



Kernos

Revue internationale et pluridisciplinaire de religion
grecque antique

18 | 2005
Varia

Apollon, Athènes et la Pythaïde

Mise en scène « mythique » de la cité au II^e siècle av. J.-C.

Karine Karila-Cohen



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/kernos/1528>

DOI : 10.4000/kernos.1528

ISSN : 2034-7871

Éditeur

Centre international d'étude de la religion grecque antique

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2005

Pagination : 219-239

ISSN : 0776-3824

Référence électronique

Karine Karila-Cohen, « Apollon, Athènes et la Pythaïde », *Kernos* [En ligne], 18 | 2005, mis en ligne le 08 juillet 2011, consulté le 21 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/kernos/1528> ; DOI : 10.4000/kernos.1528

Apollon, Athènes et la Pythaidé : Mise en scène « mythique » de la cité au II^e siècle av. J.-C.*

Résumé : La Pythaidé est une théorie athénienne envoyée de façon irrégulière à Delphes pour honorer Apollon Pythien. On connaît surtout les quatre théories grandioses envoyées de 138/7 à 98/7, après une longue interruption. La Pythaidé est l'occasion pour les Athéniens de mettre en scène dans le sanctuaire de Delphes l'image qu'ils se font de leur cité, notamment par l'intermédiaire d'un nouvel assemblage de récits « mythiques » mêlant la légende apollinienne et les origines autochtones de la cité. Cette réactualisation de récits traditionnels n'est pas un simple message politique, mais dit profondément l'univers religieux de la fête et de la cité à la basse époque hellénistique. En replaçant ces récits dans leur contexte de production et d'énonciation, on peut préciser la définition indigène de ce que appelons le mythe. Cette mise en situation des « mythes » de la Pythaidé montre que ce n'est pas leur nature qui les caractérise, mais bien leur fonction dans le cadre de la cérémonie.

Abstract: *Apollo, Athens and Pythais.* *Pythais* is an Athenian festival in honour of Apollo in Delphi. It is mostly known through the lists of about a thousand citizens who took part in the four ceremonies of the 2nd and the 1st century B.C., when the Athenians revived the tradition interrupted since the 4th century B.C. of sending a *theoria*. *Pythais* offers in the Pythian sanctuary a representation of the Athenian city, especially through a new composition of old "myths" dealing with Apollo and Athenian autochthony. These "myths" cannot be reduced to a political message, but also have a religious purpose. Studying the narrative context helps us to understand the ancient Greek definition of our so called "myth". The example of *Pythais* shows that this definition depends much less on the nature of this type of narratives than on their function in the ceremony.

Les travaux récents sur le « mythe » ont montré qu'une telle catégorie était un concept d'anthropologue et non une notion indigène¹. Devant ces remises en cause, comment aborder les récits « mythiques » quand on les rencontre

* Abréviations :

Agora, 15 = B.D. MERITT, J.S. TRAILL, *The Athenian Councillors*, Princeton, 1974 (*The Athenian Agora*, 15).

LE GUEN, *Technites* = B. LE GUEN, *Les associations de technites dionysiaques à l'époque hellénistique*, Nancy, 2001.

CID = *Corpus des inscriptions de Delphes*, École française d'Athènes, Paris, diffusion De Boccard.

LGPV = M.J. OSBORNE, S.G. BYRNE (éds.), *A Lexicon of Greek Personal Names*, vol. 2, Oxford, 1994.

¹ Le premier chapitre, « Illusions de la mythologie », de Cl. CALAME, *Mythe et histoire dans l'Antiquité. la création symbolique d'une colonie*, Lausanne, Payot, 1996, p. 9-57, dresse un bilan des approches actuelles de l'étude du mythe, pose clairement le problème et présente une démarche d'analyse qui permet de dépasser la disparition du mythe comme catégorie indigène. Voir aussi son article Cl. CALAME, « "Mythe" et "rite" en Grèce : des catégories indigènes ? », *Kernos* 4 (1991), p. 179-204.

dans sa propre pratique d'historien sans avoir l'ambition de faire œuvre théorique sur le sujet ? C'est à un problème de ce type que s'attachera la présente étude.

Au cours de recherches menées sur la Pythaïde², cérémonie athénienne honorant à Delphes Apollon, j'ai été confrontée à une série de récits mettant en scène Apollon et quelques-uns des héros du passé le plus reculé de la cité, ceux des origines autochtones d'Athènes. Mon travail ne portant pas sur la définition indigène du « mythe », j'ai utilisé ces récits comme « les mythes de la Pythaïde » afin d'y puiser des informations sur la fête. La mise en cause du « mythe » comme catégorie n'enlève pas pour autant sa pertinence à une recherche sur la représentation que les Athéniens des II^e et I^{er} siècles avant notre ère construisaient avec de tels récits « mythiques »³. En suivant en cela les conseils de Claude Calame, je me propose de replacer l'étude de ces récits dans leur contexte de production et d'énonciation, en espérant tirer, en retour de cette mise en situation, des indications sur la définition indigène de ce que nous appelons le « mythe »⁴.

Je voudrais donc présenter l'utilisation que fit la cité athénienne de quelques-uns de ses récits traditionnels lors des Pythaïdes, théories grandioses qu'elle envoya à Delphes au II^e et au I^{er} siècle avant notre ère⁵. La Pythaïde était à plusieurs titres une fête représentative de l'histoire de la cité à la basse époque hellénistique. Il ne s'agissait pas de l'une des grandes fêtes régulières du calendrier athénien, mais d'une théorie envoyée à intervalles irréguliers honorer Apollon dans son sanctuaire pythique. La Pythaïde était une fête ancienne, bien que l'on ne puisse dater avec précision ses débuts. Elle apparaît pour la première fois dans les sources au IV^e siècle av. J.-C. La fête fut interrompue au III^e av. J.-C. à cause des difficultés de la cité et reprit dans l'Athènes florissante du II^e av. J.-C.. Un grand nombre d'Athéniens se rendaient à Delphes où ils honoraient le dieu⁶. Le revirement de l'alliance athénienne lors de la guerre mithridatique qui entraîna le sac de la cité par Sylla et les difficultés du I^{er} siècle avant notre ère rendirent impossible la poursuite de ces théories grandioses.

² Doctorat soutenu le 2 décembre 2003 à l'université de Paris IV-Sorbonne, sous le titre « Les pythaïstes athéniens et leurs familles. Étude sur la religion à Athènes à la basse époque hellénistique ». L'étude de la fête et de la religion à Athènes à l'époque s'appuie sur le catalogue prosopographique du millier de pythaïstes connus; les différentes remarques liées à l'étude plus large de la cérémonie qui apparaissent dans cet article ont fait l'objet de développements particuliers dans ce travail de thèse.

³ Je crois utile de reprendre à Cl. CALAME, *l.c.* (n. 1), l'utilisation des guillemets pour désigner notre concept de « mythe ».

⁴ Voir en particulier, Cl. CALAME, *o.c.* (n. 1), p. 53-55.

⁵ Sur la Pythaïde, on peut consulter G. COLIN, *Le culte d'Apollon Pythien à Athènes*, Paris, 1905 (*BEFAR*, 93); A. BOËTHIUS, *Die Pythais. Studien zur Geschichte der Verbindung zwischen Athen und Delphi*, Uppsala, 1918; G. DAUX, *Delphes au II^e et au I^{er} siècle, depuis l'abaissement de l'Éolie jusqu'à la paix romaine, 191-31 av. J.-C.*, Paris, 1936 (*BEFAR*, 140), p. 521-583 et appendice XII, p. 708-729.

⁶ Pour une évaluation du nombre des participants par année et par catégorie, voir S.V. TRACY, « Notes on the Pythais Inscriptions », *BCH* 99 (1975), p. 215-218.

La Pythaïde reste par conséquent très attachée à la période du renouveau athénien. À étudier d'un peu près la fête, on se rend compte que la cité livre beaucoup d'elle-même dans la conception et l'organisation des théories. L'essentiel de la documentation consiste dans les longues listes de participants gravées sur le Trésor des Athéniens pour les quatre Pythaïdes envoyées à Delphes⁷. Pourtant, ce n'est pas la riche prosopographie des pythaïstes qui va retenir notre attention mais les maigres sources littéraires dont on dispose. Si on les replace dans le contexte de la fête, ces sources littéraires permettent de décrypter largement une part des représentations de la cité, ce que l'on peut appeler le discours de la fête. L'étude de ce discours permet d'étudier le sens à la fois politique et religieux de la Pythaïde et de déterminer la manière dont les Athéniens concevaient leur rapport aux dieux et leur place dans le monde grec. Or, le discours de la fête reposait en grande partie sur l'utilisation de différents récits que nous appelons « mythiques » et qui étaient véritablement mis en scène au cours de la cérémonie. L'utilisation de ces récits n'était pas une simple astuce argumentative pour servir la propagande politique de la cité. La Pythaïde était le lieu d'une véritable actualisation porteuse de sens des récits traditionnels. Pour le montrer, il faut commencer par présenter les « mythes » utilisés dans la fête avant d'analyser leur sens.

Recontextualisation de vieux « mythes » attiques

Les hymnes chantés à Apollon lors des Pythaïdes

Les quelques allusions à la Pythaïde appartiennent à la littérature postérieure, Strabon citant Éphore, Aélius Aristide, et aux lexicographes⁸. Il faut même bien souvent restituer le terme de Πυθαίς à la place de celui de Πυθαίς, car les auteurs confondaient alors la Pythaïde oubliée avec les Pythiades bien connues⁹. Cette maigre moisson de sources livre pourtant beaucoup d'informations, surtout si on les rapproche des hymnes à Apollon qui furent créés à l'occasion de la Pythaïde de 128/7 et chantés ensuite lors de chaque théorie.

Ces documents sont d'une valeur inestimable à plusieurs titres¹⁰. Il s'agit de deux inscriptions gravées sur le Trésor des Athéniens, avec les autres textes

⁷ La première Pythaïde hellénistique, après l'interruption du III^e av. J.-C., est envoyée en 138/7; la seconde théorie date de 128/7. Après 112, les Athéniens décident de faire de la fête une ennéétéride : la troisième théorie devenue régulière est envoyée en 106/5, la quatrième huit ans plus tard en 98/7. La suivante aurait dû être envoyée en 90/89, quand commence la crise mithridatique qui a durement touché Athènes.

⁸ La plupart de ces sources sont présentées dans cet article. Voir aussi les annexes de BOËTHIUS, *o.c.* (n. 5).

⁹ Sur cette confusion, voir DAUX, *o.c.* (n. 5), p. 526.

¹⁰ L'étude de référence est celle d'A. BÉLIS, *CID III, Les hymnes à Apollon*, 1992. Voir aussi A. BÉLIS, « Esthétique musicale du péan à travers l'exemple des hymnes delphiques à Apollon », in P. BRULÉ, C. VENDRIES (éds), *Chanter les dieux. Musique et religion dans l'Antiquité grecque et romaine*, Rennes, P.U.R., 2001, p. 97-114. Les textes et traductions cités ici sont tirés de LE GUEN, *Technites*, vol. 1, p. 82-88, qui tient compte des remarques de J. BOUSQUET, *Bull. ép.* in *REG* 106 (1993), 271.

des Pythâïdes, et qui contiennent le texte et la partition des deux hymnes composés par deux technites d'Athènes, Athènaioi et Limènios, pythâïstes en 128/7. Ces textes ont été largement étudiés et la publication la plus récente, celle d'Annie Bélis, présente des conclusions solides. Ce qui nous intéresse ici c'est le texte des hymnes, car il présente une véritable légende attique d'Apollon. Irremplaçable pour l'histoire de la musique antique, les hymnes le sont aussi pour l'étude du discours de la fête.

Les deux hymnes étaient en effet chantés à un moment très important de la cérémonie, avant et pendant la procession qui conduisait les victimes jusqu'à l'autel d'Apollon où avait lieu le sacrifice. La fin de l'hymne de Limènios, appelé *prosodion*, accompagnait la procession vers le temple et l'autel. Mieux qu'un compte rendu de ce que les Athéniens voulaient dire pendant la fête, nous avons une partie de la bande sonore de la cérémonie.

Les deux hymnes respectent à première vue les règles de composition musicale et poétique du genre. Cependant, Annie Bélis a bien montré l'originalité de certains passages musicaux. Quant au texte, si les deux hymnes reprennent les éléments obligés du péan, invocation aux Muses, légende apollinienne et prière finale, ils imposent quelques variantes dignes d'attention. L'hymne d'Athènaioi est une véritable mise en scène de la présence athénienne à Delphes. On s'arrêtera ici particulièrement sur l'hymne de Limènios.

En étudiant les détails de la légende apollinienne, et surtout en les rapprochant des autres sources à notre disposition, on voit se dessiner une habile recomposition « mythique » tout à fait particulière à Athènes. Loin d'être des variantes anodines, les thèmes repris dans l'hymne de Limènios répondent à un univers savamment élaboré en puisant dans les « mythes » attiques les plus anciens et les plus porteurs de sens civique.

Deux axes « mythiques » dans le discours de la Pythâïde

La route de la Pythâïde

Le premier axe, et celui qui apparaît le plus clairement dans l'hymne de Limènios, est la version athénienne de la naissance du dieu à Délos et de son passage par Athènes dans son voyage vers Delphes.

La première strophe de l'hymne, bien qu'elle invoque Apollon Pythien, mentionne la naissance du dieu à Délos, clairement présentée comme une possession athénienne. C'est en effet aux branches de l'olivier que Lété se soutient lors de l'enfantement¹¹. Or, l'olivier sacré, à Délos, est une introduction athénienne¹². Sa présence dans les sources à partir du v^e siècle av. J.-C.

¹¹ *FD*, III, 2, 138 = *CID*, III; trad. LE GUEN, *Technites*, I, n° 9, strophe I, l. 6-8 : « (...) chantez le Pythien à la chevelure d'or, le dieu qui frappe au loin, le dieu de la lyre, Phoibos, qu'enfanta Lété la bienheureuse auprès du (lac) illustre, en touchant de ses mains le (rameau) du glauque olivier verdoyant. »

¹² Sur l'olivier sacré à Délos, voir Ph. BRUNEAU, *Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et à l'époque impériale*, Paris, 1970, p.18.

correspond aux périodes de domination athénienne sur l'île. À n'en pas douter, la mention de l'olivier dans un hymne chanté en l'honneur d'Apollon Pythien à Delphes, est du même acabit, surtout que le dieu quitte Délos pour se rendre à Athènes dans sa route vers Delphes¹³. Il s'agit clairement de la variante attique du récit apollinien. De telles variantes locales étaient habituelles. Plusieurs autres sources mentionnent le passage du dieu à Athènes en l'associant à l'ouverture par les Athéniens d'une nouvelle route.

La première occurrence de l'étape athénienne se trouve dans le prologue des *Euménides* d'Eschyle¹⁴ : la Pythie, debout devant le temple, évoque les maîtres successifs de l'oracle et mentionne l'escorte des Athéniens qui accompagna le dieu jusqu'à Delphes. On trouve chez Éphore, cité par Strabon dans son livre sur la Phocide, une mention directe de la route prise par Apollon comme la route empruntée par la Pythaïde¹⁵. Dans le *Panathénaïque* d'Aristide, la mention de cette route de la Pythaïde devient un argument en faveur d'Athènes¹⁶. Les scholies des passages cités des *Euménides* et du *Panathénaïque*, ajoutent quant à elles l'idée que la route empruntée par Apollon et les théories fut purgée des brigands par Thésée¹⁷.

¹³ Strophe III : « Alors, quittant l'île du Cynthe, (le dieu) s'en fut vers la terre qui connut la première des moissons, vers la noble Attique, près de la colline de la Tritonide. »

¹⁴ Vers 9-16, trad. P. MAZON, *CUF*, 11^e tirage, 1993 : « Délaissant donc Délos, son lac et sa croupe rocheuse, il s'en vient aborder aux rives de Pallas, familières aux neufs, pour gagner cette terre et le Parnasse, son nouveau séjour. Il y trouve une escorte et d'éclatants honneurs; les enfants d'Héphaïstos lui ouvrent son chemin, apprivoisant pour lui le sol sauvage. Il arrive et reçoit ici le franc hommage du peuple et de son roi, Delphos, pilote du pays. »

¹⁵ Éphore, 70 F 31b (éd. F. JACOBY), cité par Strabon, IX, 3, 12 = C422, trad. R. BALADIÉ, *CUF*, 1996 : « C'était le temps où Apollon parcourait la terre, cherchant à civiliser le genre humain par l'usage des fruits cultivés et des formes de vie plus douces. Parti d'Athènes pour se rendre à Delphes, il suivait la route qu'emprunte de nos jours la procession de la Pythiade (*sic*) organisée par les Athéniens. Arrivé à Panopée, il supprima Tityos, un homme violent et inique installé là. Puis les Parnassiens entrèrent en relation avec lui et dénoncèrent un autre individu malfaisant du nom de Python, surnommé le Dragon. Pendant qu'il le perçait de flèches, les autres l'encourageaient aux cris de « Hié Paian » – origine du péan qu'entonne traditionnellement une troupe au moment de s'engager dans une bataille rangée. Puis, la baraque de Python fut incendiée aussi par les Delphiens à la façon du feu de joie qu'ils font encore de nos jours, en souvenir de ce qui s'est passé cette fois là. »

¹⁶ Aristide, *Panathénaïque*, 363 (éd. LENZ et BEHR, 1976 = DINDORF 189, 8) : « Les habitants de Samothrace se glorifient de leurs cérémonies sacrées et celles-ci sont les plus célèbres de toutes, excepté les Éleusinia; et bien, Délos a été consacrée aux dieux; or, elle appartient à la cité (Athènes); et que dire donc du fait que la route vers Delphes est l'œuvre de la cité et que la théorie de la Pythiade (*sic*) est traditionnelle chez les seuls Athéniens, sinon que tout cela est l'œuvre des dieux qui veulent de toute manière donner la préférence à Athènes et en tout ce qui concerne la ville comme jouer un rôle favorable ? »

¹⁷ Scholies *Euménides* : v. 11, *χαρίζομενος Ἀθηναίους καταχθηνάι φησιν ἐκείσε Ἀπόλλωνα κἀκείθεν τὴν περιπομπὴν αὐτῷ εἶναι· ὁ δὲ Πίνδαρος ἐκ Τανάγρας τῆς Βοιωτίας*, « Cherchant à plaire aux Athéniens, il dit qu'Apollon a débarqué là et qu'à partir de là il a eu une escorte. De son côté, Pindare (dit que c'est) à partir de Tanagra de Béotie ». V. 13, *οἱ Ἀθηναῖοι. Θεσεὺς γὰρ τὴν ὁδὸν ἐνάθηρε τῶν ληστῶν. καὶ ὅταν πέμπωσιν εἰς Δελφοὺς θεωρίαν, προσέρχονται γὰρ ἔχοντες πελέκεις ὡς διημερῶσοντες τὴν γῆν*, « Les Athéniens. En effet, Thésée a purgé la route des brigands; et quand ils envoient la théorie à Delphes, ils marchent en effet en tête avec des haches

Le chemin suivi par Apollon est donc à chaque fois clairement rattaché à la route de la Pythaïde : sans doute les Athéniens en faisaient-ils un *aition* de la fête. La présence de l'étape athénienne dans l'hymne va dans le sens de cette interprétation. La théorie rappelait la première escorte faite au dieu jusqu'à Delphes et l'ouverture de la route.

Cependant, dans les « mythes » fondateurs de la cité athénienne, la présence d'Apollon dans la cité de Pallas ne se réduit pas à l'ouverture d'une voie, fût-elle sacrée. Apollon est celui qui permet d'accorder entre eux les divers récits des origines, celui de l'origine ionienne et celui de l'autochtonie athénienne.

Apollon Pythien, Patrôos des Athéniens

Bon nombre de récits grecs des origines de l'humanité faisaient directement sortir les hommes de la Terre nourricière. C'est le cas du récit de l'autochtonie athénienne qui fut l'un des grands « mythes » fondateurs de la cité¹⁸. Du sperme d'Héphaïstos tombé sur la cuisse d'Athéna puis jeté à terre, naquit Érichthonios. Athéna enferma l'enfant dans une corbeille qu'elle confia à l'une des filles de Cécrops, roi d'Athènes. Poussées par la curiosité, les jeunes filles ouvrirent la corbeille, virent l'enfant et prises de peur à cause de ce qu'elles virent, se jetèrent du haut de l'Acropole. Élevé par Athéna dans l'enceinte sacrée de son temple, Érichthonios reçut plus tard le pouvoir de Cécrops. Il eut comme fils Pandion, père d'Érechthée.

Mais les Athéniens se pensaient aussi dans leurs relations aux autres Grecs. Ils se savaient descendants d'Ion, petit fils d'Hellen, dont étaient aussi issus Doros, Éolos, Achaeos, qui formaient avec Ion les ancêtres des quatre groupes qui peuplèrent la Grèce. Tout comme le « mythe » de l'autochtonie, le « mythe » de l'origine ionienne des Athéniens était l'un des récits qui formaient le ciment de la cité. Toutefois, les deux récits présentaient une

pour civiliser la terre ». Scholies, *Panathénaïque*, 363 (éd. DINDORF, 189, 8) : τὸ δὲ δὴ καὶ τὴν εἰς Δελφούς οὐδὸν ἔργον εἶναι τῆς πόλεως τὴν θυσίαν τὴν πομπὴν εἰς τὰ Πύθια. ἐλέγετο δὲ ποτε ἢ οὐδὸς αὕτη ληστεύεσθαι. τοῦτο δὲ τὸ ληστειὸν καθέλιον Ἀθηναῖοι ἔργον οὖν καλεῖ τὸν ληστειὸν διωγμὸν. BD | ἐν τῇ πρὸς Δελφούς οὐδῶ λησταί ποτε καθήμενοι τοὺς παριόντας διέφθειραν. Θησεὺς οὖν ἀνεῖλεν ἅπαν τοῦτο τὸ ληστειὸν ὅθεν Ἀθηναῖοι αἴτιον τῆς ἀναίρεσως τὸν Ἀπόλλωνι νομίζοντες κατ' ἐνιαυτὸν ναῦν εἰς Δελφούς ἔπεμπον, θυσίαν κομίζουσαν τῷ Ἀπόλλωνι ἐν τῇ τῶν Πυθίων πανηγύρει. ἔργον δὲ τῆς πόλεως λέγει τὴν οὐδὸν, ἐπειδήπερ εἰ μὴ τοὺς ληστὰς ἀνεῖλεν, οὐκ ἂν οὐδὸν τε ἦν εἰς Δελφούς ἀφικνεῖσθαι. C | τὴν θεωρίαν τὴν τὴν θυσίαν ἄγουσαν ναῦν. C | τὴν Πυθιάδα] τὴν ἐν τῶν Πυθίων ἑορτῇ ἀγομένην. C, « Le fait que la route est l'œuvre de la cité; le sacrifice, la procession pour les *Pythia*. Autrefois, disait-on, cette route était infestée de brigands. Cette troupe de brigands, ce sont les Athéniens qui l'ont supprimée; (Aristide) appelle donc « œuvre » la poursuite de la troupe de brigands. BD | Sur la route de Delphes il y avait autrefois des brigands qui faisaient périr les passants. Thésée donc anéantit toute la troupe de brigands; c'est pourquoi les Athéniens, pensant qu'Apollon était la cause de cette destruction, envoyaient chaque année un navire, qui emmenait le sacrifice à Apollon à la panégyrie des *Pythia*. (Aristide) dit que la route est l'œuvre de la cité, puisque, si elle n'avait pas anéanti les brigands, il ne serait pas possible d'arriver à Delphes. C | La théoriel, le navire qui conduit le sacrifice. C | La Pythiadel, conduite à la fête des Pythia. C »

¹⁸ Cf. N. LORAUX, *Les enfants d'Athéna*, Paris, 1990² [1981], p. 197-253.

certaine discordance. Issus des rois autochtones par sa mère, Créuse, fille d'Érechthée, Ion était aussi le fils d'un étranger Xouthos, fils d'Hellen, régnant sur Phthie en Thessalie. Or, Ion, dont les quatre fils étaient aux origines des quatre tribus primitives, tenait une place à part à la racine du peuple athénien. Les Athéniens eurent dû mal à s'expliquer, au moins à partir du v^e siècle, comment ils pouvaient être descendants du fils d'un étranger et néanmoins autochtones.

La solution trouvée est bien connue grâce à la pièce d'Euripide. Dans l'*Ion*, Euripide présente sans doute le résultat du lent travail de transformation et de rationalisation auquel les Athéniens soumirent leurs traditions¹⁹. Avant cette pièce, on ne connaît aucune source qui présente la variante adoptée. Par contre, les sources postérieures la reprennent. Cette solution repose sur l'existence, sans doute ancienne, d'un culte à Apollon *Patrôos* dans la cité. Apollon déjà honoré sous l'épiclèse de *Patrôos*, devient, comme père d'Ion, l'ancêtre (*progonos*) des Athéniens²⁰.

Dans la pièce d'Euripide, Ion, orphelin élevé à Delphes comme serviteur du dieu, découvre l'identité de sa mère, Créuse, fille du noble Érechthée, puis l'identité de son père, Apollon. Ion a été engendré par le viol de Créuse par le dieu dans un endroit appelé les « Hautes roches », *Μαυραί*, caverne où elle abandonne l'enfant dans une corbeille qui rappelle beaucoup le « mythe » d'Érichthonios²¹. De fait, la pièce multiplie les allusions à l'autochtonie athénienne. Après l'abandon d'Ion, Hermès, sur la demande d'Apollon, emmène l'enfant à Delphes où la Pythie le recueille. Les « hautes roches » correspondent sans doute aux grottes du flanc nord de l'Acropole qui abritent plusieurs petits sanctuaires et auprès desquelles on a trouvé des dédicaces à Apollon sous les hautes roches, ὑπ' Ἀγροαίς ou ὑπὸ Μαυραίς²². C'est en tout cas là que Pausanias place le viol de Créuse lors de sa visite de l'Acropole²³.

¹⁹ Sur le travail effectué sur le « mythe » des origines dans le cadre de la pièce d'Euripide, cf. J. RUDHARDT, *Du mythe, de la religion grecque et de la compréhension d'autrui*, *Revue européenne des sciences sociales*, tome 19 (1981), n° 58, Cahiers Vilfredo Pareto, p. 119-123 [républication de l'article « Une approche de la pensée mythique : le mythe considéré comme un langage », paru dans *Studia philosophica* 26 (1966)].

²⁰ Sur ce culte, voir X. DE SCHUTTER, « Le culte d'Apollon *Patrôos* à Athènes », *AC* 56 (1987), p. 103-129 et Ch. W. HEDRICK, « The Temple and Cult of Apollo Patroos in Athens », *AJA* 92 (1988), p. 185-210.

²¹ *Ion*, 8-36 et 283-288.

²² Sur la localisation du lieu, l'identification du sanctuaire d'Apollon et le rapport avec les Pythaidés, voir O. BRONEER, « Notes on three Athenian Cult Places », *AE* (1960), p. 54-67; A.W. PARSONS, « Klepsydia and the Paved Court of the Pythion », *Hesperia* 12 (1943), p. 191-276; R.E. WYCHERLEY, « The Pythion at Athens », *AJA* 68 (1963), p. 75-79; A. PLASSART, « Eschyle et le fronton est du temple delphique des Alcéméonides », *REA (Mélanges G. Radet)* 42 (1940), p. 293-299; J. BOUSQUET, « Delphes et les Aglaurides d'Athènes », *BCH* 88 (1964), p. 655-672.

²³ Paus., I, 28, 4, trad. J. POUILLOUX, *CUF*, 2001 : « Si l'on descend non pas jusqu'au niveau de la ville basse, mais, à peu près en bas des Propylées, il y a une source d'eau vive et, auprès, un sanctuaire d'Apollon dans une grotte. C'est là, pense-t-on, que Créuse, la fille d'Érechthée, s'unit à Apollon. <...> »

Après Euripide, l'identification d'Apollon Pythien et d'Apollon *Patrôos*, par l'intermédiaire d'Ion, est largement acceptée. On la retrouve chez Platon, Démosthène, Diodore, Plutarque, Aristide, dans des scholies et chez les lexicographes, Harpocraton et Stéphane de Byzance²⁴.

Dans quelle mesure la Pythaïde exploite-t-elle cet assemblage de récits ?

À proximité des grottes du flanc nord de l'Acropole et du sanctuaire d'Apollon ὑπὸ Μαιραῖς, on a retrouvé une inscription marquant la voie de la Pythaïde. En outre, le lieu est associé dans la pièce d' Euripide à des « éclairs pythiques ». Il est très tentant de les mettre en relation avec l'observation d'éclairs qui déterminait le départ des Pythaïdes du IV^e siècle²⁵.

Dans les hymnes, il n'y a aucune référence directe, même si l'autochtonie est rappelée par la strophe V de l'hymne de Liménios²⁶. Pourtant, une inscription delphique honorant les technites qui prirent part à la Pythaïde de 98/7 remercie les artistes athéniens d'avoir grandement célébré Apollon *Patrôos*²⁷. Cette inscription suppose donc qu'Athènes, au moins par l'intermédiaire de ses artistes, associait dans la Pythaïde Apollon Pythien et *Patrôos*, et que cette association était acceptée par Delphes.

Il est donc tout à fait légitime de penser que la Pythaïde commémorait aussi les origines apolliniennes des Athéniens. Les Pythaïdes célébraient l'ancien passage du dieu à Athènes. Ce passage avait créé un lien géographique entre les Athéniens et Apollon Pythien, comme la route en témoignait, mais aussi un lien génétique qui rattachait chaque citoyen à Apollon *Patrôos* rapidement identifié au Pythien.

Qu'il s'agisse de l'un ou de l'autre des deux *aitia*, la Pythaïde reprenait les traditions attiques. Pour autant, la combinaison des deux souligne l'originalité du discours de la fête.

Un nouvel assemblage « mythique »

Si l'on dresse en effet un tableau récapitulatif des sources traitant de l'un ou de l'autre des deux axes « mythiques », on fait deux constatations.

²⁴ Platon, *Euthydème*, 302c-d; Démosthène, *Couronne*, 141; Diodore, XVI, 57, 4; Plutarque, *Démétrios*, 40, 7-8; Aristide, *Panathénaïque*, 62 (éd. LENZ et BEHR) = 112 (éd. DINDORF); scholie Aristophane, *Oiseaux*, 1527c (éd. Holwerda [1991]); scholie Platon, *Euthydème*, 302d (éd. GREENE [1981²]); Harpocraton, *s.v.* Ἀπόλλων Πατρῶος (éd. BEKKER [1833]); Stéphane de Byzance, *s.v.* Ἰωνία (éd. HOLSTEIN I [1825], p. 227).

²⁵ *Ion*, 283. Voir en particulier BRONEER, *l.c.* (n. 22).

²⁶ *FD*, III, 2, 138 = *CID*, III; trad. LE GUEN, *Technites*, I, n° 9, strophe V : « (...) et c'est pourquoi, depuis lors, nous invoquons Péan, nous, le peuple autochtone et la grande, la sainte (troupe) de Bacchus frappée de son thyrses, qui habite la cité de Cécrops. »

²⁷ *FD* III, 2, 48, trad. LE GUEN, *Technites*, I, n° 14, l. 13-14 : κεχαρισμένοιαι δὲ καὶ ἀειμνήστοις χάρισαν τιμήσαντες τὸν πατρῶιον [Ρ]απόλλω, δι' ὃν τὸν μὲν ἀρχηγὸν τῆς εὐσεβείας [δῆ] | μὸν ἠ[β]έησαν ὅσον ἐφ' ἑαυτοῖς, τῷ δὲ θεῷ ἀπένειμαν τιμὰς διὰ [τ]ῶν ἰδίων ἐπι(τ)ῆδε[υ]μάτων (...); « honorant Apollon *Patrôos* de marques de reconnaissance charmantes et inoubliables, par le biais desquelles ils ont évoqué le souvenir de l'archétype de la piété autant qu'il leur était possible, tout en offrant au dieu des honneurs en recourant à leurs propres spécialités... »

	Apollon, les Athéniens et la route vers Delphes	Apollon, <i>Patrôos</i> des Athéniens
v ^e av.	Eschyle, <i>Euménides</i>, 9-16 : Délès-Athènes-Delphes; route ouverte par les Athéniens; transmission pacifique de l'oracle; idée de civilisation.	Euripide, <i>Ion</i> : Apollon Pythien, père d'Ion; lien avec Créuse fille d'Érechthée et la grotte de l'Acropole.
iv ^e av.	Éphore chez Strabon, IX, 3, 12 : Athènes-Delphes par la route actuelle de la « Pythiade »; combat contre Tityos et Python; idée de civilisation.	Platon, <i>Euthyd.</i>, 302 c-d : Apollon <i>Patrôos</i> père d'Ion.
		Dém., <i>Cour.</i>, 141 : Apollon Pythien, <i>Patrôos</i> de la cité
ii ^e av.	Hymne de Liménios, <i>CID III</i> : Délès-Athènes-Delphes; pouvoir oraculaire conféré par « la voix du roc » = Acropole; combat contre « la fille de la terre » et les Galates.	Décret des Delphiens, Le Guen, <i>Technites I</i>, 14 (98/7) : les technites honorent Apollon <i>Patrôos</i> dans la Pythaidé; idée de civilisation (aussi en 106/5).
i ^{er} av.		Diodore, XIV, 57, 4 : Apollon (contexte delphique), <i>Patrôos</i> et ancêtre des Athéniens.
i ^{er} /ii ^e ap.	Aristide, <i>Panath.</i>, 363 : la route vers Delphes est l'œuvre d'Athènes; lien avec la « Pythiade », tradition athénienne.	Plutarque, <i>Dém.</i>, 40, 7-8 : Apollon Pythien, <i>Patrôos</i> et ancêtre des Athéniens.
		Aristide, <i>Panath.</i>, 62 : Apollon Pythien, <i>Patrôos</i> des Athéniens; idée de civilisation.
		Pausanias, I, 28, 4 : Apollon s'unit à Créuse dans une grotte de l'Acropole.
ép. imp. ou byz.	scholie <i>Euménides</i>, 11 et 13 : Délès-Athènes-Delphes; lien entre l'escorte d'Apollon, la route et les « théories vers Delphes »; idée de purification (route purgée des brigands par Thésée). scholie <i>Panath.</i>, 363 : lien entre la route et la « théorie des Pythia »; idée de civilisation (route purgée des brigands par Thésée).	scholie Aristoph. <i>Ois.</i>, 1527c : Apollon <i>Patrôos</i> père d'Ion.
		scholie Platon, <i>Euthyd.</i>, 302d : les Athéniens sont autochtones car issus d'Apollon/Hélios et de Gè; Apollon <i>Patrôos</i> père d'Ion.
		Harpocraton, s.v. Ἀπόλλων πατρώος : Apollon <i>Patrôos</i> père d'Ion. Stéph. de Byzance, s.v. Ἰωνία : Apollon <i>Patrôos</i> père d'Ion.

Les thèmes utilisés dans la Pythaidé étaient connus avant elle et souvent assez répandus, ce qui nous permet de reconstituer tout l'univers symbolique de la fête même quand il ne reste que quelques bribes du discours.

En second lieu, on remarque que la Pythaidé est la seule occasion où les deux thèmes sont utilisés en même temps et sans doute en se combinant intimement. Si on retrouve chez Aristide l'un et l'autre, ce n'est pas au même endroit du *Panathénaïque*, discours qui paraît, en outre, contenir tout ce que l'on peut savoir sur les traditions athéniennes à l'époque.

Il semble donc bien qu'à l'occasion de la Pythaidé, les Athéniens aient élaboré un discours neuf pétri d'éléments traditionnels – mais comment aurait-il pu en être autrement s'agissant d'un discours des origines ? Il est juste de penser que cette élaboration complexe, ce nouveau discours, donnait un

sens à la reprise d'une cérémonie interrompue depuis plus d'un siècle. Quelle qu'ait été en effet la signification de la Pythaïde classique, la fête rénovée obéissait à une logique qui lui était propre. Même si les *aitia* « mythiques » de la fête furent repris, ils devaient tout de même revêtir un sens neuf dans le nouveau contexte politique de la cité. C'est pourquoi on peut parler de recontextualisation de « mythes » attiques : le discours produit à partir des divers thèmes « mythiques » ne s'éclaire réellement qu'en fonction du contexte de la fête, ne prend son sens qu'en rapport avec les représentations que les Athéniens du II^e siècle av. J.-C. traduisaient dans la fête.

Abordons à présent ce système de représentations afin de déterminer quelle place le discours « mythique » y tient.

« Mythe » et sens de la fête

Chercher à percer la signification de la Pythaïde revient à s'interroger sur les raisons qui poussèrent les Athéniens à renouer avec la tradition. La reprise et le développement de la Pythaïde s'expliquent en grande partie par le contexte politique particulier du II^e siècle av. J.-C.. Pour que la cité pût à nouveau envoyer ces imposantes théories, il fallait que les conditions matérielles fussent propices : Athènes devait avoir la maîtrise de son territoire, ceux qui se rendaient à Delphes devaient pouvoir le faire sans rencontrer d'opposition et être bien accueillis dans le sanctuaire, la cité et les pythaïstes qui assuraient eux-mêmes les frais du voyage devaient en avoir les moyens financiers. Or, au milieu du siècle, quand les Pythaïdes reprennent, une telle situation était installée depuis plusieurs années déjà²⁸. Il faut toutefois distinguer soigneusement entre les conditions et la cause de cette reprise.

Ainsi, on a mis en relation le développement de la fête avec la querelle entre les artistes dionysiaques athéniens et ceux de l'Isthme²⁹. Les deux associations de technites se disputèrent en effet le monopole des représentations à Delphes. La querelle débuta autour de 134 et se poursuivit jusqu'en 112 lorsque les Romains tranchèrent définitivement en faveur des Athéniens. Les Pythaïdes, à partir de 128/7, peuvent être comprises comme des étapes de cette querelle. Mais la première théorie, en 138/7, n'entre pas dans cette chronologie. En outre, les technites en étaient absents en tant qu'association. La fête devait son succès et ses embellissements successifs (accroissement de la partie musicale, transformation en ennéétéride) à la volonté athénienne de soutenir ses artistes à Delphes. La cause de la reprise doit cependant être cherchée ailleurs.

²⁸ Sur l'histoire de la cité à l'époque, on peut consulter à présent la traduction française de la synthèse de Ch. HABICHT, *Athènes hellénistique*, Paris, Les Belles Lettres, 2000. Pour la situation de la cité au milieu du II^e av. J.-C., cf. p. 243-270 en particulier.

²⁹ Sur la querelle, voir la synthèse de LE GUEN, *Technites*, vol. I, p. 98-113 et vol. II, p. 102-104.

La question est de savoir si l'étude du discours « mythique » peut y aider. En replaçant la fête dans le contexte de l'histoire politique et culturelle de la cité, on va voir qu'il donne à la Pythaïde son sens profond.

Le « mythe » comme carte symbolique : Athènes entre Délos et Delphes

Pour saisir le message primordial que la fête délivre, il faut tout simplement écouter ce que l'hymne de Liménios dit le plus distinctement : dans le voyage du dieu, Athènes est une étape entre Délos et Delphes. Or, replacé dans le contexte politique et diplomatique du II^e siècle, cet énoncé dit exactement la situation d'Athènes.

D'un côté, la cité était à nouveau maîtresse de l'île, dont les habitants avaient été chassés. Après 167/6, des clérouques athéniens s'installèrent et des magistrats athéniens s'occupèrent des affaires politiques, commerciales et religieuses de Délos³⁰. De l'autre, Athènes avait activement participé à la réorganisation de l'amphictionie, l'organisation des peuples grecs qui administrait le sanctuaire de Delphes, après que les Étoliens longtemps maîtres du sanctuaire avaient été vaincus par les Romains. Après 189, les relations entre Delphes et Athènes se développent grandement³¹. À Delphes comme à Délos, Athènes jouait donc un rôle important. Ce que souligne l'étude du discours « mythique » de la Pythaïde, c'est que la cité revendiquait cette place et entendait faire le lien entre les deux grands sanctuaires apolliniens. La reprise de la fête ne peut pas être pensée comme la conséquence directe d'un événement précis, puisque le retour de Délos et le renouveau des relations avec Delphes la précédaient largement. Cette reprise intervenait cependant à un moment où les effets de ces deux événements étaient flagrants pour la cité, et surtout sans doute à un moment où les Athéniens voulaient rendre leur rôle de liaison entre les deux sanctuaires manifeste. Mais quelles étaient la nature et la portée précises de ce message ?

Le discours « mythique » est soutenu par d'autres éléments idéologiques contenus dans la fête, ce qui permet de nuancer la vision de la seule « propagande politique »³².

L'étude de l'organisation des processions montre que la présence de tous les magistrats athéniens, la mise en valeur du *démos* athénien dans le cortège appartiennent à ce que l'on pourrait appeler le discours institutionnel de la fête. Athènes, dans la Pythaïde, montrait l'harmonie civique qui la caractérisait

³⁰ Cf. HABICHT, *o.c.* (n. 28), p. 271-289.

³¹ Cf. HABICHT, *o.c.* (n. 28), p. 232-233 pour une présentation rapide; voir aussi, Ch. HABICHT, « The Role of Athens in the Reorganization of the Delphic Amphictiony », *Hesperia* 56 (1987), p. 59-71. Voir encore É. PERRIN-SAMINADAYAR, « Les succès de la diplomatie athénienne de 229 à 168 av. J.-C. », *REG* 112 (1999), p. 444-462, en particulier p. 461.

³² L'analyse détaillée du contenu idéologique de la fête constitue une partie du second chapitre de mon travail de thèse, « La cité en représentation » : en particulier I.1.2. La composition du cortège et l'harmonie politique; I.1.3. Les hymnes à Apollon : la légende attique; I.2.2. Patrimoine et puissance : « les thèmes de la propagande athénienne ».

à l'époque. Or, cette solidité des institutions de la cité soulignait sa force politique. Athènes était alors une cité libre où les citoyens décidaient de leur sort.

Parallèlement au discours institutionnel, la Pythaidé était porteuse d'un discours culturel. Dans le cadre de la querelle des technites, Athènes se servit de la Pythaidé comme d'un exemple de sa grandeur dans le domaine de la civilisation hellénique. La volonté de faire d'Athènes l'une des grandes métropoles culturelles ressort clairement des sources qui composent le dossier de la querelle. Parmi elles, on peut citer un long décret amphictionique confirmant, entre 121 et 117, les privilèges des technites athéniens à Delphes³³. Ce décret est perçu à juste titre comme un véritable panégyrique de la cité, en écho au *Panégyrique d'Athènes* d'Isocrate³⁴. Dans les deux textes, Athènes apparaît comme l'inventeur de la vie civilisée par la propagation des mystères, des lois touchant aux relations entre les hommes, de la culture, et des produits de la terre. Ce rôle dans le passé de l'humanité permettait de revendiquer l'hégémonie de la cité. Dans le contexte nouveau de l'Athènes hellénistique, l'hégémonie n'était plus militaire ni politique mais culturelle³⁵. À côté de l'éphébie, des écoles philosophiques, du théâtre et des arts en général, la Pythaidé faisait partie de cette politique culturelle, comme en témoigne la reprise des thèmes du panégyrique d'Athènes dans les décrets delphiens honorant les technites de 106/5 et de 98/7³⁶.

Il y avait donc bien dans la fête une volonté de propagande politique, qui reposait sur le discours institutionnel et sur le discours culturel. Le discours « mythique » se présentait comme la troisième composante du contenu idéologique de la fête et pouvait servir à appuyer les deux premiers. Il reposait sur le lien intime établi entre la cité et le dieu. Or, Apollon Pythien est le dieu qui donne les constitutions mais aussi le dieu qui civilise la terre, comme le rappellent entre autres les sources que l'on peut rattacher à la Pythaidé³⁷. Néanmoins, le discours « mythique » n'est pas d'une nature différente du discours culturel; seul son contenu, spécifiquement centré sur les relations entre Athènes et Apollon, et non sur le passé commun des Grecs, justifie le

³³ Voir à présent Fr. LEFÈVRE, *CID IV, Documents amphictioniques*, 2002, n° 117.

³⁴ La comparaison est menée dans le détail par G. COLIN, *BCH* 24 (1900), p. 105-119.

³⁵ É. PERRIN-SAMINADAYAR, *Les acteurs de la vie culturelle à Athènes de 229 à 88 av. J.-C.*, thèse soutenue à Toulouse, 1996 (à paraître chez De Boccard). Du même auteur : « Héracléides le Crétois à Athènes : les plaisirs du tourisme culturel », *REG* 107 (1994), p. 192-202 et « Propagande et culture théâtrales à Athènes à l'époque hellénistique », in LE GUEN, *De la scène aux gradins, Pallas* 47 (1997), p. 201-218.

³⁶ *FD* III, 2, 49, l. 2-3 (= LE GUEN, *Technites*, I, n° 13) : les quelques lignes encore lisibles du décret de 106/5 sont quasi identiques à celles du décret de 98/7, *FD* III, 2, 48, l. 5 (= LE GUEN, *Technites*, I, 14) : *διὰ τὸ πρῶτους αὐτοὺς εὐ<ε>ρ<γ>ετὰς γεγονέναι πάσ[ας] παιδείας καὶ σκηνικῶν ἄγωνων κτιτά[ς] ...*, « pour avoir été les premiers à inventer toute forme de civilisation et à avoir fondé les concours scéniques ».

³⁷ Sur les figures d'Apollon, cf. la synthèse de J. CARLIER, s.v. « Apollon », in Y. BONNEFOY, *Dictionnaire de mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique*, Paris, Flammarion, 1981; M. DETIENNE, *Apollon le couteau à la main. Une approche expérimentale du polythéisme grec*, Paris, Gallimard, 1998.

traitement différencié qui en a été fait et surtout que les Athéniens en firent, puisque le discours « mythique », c'est-à-dire apollinien, n'apparaît pas dans les mêmes énoncés que le discours culturel. Quelle est la raison de ce traitement différencié dans la Pythaïde ?

Le discours « mythique » plaçait Athènes entre Délos et Delphes et liait la cité à Apollon. Il ne faut pas minimiser la portée religieuse du lien ainsi affirmé. Délos et Delphes étaient deux grands sanctuaires panhelléniques. À ce titre, leur rôle politique, diplomatique, voire commercial ne doivent pas être négligés. Pourtant, ils étaient avant tout des lieux de culte très fréquentés à l'époque. Athènes prenait donc place entre les sanctuaires panhelléniques d'Apollon Délien et d'Apollon Pythien. En tant qu'administrateurs de Délos, les Athéniens s'occupaient du culte d'Apollon Délien. En tant que mandataires de la Pythaïde, les Athéniens honoraient magnifiquement Apollon Pythien. C'est d'ailleurs en passant par Athènes, où il était devenu l'ancêtre des Athéniens qui l'honoraient comme *Patrôos* de leur cité, qu'Apollon quittant Délos était parti gagner son épiclèse de Pythien en devenant le maître de Delphes. La carte sur laquelle le discours mythique de la Pythaïde plaçait Athènes n'était pas la carte politique du monde grec, mais une représentation de l'espace religieux.

Cette portée religieuse du discours « mythique » se perçoit aussi dans le rapport entre les « mythes » invoqués et les rites pratiqués lors de la Pythaïde³⁸.

« Mythe » et signification religieuse : Athènes, Apollon et la notion de purification

La purification dans le culte attique d'Apollon

Il est difficile de décrire en détail les rites d'une fête pour laquelle les sources se résument au catalogue des participants. Plusieurs éléments permettent cependant de déterminer la sphère d'action rituelle de la Pythaïde.

Les sources mentionnent une procession, un sacrifice accompagné de l'offrande de prémices, d'*aparchai*, sous forme monétaire, des représentations musicales et des concours hippiques. Quelques textes font connaître également une tripodophorie associée à une pyrphorie³⁹ : les Athéniens portaient d'Athènes avec un trépied qu'ils offraient au dieu et revenaient dans leur cité avec une parcelle du feu sacré. Compte tenu de la date à laquelle les

³⁸ Sur la mise en question de la notion contemporaine de « rite », cf. Cl. CALAME, *l.c.* (n. 1).

³⁹ En 128/7, tripodophorie (*FD* III, 2, 33 : conducteur du char portant le trépied, Ἀλαδάμοσ Ἐυφάνου (Εὐωνυμεὺς) Ἐρεχθίδος; *LGPN* 8/11); en 106/5, pyrphorie (*FD* III, 2, 13); en 98/7, tripodophorie et pyrphorie (*FD* III, 2, 32 : chargé du trépied sacré et de la pyrphoros, Ἀμφιφράτης Ἐπιστάτου (Περιστάτης); *LGPN* 9/5). En 128/7 et 98/7, les conducteurs du char portant le trépied sacré sont des personnages importants. La prêtresse chargée du feu sacré n'est connue par son nom qu'en 106/5. L'association des deux rites n'est manifeste qu'en 98/7, mais l'ensemble des commentateurs estiment qu'elle était effective dans toutes les cérémonies. Pour la pyrphorie, voir DAUX, *o.c.* (n. 5), p. 718-721 et L. ROBERT, *REG* 79 (1966), p. 747-748.

pythaïstes étaient de retour dans la cité, il est tout à fait probable que ce feu renouvelait celui du Pythion athénien juste avant la fête des Thargélies⁴⁰.

La chronologie, l'organisation de la cérémonie comme les figures et les fonctions du dieu invitent à rapprocher les Pythaïdes de deux autres fêtes apolliniennes.

En l'espace de quelques années, entre 140/139 et 129/8, les sources mentionnent trois fêtes athéniennes en l'honneur d'Apollon qui avaient disparu de la documentation. La Pythaïde fut reprise en 138/7 après une longue interruption. Un décret en l'honneur des prytanes de 140/39 indique qu'ils accomplirent, entre autres, l'offrande de l'*eirèsionè* à Apollon⁴¹. Il s'agit d'une branche d'olivier entourée de laine et de produits de la terre qui était offerte au dieu lors de la fête des Pyanepsies⁴². En 129/8, enfin, la fête des Thargélies fut rénovée magnifiquement⁴³. Un décret nous apprend qu'après consultation de l'oracle de Delphes, et en raison de leur piété et de la place d'Apollon dans leur cité, les Athéniens avaient fixé de nouveaux sacrifices. Ces sacrifices avaient lieu dans le Pythion, sous la conduite du prêtre d'Apollon Pythien, en présence de tous les magistrats athéniens. Le dieu y était honoré sous les épicleses de *Pythios*, *Patrôos* et *Alexikakos*. Suivaient des concours pour lesquels le décret mentionne des agonothètes et des chorèges. Si les Pyanepsies et les Thargélies, fêtes régulières du calendrier, n'avaient sans doute pas cessé, leur réapparition dans les sources précisément au moment où les Athéniens envoyaient à nouveau les Pythaïdes, montre qu'au milieu du II^e siècle le culte apollinien connaissait dans la cité un renouveau d'attention.

Les épicleses sous lesquelles les Athéniens honoraient le dieu dans les Pythaïdes comme dans les Thargélies montrent également que les fêtes étaient liées. Apollon Pythien était le destinataire principal de la théorie qui se rendait à Delphes et des Thargélies qui se déroulaient au Pythion. Mais Apollon

⁴⁰ Les Pythaïdes en effet étaient envoyées entre le milieu du mois Élaphebোলion (mars-avril) et le milieu du mois Mounichion (avril-mai), qui précède le mois de Thargéλιον au début duquel prenaient place les cérémonies des Thargélies, l'une des grandes fêtes civiques en l'honneur d'Apollon. Sur les questions du calendrier, voir COLIN, *o.c.* (n. 5), p. 171; BOËTHIUS, *o.c.* (n. 5), p. 15-20, repris par DAUX, *o.c.* (n. 5), p. 528-529. Voir en dernier lieu F. SOKOLOWSKI, « En marge d'un décret honorant les éphèbes », *BCH* 60 (1936), p. 386-388 (cf. J. et L. ROBERT, *Bull.* 38, 88).

⁴¹ Édition de référence : *Agora* 15, 240. *Editio princeps* : B.D. MERITT, *Hesperia* 17 (1948), p. 17-22, n° 9. Notes et corrections : J. et L. ROBERT, *Bull.* 49, 45; K. STANLEY, *AJPb* 82 (1961), p. 425-427, *contra* B.D. MERITT, *AJPb* 84 (1963), p. 419-420 (cf. *SEG* 21, 464).

⁴² Sur l'*eirèsionè* et la fête des Pyanepsies en général : L. DEUBNER, *Attische Feste*, Hildesheim, 1966² [Berlin, 1932], p. 198-201; H.W. PARKE, *Festivals of the Athenians*, Londres, 1977, p. 75-77; N. ROBERTSON, « The Ritual Background of the Erysichthon Story », *AJPb* 105 (1984), p. 387-395, Cl. CALAME, *Thésée et l'imaginaire athénien*, Lausanne, 1990, p. 126-127, 150-153 et surtout p. 291-323.

⁴³ Édition de référence : F. SOKOLOWSKI, *Lois sacrées des cités grecques, Supplément*, Paris, 1962, n° 14 (cf. *SEG* 21, 469). *Editio princeps* : W. PEEK, *MDAI(A)* 66 (1941), p. 181-195, n° 2. Notes et corrections : J. et L. ROBERT, *Bull.* 42, 30 (très critique sur l'édition de PEEK); A. WILHELM, *Sitzb. A. Wien* 224 (1947), p. 27-53 (cf. *Bull.* 48, 52); traduction proposée par J.D. MIKALSON, *Religion in Hellenistic Athens*, Berkeley, 1998, p. 272-273.

Pythien était aussi Apollon *Patrôos*. C'est sous cette épiclese que les Athéniens lui rendaient hommage dans les Pythaïdes comme dans les Thargélie.

Enfin, certains des rites des trois fêtes rénovées renvoient à la notion de purification. Cela apparaît particulièrement dans les Thargélie, avec le rituel de l'expulsion des boucs émissaires. Cette dimension semble avoir été accentuée au II^e siècle puisqu'Apollon est aussi honoré sous l'épiclese d'*Alexikakos*, « qui délivre du mal ». Le renouvellement du feu dans le Pythion avant la fête, permis par le retour de la Pythaïde, est aussi un rite de purification⁴⁴.

La place des rites de purification dans la Pythaïde, marquée par le rôle central de la pyrphorie, permettrait de comprendre la présence des exégètes athéniens dans la théorie⁴⁵. Ils avaient pour rôle d'expliquer leurs traditions aux Athéniens, à titre public ou privé, et on les consultait notamment pour connaître les rites de purification⁴⁶. Ce motif de consultation était aussi très courant auprès de l'oracle de Delphes. Comme le rappelle justement le décret des Thargélie de 129/8, Apollon est « l'exégète de tous les biens » pour les Athéniens.

Les Pyanepsies, comme les Thargélie apparaissent avant tout comme des fêtes liées à la fécondité de la terre. Mais, comme pour les Thargélie, cette fécondité est rattachée à l'idée de pureté. L'étymologie permet de comprendre l'*eirèsiônè* des Pyanepsies comme un « rameau protecteur ». Deux enfants la portaient dans la cité et on l'accrochait aux portes des maisons et des temples. Selon une certaine tradition, l'*eirèsiônè* serait une façon de détourner la peste⁴⁷.

Les trois fêtes faisaient donc appel à la même sphère d'activités d'Apollon. Apollon est le dieu qui protège, qui repousse les fléaux et les exclut de la cité, qui, par son feu et ses oracles, permet la purification. Apollon protecteur/purificateur est l'une des grandes figures du dieu. Trouve-t-on un écho de cette notion dans le discours « mythique » de la Pythaïde ?

Apollon dans le discours de la fête

Les hymnes reprennent les éléments traditionnels de la figure d'Apollon à Delphes en s'arrêtant notamment sur le pouvoir oraculaire du dieu. Un des éléments centraux de l'histoire delphique repose sur le combat d'Apollon contre Python. Ce meurtre contraint le dieu à se purifier. Le combat contre

⁴⁴ Pour ce parallèle entre le feu ramené de Delphes et les Thargélie, cf. R. PARKER, *Miasma, Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford, 1988, p. 26 et *SIG*³ 711, n. 8. Sur les Thargélie en général : DEUBNER, *o.c.* (n. 42), p. 179-198; PARKE, *o.c.* (n. 42), p. 146-149. Le premier jour, le 6 Thargéliôn, reposait sur le rite purificateur de l'expulsion des *pharmakoi*, tandis que le 7, le *thargélos*, bouillie des premiers produits de la terre, était offert à Apollon.

⁴⁵ *FD* III, 2, n° 5, 6 et 13.

⁴⁶ Sur les exégètes, voir F. JACOBY, *Atthis, The Local Chronicles of Ancient Athens*, Oxford, 1949, p. 8-51 et J.H. OLIVER, *The Athenian Expounders of the Sacred and Ancestral Law*, Baltimore, 1950; J. DEFRADES, *Les thèmes de la propagande delphique*, Paris, 1954, p. 205-208.

⁴⁷ Schol. Aristophane, *Ploutos*, 1054f (éd. M. CHANTRY 4^e [1994], p. 171).

Python tient une place importante dans les hymnes. Au serpent sont comparés les Galates, horde barbare qui menaça le sanctuaire au III^e siècle et qui fut, dit-on, repoussée par une intervention du dieu. Apollon apparaît donc en particulier comme celui qui débarrasse la terre des monstres. Annie Bélis précise que ce passage est bien mis en valeur par la musique de Liménios, ce qui, lors de la cérémonie, lui donnait un relief que le texte seul ne permet pas de rendre⁴⁸.

Le rapport entre l'installation d'Apollon à Delphes et la suppression d'un fléau se retrouve dans les sources liées à la route de la Pythaïde. La plupart des sources la mettent en rapport avec un acte de civilisation⁴⁹. Les mots de la famille de ἡμερος sont fréquemment utilisés. Ils soulignent le passage à une vie ordonnée⁵⁰. C'est aussi cette idée de retour à l'ordre qui prévaut dans les scholies mentionnant Thésée supprimant la troupe des brigands. Le scholiaste d'Eschyle explique en effet par l'action de Thésée le passage des *Euménides* montrant les Athéniens « apprivoisant le sol sauvage », χθόνα ἀνήμερον : le verbe utilisé est καθαίρειν, qui a certes un sens matériel, mais qui est couramment utilisé pour dire l'acte religieux de la purification⁵¹.

La route est en tout cas à chaque fois le symbole d'un voyage qui peut s'accomplir harmonieusement car l'ordre du monde est préservé, protégé des forces violentes qui viennent bouleverser son harmonie, tout comme la souillure vient briser l'harmonie du rapport entre les hommes et les dieux⁵². Purification et civilisation ont donc un point commun car elles réparent la rupture introduite par les éléments du désordre.

Sous quelles épicleses Apollon est-il invoqué dans la Pythaïde ?

Dans les hymnes, Apollon est appelé Pythien, mais aussi *Phoibos* et *Paian*. La première épiclese ne demande aucune explication dans un contexte delphique. Les deux autres ne sont pas spécifiques à Delphes. *Phoibos* signifie « pur » et « lumineux ». Les dérivés renvoient à la fois à la notion de pureté et au pouvoir oraculaire⁵³. *Paian* est à la fois le nom du dieu, le cri par lequel on le salue et le chant qui l'honore⁵⁴. Chez Homère c'est le médecin des dieux, puis le mot désigne Apollon. Il dit l'acte de guérison. Or, la guérison est une part de la purification, surtout en ce qui concerne Apollon. Asclépios soigne, Apollon éloigne les maux et repousse le *loimos* qui peut être provoqué par une souillure.

Il y avait donc une certaine convergence dans la figure du dieu et les aptitudes que les rites lui supposaient dans la fête. Dans les pratiques comme

⁴⁸ BÉLIS, *l.c.* (n. 10), p. 110.

⁴⁹ Voir *supra* le tableau récapitulatif des sources.

⁵⁰ P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, s.v. ἡμερος.

⁵¹ *L.c.* (n. 17).

⁵² Sur la notion de souillure, l'ouvrage de référence est PARKER, *o.c.* (n. 44). Voir également J. RUDHARDT, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Genève, 1958, p. 46-52 et 163-175.

⁵³ CHANTRAINE, *o.c.* (n. 50), s.v. Φοῖβος.

⁵⁴ CHANTRAINE, *o.c.* (n. 50), s.v. Παιάν. Voir aussi CARLIER, *l.c.* (n. 37).

dans le discours des Pythiaïdes, Apollon était attaché à la notion de purification, qui est l'un des cadres de la pensée religieuse grecque car elle permet de conserver un ordre nécessaire au rapport entre les hommes et le sacré.

*

À quelles conclusions avons-nous abouti à propos du discours « mythique » de la Pythiaïde ?

D'un côté, il plaçait Athènes entre Délos et Delphes, de l'autre, il mettait en relief des figures d'Apollon qui correspondaient à la qualité du dieu que les Athéniens sollicitaient dans la Pythiaïde. Ces deux énoncés du discours « mythique » permettent de préciser le sens profond de la cérémonie et de mieux comprendre par contrecoup la cause de sa reprise. Il s'agit fondamentalement d'une cause religieuse. La Pythiaïde, avec d'autres fêtes apolliniennes, semble répondre au besoin des Athéniens d'invoquer la dimension protectrice et purificatrice du dieu pour préserver la cité des dangers qui menacent toute communauté dans un monde instable. Pourquoi s'adresser à Apollon ? Non seulement parce que les Grecs en général lui prêtaient ces qualités, mais encore parce que le bien-être de la cité résultait de la protection particulière du dieu. La situation athénienne était en effet liée aux rapports qu'Athènes entretenait avec les sanctuaires de Délos et de Delphes, c'est-à-dire aux honneurs que les Athéniens rendaient à Apollon Pythien à Delphes, Délion à Délos mais aussi *Patrôos* à Athènes. Cette cause religieuse de la reprise n'est pas en contradiction avec la dimension politique très nette de la Pythiaïde. La pluralité des significations est un élément constitutif du fait religieux grec.

Finalement, l'étude du discours « mythique » permet d'analyser les sens de la fête et le rôle de la religion dans l'Athènes hellénistique. Mais que dit cette mise en scène de la cité dans la Pythiaïde de la place du « mythe » dans les représentations de l'époque ?

Conclusion

La mise en situation des « mythes » de la Pythiaïde montre que ce n'est pas leur nature qui les distingue des autres types de discours de la fête, mais bien leur fonction dans le cadre de la cérémonie.

Le rapprochement du discours et des pratiques de la fête permet en effet de saisir le critère qui conduisait les Athéniens à distinguer ce que j'ai appelé le discours culturel et le discours « mythique ». La mise en scène « mythique » de la cité servait à dire une vérité qui était d'ordre avant tout religieux : ces récits traditionnels réactualisés soulignaient la place d'Athènes dans l'espace religieux grec et le rôle d'Apollon dans la cité. Cela montre l'importance du sentiment religieux dans les grandes fêtes civiques à la fonction politique marquée. Cela montre aussi que les récits traditionnels en étaient le vecteur. Le bricolage « mythologique » de la Pythiaïde était profondément porteur de sens. Dès lors, ces récits qui mettaient en scène les dieux appartenaient d'autant plus au patrimoine culturel grec compilé par les Alexandrins qu'ils

étaient partie prenante d'un patrimoine culturel sans cesse réactualisé par les cités pour exprimer leur rapport aux dieux et leurs besoins religieux. Parce que ceux-ci évoluaient, dans le cadre d'une religion vivante, le discours changeait aussi. Que les vieux récits permettent de construire ce nouveau discours souligne leur place fondamentale dans les représentations grecques de la période hellénistique⁵⁵. Cette constatation n'est pas contradictoire avec le constat que la « mythologie » naît avec les mythographes de l'époque⁵⁶. Érudition et piété ne sont pas forcément antithétiques, même si elles utilisent des objets identiques dans un but différent. Comment étaient perçus ces récits traditionnels, objets de culture et de religion ?

Dans ce cas-là aussi, la comparaison des différents discours de la Pythaïde est utile. Dans les récits requis à diverses occasions de la fête, nous retrouvons des éléments que nous plaçons dans les catégories opposées de « mythique » et d'« historique » : l'éloge culturel général de la cité s'appuie sur des arguments qui mettent sur le même plan les dons de Déméter aux Athéniens et la grandeur du théâtre à Athènes, tout comme l'hymne d'Athénaios rapproche Python des Galates qui menacèrent le sanctuaire au III^e siècle. Il s'agit dans les deux cas de discours sur le passé efficaces dans le présent. L'exemple de la Pythaïde vient donc corroborer sans surprise le fait que notre distinction nette entre le « mythe » et « l'histoire » n'est pas opératoire dans la pensée grecque. Nos deux catégories recouvrent pour les Anciens des récits sur le passé, plus ou moins reculé et donc plus ou moins soumis au régime de la preuve. Il existait des historiens, comme Thucydide ou Polybe pour préférer le passé récent où les témoignages directs étaient des sources sûres. Mais la plupart des auteurs ne séparaient pas les temps anciens de ceux dont pouvait témoigner leur propre génération. Et dans les temps anciens, ils ne mettaient pas à part les héros, ni même les dieux. Cette

⁵⁵ Cette constatation est très proche de celle que J. RUDHARDT faisait à propos de la réactualisation du « mythe » des origines à Athènes au V^e siècle, *l.c.* (n. 19). À propos de la version proposée par Euripide dans l'*Ion*, il conclut de la façon suivante : « Ce que l'invention d'Euripide doit signifier concerne le principe religieux de la cité que de tels mythes symbolisent et avec lesquels les cultes célébrés près des Hautes-Roches renouvellent périodiquement le contact. (...) Dès lors sa signification se laisse entrevoir : il (le mythe) exprime la conviction que la conduite d'Athènes dans le contexte politique momentané est conforme à sa vocation religieuse permanente. Loin donc d'indiquer la moindre dévalorisation du mythe, l'invention mythologique en atteste la vitalité et la modification d'un mythe, loin d'indiquer une rupture avec le passé, atteste le souci de se situer à l'égard de ce passé dans une exacte continuité. (...) Dans une situation historique constamment mouvante, la modification du mythe réadapte le signifié-signifiant, devenu inadéquat, à l'expression d'un signifié ultime permanent. » Et plus loin : « Nous constatons que le mythe, tel que les Grecs le comprennent et l'utilisent, se propose à la pensée religieuse comme le moyen d'accomplir une certaine expérience du divin et de la communiquer, sans enfermer la réalité qui en est l'objet dans une définition nécessairement inadéquate, sans tomber jamais dans le dogmatisme. C'est pourquoi nous nous demandons si ce n'est pas un mérite méconnu de la culture grecque que d'avoir conservé l'usage de la pensée mythique, après avoir acquis celui de la pensée logique et conceptuelle. » La convergence de l'analyse, à propos des mêmes récits mais pour des périodes différentes, souligne que l'on ne doit pas négliger la période hellénistique quand on traite de la piété et du sentiment religieux des Grecs.

⁵⁶ Cf. CALAME, *o.c.* (n. 1), p. 42.

caractéristique s'accroît à la période hellénistique où se multiplient les histoires locales et les travaux des antiquaires. L'attitude d'un Diodore au I^{er} s. av. J.-C., commençant « son histoire (τὴν ἀρχὴν τῆς ἱστορίας) par les récits mythiques (τῶν μυθολογούμενων) des Grecs et des Barbares »⁵⁷ permet de comprendre celle des Athéniens dans la Pythaidè. C'est l'ensemble du passé de la cité qui était convoqué, mis à nouveau en récit pour cette occasion particulière. Le choix, dans les récits évoquant le passé de la cité, se faisait en fonction du contexte de production et d'énonciation : pour un discours à dimension uniquement politique, ou pour un discours qui touchait à la mise en ordre politique et religieuse du monde, les Athéniens ne choisissaient pas les mêmes récits.

La dernière tentative pour trouver dans la Pythaidè un éclaircissement à la définition du « mythe » concerne le nom donné à la chose. Là encore les sources très peu disertes de la fête ne livrent pas une réponse nette. Mais l'on peut rapprocher quelques textes pour avancer des éléments qui corroborent l'analyse précédente.

Les récits à dimension religieuse se trouvent essentiellement dans les hymnes chantés par les technites. C'est à propos de l'association des artistes athéniens que nous possédons d'ailleurs plusieurs décrets delphiens plus bavards que les simples listes de participants. Dans le décret honorifique concernant la participation des technites à la Pythaidè de 98/7, les Delphiens distinguaient « le péan traditionnel », τὸν πάτριον παιᾶνα, des « péans et du chœur », τοὺς τε παιᾶνας καὶ χορόν⁵⁸. Annie Bélis, en se fondant principalement sur des arguments musicaux, propose de voir dans le péan de Liménios, le péan traditionnel, alors que les péans et le chœur désignent les deux hymnes, le terme de chœur étant peut-être particulièrement attaché à la dernière partie de l'hymne de Liménios, appelé *prosodion*, et qui accompagnait la procession⁵⁹. C'est bien sûr le terme de *patrios* qui attire ici l'attention. La particularité thématique, et non plus musicale, de l'hymne de Liménios est de retracer ce que nous avons appelé la légende attique d'Apollon. L'hymne était la pièce maîtresse de la recontextualisation des anciens récits donnant un sens au lien qui unissait Athènes au dieu de Delphes et donc un sens à la fête. Je crois que le terme de *patrios* convient alors parfaitement à ce péan. On peut néanmoins s'interroger sur le mode de transmission des « traditions » à propos d'une fête qui a été interrompue entre la fin du IV^e siècle et le milieu du II^e.

La pièce d'Euripide est le premier moyen de transmission auquel on songe, d'autant que le dernier des trois grands tragiques grecs était particulièrement apprécié à la période hellénistique⁶⁰. Le culte d'Apollon *Patrôos* put aussi être l'occasion pour les Athéniens de garder en mémoire les liens que la

⁵⁷ Diodore, I, 4, 5.

⁵⁸ *FD* III, 2, 48, l. 12, 21 (= LE GUEN, *Technites*, I, 14).

⁵⁹ *CID* III, p. 141-142.

⁶⁰ É. PERRIN-SAMINADAYAR, « Propagande et culture théâtrales à Athènes à l'époque hellénistique », in B. LE GUEN, *De la scène aux gradins, Pallas* 47 (1997), p. 201-218.

citée entretenait avec le dieu⁶¹. Mais un texte de la Pythiaïde semble indiquer que la reprise de la fête, ou du moins une partie de ses modalités, nécessita certaines recherches. Dans le décret delphien honorant les technites ayant participé à la Pythiaïde de 128/7, les considérants précisent que « le peuple des Athéniens a décidé d'envoyer la Pythiaïde vers nous (à Delphes) après un long intervalle conformément aux oracles et aux enquêtes », τοῖς τε χρησμοῖς καὶ ταῖς ἱστορίαις [ἀ]κολούθως⁶². Le terme d'ἱστορία peut se traduire à l'époque non seulement dans le sens premier d'information recherchée, mais aussi d'histoire, d'ouvrage historique⁶³. Il me semble que l'on peut garder cette polysémie, et qu'elle nous renseigne sur le mode de transmission des récits traditionnels qui permirent aux Athéniens de recomposer la Pythiaïde. La tradition ayant été interrompue, il fallut rechercher les informations nécessaires auprès de ceux qui en gardaient la mémoire. C'était sans doute le cas des familles sacerdotales athéniennes qui avaient un rôle privilégié dans la Pythiaïde⁶⁴. Mais il devait également exister des histoires locales qui en traitaient. On a conservé un fragment de l'ouvrage de Philochore sur la Tétrapole de Marathon qui mentionne l'envoi de théories de la Tétrapole vers Delphes et vers Délos⁶⁵. On connaît par quelques inscriptions de Delphes l'existence de cette théorie particulière à l'époque où Athènes n'envoyait plus la Pythiaïde. Après 138, des envoyés spéciaux de la Tétrapole participaient à la théorie de la cité⁶⁶. Chez Philochore, mais peut-être aussi dans les archives des

⁶¹ Sur le temple d'Apollon *Patrôos* situé sur l'agora, entre le *métrôon* et le portique de Zeus, voir H.A. THOMPSON, « Buildings on the West Side of the Agora », *Hesperia* 6 (1937) p. 77-115 et H.A. THOMPSON, R.E. WYCHERLEY, *The Athenian Agora*, vol. XIV, *The Agora of Athens. The History, Shape and Uses of an Ancient City Center*, Princeton, 1972, p. 136-140. Voir aussi DE SCHUTTER, *l.c.* (n. 20) et HEDRICK, *l.c.* (n. 20). Le sanctuaire, sans doute archaïque, a reçu de nouvelles constructions au IV^e siècle, probablement sous l'administration de Lycurgue. Pausanias, I, 3, 4, décrit le temple et les trois statues qui le précédaient : l'une de Calamis (v^e), une autre d'Euphranor et de Léocharès (milieu IV^e). On a retrouvé également deux *omphaloi* à proximité. Cela souligne le lien entre le *Patrôos* et le *Pythios*. Il faut probablement mettre en relation la restauration du IV^e avec l'envoi des Pythiaïdes à l'époque. Il s'agissait de théories bien plus modestes quant au nombre des participants, mais pas quant à leur qualité, puisqu'on en connaît une à laquelle Lycurgue et Démade ont participé. Sur les théories du IV^e siècle, voir DAUX, *o.c.* (n. 5), p. 528-531. Le sanctuaire de l'agora est donc encore en activité à l'époque de Pausanias, même si nous ne connaissons aucune source de la période hellénistique et presque rien à la période romaine. On lit l'inscription du siège du prêtre d'Apollon *Patrôos* au théâtre de Dionysos, *IG* II², 5061; on connaît quelques prêtres du dieu (notamment dans la famille d'Hérode Atticus, *IG* II², 3530, qui s'est illustrée dans la Pythiaïde et dans la Dodécaïde qui la remplace sous Auguste : voir le *stemma* proposé par W. AMELING, *Herodes Atticus* II, Hildesheim, 1983, p. 232 et Ch. SETTIPANI, *Continuité gentilice et continuité familiale dans les familles sénatoriales romaines à l'époque impériale. Mythe et réalité*, Prosopographia et Genealogica, Oxford, 2000, p. 468-490).

⁶² *FD* III, 2, 47, l. 5-6 (= LE GUEN, *Technites*, I, 10).

⁶³ CHANTRAINE, *o.c.* (n. 50), *s.v.* οἶδα.

⁶⁴ Pour un aperçu rapide, voir la synthèse de DAUX, *o.c.* (n. 5), p. 551-554.

⁶⁵ Philochore, 328 F 75 (éd. JACOBY).

⁶⁶ Sur ces envoyés et la participation de la Tétrapole à la Pythiaïde, voir K. KARILA-COHEN, « Les pythiaïstes athéniens et leurs familles : l'apport de la prosopographie à la connaissance de la religion à Athènes au II^e siècle avant notre ère », in Fr. PRÉVOT, M.-Fr. BASLEZ (éds.), *Prosopogra-*

quatre dèmes du nord-est de l'Attique qui formaient la Tétrapole, les Athéniens purent-ils trouver l'information recherchée.

Récits oraux ou ouvrages historiques se composaient de la matière vivante du passé et des traditions dans laquelle les Athéniens puisèrent pour créer ce que nous avons appelé les « mythes » de la Pythaidé. À leurs yeux cependant il s'agissait de tradition et d'histoire, catégories qui ne coupaient pas pour autant ces récits de la sphère du sacré.

Karine KARILA-COHEN

Crescam – Université de Rennes 2
Département d'Histoire
Campus Villejean
Place du Recteur Henri Le Moal
CS 240307
F – 35043 RENNES Cedex