

Dossier:

Les « mystères »
Questionner une catégorie



MÈTIS

N. S. 14 2016

Anthropologie des mondes grecs anciens

Histoire • Philologie • Archéologie

Dossier:

Les « mystères »

Questionner une catégorie

ÉDITIONS DE L'EHESS • DAEDALUS
PARIS • ATHÈNES

Couverture:

Détail du cratère de Mayence, figure dite de «l'initié».
Römisch-Germanisches Zentralmuseum, Mainz, FM 83-101.
© Archäologische Denkmalpflege, Mainz. Droits réservés.

SOMMAIRE

DOSSIER : LES « MYSTÈRES » : QUESTIONNER UNE CATÉGORIE

Nicole BELAYCHE et Francesco MASSA, Quelques balises introducives :	
lexique et historiographie	7-19
Jan N. BREMMER, Imperial mysteries.....	21-34
Vinciane PIRENNE DELFORGE, Teletê peut-elle être déesse ?	
Note épigraphique (<i>SEG</i> 50, 168).....	35-48
Nicole BELAYCHE, Les hiérophantes marqueurs des « mystères » ?	
Le cas de l'Artémis éphésienne.....	49-74
Anne-Françoise JACCOTTET, Les mystères dionysiaques pour penser les mystères antiques ?	75-94
Philippe BORGEAUD, Mystères et interférences. De Jan Bremmer aux Naassènes.....	95-108
Francesco MASSA, La notion de « mystères » au II ^e siècle de notre ère : regards païens et <i>Christian turn</i>	109-132

VARIA

Karin MACKOVIAK, L'autochtonie, la cité et les origines humaines :	
d'un discours politique à un discours cosmologique.....	135-157
Julián GALLEGU, <i>Edipo en Colono</i> y la guerra civil en Atenas.....	159-183
Étienne HELMER, Réévaluer la réflexion grecque sur l'économie :	
de la science économique à la philosophie de l'économie	185-207
Stella GEORGOURI, L'écriture en action dans des règlements religieux des cités grecques	209-244
Françoise FRONTISI-DUCROUX, Visages invisibles : retour à Cyrène	245-265
Claudia MONTEPAONE, Timycha, donna filosofa, suo marito pitagorico e il tiranno: modelli di genere?	267-280
Andrea TADDEI, De la sociologie à l'anthropologie juridique.	
Les études de Louis Gernet sur le droit grec ancien.....	281-297
Résumés	299-306

VINCiane PIRENNE-DELFORGE
F.R.S.-FNRS – Université de Liège

TELETÊ PEUT-ELLE ÊTRE DÉESSE ?
NOTE ÉPIGRAPHIQUE (*SEG* 50, 168)

Les divinités grecques n’ont pas forcément des noms transparents et bien des efforts ont été consentis pour percer l’étymologie du nom d’Aphrodite ou de celui d’Apollon. Une catégorie d’êtres divins semble pourtant échapper à l’obscurité d’une dénomination : il s’agit des personnifications dont la puissance divine est intimement liée au nom qui les désigne. Une telle limpidité n’est toutefois qu’apparente. Comme l’a bien montré Jean Rudhardt, celles qui furent longtemps conçues comme des « abstractions divinisées », voire des allégories, sont redevables d’une analyse qui mette en lumière toute leur complexité religieuse¹. En effet, elles peuvent être de véritables entités divines dont la puissance est à l’œuvre dans le cosmos, dans la vie sociale ou individuelle, et ressentie comme telle par ceux qui les honorent. Qu’il suffise d’évoquer Thémis, les Charites ou Peitho, projetant dans la sphère divine une certaine idée de l’Ordre divin, de la Grâce ou de la Persuasion. Certes, toutes les personnifications n’ont pas connu la même densité de représentation religieuse ni le même succès, que ce soit en littérature, dans l’iconographie ou, surtout, dans le culte. Mais elles cristallisent un des mécanismes majeurs de fonctionnement du polythéisme, en offrant un remarquable témoignage de l’immanence et de l’action divines en pays grec.

1. RUDHARDT 1999.

La présente réflexion n'a pas l'ambition d'aborder les multiples implications de ce témoignage², mais de s'interroger sur la présence supposée d'une telle personnification dans une inscription attique du IV^e siècle avant notre ère. En effet, le terme *teletē* au datif, qui apparaît dans le calendrier de la tétrapole de Marathon, a été largement interprété comme la divinisation du nom commun. Le processus rituel dénommé *teletē* serait alors devenu la déesse Teletê, à laquelle aurait été réservée une offrande dans le calendrier en question.

Avant d'aborder de front ce texte épigraphique, il convient d'analyser une série de documents où la *teletē* est effectivement personnifiée. On reviendra ensuite en Attique à la période classique pour éprouver la pertinence d'une telle interprétation dans ce contexte³.

TELETÊ PERSONNIFIÉE À LA PÉRIODE ROMAINE

Au livre IX de la *Périégèse*, Pausanias décrit le bois sacré des Muses de l'Hélicon où il croise notamment une statue d'Orphée, entourée d'animaux de marbre et de bronze qui l'écoutent chanter. À ses côtés se trouve Teletê, dont le visiteur ne commente pas immédiatement la présence. Il stigmatise tout d'abord la crédulité des Grecs qui considèrent qu'Orphée était le fils de la Muse Calliope, qu'il enchantait les animaux et qu'il était allé aux enfers de son vivant pour réclamer son épouse. Ensuite, Pausanias donne sa version des faits, à l'épreuve de l'histoire : Orphée fut un poète qui « a surpassé ses prédécesseurs par l'harmonie de ses vers et acquis une autorité telle qu'il fut crédité d'avoir inventé *teletai* des dieux et purifications d'actes sacrilèges, tant des remèdes contre les maladies que des manières de détourner les colères divines »⁴. Cette rationalisation du mythe est une glose indirecte de la statue de Teletê : celle-ci personnifie les rituels mystériques qu'Orphée aurait portés à la connaissance des humains en vue d'une interaction spécifique avec les dieux. C'est le sens que reçoit le terme *teletē* dans l'œuvre de Pausanias⁵ et il est largement attesté par ailleurs.

2. Les travaux sur ces « notions » sont nombreux. Voir STAFFORD 2000, avec une note bibliographique reprise en appendice (p. 235-239).

3. Le dossier sur cette question a été commodément rassemblé par KALTAS 1997 et SCHUDDEBOOM 2009, p. 222-224.

4. Pausanias, IX, 30, 4: ὁ δὲ Ὀρφεὺς ἐμοὶ δοκεῖν ὑπερεβάλετο ἐπῶν κόσμῳ τοὺς πρὸ αὐτοῦ καὶ ἐπὶ μέγα ἥλθεν ἵσχυος οἵα πιστευόμενος εὑρηκέναι τελετὰς θεῶν καὶ ἔργων ἀνοσίων καθαρμοὺς νόσων τε iάματα καὶ τροπὰς μηνιμάτων θείων.

5. Sur ce point, voir PIRENNE-DELFORGE 2008, p. 292-295.

Du groupe statuaire en question, ni la date ni l'identité du sculpteur ne sont connues. Toutefois, l'iconographie d'Orphée charmant des animaux sauvages par sa musique n'est pas antérieure à la période hellénistique ; c'est sans doute également le cas de l'œuvre qui le met en scène dans le bois sacré des Muses. Elle pourrait tout aussi bien être plus tardive encore, puisque le motif du poète enchanteur connaît une diffusion remarquable à la période romaine⁶. Quant à Teletê, trois documents parallèles sont plus ou moins contemporains de la visite de Pausanias en Béotie, mais proviennent de l'autre rive de l'Égée, voire du Proche-Orient. Le premier est une mosaïque de Zeugma représentant Dionysos entouré à sa droite d'une femme qu'une inscription identifie comme Teletê et à sa gauche d'un satyre nommé Skirtos⁷. L'œuvre est datée de la fin du II^e ou du début du III^e siècle de notre ère et associe à Dionysos la « Célébration mystérieuse » qui caractérise certains de ses cultes. Le deuxième document est une mosaïque inédite⁸, provenant probablement de la Syrie romaine et datée de la seconde moitié du II^e siècle ou des débuts du III^e. Elle montre les trois Charites introduisant une figure féminine voilée auprès d'Éros couronné par Aphrodite. Les noms inscrits au-dessus des figures représentées ne laissent aucun doute : la figure voilée est Teletê. Les connotations matrimoniales de la scène sont indéniables et il est tentant de voir dans cette mise en scène élaborée une représentation du mariage comme *telos*⁹.

Le troisième parallèle est de nature différente puisqu'il ne s'agit pas d'iconographie mais d'une dédicace datée de la deuxième moitié du II^e siècle sur un autel rond mis au jour dans le sanctuaire de Déméter à Pergame¹⁰ :

Νυκτὶ καὶ Τελετῆι
καὶ τῷ Αὐτομάτῳ
Κλαυδίᾳ Τελεσφοριανίᾳ
ὑμνήτρια κατ' ὄναρ.

La dédicace effectuée par la chanteuse d'hymnes à la suite d'un rêve est destinée à trois entités respectivement appelées « Nuit », « Célébration mystérieuse » et « Hasard spontané ». Nombre de commentateurs y voient la

6. GAREZOU 1994, nos 89-163.

7. KALTZAS 1997, p. 1197; DUNBABIN 2008, p. 211.

8. Elle est décrite et illustrée par DUNBABIN 2008, p. 212 et 215, fig. 16. Elle devrait s'ajouter au dossier de Kaltzas, ainsi que deux autres mosaïques de Zeugma qui, selon DUNBABIN 2008 (p. 213-214, fig. 19-20), représentent elles aussi le couple Éros et Teletê.

9. Cf. la note de W. Slater en appendice de l'article de DUNBABIN 2008, p. 221-222.

10. ROBERT 1977, p. 4-5 = OMS VII, p. 572-573.

trace d'un véritable culte à Teletê, non sans quelque raison puisqu'il s'agit d'une dédicace¹¹. Quant à l'expression *kat'onar*, elle identifie clairement le vecteur de l'injonction divine. Mais la « révélation nocturne spontanée » que traduisent les entités honorées par Claudia Telesphoriania¹² peut relever de deux mécanismes différents : soit c'est le rêve lui-même qui est ainsi défini, quel qu'en soit le message, soit la dédicace se réfère à une expérience rituelle effective que le rêve a enjoint de traduire par la dédicace. Dans ces deux cas, qui ne sont pas exclusifs l'un de l'autre, ce sont des forces conçues comme divines que la chanteuse d'hymnes de Pergame a ressenties et qu'elle honore d'un autel – que la révélation soit onirique ou rituelle¹³. L'inscription sur cet autel de Pergame offre ainsi un bel exemple du mécanisme évoqué plus haut, qui consiste à traduire une expérience religieuse par le nom limpide des puissances qui sont censées y avoir présidé.

Une autre occurrence de la personification de Teletê provient des *Dionysiaques* de Nonnos de Panopolis, où elle est la fille de Dionysos et de Nicée¹⁴ :

έκ δὲ γάμου Βρομίοι θεόσσυντος ἤνθεε κούρη,
ἥν Τελετὴν ὄνόμηνεν ἀεὶ χαίρουσαν ἔορταῖς,
κούρην νυκτιχόρευτον, ἐφεσπομένην Διονύσῳ,
τερπομένην κροτάλοισι καὶ ἀμφιπλῆγι βοείῃ.

De l'union avec Bromios fleurit une jeune fille divine, que moi [Nicée] j'appelai Teletê, qui toujours exprimera sa joie par des fêtes, jeune fille des chœurs nocturnes, suivante de Dionysos, se réjouissant du son des crotales et du double tambourin en peau de bœuf.

Ces vers de l'épopée dionysiaque pourraient être un commentaire de la mosaïque de Zeugma, où Teletê accompagne Dionysos, mais aussi de l'autel de Pergame dans la mesure où, dans l'un et l'autre usage, le contexte nocturne est tout particulièrement associé à cette figure.

11. STRINGER 2007, p. 25-26 ; SCHUDDEBOOM 2009, p. 222-223, n° 55.

12. On peut s'interroger sur le caractère « parlant » du nom de la dédicante, qui renvoie à la figure de Télesphoros, dont le culte s'est tout particulièrement développé à Pergame, dans le célèbre sanctuaire d'Asclépios (cf. Pausanias, II, 11, 7). Le nom du dieu, qui en fait le pourvoyeur du *telos*, « l'accomplissement » (en l'occurrence la guérison), s'inscrit dans le même champ sémantique que la *teletê*. Il n'est peut-être pas fortuit que Teletê ait été honorée par une « chanteuse d'hymnes » de la famille des Telesphorianii.

13. L. Robert (1977, p. 5 = OMS VII, p. 573) a fait l'hypothèse que Claudia chantait des hymnes orphiques, à l'instar des pièces que l'on connaît sous ce nom et qui pourraient avoir été composées à Pergame à l'entour du II^e siècle de notre ère, selon une hypothèse largement acceptée d'Otto Kern. Sur ces hymnes, voir MORAND 2001 ; RUDHARDT 2008.

14. Nonnos, *Dionysiaques* XVI, 399-402 ; cf. aussi XLVIII, 880 *sq.*

La potentialité de personnalisation et de divinisation de la *teletê* s'est ainsi traduite en actes à quelques reprises à la période romaine, dans des registres diversifiés : le contexte dionysiaque sur la mosaïque de Zeugma et dans l'épopée de Nonnos, l'hommage d'une dédicante, peut-être en contexte démétriaque à Pergame, et l'arrière-plan des compétences mystérieuses de la figure d'Orphée sur l'Hélicon béotien.

DÉJÀ LA PÉRIODE CLASSIQUE ? LE CALENDRIER DE MARATHON

Bon nombre d'interprètes ont considéré qu'une telle divinisation remontait encore plus haut dans le temps, dans la première moitié du IV^e siècle avant notre ère, en Attique. En effet, comme on l'a évoqué en introduction, une inscription malheureusement fragmentaire et connue sous le nom générique de « Calendrier sacrifical de la tétrapole de Marathon »¹⁵ comprend une entrée où apparaît le terme *teletê* au datif, dont on a fait une déesse destinataire d'offrandes. Teletê aurait donc été vénérée comme une entité divine bien avant la dédicace de Claudia Telesphoriana ou l'iconographie d'Orphée et de Dionysos à la période romaine¹⁶.

Il importe tout d'abord de considérer le contexte global de cette inscription afin de ne pas se méprendre sur la portée de la ligne où apparaît *teletê*. Le texte est disposé en deux colonnes. La première, très mutilée, est généralement considérée comme reprenant une sorte de calendrier de la tétrapole (les dèmes de Marathon, Tricorynthos, Oinoé, Probalinthos). La deuxième colonne présenterait, quant à elle, le calendrier de Marathon et le tout début de celui de Tricorynthos, qui est interrompu par la cassure de la stèle¹⁷. Même en s'en tenant à la seconde colonne, la structure calendaire est complexe puisque

15. LSCG 20. On se fonde ici sur la révision du texte par LAMBERT 2000 = SEG 50, 168, ainsi que sur l'article à paraître du même auteur (LAMBERT 2016), qui livre en appendice le texte de l'inscription et une traduction. Je le remercie de m'avoir soumis son article avant publication. Sur la datation, voir LAMBERT 2000, p. 67-68.

16. Une inscription de Cyrène, fragmentaire et datée du II^e siècle avant notre ère, reprend une liste de prescriptions sacrificielles à toute une série de dieux mentionnés au datif. La ligne 11 porte la mention : Τελέσσαις αἱξ, ὅς (SEG 20, 719). Le nom renvoie au registre de l'accomplissement (*telos*), que l'on trouve aussi pour les épichées *Teleios* et *Teleia* de Zeus et d'Héra, mais on ne peut pas dire grand-chose d'autre de ces déesses, qui ne sont pas spécialement « funéraires » comme le voulait le premier éditeur, G. Pugliese Carratelli. Dans le registre des épichées, Pan reçoit l'appellation de *Teletarchès* dans une dédicace de Bouthroto (I. Bouthroto 182 – II^e-I^{er} siècles avant notre ère).

17. Sur la structure, voir LAMBERT 2014, § 2, qui réagit aux propositions interprétatives de HUMPHREYS 2004, p. 165-177.

les entrées mensuelles sont chapeautées par la mention du trimestre, et que deux séries de sacrifices sont accomplis une année sur deux¹⁸.

La partie qui nous intéresse – que je n'ai sciemment pas traduite – se situe aux lignes 7 à 11 de la deuxième colonne :

----- -ΟΙ[....^{c. 8-20}.... τάδε ὁ δόμαρχος]
 [ό Μ]αραθωνίων θύει έ. - - -^{c. 14-24} - -
 ηνται δέκα ήμερῶν· ἥρωι - - -^{c. 12-22} - -
 χοῖρος ^v ΗΗ ^v τράπεζα τῷι ἥρῳ[ι ^{vac.} ?]
 5 Βοηδρομιῶνος ^v πρὸ Μ[ν]στ[η]ρί[ῳ]ν ...^{c. 8-17} ...]
 βοῦς ^v ΙΔΔΔΔ, οῖς ΔΗ ^v Κουροτρόφῳ[οῖς ΔΗ ^{vac.} ?]
 δευτέρας ^v τριμήνῳ ^v Ποσιδεῶν[οις ...^{c. 5-13} ...]
 βοῦς [[ΗΙΠ^{vyy}]] οῖς ΔΗ ^v ήρώινῃ [οῖς ΔΗ? ιερώσυνα]
 ΓΗΗ ^v Γῆι ἐγ γύαις βοῦς ^v κύουσα ΙΔΔ[ΔΔ, ιερώσυνα ΗΗΗ?]
 10 τελετὴι ΣΠΥΔΙΑ: ΔΔΔΔ ^{vacat}
 τρίτης ^v τριμήνῳ ^v Γαμηλ[ιῶ]νος - -^{c. 7-14} - -
 Δαιραι ^v οῖς κύουσα ΔΓΗ ιερώσυνα ^{vacat?}
 Γῆι ἐπὶ τῷι μαντείῳ ^v οῖς ΔΗ ^v Διὶ ὑπ[άτῳ - -^{c. 2-9} -]
 Ίό<λ>εωι οῖς ΔΗ ^v Κουροτρόφῳ χοῖρο[ις ΗΗ τράπε]-
 15 ζα Ε ιερώσυνα ΗΗΙ ^v ἥρῳ Φηράιωι [οῖς ΔΗ? ^{vac. 0-5}],
 ήρώινῃ οῖς ^v ΔΗ ιερώσυνα ^v ΗΗΗ ^{vacat}

... [ceux-là, le démarque] de Marathon sacrifice... (dans le délai de ?) 10 jours, pour le héros, [...] un porcelet, 3 dr., une table pour le héros [1 dr. ?]; (5) au mois de Boédro-mion, avant les mystères [...] un bovin, 90 dr., un ovin, 12 dr., pour Kourotrophos [un ovin, 11 dr. ?]; deuxième trimestre, au mois de Posidéon [...] un bovin [150 dr. ?], un ovin, 12 dr., pour l'héroïne [un ovin, 11 dr. ?, émoluments du prêtre], (10) 7 dr., pour Gê dans les labours, une vache pleine, 90 dr. (?), [émoluments du prêtre, 4 dr. ?]; τελετὴι : ΣΠΥΔΙΑ, 40 dr.; troisième trimestre, au mois de Gamélion [...] pour Daira, une brebis pleine, 16 dr., émoluments du prêtre, 1 dr., pour Gê à l'oracle, un ovin, 11 dr., pour Zeus Hyp[atos ?...] (15) pour Ioleus, un ovin, 12 dr., pour Kourotrophos, un porcelet [3 dr., une table]...

Si l'on adopte le classement calendaire thématique que John Scheid avait choisi pour ordonner les fêtes romaines¹⁹, ce document présente notamment le cycle agraire des sacrifices, du moins pour les divinités²⁰. La récurrence de

18. LAMBERT 2000, p. 53.

19. SCHEID 1998, p. 45-46 : cycle agraire et cycle civique.

20. Le calendrier mentionne nombre de héros et héroïnes, qui relèvent peut-être de divers aspects des relations de la communauté à son passé, et nombre de divinités qui rencontrent les attentes et les angoisses de cette même communauté pour sa survie. Sur ces points, voir les remarques pertinentes de LAMBERT 2016 à paraître (dans le paragraphe intitulé « The Religion of the Calendar: Some Reflections »).

Kourotrophos, à six reprises dans cette colonne 2, laisse également poindre le souci lancinant de la mise au monde et de la croissance des enfants²¹.

Le mois où apparaît le terme *teletê* est le mois de Posidéon, à cheval entre décembre et janvier. En référence aux travaux agricoles, c'est le moment où la terre est au repos. De la même manière que les Romains offrent une bête pleine à Tellus et à Cérès au mois de janvier, lors de la fête mobile des *Sementiuæ*²², les démotes de Marathon offrent une vache pleine pour la Terre « dans les labours ». Malheureusement, le premier destinataire des offrandes du mois a disparu dans une lacune. Il s'agit sans doute d'un héros, pour deux raisons : premièrement, les animaux qui lui sont sacrifiés sont mâles, ainsi que l'atteste le prix de l'un d'entre eux ; deuxièmement, la lacune est suivie de la mention d'une héroïne anonyme qui reçoit une brebis ; or les quatre autres héroïnes de ce type sont systématiquement associées à un héros dans l'inscription²³. Tout à la fin de ce bref *pensum* du mois de Posidéon apparaît le terme *teletê* au datif, suivi d'un mot que l'on peut lire *spulia* ou *spudia* sur la pierre. Le montant de 40 drachmes qui suit est important puisqu'il s'agit d'une valeur égale à celle de trois moutons ou de quatre brebis, ou encore d'un demi-bœuf ou de treize porcelets dans cette même inscription.

La lecture de cette ligne suscite deux questions. Tout d'abord, quel est le statut de la mention de *teletê* au datif ? Ensuite, comment comprendre le terme *spulia* ou *spudia* ? Abordons d'abord le second problème. *Spulia* est un hapax²⁴. Sur les photographies de la pierre, on peut hésiter entre un delta et un lambda²⁵, mais *spudia* n'est pas davantage attesté. Certains – dont Severin Solders en 1931, suivi tout récemment par Stephen Lambert²⁶, – ont proposé de corriger *spudia* en *spu(ri)dia*, un diminutif de *spuris*, -idos et qui désignerait dès lors de petits paniers. L'intelligibilité du texte est ainsi restaurée avec une probabilité d'autant plus raisonnable que les mots commençant par σπυ- sont rares en grec²⁷. Toutefois, si le diminutif

21. Sur cette entité divine, qu'on me permette de renvoyer à PIRENNE-DELFORGE 2004.

22. Ovide, *Fastes* I, 657-696.

23. SEG 50, 168, col. II, lignes 16, 20, 22, 24. Cf. LAMBERT 2000, p. 58 ; HUMPHREYS 2004, p. 171, n. 105.

24. LSCG, p. 49.

25. Voir en dernier lieu LAMBERT 2000, p. 59.

26. SOLDERS 1931, p. 70 ; LAMBERT 2000, p. 59.

27. Peut-être un parallèle lui aussi difficile à interpréter sous la forme σπυριγεῖα dans le calendrier attique très lacunaire IG I³ 234, ligne 6 (480-460 avant notre ère). Cf. LAMBERT 2000, p. 59.

apparaît bien chez Aristophane et Phérécrate²⁸, plus ou moins contemporains de l’inscription de Marathon, on n’en trouve aucun parallèle épigraphique quelle que soit la période. Quant au mot *spuris*, il faut attendre la période romaine pour que des inscriptions en portent la trace, et elles proviennent toutes d’Asie Mineure. Ainsi, à Didymes, une série de textes honorifiques fait référence au don de *spurides* d’un denier à des groupes d’officiels par une prêtresse et des prophètes d’Apollon²⁹. Comme l’avait bien vu Louis Robert, il s’agit du « panier » traditionnel qu’est la *sportula* romaine³⁰, ce qui peut difficilement être rétro-projeté sans précaution sur l’Attique du IV^e siècle³¹. Il n’en reste pas moins que l’option des « petits paniers » est la plus raisonnable pour interpréter le mot ΣΠΥΔΙΑ. Et s’il faut prévoir 40 drachmes pour ce poste, cela signifie soit qu’un grand nombre de ces contenant est nécessaire, soit que leur contenu – implicite – représente un coût important. Ces deux options ne sont pas exclusives l’une de l’autre.

Il faut à présent revenir à la première question : qu’en est-il de cette *teletē* au datif? L’écrasante majorité des lecteurs de l’inscription en fait la figure divine destinataire des *spu(ri)dia*³². En première instance, la structure de la ligne 10 invite à aller dans ce sens, puisqu’elle correspond à la formulation des autres entrées comptables de la colonne 2, qui se structurent comme suit :

- le nom au datif de la divinité ou du héros, ou le générique « héros » / « héroïne », lui aussi au datif,
- l’espèce animale concernée et son prix, avec ou sans indication d’émoluments, parfois assortis de la mention d’une table et de son coût ;
- à deux reprises la mention de mesures de farine et de vin.

28. Aristophane, *Acharniens* 453, 469; Phérécrate, fr. 57 Kassel-Austin. Le mot *spuris* apparaît une fois chez Hérodote (V, 16) pour désigner une sorte de nasse qui sert aux populations lacustres près du mont Pangée pour pêcher du poisson. Toujours chez Aristophane (*Paix* 1005), c’est la pêche du lac Kopaïs en Béotie qui arrive sur les marchés athéniens dans ce genre de contenant.

29. *I.Didyma*, 270 ; 288 ; 386.

30. ROBERT 1960, p. 479-480.

31. Il en va de même de l’inscription d’Éphèse (*I.Ephesos*, 10) qui, au III^e siècle de notre ère, se présente comme un « résumé de la norme ancestrale » sur les sacrifices et prévoit notamment la distribution de ce type de panier à différents agents cultuels, en fonction de leur investissement dans les rituels (l. 22-25 : τῷ δὲ ἱεροκήρυκι καὶ αὐλητῇ καὶ σαλπικτῇ | καὶ ἱεροφάντῃ δευτέρῳ καὶ τῷ ἱεροσκόπῳ | καὶ ἐβδομοκούρητι σπυρίδας κατὰ προέλευσιν). Sur ce texte, voir JACCOTTET, MASSA 2014, p. 308-311.

32. On trouve notamment la *Teletē* chez PARKER 2005 (p. 333, n. 31). En revanche, HUMPHREYS 2004, p. 234, n. 32 (et par lettre, cf. LAMBERT 2000, p. 59 : « dramatic performance ») tend vers une interprétation davantage rituelle, mais l’oscillation entre la majuscule et la minuscule à l’initiale de *teletē* ne clarifie pas complètement son point de vue.

On trouve cependant une exception à cet agencement, à la ligne 38 :

τάδε τὸ ἔτερον ἔτος προτέρα δραμοσύνη· Ἐκα-
35 τομβαιῶνος : Αθηναῖαί Ἐλλωτίδι βοῦς ΠΔΔΔΔ
οἵες τρεῖς ν ΔΔΔΗΗ : χοῖρος ν ΗΗ ν ιερώσυνα ΓΗ[ΗΙ]
Κοροτρόφωι οῖς ν ΔΗ ν χοῖρος ν ΗΗ ιερώσυνα : Η[ΗΙ]
δαφνηφόροις ΓΗΗ *vacat*

Cela tous les deux ans ; première séquence ; au mois d'Hékatombaion. À Athéna Hellotis, un bovin, 90 dr., trois ovins, 33 dr., un porcelet, 3 dr., émoluments du prêtre, 7 dr. [1/2 ob.]..., pour Kourotrrophos, une brebis, 11 dr., un porcelet, 3 dr., émoluments du prêtre, (au moins) 1 dr. ..., aux porteurs de laurier, 7 dr.

La mention des porteurs de laurier rompt le rythme attendu des offrandes et de leur coût. Elle se justifie du fait que l'intervention de ces agents cultuels représente un poste financier à comptabiliser. Mais on ignore tout du contexte qui les voit agir. S'agit-il d'une procession dans le cadre des sacrifices pour Athéna Hellotis et Kourotrrophos ? Ou seulement pour l'une des deux déesses dont les sacrifices seraient indépendants l'un de l'autre ? Ou encore d'un événement que rien d'autre ne fait émerger dans le document ? Pas plus dans cette « vignette » que dans les autres, la temporalité des rituels n'est perceptible. Il pourrait simplement s'agir de la juxtaposition de tous les frais inhérents à la tenue de divers rituels au cours d'un même mois³³.

Munis de ces divers éléments, revenons-en à la *teletê*. Si, comme on le pense généralement, il s'agit d'une déesse, elle est la seule destinataire divine ou héroïque de *tout* le document à ne pas recevoir d'animal sacrificiel. En outre, la référence aux daphnéphores atteste que le datif qui ouvre une ligne comptable n'est pas forcément un dieu ou un héros. Enfin, si le coût de 40 drachmes concerne bien des paniers, la notion d'offrande à un destinataire divin laisse perplexe. Certes, des contenants de diverse nature sont largement attestés dans les dépôts d'offrandes mis au jour dans les sanctuaires. Néanmoins, face à un grand nombre de contenants d'un même type, on fera l'hypothèse qu'ils ont *d'abord* joué un rôle rituel dans le culte de la divinité destinataire³⁴. Dès lors, si les *spudia/spu(ri)dia* sont bien des « petits paniers », le datif de *teletê* désigne avec davantage de vraisemblance l'*occasion* d'utiliser ce genre de contenants qu'un *destinataire*. C'est ainsi la convergence des divers éléments

33. De ce point de vue, ledit « Calendrier d'Erchia », contemporain de celui-ci, présente un ordonnancement calendaire beaucoup plus clair puisque les dates exactes des différents sacrifices sont stipulées : LSCG 18.

34. Voir, par exemple, pour le culte d'Héra, les inventaires auxquels a procédé BAUMBACH 2004.

qui conduit à préférer le nom commun à la personnification, même s'il faut être conscient qu'il s'agirait alors de la seule mention d'une célébration rituelle dans les lignes du texte qui nous ont été conservées³⁵.

Dans les textes littéraires athéniens de la période classique, la *teletē* est un terme non marqué renvoyant à l'accomplissement de n'importe quel rituel³⁶, mais surtout un terme marqué pour désigner un rituel particulier³⁷. D'une telle spécificité témoignent la *teletē* par excellence que sont les Mystères d'Éleusis, tout autant que la référence à des rituels dionysiaques et à d'autres censés avoir été fondés par Orphée³⁸. L'emploi du terme *teletē* au mois de Posidéon dans le déme de Marathon a toute chance d'être « marqué » par la spécificité d'un rituel que son coût invite à associer à un grand nombre d'intervenants. Il ne peut s'agir des mystères, qui ont lieu en Boédromion, c'est-à-dire un mois plus tôt. En revanche, Posidéon accueille, en des dates indéterminées, les *Haloa* et les Dionysies rurales³⁹. Les Dionysies « de par les champs »⁴⁰ étaient une fête célébrée dans les démes, assortie d'une phallophorie⁴¹. Une procession est donc intrinsèquement associée à la célébration et pourrait justifier l'emploi de « paniers » par les participants, quel qu'en soit le contenu. Le fait de qualifier cette cérémonie de *teletē* entrerait en résonance avec les textes littéraires qui associent les rituels en l'honneur de Dionysos à ce terme.

L'hypothèse que la *teletē* de Marathon désigne les *Haloa* peut avoir elle aussi quelque pertinence puisque, si l'on en croit une scholie très discutée aux *Dialogues des courtisanes* de Lucien, la fête comportait des « mystères

35. Outre les daphnéphores déjà mentionnés, la référence à un « puits » au génitif, à la ligne 52 de la même colonne (φρέατος Γ¹Π), rompt elle aussi la continuité des destinataires divins. Le sens de cette entrée est discuté par LAMBERT 2016 à paraître, n. 15. Voir également la n. 11 du même article sur les produits végétaux de l'inscription.

36. Cela semble être le cas chez Aristophane, *Nuées* 875 ; *Paix* 413 ; 419, et dans une inscription malheureusement très mutilée de la fin du IV^e siècle (*IG II²* 1234).

37. Sur ces différents sens, voir SCHUDDERBOOM 2009, p. 12-21 (Euripide et Aristophane), p. 24-36 (Isocrate, Démosthène, Platon), p. 202, n° 1 (*IG II²* 1234 - fin IV^e s.).

38. Hérodote, IV, 79 ; Euripide, *Bacchantes* 22, 238, 260, 465 ; Aristophane, *Grenouilles* 1030 (voir aussi *Nuées* 119-122, pour le *thronismos* des Corybantes ainsi désigné) ; Isocrate, *Panégyrique* 28 ; 157 ; Démosthène, *Discours* 25 (*Contre Aristogiton I*), 11 ; Platon, *Protagoras* 316d, etc. Voir SCHUDDERBOOM 2009, p. 12-21 (Euripide et Aristophane), p. 24-36 (Isocrate, Démosthène, Platon).

39. Sur la date du 26 Posidéon pour les *Haloa*, voir MIKALSON 1975, p. 94-95.

40. Aristophane, *Acharniens* 202, 250 : τὰ κατ' ἀγροὺς ... Διονύσια ; Théophraste, *Caractères* 3, 4 : Ποσιδεῶνος δὲ <τὰ> κατ' ἀγροὺς Διονύσια.

41. Bien attestée par les *Acharniens* d'Aristophane (v. 241-279). Sur les chœurs et autres prestations théâtrales en certains démes attiques, voir PICKARD-CAMBRIDGE 1968², p. 42-54.

de Déméter et Koré et Dionysos, au moment de la taille de la vigne et de la dégustation du vin déjà mis en réserve »⁴². La célébration semble avoir impliqué la manipulation d'organes sexuels féminins et masculins, probablement sous forme de gâteaux. Une étiologie rapportait cette référence au don du vin par Dionysos, stimulant les relations sexuelles. Le scholiaste évoque enfin une *teletê* à Éleusis, où les femmes entre elles mêlaient grivoiseries et plaisanteries salaces. Des tables couvertes de produits de la terre et de la mer (exception faite des interdits éleusiniens) recevaient aussi les pâtisseries en forme de sexes.

Si l'on considère que les *Haloa* n'avaient lieu qu'à Éleusis⁴³, il est peu probable que des femmes du dème de Marathon aient fait le déplacement jusque-là, munies de leur écot placé dans des paniers financés par leur communauté. Toutefois, l'état de notre documentation ne permet pas d'affirmer que tout se passait à Éleusis : une *teletê* féminine dissimulant des pâtisseries évocatrices dans des paniers prenait peut-être place dans le dème. Pour citer R. Parker : « Festivals of this type were not necessarily tied to Eleusis, therefore, but the Eleusinian celebration was always likely to enjoy special prestige »⁴⁴.

Quelle que soit la solution retenue – et rien ne permet vraiment de trancher entre Dionysies rurales, *Haloa*, voire une autre célébration encore, davantage locale⁴⁵ –, c'est bien la *teletê* au sens d'un accomplissement rituel et non d'une personnification que désigne l'entrée de la ligne 10 du calendrier de Marathon⁴⁶. La traduction peut donc en être : « pour la cérémonie, de

42. Schol. à Lucien, *Dialogues des courtisanes* 6, 1 (Rabe, 1906). Sur la complexité d'élaboration de cette scholie, voir LOWE 1998. Une procession à Poséidon est également attestée dans le cadre de cette fête (*Anecdota Graeca*, Bekker, I, p. 384, 31-385, 4). Sur ce dossier, on lira les questions pertinentes de PARKER 2005, p. 167, 199-201.

43. C'est le point de vue de BRUMFIELD 1981, p. 116, dans la mesure où l'inscription du Thesmophorion du Pirée évoquant les fêtes féminines qui s'y tiennent ne la mentionne pas (*IG* I² 1177 - IV^e siècle). Toutefois, si les *Haloa* ne sont pas seulement une fête de Déméter, la célébration se tenait peut-être ailleurs dans le dème. L'argument n'est donc pas définitif.

44. PARKER 2005, p. 330. Cf. LAMBERT 2016, à paraître (dans le paragraphe intitulé « The Religion of the Calendar: Some Reflections »), qui pose particulièrement bien le problème de la fluidité des données, entre vie religieuse locale et référent éleusinien.

45. Selon Stephen Lambert (par courriel), on ne peut exclure qu'il s'agisse d'une célébration en lien avec la Gê dans les labours de la ligne précédente. Je préfère pour ma part m'en tenir aux associations bien attestées de la notion de *teletê* avec les rituels dionysiaques et démétriaques dans l'Attique contemporaine de l'inscription.

46. Soulignons que c'est aussi le nom commun qui apparaît sur deux documents iconographiques de la période romaine, un relief attique du II^e siècle de notre ère (KALTSAS 1997, n°2;

petits paniers : 40 drachmes. » L’arrière-plan démétriaque et/ou dionysiaque de la célébration justifie un tel usage dans l’Athènes de cette période et il convient dès lors d’éradiquer cette mention épigraphique du dossier de la personnification de Teletê, qui reste de toute façon évanescante en tant que déesse, même à la période romaine⁴⁷.

BIBLIOGRAPHIE

- BAUMBACH 2004 : Jens Baumbach, *The Significance of Votive Offerings in Selected Hera Sanctuaries in the Peloponnese, Ionia and Western Greece*, Oxford.
- BRUMFIELD 1981 : Allaire C. Brumfield, *The Attic Festivals of Demeter and their Relation to the Agricultural Year*, Salem.
- DUNBABIN 2008 : Katherin M. D. Dunbabin, « Domestic Dionysus? Telete in Mosaics from Zeugma and the Late Roman Near East », *JRA* 21, p. 193-224.
- GAREZOU 1994 : Maria-Xeni Garezou, « Orpheus », *LIMC* VII.1, p. 81-105.
- HUMPHREYS 2004 : Sally Humphreys, *The Strangeness of Gods. Historical Perspectives on the Interpretation of Athenian Religion*, Oxford.
- JACCOTTET, MASSA 2014 : Anne-Françoise Jaccottet, Francesco Massa, « Rituels, transmission et savoirs partagés à Éphèse : des associations dionysiaques aux communautés chrétiennes », *Kernos* 27, p. 285-318.
- KALTSAS 1997 : Nikos Kaltsas, « Telete », *LIMC* VIII.1, p. 1192.
- LAMBERT 2000 : Stephen Lambert, « The Sacrificial Calendar of the Marathonian tetrapolis: A Revised Text », *ZPE* 130, p. 43-70.
- LAMBERT 2014 : Stephen Lambert, « Notes on Inscriptions of the Marathonian Tetrapolis », *Attic Inscriptions Online. Papers* 1. URL : <https://www.atticinscriptions.com/papers/aio-papers-1/#page=5>
- LAMBERT 2016 (à paraître) : Stephen Lambert, « Individual and collective in the funding of sacrifices in classical Athens: the sacrificial calendar of the Marathonian

contra DUNBABIN 2008, p. 210) et une mosaïque de Cheikh Zoueide dont la date oscille entre le IV^e et le VI^e siècle (OLSZEWSKI 2002, p. 48-49 ; DUNBABIN 2008, p. 209-210).

47. L’anthroponyme Teletê est attesté deux fois en Attique, aux II^e et III^e siècles de notre ère (*LGPN* II, p. 426). Une Teletê milésienne est attestée en *IG* II² 9160. Elle y est datée du III^e siècle avant notre ère, mais le *LGPN* (V.B, p. 405) la date du II^e siècle de notre ère. —

Je remercie Nicole Belayche et Francesco Massa de m’avoir associée à la journée d’étude qui m’a donné l’occasion de présenter cette réflexion. Tout est parti d’une question que m’a posée Stephen Lambert à Mannheim en 2014. Je lui suis très reconnaissante d’avoir accepté de réagir à une version antérieure de cette note et ma gratitude va à Jan-Mathieu Carbon pour les mêmes raisons. Les judicieuses remarques de l’un et l’autre ont enrichi ma réflexion. Selon la formule consacrée, j’assume seule la responsabilité du produit fini.

- Tetropolis », in Floris van den Eijnde, Josine Blok, Rolf Strootman (ed.), *Feasting and Polis Institutions*, Leiden.
- LGPNI : Michael J. Osborne, Sean G. Byrne, *A Lexicon of Greek Personal Names II. Attica*, Oxford, 1994.
- LGPNV.B : Jean-Sébastien Balzat et al., *A Lexicon of Greek Personal Names V.B. Coastal Asia Minor: Caria to Cilicia*, Oxford, 2013.
- LOWE 1998 : Nick J. Lowe, « Thesmophoria and Haloa: Myth, Physics and Mysteries », in Sue Blundell, Margaret Williamson (ed.), *The Sacred and the Feminine in Ancient Greece*, London, p. 149-173.
- LSCG : Franciszek Sokolowski, *Lois sacrées des cités grecques*, Paris, 1969.
- MIKALSON 1975 : Jon D. Mikalson, *The Sacred and Civil Calendar of the Athenian Year*, Princeton.
- MORAND 2001 : Anne-France Morand, *Études sur les Hymnes orphiques*, RGRW 143, Leiden.
- OLSZEWSKI 2002 : Marek T. Olszewski, « La mosaïque de « style naïf » de Cheikh Zouède au Sinaï », *Archeologia* 53, p. 45-61.
- PARKER 2005 : Robert Parker, *Polytheism and Society at Athens*, Oxford.
- PICKARD-CAMBRIDGE 1968² : A. W. Pickard-Cambridge, *The Dramatic Festivals of Athens*, Oxford (2^e éd. par John Gould et David M. Lewis).
- PIRENNE-DELFORGE 2004 : Vinciane Pirenne-Delforge, « Qui est la Kourotrophos athénienne ? », in Véronique Dasen (éd.), *Naissance et petite enfance dans l'Antiquité*, Göttingen, p. 171-185.
- PIRENNE-DELFORGE 2008 : Vinciane Pirenne-Delforge, *Retour à la source. Pausanias et la religion grecque*, Kernos Suppl. 20, Liège.
- ROBERT 1960 : Louis Robert, *Hellenica XI-XII*, Paris.
- ROBERT 1977 : Louis Robert, « Deux poètes grecs à l'époque impériale », in *ΣΤΗΛΗ. Mélanges Nicolas Kondoléon*, Athènes, 1977, p. 1-20 = *Opera Minora Selecta VII*, Amsterdam, 1990, p. 569-588.
- RUDHARDT 1999 : Jean Rudhardt, *Thémis et les Hôrai. Recherche sur les divinités grecques de la justice et de la paix*, Genève.
- RUDHARDT 2008 : Jean Rudhardt, « Recherches sur les Hymnes orphiques », in Ph. Borgeaud, V. Pirenne-Delforge (éd.), *Opera inedita*, Kernos Suppl. 19, Liège, p. 157-326.
- SCHEID 1998 : John Scheid, *La religion des Romains*, Paris.
- SCHUDDEBOOM 2009 : Feyo L. Schuddeboom, *Greek Religious Terminology – Telete & Orgia. A Revised and Expanded English Edition of the Studies by Zijderveld and Van der Burg*, RGRW 169, Leiden.
- SOLDERS 1931 : Severin Solders, *Die ausserstädtischen Kulte und die Einigung Attikas*, Lund (diss.).

STAFFORD 2000 : Emma Stafford, *Worshipping Virtues. Personification and the Divine in Ancient Greece*, Swansea.

STRINGER 2007 : Clare Stringer, « Nicea, Dioniso e figli: il mito et la città », *Acme* 60, p. 3-36.