoi qu'il en soit, la beauté de ce type de coloration éclatante soulève l'admiration, comme le font ces tissus « teints en pourpre de mer » (άλιπόρφυρα), fabriqués par les Nymphes Naïades sur leurs métiers, et qui, déjà chez Homère, sont « une merveille à voir » (θαῦμα ἰδέσθαι) [38]. Enfin, on trouve aussi ce terme pour désigner un « enterrement en pourpre » (τὴν ἐν τοῖς κάλλεσιν ἐκκομιδὴν), selon la traduction de Michel Sève, dans son édition minutieuse d'une importante inscription de Cyzique [39]. Ce cas est d'autant plus intéressant pour notre propos, qu'il s'agit de la mort d'une prêtresse d'Artémis, nommée Apollonis, honorée grandement par la cité qui décrète, dirait-on, un deuil « national », pour tout le peuple (l. 39 : πενθῆσαι μὲν πανδημεῖ). J'ajouterai seulement que le terme ἐκκομιδὴ signifie littéralement, en l'occurrence, « le transport d'un corps » à la tombe, ce qui veut dire que la cité organise un convoi funéraire, que tout le monde doit « suivre » (l. 42 : ἀκολουθῆσαι), selon les prescriptions du décret.

VÊTEMENTS ET COURONNES

L'exemple du prêtre de Dionysos à Skepsis de Troade, cité plus haut, suggère que l'alliance de la pourpre et de l'or peut prendre d'autres formes. Car cette alliance ne concerne pas, en l'occurrence, les habits, comme dans le cas probable des *Technitai* dionysiaques (cf. *chrysophorein* et *porphurophorein*), mais elle assortit vêtements et couronne. Or, il est bien connu que la couronne (*stephanos*) constitue un insigne sacerdotal

des plus courants. Pour désigner le prêtre, il suffit parfois de parler tout simplement de « celui qui a la couronne », sans autre précision [40]. On a même l'impression que la couronne compte parfois plus que l'habit. L'exemple du prêtre de Dionysos *Phleos* à Priène est très indicatif de ce point de vue. Qu'il soit au théâtre, lorsqu'on lui accorde le droit de préséance (*proedria*), qu'il [officie] aux mois de *Lênaiôn* et d'*Anthestêriôn*, ou qu'il « prenne la tête » (καθηγήσεται) de ceux qui « ramènent Dionysos » (συγκαταγόντων τὸν Διόνυσον) pendant la fête des *Katagôgia*, dans ces trois occasions, on lui permet de porter le « vêtement qu'il veut », mais on lui impose une « couronne en or » (στέφανον χρυσοῦν) [41]. L'importance de la couronne d'or se voit aussi dans un autre contrat de vente concernant, cette fois, le prêtre de Poséidon *Helikônios*, dans la même cité de Priène [42]. On lui octroie « la *proedria* dans tous les concours », où il s'assoit « en portant une couronne d'or » (A l. 11-12, B l. 12 : στέφανον ἔχοντι χρύσειον) ; mais lors de la grande fête fédérale des *Paniônia* [43], c'est un « petit bandeau d'or » qu'on lui prescrit (A l. 12-13 : στροφίσκον φορεῖν χρύσειον), restitution d'après B l. 13 : στροφίσκομ).

Nous allons revenir sur le bandeau (στρόφιον), mais ajoutons quelques remarques encore à propos des couronnes. Certes, l'importance en général de la *stephanôsis* (honorer une personne par l'attribution d'une couronne) est bien connue [44]. Plus particulièrement, concernant la couronne d'or, bien qu'elle soit souvent associée à la charge sacerdotale, elle n'est pas un privilège exclusif du prêtre – pas plus que le *porphurophorein* n'est un habillage seulement propre à la prêtrise. On sait bien comment les cités grecques récompensent leurs bienfaiteurs ou des personnes valeureuses, dévouées à la cité et à ses autorités, en les honorant d'une couronne d'or, comme le montrent

[37] Eupolis, fr. 333 Kock (*Comicorum Atticorum Fragmenta*, p. 346), apud Pollux, VII, 63 : τὰς πορφυροβαφεῖς ἐσθῆτας καὶ κάλλη... καλεῖν, ὡς Εὐπολίς που λέγει (suit le vers du poète). Cf. aussi l'*Etymologicum Magnum*, s.v. κάλλη : τὰ πορφυρὰ ἱμάτια, et s.v. κάλλαια : τὰ πορφυρὰ γὰρ κάλλη ἐκαλοῦντο (suivent les vers d'Eschyle et d'Eupolis).

[38] *Odyssée*, XIII, 107-108. C'est le même enchantement des yeux que provoquent les « fils teints en pourpre de mer » (ἡλάκατα... ἀλιπόρφυρα) qu'Arète, l'épouse d'Alkinoos et la mère de Nausicaa, tire de sa quenouille, dans son palais de Phéacie (*Odyssée*, VI, 53, 306). Cf. les *Scholies Hom. Od.* VI, 53 (Dindorf) : ἡλάκατα τὰ ἔρια... ἀλιπόρφυρα τὰ θαλασσοβαφή.

[39] Sève 1979, p. 332.

[40] Cf., à Pergame, le règlement relatif à la prêtrise d'Asclépios (II^e siècle av. notre ère), *I. Pergamun* II, 251, l. 22 : τῶι τὸν στέφανον ἔχοντι ; *LSAM*, n° 13 / *NGLS*, p. 45 / *CGRN* 206 (avec bibliographie).

[41] Contrat de vente (de la prêtrise) de Dionysos *Phleos* (ca. 130 av. notre ère) : *Die Inschriften von Priene*, 144, l. 13-15, 19-24, éd. Blümel & Merkelbach ; *LSAM* 37 / *CGRN* 176 (avec bibliographie). Il faut noter que, pour la présence au théâtre, on précise que la couronne doit être aussi de lierre (στέφανον κισσοῦ χρυσοῦν, l. 15), mais il est très probable qu'il en était ainsi pour les deux autres occasions.

[42] Inscription en trois copies (A : c. 200 av. notre ère ; B et C : début du II^e siècle av. notre ère), *Die Inschriften von Priene*, 146 (A), 147 (B), 148 (C), éd. Blümel & Merkelbach ; *LSAM*, n° 38 / *CGRN* 177 (avec bibliographie).

[43] Sur cette fête, voir la description, toujours pertinente, de Nilsson 1906, p. 74-81. Cf. Strabon, VIII, 7, 2, C 484, où il est question du « sacrifice Panionien » (τῆς Πανωνικῆς θυσίας), accompli par les Ioniens « sur le territoire de Priène en l'honneur de Poséidon *Helikônios* ».

[44] Cf., entre autres, l'étude classique de Blech 1982, en particulier p. 109-177 (« Sieges-und Ehrenkränze »).

plusieurs décrets honorifiques [45]. Cependant, la couronne d'or, associée en plus au vêtement de pourpre, semble constituer un signe notoire de la prêtrise, comme le suggère la requête que le philosophe Épicurien Diogène avait adressée à Alexandre Balas, roi de Syrie (150-145 av. notre ère) : il lui avait demandé de pouvoir porter une « tunique courte de pourpre » (πορφυροῦν χιτωνίσκον) et une « couronne d'or » (χρυσοῦν στέφανον) ayant au milieu le *prosôpon* de la déesse Arétè, dont il voulait être nommé « prêtre » (ἱερεύς) – comme si cet habillement était la condition *sine qua non* pour accéder à cette fonction [46].

Notons cependant, avec Joan Connelly [47], que la couronne d'or est une distinction plutôt rare pour les femmes, en général, un fait qui vaut aussi pour les prêtresses, par rapport aux prêtres. En effet, même si les prêtresses sont, parmi les femmes, celles qui sont les plus susceptibles de recevoir un tel honneur, elles sont beaucoup moins récompensées que les prêtres d'un tel ornement étincelant. Parmi les rares exemples, on peut citer une prêtresse d'Athéna *Nikêphoros* à Pergame, nommée Mêtis, que le Conseil et le Peuple décident « de couronner... d'une couronne d'or, celle [prévue] par la loi » [48]. Beaucoup plus tard, Bérénice, fille de Nikomachos et épouse d'Aristoclès, une prêtresse de Déméter et de Korè à Syros, qui avait servi ces augustes déesses ainsi que sa patrie, « avec probité et dignité » (ἀγνῶς [49] καὶ ἀξίως), a été « couronnée d'une couronne d'or ». Cependant, elle a

obtenu cet honneur après sa mort, et pas seulement en tant que prêtresse, mais en tant que femme éminente, ayant exercé aussi la fonction d'*archneinê* [50] dans sa patrie. Elle faisait donc partie de ces *agathai gunaikés*, que la cité de Syros avait « la coutume ancestrale de couronner » [51]. Cette reconnaissance posthume fait penser à cette autre prêtresse, Apollonis qui, comme on l'a vu ci-dessus, était transportée à la tombe et enterrée revêtue de pourpre. On pourrait dire que cette distinction *post mortem* prend d'autant plus de valeur que la pourpre semble beaucoup plus associée aux prêtres qu'aux prêtresses, si l'on en juge par notre documentation [52]. Habiller un homme de la pourpre sacerdotale constitue ainsi un grand privilège : c'est le cas d'Anaxénor, le citharède, que la cité de Magnésie, sa patrie, honora *πορφύραν ἐνδύσασα*, en le revêtant donc du vêtement pourpré du prêtre de Zeus *Sôsipolis*. C'est d'ailleurs avec ce costume qu'il est représenté sur son portrait peint dans l'Agora [53].

Tout cela ne signifie pas pour autant que la pourpre (ou l'or) convient bien aux femmes, mais une fois mortes ! L'exemple de Romana, bien que tardif, en est la preuve. Cette femme et « mère d'enfants » était aussi, à Side de l'Asie Mineure (Pamphylie), grande prêtresse (*ἀρχιέρεια*), épouse du grand prêtre du culte impérial *Zôsimiôn*. Son épigramme tombale la présente, en « vêtements de pourpre » (*φάρεσι π[ο]ρφυρεοῖς*), auprès des « autels célèbres » (*θυμέλαισι κλυταῖς*), couronnée d'or (*χρυσόν*) [54].

[45] Cf. *CGRN* 132 (Methymna, Lesbos, III^e ou II^e siècle av. notre ère), la tribu Aeolis couronne στεφάνωι χρυσοῖ (l. 14) Aristophanès, qui a été président de la tribu ; *CGRN* 150 (Mylasa, ca. 240-200 av. notre ère), le *dêmos* de la cité couronne χρυσοῖ στεφάνωι (l. 27) Olympichos, bienfaiteur du peuple, etc.

[46] Athénée, V, 211a-d. Sur des couronnes d'or sacerdotales, ornées de l'image de la divinité, cf. HOLLEAUX & ROBERT 1930 ; cf. PRICE 1984, p. 170-171 (sur des couronnes des prêtres impériaux parées des bustes des empereurs).

[47] CONNELLY 2007, p. 203-205.

[48] *Inscripfen von Pergamon* 167, l. 13, éd. M. Fränkel : καὶ στεφανῶσαι αὐτὴν χρυσοῖ στεφάνωι τῶι ἐκ τοῦ νόμου (c. 166 av. notre ère). Mêtis était en plus honorée d'une statue de bronze érigée dans le sanctuaire de la déesse (l. 13-14). Un décret honorifique des orgéons (fin du III^e siècle av. notre ère) prescrit de couronner Agathôn, du deme attique Phlyées, ainsi que sa femme, Zeuxion, prêtresse, d'une couronne d'or (*IG* II², 1316, l. 15-16 : καὶ στεφ[αν]ῶσαι χρυσοῖ στεφάνωι ἐκάτερον αὐτῶν).

[49] Pour ce sens d'*ἀγνῶς*, dans les inscriptions tardives, cf. *DELG*, s.v. ἄζομαι 3.

[50] Sur cette magistrature civique, une sorte de pendant féminin de l'archonte éponyme, voir STAVRIANOPOULOU 2006, p. 204-219, 225.

[51] *IG* XII 5, 655 (II^e-III^e siècle de notre ère). Cf. CONNELLY 2007, p. 256-257 ; LEFKOWITZ & FANT 1992, p. 304, n° 437 (traduction anglaise).

[52] Par rapport aux deux sexes, Pollux (VII, 55-56) distingue entre habits d'hommes, dont font partie des vêtements

(ἐσθητες) en couleur pourpre ou en rouge phénicien – comme le montrent les termes *άλουργίς* (voir *supra*), *πορφυρίς*, *φοινικίς* (voir *infra*) – et les habits de femmes, où il note surtout des vêtements safran (κροκωτός, κροκώτιον), sans exclure pourtant la *παραλουργίς* (bordée d'une bande de pourpre). Cependant, concernant les vêtements qui parent les statues divines, les tissus pourpres seraient « plus volontiers réservés aux divinités féminines », selon Adeline GRAND-CLÉMENT (2018, p. 267), qui se réfère aux statues d'Athéna, d'Aphrodite ou d'Artémis, à Athènes et à Délos, ou à la *porphuris* « de la déesse » (τῆς θεοῦ) dans le sanctuaire des Thesmophores à Syracuse. À ces exemples, on peut ajouter le *kosmos* d'Héra à Samos, dont la garde-robe témoigne de la prédominance de la couleur pourpre (le terme utilisé est *halourgês*) : *IG* XII 6, 261, l. 12-31 ; cf. GRECO 1997, p. 194-195 ; ou encore les vêtements pourpres (*άλουργέα*, *πορφυρᾶ*), mentionnés dans l'inventaire d'un sanctuaire d'Artémis de Milet (*Inscripfen von Milet* VI, 3, 1357, l. 7, 9, 23, éd. A. Rehm ; voir GÜNTHER 1988).

[53] Strabon, XIV, 1, 41, C 648.

[54] Épigramme éditée, traduite et commentée par NOLLÉ 2001, p. 541-545, n° 226. Selon CHANIOTIS 2005, p. 54, il s'agirait des autels du théâtre, et le couronnement de cette grande prêtresse aurait lieu sans doute dans cet espace théâtral : hypothèse plausible, bien que le terme grec *θυμέλι* désigne en général l'autel et pas nécessairement celui du théâtre. Quant au mot *pharos*, il pourrait renvoyer, le cas échéant, à un manteau, comme ce « grand manteau de pourpre » (*πορφύρεον μέγα φᾶρος*), qu'Agamemnon tenait à la main, lorsqu'il essayait, incité par Héra, de donner du courage aux Achéens (*Iliade*, VIII, 218-221).

Deux autres textes, romanesques cette fois, suggèrent que le vêtement de pourpre sied également aux prêtresses, même si les données épigraphiques restent très discrètes sur ce point. Dans son roman *Éthiopiennes*, Héliodore (III^e siècle de notre ère) décrit la splendide Chariclée, désignée comme prêtresse d'Artémis à Éphèse [55], lorsqu'elle sort du temple de la déesse, vêtue « d'une tunique de pourpre qui descendait jusqu'aux pieds, toute brodée de rayons d'or » [56], ayant un carquois attaché aux épaules et tenant, de la main gauche, un arc et, de la main droite, « une torche allumée ». Dans ses *Ephesiaka*, le roman des amours d'Habrocomès et d'Anthia, Xénophon d'Éphèse attribue à cette jeune fille, âgée de quatorze ans, une tenue comparable : Anthia, la plus belle des *parthenoi*, mène la procession des jeunes filles qui allait de la ville au sanctuaire d'Artémis d'Éphèse, pendant la fête nationale de la déesse. La parure (κόσμος) de cette « fleur de beauté », comme Xénophon qualifie le corps d'Anthia, ajoute encore à son *kallos*. Car Anthia porte non seulement « une tunique de pourpre à ceinture » (χιτῶν ἀλουργής, ζωστός), tombant jusqu'aux genoux et descendant sur les bras, mais aussi un arc, des javelots et un carquois qui pend à son épaule. En plus, elle est enveloppée d'une peau de faon (*nebris*) et elle est suivie par des chiens [57].

Certes, dans ces deux romans, les descriptions de Chariclée et d'Anthia, posent toute une série de questions qui dépassent le cadre de cette enquête [58]. Il n'en reste pas moins que ces récits mettent en évidence une accointance certaine entre la couleur pourpre et la prêtresse d'une divinité. On pourrait nous objecter que, contrairement à Chariclée, Anthia n'est pas présentée explicitement, par l'auteur des *Ephesiaka*, comme prêtresse d'Artémis. Cependant, c'est avant tout la fidèle servante de la déesse qui pourrait apparaître dans un vêtement si somptueux et éclatant, c'est plutôt elle qui se serait permis de prendre l'allure et les attributs de la divinité qu'elle sert. Xénophon d'Éphèse dira d'ailleurs (*ibid.*), que les Éphésiens, voyant souvent Anthia dans le *temenos*, se

prosternèrent devant elle en la prenant pour Artémis (προσεκύνησαν ὡς Ἄρτεμιν). La pourpre n'est donc pas le privilège absolu des prêtres, même si on en parle plus. Ajoutons ici une dernière remarque pour dissiper un petit malentendu. Il a été dit qu'en Arcadie, à partir du V^e siècle avant notre ère, « priestesses serving the cult [sc. le culte de Déméter] were forbidden to wear fancy dress, anything of color purple, gold ornaments, or face powder » ; et il a été encore ajouté que « priestesses and worshippers of Demeter Thesmophoros and of Despoina were forbidden to wear purple » [59]. Ces deux citations renvoient, si je comprends bien, à deux règlements religieux, dont l'un concerne justement le culte de Déméter *Thesmophoros* en Arcadie [60]. L'autre règlement, auquel se réfère la première citation, porte sur des prescriptions relatives aux *Damatia*, la fête de Déméter à Dymé en Achaïe [61]. Or, ces citations posent des problèmes sur deux points. Tout d'abord, dans le règlement arcadien, on ne trouve aucun mot susceptible de signifier la couleur pourpre. On y interdit de porter un « manteau » (λῶπος) ζτεραῖον, sous peine de devoir le consacrer à Déméter *Thesmophoros* (LSS 32, l. 1-2). Mais le terme ζτεραῖον ne saurait être traduit par « pourpre ». A. Beattie, qui a fait l'analyse sémantique de ce mot, le compare avec le terme plus usuel *poikilos* et propose de le traduire par « brightly coloured », ou « ornate, embroidered », une traduction suivie par Mills : « brightly-colored robe » [62]. En revanche, il est vrai que dans l'inscription de Dymé, concernant les *Damatia*, on interdit le port d'un « vêtement pourpre » (LSS 33, l. 6 : μήτε πορφύρεαν). Cependant – et c'est le deuxième point – aucune de ces deux inscriptions ne se réfère à des « priestesses ». Ces interdictions concernent les femmes [63], les fidèles qui entrent dans le sanctuaire, comme on le voit aussi dans d'autres cas, où des interdits similaires, portant sur l'habillement ou sur la parure, s'adressent aux femmes (cf. *infra*, à propos d'Andania), mais aussi parfois aux hommes. En effet, deux importants règlements relatifs au sanctuaire de

[55] *Éthiopiennes*, I, 22, 2 : ἱερατεύειν Ἀρτέμιδος.

[56] *Éthiopiennes*, III, 4, 2 : χιτῶνα δὲ ἀλουργὸν ποδήρη χρυσαῖς ἀκτίσι κατὰ πᾶστον. En revanche, le héros de l'histoire, Théagenès, porte une φοινικοβαφή γλαμύδα (III, 5), une chlamyde non pas « de pourpre », comme on traduit (cf., par exemple, J. Maillon, dans l'édition des Belles-Lettres), mais « teinte en rouge phénicien » (voir *infra*).

[57] Xénophon d'Éphèse, *Les Éphésiaques*, I, 2, 5-7.

[58] Questions portant sur la relation entre roman et réalité cultuelle, sur le sens de ce type de récits romanesque et moralisateur autour d'un grand amour entre une jeune fille et un jeune homme, ainsi que sur le caractère de cette identification, cette fusion qui s'opère entre la divinité et sa prêtresse (voir, sur ce point, GEORGIOUDI 2009).

[59] CONNELLY 2007, p. 90, 91-92 (pour les citations ; je souligne).

[60] LSS 32, V^e siècle avant notre ère / SEG 11 (1954) 1112.

[61] LSS 33 / CGRN 127, c. 300-200 avant notre ère. Sur cette inscription, voir surtout RIZAKIS 2008, p. 61-63 ; cf. aussi PETROPOULOS 2010, p. 162-163.

[62] BEATTIE 1947 ; MILLS 1984, p. 258. DUBOIS 1986, vol. I, p. 67 considère ce mot comme un équivalent de ce qui serait en attique *θήραιον, « en peau de bête sauvage » – ce qui paraît moins plausible, surtout si l'on compare l'expression ζτεραῖον λῶπος du règlement arcadien avec la prescription dans l'inscription de Dymé, concernant les *Damatia* (voir *supra*, note 61), l. 5-6 : μηδὲ λωπίον ποικίλον, « ni d'habit bigarré ».

[63] Cf. LSS 32, l. 1 : γυν[αῖ] ; LSS 33 / CGRN 127, l. 2-3 : γυν[αῖ]/κες.

Despoina à Lycosoura d'Arcadie, ou au *temenos* de Létô à Xanthos de Lycie concerneraient les deux sexes, mais il s'agit, de nouveau ici, d'hommes et de femmes qui veulent entrer dans l'espace sacré pour honorer la divinité [64]. Il n'y est nulle part question de prêtres ou de prêtresses.

Mais revenons à ce mariage entre la pourpre et l'or, pour noter qu'à la place de la couronne faite de ce précieux métal, on peut avoir des bijoux d'or (*chrusia*). Choisissons deux exemples qui vont dans ce sens. À Cos, le prêtre de la déesse Nikè honore la divinité en participant aux cérémonies sacrées (ιερά), organisées par le peuple (δᾶμος) le 20 du mois de *Petageitnuos*. Or, il doit défiler avec le *damos*, le *monarchos*, les hiéropes et les vainqueurs aux concours stéphanites, vêtu d'un « chiton pourpre » (κιτῶνα π[ορ]φύρεον) et paré d'une couronne de branches d'olivier. Mais il doit porter également des « bagues d'or » (δακτυλῖος χρυσέος), en associant ainsi la brillance de ces bijoux à la couleur chatoyante de sa tenue, ce qui met plus en valeur le serviteur de la déesse. Cette façon flamboyante de s'habiller lui était aussi prescrite « dans le sanctuaire et pendant tous les sacrifices », tandis que, « durant sa vie », le prêtre de Nikè devait « être vêtu de blanc » (λευχμονίτω δὲ διὰ βίου), comme si l'on voulait réserver la couleur pourpre et l'éclat de l'or à la puissance divine et à son prêtre, pendant l'exercice de sa fonction [65]. À Cos encore, celui qui achète la prêtrise de Zeus *Alseios* devait faire des libations, lors du concours des Dionysies, et s'asseoir au premier rang (ἐν προεδρίᾳ) avec les autres prêtres. Il était aussi chargé de couronner les vainqueurs des concours organisés pour les *Alseia*, les fêtes en l'honneur de Zeus *Alseios*. Or, on lui prescrit également d'être vêtu d'un « chiton pourpre » (κιτῶνα πορφύρεον), d'être paré, lors des concours, d'une couronne d'olivier pourvue d'une « attache d'or » (ἄφασμα χρύσειον), et de « porter des bijoux en or » (χρυσοφορεῖται), ce qui montre, de nouveau, cette association étroite entre

la pourpre et l'or [66]. Il conviendrait sans doute de remarquer ici que, dans la majorité de cas, ces objets précieux d'or (mais aussi d'argent) appartenaient aux trésors de temples. Je ne vais pas reprendre ici une longue enquête que j'ai essayé de développer ailleurs sur la relation entre l'or et les divinités grecques [67]. Je voudrais seulement rappeler que l'or plait bien aux dieux et aux déesses. Il n'est donc pas étonnant que le *chrusophorein* s'applique surtout aux prêtres, au cours des cérémonies d'apparat, dans des cités grecques. On pourrait dire que l'or va de pair avec la charge sacerdotale. Dans les sanctuaires ou sur l'espace public, aux concours, aux spectacles ou aux représentations théâtrales auxquelles ils assistent en occupant souvent des places d'honneur, les prêtres, vêtus d'une tenue flamboyante et luxueuse et parés d'or [68], ne « marquent pas seulement la dignité de leur rang », comme on le dit d'habitude. Tout en faisant « démonstration de prestige », ils mettent aussi en valeur la richesse du sanctuaire dont ils ont la charge, ce qui rehausse aussi, aux yeux de tous, l'importance de la puissance divine et de son culte dans le cadre civique.

LE STROPHION ET SES COULEURS

Certes, tous les prêtres ne portent pas toujours et partout de vêtements de pourpre et de l'or, un privilège d'ailleurs dont jouissent aussi d'autres personnes [69]. Mais parfois ils sont obligés de se montrer parés, d'une façon ou d'une autre, de ce métal précieux, comme si l'on voulait les distinguer des autres dignitaires. À titre d'exemple, à Iasos de Carie, on élisait une jeune fille (παρθένος), pour servir comme prêtresse au culte de la reine Laodikè III (épouse d'Antiochos III), identifiée à Aphrodite. Or, pendant les *exodoi*, les « sorties » pour les cérémonies du culte, cette *parthenos* devait porter un « bandeau mélangé de blanc » (στρόφιον μεσ]όλευκο[ν] [70], comme insigne, sans doute,

[64] Sur ce type d'interdits concernant l'habillement, ainsi que les objets d'or, voir GEORGIOUDI 2014, p. 258-263. Cf. aussi, pour l'inscription de Lycosoura, CGRN 126.

[65] IG XII 4, 330, l. 4-12 / CGRN 163 (avec bibliographie), 1^{er} siècle av. notre ère. Cf. LSCG 163 ; PAUL 2013, p. 150-153.

[66] IG XII 4, 328, l. 11-18 / CGRN 167 (avec bibliographie), 1^{er} siècle av. n. ère. Cf. PAUL 2013, p. 46-51. Le mot ἄφασμα serait un dérivé du verbe ἀφασματίζω (ἀμματίζω = « attacher, nouer » : DELG, s.v. ἄπτω).

[67] Voir GEORGIOUDI 2014 (et, sur les trésors des dieux, cf. en particulier p. 253-256).

[68] À Éphèse, par exemple, les prêtres d'Artémis, qui avaient leur place réservée dans le théâtre de la ville, étaient qualifiés de *chrusophorountes hiereis* : Die

Inschriften von Ephesos n° 27, éd. H. Wankel (fondation de C. Vibius Salutaris, 104-105 de notre ère), l. 474-475 : τοῖς ἀεὶ χρυσοφοροῦσιν ἱερεῦ]σιν (cf. l. 419-420, 455-456). Voir ROGERS 1991, en particulier p. 56-57.

[69] À Argos, par exemple, on honore certains hommes pour avoir bien rempli diverses fonctions dans la cité, en leur accordant le droit de « porter de l'or avec la pourpre toute la vie » (IG IV, 600, l. 16-17 : χρυσοφο]ρίαν μετὰ πορφύρας διὰ βίου, époque impériale) ; cf. IG IV, 586, l. 6-7, même époque. Sur la *chrusophoria*, en général, voir WILHELM 1914, en particulier p. 36-42.

[70] Ce mot, *mesoleukos*, traduit aussi : « avec des reflets blancs », « parsemé de blanc », « demi-blanc », ou « blanc au milieu », on le rencontre aussi par rapport aux vêtements (voir *infra*).

caractéristique de sa fonction [71]. On retrouve ici ce *strophion*, qui pourrait être aussi « tout blanc », ou « pas entièrement blanc, mais mêlé de pourpre » (στρόφιον οὐχ ὀλόλευκον, ἀλλὰ μεσοπόφυρον ἔχων), comme l'est le bandeau du prêtre d'Aratos de Sicyone [72] – un autre exemple de ce mélange de couleurs qu'on verra aussi pour les vêtements. Notons que, comme la couronne, le *strophion* ne constitue pas non plus l'apanage des prêtres ou des prêtresses, ce que montre aussi le cas de Parrhasios [73]. Il peut être également prescrit à des magistrats civiques, investis de certaines responsabilités dans le domaine des cultes. Tels étaient, par exemple, les membres de la commission des Dix (οἱ Δέκα), à Andania de Messénie, selon ce fameux règlement, appelé *diagramma*, relatif à l'organisation de la grande fête (πανάγυρις : l. 103, 112), pendant laquelle se déroulaient aussi les mystères dans le *Karneiasion*, le sanctuaire d'Apolon *Karneios*. Or, désignés par l'Assemblée du peuple pour incarner l'autorité civique et avoir la haute main sur l'organisation de la fête, les Dix devaient porter, « pendant les mystères » (ἐν τοῖς μυστηρίοις), un « bandeau de pourpre » (στρόφιον πορφύριον) [74].

Il semble cependant que le *strophion* fait surtout partie du « costume » de certains officiels d'Éleusis, comme l'hiérophante et le dadouque, qui « ont tâché d'atteindre dans leur habillement » la « belle tenue » et la « magnificence » de la *stolê* dont Eschyle fut l'inventeur [75]. Selon Plutarque, c'est cette *stolê* que porte l'hiérophante, quand il « montre les objets sacrés » (δεικνύει τὰ ἱερά), et c'est précisément cet habit qu'ont revêtu, selon l'accusation, deux illustres profanateurs des mystères éleusiniens, Alcibiade et Andocide, pour parodier les cérémonies [76]. Mais comment nous faut-il imaginer cette *stolê*, qui est qualifiée parfois de « sacrée » [77], comme si l'on

voulait marquer sa « sainteté » particulière et la distinguer des *stolai* ordinaires ? Serait-elle semblable à ces robes, qualifiées de *phoinikides*, que portaient les prêtresses et les prêtres pendant les imprécations lancées contre Andocide ? En effet, selon Lysias (*ibid.*), ces *hiereiai* et *hiereis*, « debout, tourné(e)s vers le couchant, ont maudit (κατηράσαντο) » Andocide, l'impie, « en agitant leurs *phoinikides*, selon l'usage ancien et originel (κατὰ τὸ νόμιμον τὸ παλαιὸν καὶ ἀρχαῖον) ». On pourrait se poser ici deux questions. Premièrement, qui sont exactement ces personnes ? On les considère habituellement comme appartenant aux prêtrises d'Éleusis [78]. Cependant, d'après Plutarque (*Alcibiade*, 22, 5), qui se réfère à la même procédure d'imprécations, concernant cette fois-ci Alcibiade condamné par contumace, il s'agissait de tous les prêtres et toutes les prêtresses (πάντας ἱερεῖς καὶ ἱερεῖας), dont faisait partie la seule personne qui refusa d'obéir à cette décision : c'était Théano, fille de Ménon, du dème attique Agrylè, qui déclara « qu'elle était prêtresse pour prier, non pour maudire ». Il semble donc que cette affaire dépassait largement le cadre éleusinien et ses propres agents de culte. Deuxièmement, quelle est précisément la couleur de leur tenue ? Selon l'opinion dominante, les *phoinikides* seraient des « robes de pourpre ». Mais selon l'enquête minutieuse d'Adeline Grand-Clément [79], l'adjectif *phoinikoeis* ou *phoenix* ne désigne pas la couleur pourpre (*porphureos*), mais le « rouge phénicien », un « rouge de sang, vif, éclatant », ce qu'on appellerait l'« écarlate ». Ajoutons, par ailleurs, que la *phoinikis* n'est pas une tenue exclusivement sacerdotale, un fait qu'on a remarqué déjà pour d'autres types de vêtement (voir *supra*). À Athènes, par exemple, un taxiarque pouvait se présenter dans cet habit, tandis qu'à Sparte, le législateur Lycurgue avait imposé aux soldats la

[71] *Die Inschriften von Iasos*, éd. W. Blümel, Bonn, 1985, n° 4, l. 79-81. Cf. ROBERT & ROBERT 1971, p. 505 ; JONES 1999, p. 249.

[72] Plutarque, *Aratos*, 53, 1-7. Cet « homme d'État accompli » – aux dires de Polybe (IV, 8, 1-7) –, qui a vécu de 271/270 à 213/212 av. notre ère, a été héroïsé après sa mort et honoré par des sacrifices et des fêtes.

[73] Le peintre Éphésien Parrhasios, à cause de son penchant pour le luxe (ὑπὸ τρυφῆς), portait des vêtements de pourpre, avec une couronne d'or, ou un « bandeau blanc » (στρόφιον λευκόν) : Athénée, XII, 543c-f. Comme le remarque MANTIS 1990, p. 96, le *strophion* n'est pas un élément déterminant pour identifier un prêtre dans l'iconographie. Sur le *strophion*, et le bandeau en général, voir KRUG 1968.

[74] *CGRN* 222, B l. 177-179 (daté, selon des opinions divergentes, de 92 av. notre ère, ou de 23 de notre ère), d'après les éditions de DESHOURS 2006, p. 92-94 : sur les Dix et de GAWLINSKI 2012, p. 239 : « This use of the στρόφιον

with a special color may have been an intentional echo of the costumes of the main religious officials at Eleusis ». Cf. *LSCG* 65 / *IG* V, 1, 1390.

[75] D'après Athénée I, 21d-e : τὴν τῆς στολῆς εὐπρέπεια καὶ σεμνότητα.

[76] Plutarque, *Alcibiade*, 22, 4 ; Lysias, (VI) *Contre Andocide*, 51.

[77] *Scholies Aristoph. Nuées*, 64 : ἱερά στολή. Mais cette qualification n'est pas limitée à Éleusis, puisque l'habit, par exemple, du prêtre de Zeus *Polieus* à Cos est également désigné ainsi (*IG* XII 4, 278 / *CGRN* 86, A l. 9-10) : lorsqu'il choisit, avec les hiéropes, le plus beau bœuf pour le dieu, le prêtre doit être « vêtu de la tenue sacrée » (ἔχων τὰ [v] στ[ολ]ὰν | τὰν ἱεράν).

[78] Cf. déjà FOUCART 1914, p. 177 avec n. 4 ; CLINTON 1974, p. 32-33 ; BRØNS 2017, p. 292.

[79] GRAND-CLÉMENT 2011a, en particulier p. 166-167, 350-352 ; voir aussi *Ead.* 2017, surtout p. 51-53 (sur « l'écarlate et la pourpre »), ainsi que les réflexions de COUVENNES 2017.

phoinikis (στολήν... φοινικίδα), la considérant comme une *stolé* « très propre à la guerre » (πολεμικωτάτην), et qui, en plus, avait « très peu en commun » avec une robe de femme [80]. Ce « rouge phénicien » était aussi adopté par les Grecs dans l'armée de Cyrus, ou par les troupes d'élite des Macédoniens [81].

Cependant, au-delà de la *stolé*, ce qui semble constituer l'élément le plus significatif du costume de l'hiérophante et du dadouque, c'est bien le *strophion*, comme le remarque à juste titre Kevin Clinton – sans qu'il appartienne exclusivement, lui non plus, aux seuls officiels éleusiniens. Certaines sources mettent l'accent sur l'importance de ce bandeau qui retenait une longue chevelure (κόμη), mais également sur la couronne de myrte portée, semble-t-il, au-dessus du *strophion*, comme le montrent des documents littéraires, épigraphiques ou iconographiques [82]. Or, selon l'athidographe Istros de Cyrène (c. 250-200 av. notre ère), cette couronne de myrte (μυρρίνης στέφανον) n'était pas seulement propre à des agents masculins d'Éleusis, comme l'hiérophante, le dadouque (ou encore des prêtres), mais elle ornait aussi la tête de certaines desservantes éleusiniennes, comme « les hiérophantides... et les autres prêtresses » [83]. « Couronner d'une couronne de myrte » (στεφανῶσαι μυρρίνης στεφάνωι) quelque'un, voire un hiérophante, était un grand honneur qui récompensait l'individu de ses actes bienfaisants à la communauté et aux dieux [84]. Enfin, la signification du *strophion* est suggérée aussi par un rituel que mentionne Théon de Smyrne, un auteur platonicien du II^e siècle de notre ère : l'acte final de l'investiture d'un hiérophante, d'un dadouque, ou d'un candidat à un autre sacerdoce, consistait à lui ceindre la tête (sans doute d'un bandeau) et à lui poser des *stemmata* (ἀνάδεσις καὶ

στεμμάτων ἐπίθεσις) [85]. Par *anadesis*, on devrait ainsi comprendre, avec Paul Foucart, l'acte d'attacher (ἀναδέω) sur la tête un *strophion*, ce qui est corroboré par une inscription (entre 162 et 169 de notre ère), où un hiérophante, loué pour son *areté* et sa piété (*eusebeia*) envers les dieux, a eu l'honneur de recevoir l'insigne de sa fonction, à savoir τὸ στρόφιον, en présence de l'empereur Antonin [86].

DEUX MOTS SUR LES STEMMATA

Pour clore cette partie, je dirais que s'il est vrai que le mot *stemmata* peut, le cas échéant, désigner des « couronnes » [87], dans la plupart des cas, il renvoie aux bandelettes (pour parer un animal ou une personne dans le sacrifice), aux guirlandes, ou aux rameaux des suppliants [88]. Ainsi, je préfère donner aux *stemmata*, cités par Théon de Smyrne, le sens de bandelettes, en suivant sur ce point Paul Foucart [89]. Un sens finalement qui pourrait trouver aussi dans la langue latine une confirmation supplémentaire. Car *stemma*, mot emprunté du grec, signifie en latin guirlande, en général, et surtout la guirlande qui relie entre eux les noms des ancêtres, d'où arbre généalogique [90]. Et une dernière touche au tableau : les *stemmata* ne sont pas seulement associés à des figures masculines, telles l'hiérophante, le dadouque, ou un prêtre comme Chrysès (voir *supra*). Ils sont aussi mis en rapport avec des prêtresses, comme celle d'Héra à Argos, nommée Chrysis, qui a provoqué un incendie dans le temple, en plaçant une lampe allumée « près des bandelettes » (πρὸς τὰ στέμματα). Ou encore avec la prêtresse de Déméter Nikippa, à Phénéos d'Arcadie, dont les *stemmata* et la clef faisaient partie de la tenue sacerdotale [91].

[80] Athènes : Aristophane, *Paix*, 1173. Sparte : Xénophon, *Constitution des Lacédémoniens*, XI, 3. Il semble aussi qu'un ambassadeur laconien pouvait porter ce vêtement : Aristophane, *Lysistrata*, 1140. Sur la *phoinikis* spartiate, voir COUVENHES 2017, p. 70-74.

[81] Grecs : Xénophon, *Anabase*, I, 2, 16 : χιτῶνας φοινικοῦς. Macédoniens : Plutarque, *Paul-Émile*, 19, 7 : νεουργοῖς φοινικίσιν.

[82] Cf. CLINTON 1974, en particulier p. 33-35 (fig. 3), 45-49, 67-68, 116 (le *strophion* porté aussi par des prêtres) ; MYLONAS 1961, fig. 78 (dadouque sur un stamnos à figure rouge : description dans CLINTON 1974, p. 48).

[83] Istros, *FrGrHist* 334 F 29, éd. Jacoby : καὶ τὸν ἱεροφάντην δὲ καὶ τὰς ἱεροφάντιδας καὶ τὸν δαδοῦχον καὶ τὰς ἄλλας ἱερείας μυρρίνης ἔχειν στέφανον. Sur les deux *ἱεροφάντιδες* (qui ne sont pas des « priestesses », comme le dit MYLONAS 1961, p. 230-231), cf. FOUCART 1914, p. 211-214 ; CLINTON 1974, p. 86-89.

[84] Cf., par exemple, IG II² 1235 (l. 15), décret des *gené* des Kéryces et des Eumolpides en l'honneur de l'hiérophante Χαϊρήτιος Προφήτου Ἐλευσίνιος (en fonction vers 248-247

av. notre ère) ; cf. CLINTON 1974, p. 23.

[85] Voir, sur ce texte, FOUCART 1914, p. 176.

[86] IG II² 3592, l. 21-22 ; sur cette inscription, cf. CLINTON 1974, p. 36-38 (n° 24).

[87] Cf. à propos des couronnes olympiques : *Epigrammata graeca*, n° 881 éd. Kaibel (στέμματ' ὀλυμπιάδων).

[88] Cf., dans ce sens, Sophocle, *Œdipe Roi*, 3, avec les *Scholies* ; Euripide, *Andromaque*, 894-895 ; Hérodote, VII, 197 (sacrifice humain) ; IG XII 4, 278 / CGRN A 86, l. 31, 38-39, Cos (sacrifice animal), etc.

[89] FOUCART 1914, p. 176.

[90] Firmicus Maternus, *Mathesis*, III, 8 ; Pline, *Histoire naturelle*, XXXV, 6 ; Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 44, 1 ; Sénèque, *Des Bienfaits*, III, 28, 2 (arbre généalogique) ; Suétone, *Néron*, XXXVII (un grand merci à Nicole Belayche de m'avoir indiqué ce sens en latin).

[91] Chrysis : Thucydide, IV, 133, 2 ; Pausanias, II, 17, 7, qui parle de *stephanōmata* (couronnes). Nikippa : Callimaque, *Hymne à Déméter* (VI), 42-44. Sur ces deux prêtresses, voir GEORGIOU 2009, p. 281-282, 289-291.

LE BLANC ET SES VARIANTES

Qu'il s'agisse de vêtements ou du *strophion*, on a vu parfois qu'il est question de la couleur blanche. Or si, comme on l'a noté, le blanc devient, pour le prêtre de Nikè, la couleur de tous les jours en dehors des cérémonies et de l'espace du sanctuaire, dans d'autres cas le blanc est imposé par le rituel, dans l'exercice de fonctions sacerdotales, initiatiques ou autres (voir *supra*). Je me limite à certains exemples significatifs :

a) Selon le long règlement d'Andania (voir *supra*), les seules instructions portant sur les vêtements et, plus généralement, sur la tenue (l. 15-28), concernent, en grande partie, « ceux qui accomplissent les mystères » (οἱ τελούμενοι τὰ μυστήρια), qui devaient porter des « vêtements blancs » (εἰματισμὸν λευκόν : l. 16). Je ne vais pas entrer ici dans ce passage du règlement, où l'on prescrit les vêtements et les accessoires autorisés pendant la procession et durant les mystères, en mettant surtout l'accent sur le prix, l'épaisseur, la longueur ou la non transparence du vêtement [92]. Mais à la lecture des prescriptions vestimentaires, on pourrait faire au moins deux remarques. Premièrement, au delà des « vêtements blancs » imposés, en général, à tous les participants aux mystères, les prescriptions et les interdits relatifs aux habits et aux accessoires concernent exclusivement les femmes, qu'elles soient de simples fidèles – adultes libres, jeunes filles (*paides*), esclaves (*doulai*) – ou celles qualifiées d'*hierai* (adultes et jeunes filles) [93]. En plus, ce sont des hommes, en l'occurrence les *hieroi*, qui prescrivent (l. 25 : διατάζωντι) les vêtements que les *hierai* doivent porter, pendant un certain rituel, et c'est encore un homme, le gynécologue, qui veille à la stricte observance du règlement par rapport à l'*heimatismos* et les autres questions. Deuxièmement, bien que le règlement mentionne l'existence non seulement du prêtre et de la prêtresse des « Grands Dieux » (l. 28-29), mais aussi de trois autres prêtresses [94], rien n'est dit sur leurs vêtements respectifs, comme si ce sujet

ne préoccupait pas les organisateurs de cette grande panégyrie. On pourrait sans doute penser qu'ils/elles suivaient également la règle des « vêtements blancs », d'autant plus que cette couleur semble dominante dans cette célébration, ce qui est suggéré non seulement par les vêtements, mais aussi par le « bonnet de feutre blanc » (πίλον λευκόν), que les *hieroi* et les *hierai* devaient porter (l. 13), ou encore par le sacrifice, « pour la purification », avant de commencer les mystères, de « deux agneaux blancs » (l. 67 : ἄρνες δύο λευκοῦς).

b) À Thasos, la prêtresse de Zeus *Eubouleus*, plus particulièrement attachée au service des autels de Déméter, doit porter « des vêtements blancs (ἐν λευκοῖς στολισμοῖς), lorsqu'elle se tiendra devant ces autels, ou sacrifiera ou procédera aux collectes » [95]. Comme l'a bien vu François Salviat, le mot inhabituel *stolismos* a ici le sens du terme courant *stolé*, mot qui désigne, entre autres, comme nous l'avons vu, la tenue particulière des agents de culte ou d'autres magistrats. Cependant, après cette prescription, on ajoute (l. 33) : καὶ οἷς (sc. στολισμοῖς) ἐστὶν ἔθος, « et à celles [sc. tenues prescrites] par la coutume », ce qui signifierait que la prêtresse pouvait porter aussi un autre type de vêtements, dont la nature n'est pas précisée.

c) À Cos, le prêtre d'Héraclès *Kallinikos*, lorsqu'il participe avec les autres prêtres publics aux concours choraux et fait des libations, doit porter un chiton διάλευκον [96]. Mais quel est le sens de ce mot ? Les dictionnaires de Bailly ou de Liddell-Scott-Jones rendent le terme *dialeukos* par « blanchâtre », « mêlé de blanc », « quite white », en renvoyant à certains passages d'auteurs grecs où, pourtant, le mot est traduit souvent par « blanc » [97]. Toutefois, comme le note Pierre Chantraine (*DELG*, s.v. διά), la préposition *dia-* prend le sens de « complètement », un emploi « bien attesté chez Homère dans les composés avec ζα- ». Or, cette remarque de Chantraine fait plutôt penser à un chiton « complètement blanc », que le prêtre d'Héraclès *Kallinikos* porterait avec une

[92] Voir DESHOURS 2006, p. 102-106 ; GAWLINSKI 2012, p. 107-133.

[93] Les *iepaí*, comme aussi les *iepoí* (l. 10, 13 etc.) constituent une catégorie particulière d'agents à Andania. Il ne s'agit pas de « prêtresses » et de « prêtres », comme on le dit parfois de façon erronée (cf., entre autres, DILLON 2002, p. 263-264 : « the women priests », « the priests »), mais de femmes et d'hommes de bonnes familles locales, tiré(s) au sort pour qu'elles/ils prennent une part active à l'organisation du culte et des Mystères ; cf. DESHOURS 2006, p. 77-83.

[94] Celles de « Déméter de l'hippodrome », de « Déméter d'Aigila » (l. 31), ainsi que la prêtresse « de Karneios » [Apollon] : l. 97.

[95] Voir SALVIAT 1959 (édition, traduction et commentaire d'une importante inscription de Thasos, datée approximativement entre le 1^{er} siècle av. notre ère et le 1^{er} siècle de notre ère), l. 30-32, p. 369.

[96] *IG XII 4*, n° 320, l. 20-22 / *CGRN 221* (125-100 av. notre ère), l. 22 : κιθῶνα διάλευκον ; cf. PAUL 2013, p. 99-108.

[97] Cf., par exemple, Aristote, *Problèmes*, X, 33, 894 a 39-894 b 1 : διάλευκα τὰ δέρματα καὶ οἱ τρίχες αὐτῶν (« the skin and hair [sc. des humains] become white » : trad. Loeb Classical Library) ; Plutarque, *Alexandre*, 51, 5 : διάλευκον...χιτῶνα (« tunique blanche » : trad. CUF) ; Strabon, XVII, 1, 31, C 807 : διάλευκος τὸ μέτωπον (« des taches blanches sur le front » : trad. CUF).

« couronne de peuplier blanc » (στεφάνωι λευκίνωι), prescrite également, ainsi qu'avec une « attache » (ἄφαμμα). L'inscription de Cos ne donne pas d'autres précisions relatives à cette attache, contrairement au cas du prêtre de Zeus *Alseios* (voir *supra*), pour lequel on prescrivait une « attache d'or » (ἄφαμμα χρύσεον). Cependant, cette tenue du prêtre d'Héraclès, où le blanc domine, n'est pas exempte d'une touche étincelante, puisque l'homme devait porter aussi « des bagues d'or » (χρυσέος δακτυλίος) [98].

d) À Olympie, dans le « double (διπλοῦς) temple », où sont honorés Eileithyie *Olympia* ainsi que Sôsipolis, une divinité « indigène » (ἐπιχώριος δαίμων) des Éléens, personne ne pouvait entrer dans la partie postérieure du temple, qui appartenait à Sôsipolis, excepté une « vieille femme » (πρεσβῦτις) [99]. Or, cette desservante s'occupait du culte de Sôsipolis avec la tête et le visage voilés d'un « tissu blanc » (ὄφος λευκόν) [100].

Avant d'essayer de faire brièvement quelques remarques sur le sens de cette couleur blanche, arrêtons-nous un instant sur le terme μεσόλευκος, traduit de diverses façons (voir *supra*, note 70). Car il qualifie, cette fois, non pas un *strophion*, mais un « chiton de pourpre, mélangé de blanc » [101]. C'est, par exemple, la tenue portée par un roi, tel Cyrus, pendant son premier défilé de sortie du Palais royal, ou par Alexandre le Grand, lorsqu'il ne se présentait pas dans les vêtements d'une divinité – comme il aimait le faire souvent pendant les dîners – mais portait son

habillage ordinaire, « de tous les jours », à savoir « une chlamyde de pourpre (πορφυρᾶν) et un chiton μεσόλευκον » [102]. Cependant, ce type de tenue royale convenait aussi bien à des ministres de culte, comme le montre Alexandre le faux prophète, ce personnage dont Lucien dénonce l'escroquerie, ou encore comme le laisse penser l'histoire du philosophe épicurien Lysias. Choisi comme prêtre d'Héraclès, à Tarse de Cilicie, Lysias prit prétexte de son habit pour devenir tyran : il était vêtu d'une tunique pourpre mélangée de blanc (πορφυροῦν... μεσόλευκον χιτῶνα) [103]. On le voit bien : cette tenue pourrait convenir aux détenteurs d'un pouvoir aussi bien civique que sacerdotal ; par ailleurs on emploie les mêmes expressions, ou presque, comme si l'on voulait mettre l'accent sur ce mariage entre la pourpre et le blanc, une association où le blanc aurait pris la place de l'or (voir *supra*).

On pourrait s'interroger, maintenant, sur le sens du blanc en tant que couleur d'un vêtement ou d'un accessoire sacerdotal. L'explication presque unique que donnent plusieurs modernes se trouverait dans l'exigence de la « pureté » qu'on impose habituellement aux prêtres et aux prêtresses, ou dans la nécessité d'interdire les habits de couleur, chatoyants, en tant que manifestation de luxe [104]. Cependant, comme il arrive souvent avec les faits culturels grecs, on n'a pas affaire à des interprétations univoques. Bien entendu, on ne va pas écarter la notion de « pureté », surtout si le contexte privilégie cet aspect [105], mais le blanc

[98] *CGRN* 221, l. 22-24 (*supra*, n. 96). Je n'aborde pas ici le problème de la signification du « peuplier blanc », qui nous amènerait trop loin, puisqu'il est associé à un épisode de l'histoire d'Héraclès. Je dis seulement qu'il ne faudrait pas attribuer trop vite à cet arbre une « symbolique funéraire » (cf. PAUL 2013, p. 101), sous prétexte qu'il pousse, selon Pausanias (V, 14, 2), « sur les rives de l'Achéron, le fleuve de Thesprotide ». Certes, je ne vais pas rouvrir, dans cette note, la question de la « dimension funéraire » du peuplier blanc (sur laquelle, voir les analyses de PIRENNE-DELFORGE 2008, en particulier p. 210, 213-214). Je remarque seulement que cette association n'est pas faite par Pausanias lui-même, puisque ce qui intéresse le Périégète c'est le *type* d'arbres qui poussent à proximité de différents fleuves (V, 14, 3).

[99] Pausanias, VI, 20, 2-3. Cette femme n'est pas qualifiée par Pausanias d'*hierieia* (« prêtresse »), mais de *therapeuousa ton theon*, « celle qui prend soin du dieu ». Sur Sôsipolis, honoré ici comme un dieu (*theos*), voir Pausanias, VI, 20, 2, 3, 5 ; 25, 4 ; cf. PIRENNE-DELFORGE 2008, p. 245.

[100] Sur ce « tissu », interprété, sans preuves convaincantes, comme l'indice d'un « tabou visuel » imposé à la vieille femme, cf. GEORGOUDI 2009, p. 280-281.

[101] Je suis la traduction de Chantraine, *DELG* s.v. μέσος (μεσόλευκος : « mélangé, parsemé de blanc »).

[102] Cyrus : Xénophon, *Cyropédie*, VIII, 3, 13 (χιτῶνα πορφυροῦν μεσόλευκον) ; Alexandre le Grand : Ehippos d'Olynthe (contemporain d'Alexandre), *FGRHist* 126 F 5, éd. Jacoby (*apud* Athénée, XII, 537e-f).

[103] Alexandre : Lucien, *Alexandre ou le faux prophète*, 11.

Lysias, prêtre d'Héraclès : Athénée, V, 215b-c ; sur ce personnage, cf. CHANIOTIS 2005, p. 52.

[104] Cf., par exemple, SALVIAT 1959, p. 369 : « Le blanc, marque de pureté, est normalement porté dans les sanctuaires, par les prêtres comme par les fidèles » ; LLEWELLYN-JONES 2003, p. 168-169 ; DESHOURS 2006, p. 102-103 ; PAUL 2013, p. 152, etc. Platon (*Lois*, XII, 955e-956a) aurait volontiers souscrit à cette interprétation, puisqu'il était contre les « teintures » (βάμματα) dans les temples, et considérait que seules les couleurs blanches (χρώματα... λευκά) conviendraient à des offrandes aux dieux, surtout pour un tissu. De même, il était contre la présence de l'or et de l'argent dans les sanctuaires, ainsi que contre l'ivoire, qu'il qualifie de οὐκ ἐναγὲς ἀνάθημα : non pas une offrande « non pure », comme on traduit souvent, mais une offrande qui « n'est pas en bon rapport avec le sacré » (*DELG*, s.v. ἄγος), qui n'est pas en accord avec la volonté divine.

[105] Cf. ce bref règlement de Priène (*LSAM* 35 / *CGRN* 121, 200-130 av. notre ère), où on prescrit (B, l. 1-3) d'« entrer dans le sanctuaire pur (ἀγνόν), dans un vêtement blanc (ἐν ἐσθῆτι λευκῆι) ». Cependant, il ne faut pas confondre les destinataires de cette prescription : car, elle ne concerne pas Anaxidemos (qui a obtenu la prêtrise par tirage au sort, selon le texte A), comme l'affirme sans hésitation BRØNS 2017, p. 295, mais toute personne, tout fidèle, qui veut entrer dans ce sanctuaire. On ne connaît pas à quelle(s) divinité(s) appartenait ce sanctuaire ; selon l'hypothèse la plus probable, il s'agirait d'un Alexandreion, lieu de culte d'Alexandre (voir le commentaire dans la *CGRN* 121).

peut aussi avoir d'autres sens. Tout d'abord, comme l'a bien montré Adeline Grand-Clément [106], le blanc est associé, en général, à la transparence, la splendeur, l'éclat, la beauté (surtout féminine), mais aussi à « sa capacité de réfléchir la lumière ». Il suffit de rappeler ce beau *krêdemnon*, ce voile ou mantille, dont Héra couvre la tête, et qui « est blanc comme le soleil » (λευκὸν δ' ἦν ἠέλιος ὄς). La beauté éclatante de ce voile va contribuer, avec toute la « parure » (*kosmos*) que la déesse disposera autour de son corps, à éveiller le désir de Zeus, dans la fameuse scène de l'union de ce couple divin [107].

Les différents exemples cités plus haut montrent que, même dans le cadre de l'habillement sacerdotal, on ne saurait se contenter d'affirmations uniques et généralisatrices [108]. Dire, par exemple, que le blanc imposé aux initiés à Andania s'expliquerait par le fait que « toute personne qui participe à un sacrifice ou qui entre en contact avec la divinité, ainsi les prêtres... portent des vêtements blancs » [109] pourrait être vrai dans certains cas, mais inexact dans d'autres. Car si le prêtre d'Héraclès *Kallinikos* à Cos, ou la prêtresse de Zeus *Eubouleus* à Thasos, doit officier vêtu(e) de blanc (voir *supra*), le prêtre de la déesse Nikè à Cos devait, comme nous l'avons vu, être habillé de façon flamboyante et colorée, lorsqu'il se trouve dans le sanctuaire ou quand il sacrifie [110]. D'autre part, si le contexte permet d'associer, dans certains cas, la couleur blanche à la pureté, dans d'autres circonstances le blanc pourrait être considéré comme une couleur qui fait contraste avec

d'autres couleurs de la vie quotidienne, voire comme un signe de changement, de passage, par exemple, du deuil à la fête, comme le montre, entre autres, Plutarque dans la *Vie d'Aratos* (53, 4). Apprenant par un oracle qu'ils pouvaient ramener à Sicyone le corps d'Aratos, stratège et homme d'État sicyonien, qui mourut à Aigion, les Achéens et particulièrement les Sicyoniens « se réjouissent tous ensemble ». « En changeant leur deuil en une fête (μεταβαλόντες εἰς ἑορτὴν τὸ πένθος) », « couronnés et vêtus de blanc (ἔστεφανωμένοι καὶ λευχειμονοῦντες) », ils ramènèrent d'Aigion le corps d'Aratos dans leur cité, au son de péans et des chœurs [111]. Pourtant, un autre texte de Plutarque (*Aristide*, 21, 2-5) vient ébranler nos certitudes et notre tendance à généraliser, en nous présentant un autre cas de figure. Pendant les rites célébrés chaque année par les Platéens en l'honneur des *agathoi andres* « morts pour la Grèce », l'archonte de Platées, tenant une urne et une épée à la main, traverse la ville jusqu'aux tombeaux des braves, où il va égorger (σφάζας) un taureau noir sur le bûcher, en évoquant Zeus et Hermès *Chthonios*. Or, tandis qu'« en tout autre temps », l'archonte ne peut pas « porter d'autres habits qu'un vêtement blanc » (οὐθ' ἑτέραν ἐσθῆτα πλὴν λευκῆς), il doit, en cette occasion, être vêtu d'une « tunique écarlate » (χιτῶνα φοινικοῦν) [112]. Je ne sais pas si cette cérémonie peut être qualifiée de « fête » [113]. Plutarque ne parle pas d'une *heortê*, mais du devoir assumé par les Platéens d'*enagizein* chaque année pour honorer les Grecs tombés dans la bataille [114]. Quoi qu'il

[106] GRAND-CLÉMENT 2011a, surtout p. 361-367 (mais sans référence particulière aux vêtements sacerdotaux).

[107] Sur cette « scène de tromperie et de séduction », cf., plus récemment, PIRENNE-DELFORGE & PIRONTI 2016, p. 45-46, 237-243. Sur le voile d'Héra et la lumière, cf. aussi LLEWELLYN-JONES 2003, p. 292-293. Par rapport au vocabulaire, j'aimerais faire remarquer que le mot *λευκός* n'a pas obligatoirement le même sens que *λαμπρός* (« brillant »). Ainsi, dans l'oracle d'Apollon *Korapaios* (dépendant de la cité thessalienne de Démétrias), les dignitaires (dont fait partie le prêtre), qui reçoivent les *pinakia* avec les questions des consultants, sont assis non pas « in white robes » (ainsi BRØNS 2017, p. 297), mais vêtus de « vêtements brillants » (ἐν ἐσθῆσιν λαμπραῖς), brillants sans doute de beauté (*IG IX 2*, 1109, l. 39-40, II^e siècle av. notre ère).

[108] Comme celle exprimée par Sokolowski, selon lequel « la couleur blanche était particulièrement agréable aux dieux » : à propos des vêtements blancs portés par des enfants (l. 8 : *λευχειμονοῦντας*), lorsqu'ils chantaient des hymnes en l'honneur de Zeus *Panamaros* et d'Hécate, à Stratonicée (*LSAM* 69, p. 164, décret relatif aux cultes de ces divinités, fin du II^e siècle de notre ère).

[109] DESHOURS 2006, p. 102-103.

[110] Voir *supra*, avec la note 65. En revanche, il est vêtu de blanc le reste du temps (contrairement à ce que pense

DESHOURS 2006, p. 103, n. 23).

[111] Sur le blanc comme une couleur qui marque le temps de fête, cf. JONES 1999, p. 249-251. C'est dans ce sens qu'on pourrait entendre un passage du *Contre Ctésiphon* d'Eschine (III), 77, où l'orateur attaque violemment le comportement de Démosthène qui, sept jours seulement après la mort de sa fille et avant d'avoir accompli les cérémonies d'usage (*ta nomizomena*), s'habille d'une « robe blanche » (*λευκὴν ἐσθῆτα*) et, couronné, offre un sacrifice. Ce texte pourrait suggérer un contraste entre le deuil, associé sans doute à des couleurs sombres, et le blanc qui aurait marqué un moment aussi bien religieux que festif. Sur cet aspect, voir GHERCHANOC 2011, en particulier à propos d'Aratos et de l'attitude de Démosthène.

[112] Ainsi qu'il a été noté (*supra* avec la n. 79), l'adjectif *phoinikoeis*, *phoinikous* (ou *phoinikios*, ci-après), ne désignerait pas, à proprement parler, la couleur pourpre (*porphureos*), mais le « rouge phénicien », un « rouge de sang, vif, éclatant ».

[113] Comme on le dit parfois (cf. par exemple, CHANIOTIS 2005, p. 50 : « Fest für die Gefallenen », où la tunique de l'archonte est aussi désignée comme un « Purpurgewand »).

[114] Sur *enagizein* et *enagismos*, ce rituel sacrificiel associé aux tombeaux et aux morts, héroïsés ou non, cf., entre autres, PIRENNE-DELFORGE 2008, en particulier p. 184-186, 190-192, 232-233.

en soit, ce qui nous importe ici c'est le passage d'une situation à l'autre, en l'occurrence, de la vie quotidienne à une cérémonie annuelle, un passage qui exige un changement de couleurs vestimentaires : on remplace le blanc par l'« écarlate », une couleur d'ailleurs associée au sang en général [115] et, je dirais, dans le cas présent, une couleur qui renvoie sans doute au sang du taureau immolé, puisque l'archonte fait une *αἱμακουρία*, une « offrande de sang » aux morts, en les invitant « au repas » (ἐπὶ τὸ δεῖπνον).

Dernier point relatif à la question du blanc. Cette couleur ne règne pas toujours de façon absolue, mais elle s'associe parfois à d'autres nuances chromatiques. À Pergame, celui qui est désigné par le sort comme prêtre d'une divinité (dont on ignore le nom) doit porter une « chlamyde blanche » ([χ]λαμύδα λευκήν), mais également une couronne d'olivier μετὰ ταινιδίου φοινικιοῦ, avec donc une petite bandelette d'un rouge vif [116]. Ce prêtre donc, tout de blanc vêtu, devrait rendre l'aspect immaculé de son habit moins austère, en ajoutant une note colorée, son ruban écarlate, ce qui lui aurait donné sans doute une allure plus majestueuse. J'ajoute le cas controversé des *arrhêphoroi*, à Athènes, associées au culte d'Athéna *Polias*. Car, selon un passage des *Anecdota graeca*, ces petites filles portaient un vêtement blanc, mais aussi des parures d'or (*chrusia*) [117], comme si l'on voulait marquer d'un éclat particulier l'apparence de ces deux *parthenoi* qui, selon Pausanias (I, 27, 3), « habitent non loin du temple » de leur déesse. Certes, il y a une glose d'Harpocraton (s.v. ἀρρηφορεῖν) qui contredit ce passage des *Anecdota graeca*, en suggérant l'interdiction faite aux *arrhêphoroi* de porter des *chrusia*. Quoi qu'il en soit, je ne pense pas que cette éventuelle interdiction des parures d'or, associées parfois (mais pas toujours) à l'attirance sexuelle, soulignerait le statut de ces

parthenoi, en tant que desservantes d'une déesse « asexuée » comme Athéna [118]. Car les *kanêphoroi*, qui participaient à la fête des Panathénées en l'honneur de cette importante divinité tutélaire d'Athènes, brillaient bien par leurs ornements en or, par leur « parure dorée » (κόσμιον χρυσοῦν) [119]. J'ajouterai, pour conclure sur ce point, qu'il ne semble pas toujours adéquat d'interpréter certains interdits ou usages concernant les humains en cherchant l'explication dans des traits qu'on attribue, à tort ou à raison, à une puissance divine. L'exemple de Déméter est indicatif de ce point de vue. On sait, par exemple que, dans certains cultes de cette déesse, il était interdit d'entrer dans son sanctuaire ou de participer à une fête en son honneur en se parant d'or. Mais cela ne veut pas dire que Déméter était en général contre ce précieux métal, qui pouvait enrichir son trésor, ou embellir, le cas échéant, ses fidèles *chrusophoroi*, qui venaient, parées d'or, à la rencontre de leur déesse [120]. On pourrait enfin faire une réflexion analogue à propos d'Héraclès. Car si le chiton « complètement blanc » de son prêtre à Cos et l'histoire du peuplier blanc (voir *supra*) semblent établir une relation particulière entre Héraclès et la couleur blanche (mais une relation non exclusive, comme on l'a vu, puisque l'or n'est pas absent), on ne devrait pas oublier que le « fils de Zeus » (παῖς Διός) avait vu le jour dans des « langes de safran » [121]. Certes, nous avons affaire ici, d'une part, à un usage rituel et, d'autre part, à une narration, à deux contextes donc différents, ce qui doit nous inciter à la prudence. Cependant, une figure divine se construit de multiples éléments, dont peut faire partie aussi son histoire personnelle, même si, selon les lieux et les pratiques cultuelles, l'accent peut être mis seulement sur certains aspects de cette construction.

[115] Voir BODIU & MEHL 2017.

[116] *Die Inschriften von Pergamon* I, 40, l. 1-4, éd. M. Fränkel (c. 250-200 av. notre ère) ; LSAM 11 / CGRN 124 (avec bibliographie).

[117] *Anecdota graeca*, s.v. ἀρρηφορεῖν τὸ λευκὴν ἐσθῆτα φορεῖν καὶ χρυσία.

[118] C'est, par exemple, l'opinion de PARKER 2005, p. 223.

[119] Plutarque, *Vie des dix orateurs*, 3, *Moralia* 852B. Sur le cas des *arrhêphoroi*, par rapport aussi aux *kanêphoroi*, voir GEORGOUDI 2014, p. 266.

[120] Sur cette problématique, cf. GEORGOUDI 2014, p. 262-265.

[121] Pindare, *Néméennes*, I, 35-38 : κροκωτὸν σπάργανον. Il ne serait pas inintéressant de noter ici que, selon des traditions tardives, Héraclès de Tyr avait, grâce à son chien, découvert « la teinture [qu'on tire] de ce qu'on appelle coquillage » (τὴν βαφὴν τῆς καλουμένης κογχύλης), et qu'il avait amené cette *baphê* au roi Phoinix, lequel devient ainsi « le premier à porter un vêtement de pourpre » (πρῶτος ἐφόρεσε πορφύραν : *Souda*, s.v. Ἡρακλῆς). Cf. PATERA 2012, p. 36 ; sur cet Héraclès et la pourpre, voir BONNET 1988, p. 74-77. – Sur certains thèmes abordés dans cet article, voir aussi la contribution de Florence Gherchanoc dans le présent volume.

Arrivant à la fin de ces réflexions vestimentaires [122], il reste – parmi d’autres points non abordés ici – une question essentielle, qui vaut la peine d’être *au moins* posée. On peut remarquer en général que les verbes *chrusophorein* et *porphurophorein* se réfèrent, dans le cadre des prêtrises, beaucoup plus aux prêtres qu’aux prêtresses. Cependant, cette question exige des investigations plus poussées, susceptibles de « décortiquer » l’éventuelle relation entre l’or, la pourpre et les vêtements sacerdotaux, féminins ou masculins. De plus,

elle exige aussi une enquête qui, pour être efficace, doit aller au-delà des agents de culte, pour explorer le rapport entre le *chrusos*, la *porphura* et les habits des deux sexes, de ces hommes et femmes qui peuplent les cités grecques, et qui honorent leurs divinités en leur offrant parfois des parures d’or ou des vêtements de pourpre, afin d’enrichir les trésors des dieux, embellir leurs statues, contribuer par ces *anathêmata* à la splendeur et à la magnificence divines. ■

ABRÉVIATIONS

CGRN : Jan-Mathieu CARBON, Saskia PEELS & Vinciane PIRENNE-DELFORGE, *A Collection of Greek Ritual Norms*, Liège, 2016- (<http://cgrn.ulg.ac.be>).

DELG : Pierre CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, 1968-1980.

LIMC : *Lexicon iconographicum mythologiae classicae*, 1981-

LSAM : Franciszek SOKOŁOWSKI, *Lois sacrées de l’Asie Mineure*, Paris, 1955.

LSCG : Franciszek SOKOŁOWSKI, *Lois sacrées des cités grecques*, Paris, 1969.

LSS : Franciszek SOKOŁOWSKI, *Lois sacrées des cités grecques. Supplément*, Paris, 1962.

NGSL : Eran LUPU, *Greek Sacred Law. A Collection of New Documents*, Leiden –Boston, 2005.

ThesCRA : *Thesaurus des cultes et des rites de l’Antiquité*, The J. Paul Getty Museum, Los Angeles, vol. V, 2005.

[122] Je me contente ici de signaler seulement, faute de place, deux études récentes de KARATAS 2020a et b, portant sur un grand nombre de dispositions réglementaires concernant l’habillement et la parure dans les sanctuaires grecs.

BIBLIOGRAPHIE

- BAUMBACH, Jens D., 2004**, *The Significance of Votive Offerings in Selected Hera Sanctuaries in the Peloponnese, Ionia and Western Greece*, Oxford.
- BEARD, Mary & NORTH, John (dir.), 1990**, *Pagan priests. Religion and Power in the Ancient World*, London.
- BEATTIE, A. J., 1947**, « Notes on an Archaic Arcadian Inscription concerning Demeter Thesmophoros », *Classical Quarterly* 41, p. 66-72.
- BÉLIS, Annie, 1999**, *Les Musiciens dans l'Antiquité*, Paris.
- BLECH, Michael, 1982**, *Studien zum Kranz bei den Griechen*, Berlin – New York.
- BODIOU, Lydie, GHERCHANOC, Florence, HUET, Valérie & MEHL, Véronique (dir.), 2011**, *Parures et artifices : le corps exposé dans l'Antiquité*, Paris.
- BODIOU, Lydie & MEHL, Véronique (dir.), 2017**, *L'Antiquité écarlate. Le sang des Anciens*, Rennes.
- BONNET, Corinne, 1988**, *Melqart. Cultes et mythes de l'Héraclès Tyrien en Méditerranée*, Leuven – Namur (*Studia Phoenicia* VIII).
- BRØNS, Cecilie, 2017**, *Gods and Garments. Textiles in Greek Sanctuaries in the 7th to the 1st Centuries BC*, Oxford – Philadelphia.
- BRUNEAU, Philippe, 1970**, *Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et à l'époque impériale*, Paris.
- CHANIOTIS, Angelos, 2005**, « Griechische Ritual des Statusänderung und ihre Dynamik », dans Marion Steinicke & Stefan Weinfurter (éd.), *Investitur- und Krönungsrituale*, Köln – Weimar – Wien, p. 43-61.
- CLINTON, Kevin, 1974**, *The Sacred Officials of the Eleusinian Mysteries*, Philadelphia (*Transactions of the American Philosophical Society* N. S. 64, 3).
- CONNELLY, Joan Breton, 2007**, *Portrait of a Priestess. Women and Ritual in Ancient Greece*, Princeton – Oxford.
- COUVENHES, Jean-Christophe, 2017**, « Le rouge porté au combat à Sparte : une couleur sang, mais laquelle ? », dans Lydie Bodiou & Véronique Mehl (dir.), *L'Antiquité écarlate. Le sang des Anciens*, Rennes, p. 61-74.
- DEONNA, Waldemar, 1938**, *Le mobilier délien*, Paris (Exploration archéologique de Délos, 18).
- DESHOURS, Nadine, 2006**, *Les mystères d'Andania. Étude d'épigraphie et d'histoire religieuse*, Bordeaux.
- DIGNAS, Beate & TRAMPEDACH, Kai (dir.), 2008**, *Practitioners of the Divine. Greek Priests and Religious Officials from Homer to Heliodorus*, Cambridge (Mass.) – London, (*Hellenic Studies* 30).
- DILLON, Matthew, 2002**, *Girls and Women in Classical Greek Religion*, London – New York.
- DUBOIS, Laurent, 1986**, *Recherches sur le dialecte arcadien*, 2 vols., Louvain-la-Neuve.
- FOUCART, Paul, 1914**, *Les mystères d'Éleusis* (réimpr. 1992).
- GAWLINSKI, Laura, 2012**, *The Sacred Law of Andania. A New Text with Commentary*, Berlin – Boston.
- GEORGOU DI Stella, 2003**, « Lysimachè, la prêtresse », dans Nicole Loraux (éd.), *La Grèce au féminin*, Paris, p. 167-213.
- GEORGOU DI Stella, 2005**, « Athanatous therapeuein. Réflexions sur des femmes au service des dieux », dans Véronique Dasen & Marcel Piérart (éd.), *Idiai kai dêmosiai. Les cadres « privés » et « publics » de la religion grecque antique*, IX^e Colloque International du Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique, Fribourg, 8-10 septembre 2003 (*Kernos* Suppl. 15), p. 69-82.
- GEORGOU DI, Stella, 2009**, « Côtayer le divin, devenir l'autre : les agents culturels et leurs dieux en pays grec », dans Nicole Belayche & Simon Mimouni (éd.), *Entrelignes de partage et territoires de passages*, Paris – Louvain, p. 275-294.
- GEORGOU DI, Stella, 2014**, « *Chryseos kosmos*. L'usage ambivalent de l'or dans les pratiques rituelles grecques », dans Marisa Tortorelli (éd.), *AURUM. Funzioni e simbologie dell'oro nelle culture del Mediterraneo antico*, Actes du Colloque international, Naples, juin 2011, Roma, p. 249-275.
- GHERCHANOC, Florence, 2011**, « Mise en scène et réglementations du deuil en Grèce ancienne », dans Violaine Sebillotte & Natalie Ernoul (éd.), *Les femmes, le féminin et le politique après Nicole Loraux*, Classics@ [En ligne] issue 7, 2011. URL : <http://chs.harvard.edu/wa/pageR?tn=ArticleWrapper&bdc=12&mn=3831>
- GHERCHANOC, Florence & HUET, Valérie (dir.), 2012**, *Vêtements antiques. S'habiller, se déshabiller dans les mondes anciens*, Arles.
- GOHEEN, Robert F., 1955**, « Aspects of Dramatic Symbolism: Three Studies in the *Oresteia* », *American Journal of Philology* 76/2, p. 113-137.
- GRAND-CLÉMENT, Adeline, 2011a**, *La fabrique des couleurs. Histoire du paysage sensible des Grecs anciens (VII^e – début du V^e s. av. n. è.)*, Paris.
- GRAND-CLÉMENT, Adeline, 2011b**, « Du bon usage du vêtement bariolé en Grèce ancienne », dans Lydie Bodiou, Florence Gherchanoc, Valérie HUET & Véronique Mehl (dir.), *Parures et artifices : le corps exposé dans l'Antiquité*, Paris, p. 255-272.

- GRAND-CLÉMENT, Adeline, 2017**, « Noir, écarlate et pourpre : les propriétés chromatiques du sang dans l’imaginaire grec », dans Lydie Bodiou & Véronique Mehl (dir.), *L’Antiquité écarlate. Le sang des Anciens*, Rennes, p. 43-59.
- GRAND-CLÉMENT, Adeline, 2018**, « Les noces de l’or et de la pourpre dans le monde grec : à la recherche du juste accord chromatique », dans Philippe Jockey (dir.), *Les Arts de la couleur en Grèce ancienne... et ailleurs. Approches interdisciplinaires*, Athènes (BCH Suppl. 56), p. 253-270.
- GRECO, Giovana, 1997**, « Des étoffes pour Héra », dans Juliette de La Genière (éd.), *Héra. Images, espaces, cultes*, Naples, (Collection du Centre Jean Bérard 15), p. 185-199.
- GÜNTHER, Wolfgang, 1988**, « "Vieux et inutilisable" dans un inventaire inédit de Milet », dans Denis Knoepfler (éd.), *Comptes et inventaires dans la cité grecque*, Actes du colloque international d’épigraphie, Neuchâtel 23-26 septembre 1988, en l’honneur de Jacques Tréheux, Neuchâtel (Recueil de travaux publiés par la Faculté des Lettres 40), p. 215-237.
- HOLLEAUX, Maurice & ROBERT, Louis, 1930**, « Nouvelles remarques sur l’édit d’Ériza », *Bulletin de Correspondance Hellénique* 54, p. 247-267.
- HOPPIN, Joseph C., 1901**, « Argos, Io, and the Prometheus of Aeschylus », *Harvard Studies in Classical Philology* 12, p. 335-345.
- HORSTER, Marietta & KLÖCKNER, Anja (dir.), 2012**, *Cities et Priests. Cult Personnel in Athens from the Hellenistic Period to Late Antiquity*, Berlin – Boston.
- HORSTER, Marietta & KLÖCKNER, Anja (dir.), 2013**, *Cities et Priests. Cult Personnel in Asia Minor and the Aegean islands from the Hellenistic to the Imperial period*, Berlin – Boston.
- JAMESON, Michael H., 1974**, « A Treasury of Athena in the Argolid (IG IV, 554) », dans Donald W. Bradeen & Malcolm F. McGregor (éd.), *Φoros. Tribute to Benjamin Dean Meritt*, New York, p. 67-75.
- JEFFERY, Lilian H., 1990**, *The Local Scripts of Archaic Greece. A Study of Origin of the Greek Alphabet and its Development from the eighth to the fifth centuries B. C.* (revised edition with a Supplement by A. W. Johnston, 1^{re} éd. 1961), Oxford.
- JENKINS, Ian D., 1985**, « The Ambiguity of Greek Textiles », *Arethusa* 18, p. 109-132.
- JOCKEY, Philippe (dir.), 2018**, *Les Arts de la couleur en Grèce ancienne... et ailleurs. Approches interdisciplinaires*, Athènes (BCH Suppl. 56).
- JONES, Christopher, 1999**, « Processional Colors », *Studies in the History of Art* 56, *The Art of Ancient Spectacle* (Symposium Papers XXXIV), p. 246-257.
- JORDAN, Borimir, 1979**, *Servants of the Gods. A Study in the Religion, History and Literature of Fifth-century Athens*, Göttingen (*Hypomnemata*, 55).
- KALTSAS, Nicolaos & SHAPIRO, Alain (dir.), 2008**, *Worshipping Women. Ritual and Reality in Classical Athens*, New York – Athens.
- KARATAS, Aynur-Michèle-Sara, 2019**, « Key-bearers of Greek Temples: The Temple Key as Symbol of Priestly Authority », *Mythos* 13 (en ligne).
- KARATAS, Aynur-Michèle-Sara, 2020a**, « Greek Cults and Their Sacred Laws on Dress-code: The Laws of Greek Sanctuaries for Hairstyles, Jewelry, Make-up, Belts, and Shoes », *Classical World* 113/2, p. 147-170.
- KARATAS, Aynur-Michèle-Sara, 2020b**, « Greek Cults and Their Dress-codes: The Regulations of Greek Sanctuaries for Clothing, Colour, and Penalties against Misbehaviour », *Revue des Études Anciennes* 122/2, p. 445-488.
- KOREN, Zvi C., 2018**, « Scientific Research on Purple Mollusc Pigments on Archaeological Artifacts », dans Philippe Jockey (dir.), *Les Arts de la couleur en Grèce ancienne... et ailleurs. Approches interdisciplinaires*, Athènes (BCH Suppl. 56), p. 35-47.
- KRON, Uta, 1996**, « Priesthoods, Dedications and Euergetism. What Part Did Religion Play in the Political and Social Status of Greek Women? », dans Pontus Hellström & Brita Alroth (éd.), *Religion and Power in the Ancient Greek World*, Proceedings of the Uppsala Symposium 1993, Uppsala (*Boreas* 24), p. 139-182.
- KRUG, Antje, 1968**, *Binden in der griechischen Kunst. Untersuchungen zur Typologie (6.-1. Jahrh. v. Chr.)*, Mainz.
- LEFKOWITZ, Mary R., & FANT, Maureen B., 1992**, *Women’ Life in Greece & Rome: a source book in translation*, 2^e éd., London.
- LE GUEN, Brigitte, 2001**, *Les associations de Technites dionysiaques à l’époque hellénistique*, 2 vols., Nancy – Paris.
- LLEWELLYN-JONES, Lloyd, 2003**, *Aphrodite’s Tortoise. The Veiled Woman of Ancient Greece*, Swansea.
- MANTIS, Alexandros, 1990**, *Problèmes de l’iconographie des prêtresses et des prêtres dans l’art grec ancien* (en grec), 2^e éd., Athinai (1^{re} éd. Salonique, 1983).
- MARCADÉ, Jean, 1957**, *Recueil des signatures de sculpteurs grecs*, vol. II, Paris.
- MILLER, Margaret, 1989**, « The Ependytes in Classical Athens », *Hesperia* 58, p. 313-329.
- MILLS H. 1984**, « Greek Clothing Regulations: Sacred and Profane? », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 55, p. 255-265.
- MOON, Noël, 1929**, « Some Early South Italian Vase-Painters: With a Brief Indication of the Later History of Italiote Vase-Painting », *Papers of the British School at Rome* 11, p. 30-49.

- MORET, Jean-Marc, 1975**, *L'Ilioupersis dans la céramique italiote. Les mythes et leur expression figurée au IV^e siècle*, tome I, Genève (Institut suisse de Rome).
- MYLONAS, George E., 1961**, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, Princeton – London.
- MYLONOPOULOS, Joannis, 2015**, « Simplicity and Elaboration in the Visual Construction of the Divine in Ancient Greece », dans Sylvia Estienne, Valérie Huet, François Lissarrage & Francis Prost (éd.), *Figures de dieux. Construire le divin en images*, Rennes (Histoire. Histoire ancienne), p. 269-292.
- NILSSON, Martin P., 1906**, *Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluss der Attischen*, Leipzig (réimpr. Stuttgart, 1957).
- NOLLÉ, Johannes, 2001**, *Side im Altertum. Geschichte und Zeugnisse, Griechische und lateinische Inschriften (5-16) - Papyri-Inschriften in sidetischer Schrift und Sprache Band II*, Bonn.
- OSBORNE, Robin, 1993**, « Women and Sacrifice in Classical Greece », *Classical Quarterly* n. s. 43, p. 392-405, réimpr. dans Richard Buxton (éd.), *Oxford Readings in Greek Religion*, Oxford, 2000, p. 294-313.
- PARKER, Robert, 2005**, *Polytheism and Society at Athens*, Oxford.
- PATERA, Maria, 2012**, « Ritual Dress Regulations in Greek Inscriptions of the Hellenistic and Roman Periods », dans Sabine Schrenk, Konrad Vössing & Michael Tellenbach (éd.), *Kleidung und Identität in religiösen Kontexten der römischen Kaiserzeit*, Regensburg, p. 35-46.
- PAUL, Stéphanie, 2013**, *Cultes et sanctuaires de l'île de Cos*, Liège (Kernos, Suppl. 28).
- PEKRIDOU-GORECKI, Anastasia, 1989**, *Mode im antiken Griechenland: Textile Fertigung und Kleidung*, München.
- PETROPOULOS, M., 2010**, « Le culte de Déméter en Achaïe » (en grec), dans Iphigeneia Leventi & Christina Mitsopoulou (éd.), *Sanctuaires et cultes de Déméter dans le monde grec ancien* (en grec), Actes d'un congrès de l'Université de Thessalie, Volos 4-5 juin 2005, Volos, p. 155-178.
- PIRENNE-DELFORGE, Vinciane, 2005**, « II. Prêtres et prêtresse », dans Stella Georgoudi & Vinciane Pirenne-Delforge (éd.), *Personnel de culte : monde grec*, ThesCRA, vol. V, p. 3-31.
- PIRENNE-DELFORGE, Vinciane, 2008**, *Retour à la source. Pausanias et la religion grecque*, Liège (Kernos Suppl. 20).
- PIRENNE-DELFORGE, Vinciane, & PIRONTI, Gabriella, 2016**, *L'Héra de Zeus. Ennemie intime, épouse définitive*, Paris.
- PRICE, Simon, 1984**, *Rituals and power: the Roman imperial cult in Asia Minor*, Cambridge.
- QUANTIN, François, 2004**, « Artémis à Apollonia aux époques hellénistique et romaine », dans Pierre Cabanes & Jean-Luc Lamboley (éd.), *L'Illyrie méridionale et l'Épire dans l'Antiquité*. IV, Paris, p. 595-608.
- REINHOLD, Meyer, 1970**, *History of Purple as a Status Symbol in Antiquity*, Bruxelles (Collection Latomus 116).
- RIZAKIS, Athanasios D., 2008**, *Achaïe III. Les cités achéennes : épigraphie et histoire*, Athènes (*Μελετήματα* 55).
- ROBERT, Jeanne & ROBERT, Louis, 1971**, « Bulletin épigraphique », *Revue des Études Grecques* 84, p. 397-540.
- ROGERS, Guy M., 1991**, *The Sacred Identity of Ephesos. Foundation Myths of a Roman City*, London – New York.
- SALVIAT, François, 1959**, « Décrets pour Épié fille de Dionysios : Déeses et sanctuaires thasiens », *Bulletin de Correspondance Hellénique* 83, p. 362-397.
- SÉCHAN, Louis, 1926**, *Études sur la tragédie grecque dans ses rapports avec la céramique*, Paris.
- SÈVE, Michel, 1979**, « Un décret de consolation à Cyzique », *Bulletin de Correspondance Hellénique* 103, p. 327-359.
- SOKOLOWSKI, Franciszek, 1976**, « On the Sale of the Priesthood of Dionysos in Skepsis », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 22, p. 185-188.
- STAVRIANOPOULOU, Eftychia, 2006**, « Gruppenbild mit Dame ». *Untersuchungen zur rechtlichen und sozialen Stellung der Frau auf den Kykladen im Hellenismus und in der römischen Kaiserzeit*, Stuttgart.
- TAŞLIKLIOĞLU, Zafer & FRISCH, P., 1975**, « Regulation of the Priest in Scepsis », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 17, p. 106-109.
- TURNER, Judy A., 1983**, *HIEREIAI: Acquisition of Feminine Priesthoods in Ancient Greece*, Diss. Univ. of California, Santa Barbara.
- WEBSTER, Thomas B. L., 1967**, *Monuments illustrating tragedy and satyr-play*, *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, Suppl. 20.
- WILHELM, Adolf, 1914**, « Urkunden aus Messene », *Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Institutes* 17, p. 1-120.
- WILLIAMSON, Christina G., 2013**, « Civic Producers at Stratonikeia. The Priesthoods of Hekate at Lagina and Zeus at Panamara », dans Marietta Horster & Anja Klöckner (dir.), *Cities and Priests. Cult Personnel in Asia Minor and the Aegean islands from the Hellenistic to the Imperial period*, Berlin – Boston, p. 209-237.
- ZOGRAFOU, Athanassia, 2010**, *Chemins d'Hécate : Portes, routes, carrefours et autres figures de l'entre-deux*, Liège (Kernos Suppl. 24).