

## L'utilisation de l'argument religieux durant les procès politiques et privés à Athènes au IV<sup>e</sup> s. avant J.-C.

Adou Marcel Aka<sup>1</sup>

Recibido: 18 de junio de 2022 / Aceptado: 28 de noviembre de 2022

**Résumé.** Dans les assemblées politiques et devant les tribunaux, les plaideurs avaient utilisé des stratégies oratoires pour défendre leurs causes. Ces stratégies comprenaient l'utilisation d'arguments juridiques et extra juridiques dans lesquels l'on retrouvait des arguments religieux ou en relation avec le sacré. L'on distingue deux catégories d'arguments à savoir : d'une part les transgressions religieuses commises par leurs adversaires, leur entourage ou provenant d'une personne avec qui ils n'avaient aucun lien, et les arguments contre quelque proposition de décret. D'autre part, les faits ou des objets religieux en relation avec les plaideurs eux-mêmes. En utilisant des faits religieux contre leurs adversaires, leur entourage et contre un décret, les plaideurs espéraient obtenir des jurés des condamnations à de lourdes peines et l'invalidation du décret. Cependant, en employant des faits religieux concernant eux-mêmes, les plaideurs voulaient prouver leur statut de citoyen.

**Mots clés :** argument, religion, procès, Athènes, IV<sup>e</sup> siècle.

### [en] The use of the religious argument in the political and private trials in Athens in the fourth century B.C.

**Abstract.** In the political assemblies and before the popular law courts, the litigants use some oratory strategies for their defence. These oratory strategies encompass the use of the legal and extra legal arguments in which one finds the religious arguments or in relation with the sacred. One notices in one hand the religious transgressions committed by their opponents or by their entourage or other people, and the arguments against a decree's proposal. In the other hand, the religious' facts or the objects in relation with the sacred which concerned the orators themselves. In using the religious arguments against their opponents, the litigants targeted a heavy condemnation or the cancellation of a decree's proposal. Nevertheless the religious 'arguments which concerned the litigious themselves tended to prove their citizen status.

**Keywords:** argument, religion, Athens, trial, fourth century.

### [esp] El uso de argumentos religiosos en los juicios políticos y privados en la Atenas del siglo IV a.C.

**Resumen.** En las asambleas políticas y ante los tribunales, los litigantes utilizaron estrategias oratorias para defender sus causas. Estas estrategias incluían el uso de argumentos legales y extralegales en los que encontramos argumentos religiosos o sagrados. Hay dos categorías de argumentos, a saber: por

<sup>1</sup> Université Jean Lorougnon Guédé Daloa (RCI) – Ausonius Bordeaux Montaigne  
E-mail: [aka\\_adou@yahoo.fr](mailto:aka_adou@yahoo.fr)  
ORCID: [0000-0001-7061-2721](https://orcid.org/0000-0001-7061-2721)

un lado, las transgresiones religiosas cometidas por sus oponentes, su entorno o provenientes de una persona con la que no tenían conexión, y los argumentos en contra de algún decreto propuesto. Por otra parte, los hechos u objetos religiosos en relación con los propios litigantes. Utilizando hechos religiosos contra sus adversarios, su entorno y contra un decreto, los litigantes esperaban obtener de los jurados condenas con penas severas y la invalidación del decreto. Sin embargo, al emplear argumentos religiosos concernientes a ellos mismos, los litigantes querían probar su estatus de ciudadanía.

**Palabras clave:** argumento, religión, juicio, Atenas, siglo IV.

**Sommaire :** 1. Introduction. 2. Les transgressions religieuses comme arguments de dénonciation pendant les procès. 2.1. L'argument de l'outrage et de la violation du sacré. 2.2. La rhétorique de la transgression des lois civiles, des rites funéraires et des valeurs morales comme impiété. 2.3. L'utilisation de la religion comme argument contre une proposition de décret. 2.4. L'argument de l'adoration des divinités étrangères. 3. L'étalage des faits religieux se rapportant aux plaideurs eux-mêmes. 3.1. L'argument reposant sur les tombeaux de famille et les tombes publiques. 3.2. L'argument fondé sur le sacrifice et l'organisation d'une fête sacrée. 4. Conclusion. 5. Références bibliographiques.

**Cómo citar:** A. M. Aka (2023): L'utilisation de l'argument religieux durant les procès politiques et privés à Athènes au IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C., en *Gerión* 41/1, 63-84.

## 1. Introduction

Durant les procès politiques et privés, les Athéniens avaient utilisé des stratégies oratoires. Aristote dans *Rhétorique* distingue les preuves techniques (πίστεις ἔντεχνοι) et les preuves non-techniques (πίστεις ἄτεχνοι).<sup>2</sup> Les premières comprennent les arguments juridiques sur l'affaire (εἰς τὸ πρᾶγμα) d'une part et les arguments extra juridiques (ἔξω τοῦ πρᾶγματος) d'autre part. Et les arguments à la fois juridiques et extra juridiques étaient considérés comme pertinents pour la décision du jury qui, voulant atteindre un verdict équitable, prenait en compte le large contexte du différend et les circonstances particulières.<sup>3</sup> Ce fut dans ce contexte que les faits religieux furent souvent employés comme arguments juridiques et extra juridiques devant les tribunaux populaires et les assemblées politiques.

Aristote dans la *Constitution d'Athènes* affirme que les plaideurs prêtaient un serment durant les procès privés pour s'exprimer sur le fait en litige.<sup>4</sup> De même dans *Rhétorique*, Aristote déclare que devant l'Aréopage, les plaideurs n'étaient pas autorisés à s'exprimer hors du sujet.<sup>5</sup> Cependant, le serment en question et la prescription ne sont pas mentionnés dans les plaidoyers qui nous sont parvenus et ils apparaissent n'avoir aucun effet sur les plaideurs.<sup>6</sup>

<sup>2</sup> Arist. *Rhét.* 1.2.1355b.35; 1.15.2375a.22 (CUF, Trad. M. Dufour 1932). Pour Aristote, les preuves techniques sont celles qui sont élaborées par la méthode et par nous-mêmes. Les preuves non-techniques sont celles qui ne sont pas fournies par nous, mais existaient préalablement. Ces preuves sont au nombre de cinq à savoir : les lois, les témoins, les contrats, les témoignages obtenus sous la torture et les serments.

<sup>3</sup> Lanni 2006, 42.

<sup>4</sup> Arist. *Const. d'Ath.* 67.1. (CUF, Trad. G. Mathieu-B. Haussoullier).

<sup>5</sup> Arist. *Rhét.* 1354a22-23 (CUF, Trad. M. Dufour 1932) ; Il n'existe aucune évidence de serment prêté par les plaideurs devant le Conseil des 500 ou devant l'Ecclésia, ou encore un serment pour juger sur le fait en question prêté par le Conseil ou l'Ecclésia (Rhodes 2004, 137).

<sup>6</sup> Lanni 2006, 43.

La procédure judiciaire commençait à Athènes par la *prosklèsis* qui était une citation à comparaître devant le magistrat compétent le jour convenu.<sup>7</sup> Cette étape était suivie par l'*anakrìsis* ou l'audience préliminaire. L'*anakrìsis* commençait par une prestation de serment (*antômòsia*) imposée aux deux parties, qui juraient avoir déposé une plainte et une réplique véridiques. Pour les poursuites publiques, c'était le magistrat qui menait lui-même à bien l'*anakrìsis*. Mais pour la plupart des actions privées, il désignait un arbitre public (*diatètès*)<sup>8</sup> qui avait pour première tâche de rechercher un arrangement : en cas d'échec, il devait rendre une sentence. Les parties étaient sommées de produire tous les documents utiles. Si un accord était trouvé, ou si les deux parties acceptaient la sentence, le magistrat devait simplement l'avaliser et l'affaire était désormais close. Cependant, si une partie n'était pas satisfaite, elle pouvait en appeler au tribunal. L'arbitre plaçait les documents dans deux urnes scellées, une pour chaque partie, et les remettait au magistrat qui avait présidé l'audience préliminaire.<sup>9</sup>

Nous définissons la religion comme l'ensemble des croyances établissant le rapport de l'homme avec le sacré. Par les croyances, nous faisons allusion aux croyances aux divinités, à des mythes, à des enseignements ou à des faits surnaturels. En outre, la religion est l'ensemble des pratiques et des rites propres à chacune de ces croyances. Cependant, les Grecs ne possédaient aucun mot équivalent à notre mot religion. Certes, plusieurs formules telles que τὰ ἱερά, τὰ νόμιμα, ἡ θρησκεία, ἡ εὐσέβεια, par exemple, peuvent être traduites par religion dans certains textes, mais d'une manière approximative seulement. Elles connaissent des emplois différents en d'autres lieux où chacune d'elles revêt un sens particulier. En fait, les notions auxquelles elles correspondent n'ont ni la même extension ni la même compréhension que notre concept de religion.<sup>10</sup>

S'agissant des études portant sur la conduite des Grecs envers leur religion, notons que l'historiographie regorge quelques travaux d'importance parmi lesquels figurent ceux de J. Mansfield,<sup>11</sup> L. Bruit Zaidman,<sup>12</sup> et de E. Derenne.<sup>13</sup> Par contre, il n'existe pas d'étude sur l'utilisation de la religion comme argument pendant les procès privés et publics, ou dans les rivalités politiques à Athènes. D'où l'intérêt de cette étude.

Au sujet du choix d'Athènes comme centre d'étude, il s'explique par l'abondance des plaidoyers politiques et privés en raison du très grand nombre de procès qui s'étaient tenus à Athènes au IV<sup>e</sup> siècle. Ces plaidoyers aussi bien abondants que riches par leur contenu permettent de traiter le sujet de la religion que les orateurs évoquent à profusion.

L'époque classique fut marquée à Athènes par de nombreuses rivalités dans les assemblées politiques et devant les tribunaux. Les organes politiques, à savoir

<sup>7</sup> Ce jour-là, le plaignant (ou l'accusateur) transmettait une plainte écrite (*graphè*) au magistrat et le défendeur une réplique également écrite (*antigraphè*). Si la plainte était reçue par le magistrat, le défendeur pouvait toujours opposer une exception d'irrecevabilité par le biais d'une *paragraphè* qui devait être examinée par un tribunal avant tout développement de l'affaire. (Hansen 1993, 232)

<sup>8</sup> Les affaires dont les sommes en jeu n'excédant pas 10 drachmes étaient réglées par les magistrats pendant l'audience préliminaire (Arist. *Const. d'Ath.* 53.1 (CUF ; Trad. G. Mathieu-B. Haussoullier) ; Lanni 2006, 35 ; Hansen 1993, 226).

<sup>9</sup> Hansen 1993, 231-233 ; Lanni 2006, 36.

<sup>10</sup> Rudhardt 1992, 220.

<sup>11</sup> Mansfield 1980, 17-95.

<sup>12</sup> Bruit-Zaidman 2005.

<sup>13</sup> Derenne 1930.

l'Éclésià, le Conseil des Cinq Cents et l'Aréopage délibèrent sur des questions aussi bien publiques que privées. Ainsi, chacun de ces organes, en fonction de ses compétences selon les époques,<sup>14</sup> se prononcèrent sur des *eisangélies* pour trahison ou pour corruption, des *euthynai*, des ostracismes, des impiétés, des naturalisations et des atimies, des propositions de décrets ou d'organisation des liturgies, des homicides, la défense de la cité ou des cités alliées. De même, les tribunaux populaires traitèrent des affaires politiques et privées. Ce fut le cas de l'Héliée, le mieux connu et le plus important de tous les tribunaux au IV<sup>e</sup> s. qui, compétent pour toute sorte de procès, pouvait condamner toute sorte de crime.<sup>15</sup> L'Héliée pouvait, en plus des prérogatives judiciaires et politiques conférées aux organes politiques (excepté quelques-unes),<sup>16</sup> se prononcer sur des *graphai paranomon*, les procès touchant aux successions, au statut conjugal ou matrimonial, à la tutelle des pupilles, aux prêts, et aux contrats commerciaux. Pendant les plaidoiries, l'on distingue dans l'ensemble deux grandes catégories d'argumentation : il y avait d'une part les arguments utilisés par les orateurs qui visaient directement leurs adversaires ou leur entourage. D'autre part, nous savons que pendant les procès l'argument des plaideurs n'étaient pas essentiellement dirigés vers leurs adversaires. Ils utilisaient des faits qui les impliquaient eux-mêmes ou leurs proches. Ainsi, nous nous posons la question de savoir les arguments religieux utilisés par les orateurs dans le but de dénoncer, d'attaquer, ou de discréditer leurs adversaires, leur entourage ou pour combattre des propositions de décret pendant des procès qui ne portaient pas sur des questions religieuses. Par ailleurs, nous nous cherchons également à savoir les faits religieux utilisés par les orateurs qui se rapportaient à eux-mêmes ou à leur entourage et qui contribuèrent à faire leur éloge ou à prouver leur identité.

De ces différentes interrogations, nous mettons l'accent dans une première partie sur les faits religieux utilisés par les plaideurs pour attaquer leurs adversaires ou de leur entourage ou une proposition de décret. Dans une seconde partie, nous abordons les faits religieux utilisés par les plaideurs pour faire leur propre éloge.

## 2. Les transgressions religieuses comme arguments de dénonciation pendant les procès

Pendant les procès, les plaideurs avaient habilement conçu une entreprise de déconstruction des arguments de leurs adversaires. Cette entreprise consistait à utiliser dans leurs plaidoiries les transgressions religieuses commises par leurs adversaires ou par d'autres personnages afin de créer chez les jurés un sentiment de rejet. Hormis l'utilisation de la religion pour attaquer des accusés, nous notons également que la religion fut employée pour attaquer quelque proposition de décret.

<sup>14</sup> Nous pouvons citer le cas bien connu de l'Aréopage qui fut exclusivement une cour jugeant les homicides à partir de 462 ; ajoutons aussi (entre autres exemples) qu'à partir de 355, l'Éclésià perdit ses dernières prérogatives judiciaires et toutes les poursuites par voie d'*eisangélie* furent dès lors jugées par l'Héliée (Hansen 1993, 251-252, Lipsius 1905-15, 393).

<sup>15</sup> Hansen 1993, 239.

<sup>16</sup> Par exemple, l'homicide volontaire devait être jugé par l'Aréopage (Hansen 1993, 242).

## 2.1. L'argument de l'outrage et de la violation du sacré

Les plaideurs utilisèrent comme arguments l'outrage et la violation des rites sacrés contre leurs adversaires. Les actes employés provenaient soit de l'entourage de l'accusé soit d'une personne qui n'avait aucun lien avec lui. Le plus important était parfois le souci de rapprocher les faits afin d'atteindre l'objectif recherché.

Au nombre des arguments utilisés pour condamner l'adversaire, figure celui de l'évocation de l'outrage pendant une fête sacrée. L'orateur Démosthène s'appuya sur cet argument au cours d'une *προβολή* qu'il intenta en 348 à Midias, l'un de ses plus farouches adversaires. Dans un passage de son plaidoyer, il affirma :

Je veux vous citer, Athéniens, ceux qu'à la suite d'un vote du peuple vous avez condamnés pour outrage à la fête et montrer ce qu'avaient fait quelques-uns d'entre eux pour encourir votre colère (et quelle colère !) afin que vous fassiez la comparaison avec la conduite de cet homme-là. D'abord, pour commencer la condamnation la plus récente, le peuple a condamné pour outrage aux Mystères Évandré de Thespies, qui avait été dénoncé par Ménippe, un Carien quelconque. Or la loi qui concerne les Mystères est la même que celle qui concerne les Dionysies : la première est même de date plus récente que la seconde.<sup>17</sup>

Démosthène évoqua l'utilisation de la violence pendant les mystères d'Éleusis en vue de conforter sa plaidoirie contre Midias. Ce dernier avait, en effet, assené des coups de poing à Démosthène dans l'orchestre devant tous les spectateurs. Car Démosthène s'était proposé bénévolement comme chorège pour la tribu Pandionis à laquelle il appartenait pendant les Dionysies urbaines. L'incident survenu pendant cette fête en l'honneur de Dionysos découla d'une inimitié personnelle et politique que Démosthène et Midias entretenaient. Au niveau personnel, Midias était le frère de Thrasylochos, un ami d'Aphobos, contre qui Démosthène intenta un procès de tutelle.<sup>18</sup> Au niveau politique, ces deux personnages étaient opposés sur la stratégie appropriée concernant le front sur lequel Athènes devait intervenir prioritairement en 349/8.<sup>19</sup> Si l'on suit la démarche de Démosthène, elle consista à prouver la similarité entre l'outrage des Dionysies urbaines et celui des mystères d'Éleusis. La similarité se trouve d'une part dans le fait que Midias tout comme Évandré profitèrent d'une fête en l'honneur d'une divinité pour régler des comptes personnels. Quant à Évandré de Thespies, après avoir obtenu un jugement en sa faveur contre un Carien nommé Ménippe, il avait profité de l'opportunité de la présence de ce dernier pendant

<sup>17</sup> Dém. *C. Midias* 175 (CUF 1959, Trad. J. Humbert et L. Gernet).

<sup>18</sup> Brun 2015, 99.

<sup>19</sup> En 349/8, Athènes devait intervenir sur les fronts d'Olynthe et d'Eubée. La cité d'Olynthe fut assiégée par Philippe II qui avait demandé que ses deux demi-frères qui s'y étaient réfugiés soient extradés, mais les Olynthiens refusèrent. Le second front qui était l'île d'Eubée, les Athéniens soutenaient un certain Plutarque qui fut chassé par une révolte populaire dans la cité d'Érétrie. Sous l'impulsion d'Eubule, pour qui la sécurité du territoire athénien était primordiale et contre l'avis de Démosthène, des secours furent envoyés aussitôt en Eubée. Démosthène dans ses *Olynthiennes*, considéra que les intérêts athéniens primordiaux se situaient dans le Nord de l'Égée et moins en Eubée. Cette position était assez paradoxale à première vue au point où l'on a cherché à l'expliquer par le fait que c'était son ennemi intime, Midias, qui proposa cette dernière intervention. La situation intérieure à Athènes se ressentait de ces dissensions politiques entre partisans d'une défense prioritaire de l'Eubée et une ligne plus septentrionale autour d'Olynthe. Brun 2015, 146-147; MacDowell 1990, 1-13; Sealey 1993, 143; Mossé 2010, 76-85.

les mystères d'Éleusis pour se saisir de sa personne.<sup>20</sup> D'autre part, Démosthène entendait prouver la similitude des deux faits en affirmant que la loi des Mystères est la même que celle des Dionysies. L'utilisation de la violence en pleine fête sacrée étant un sacrilège passible de la peine de mort, logiquement pour Démosthène, son adversaire devrait subir la même peine qu'Évandros.

Autour de l'an 340, Apollodore, le fils du banquier Pasion, utilisa l'argument de la violation aux Anthestéries pendant la *γραφὴ ξενίας* qu'il intenta à Nééra. Faisant allusion à cette violation, il affirma :

Cette femme a donc célébré les sacrifices secrets au nom de la cité. Elle a vu ce qu'elle n'avait pas le droit de voir, étant étrangère. Une femme comme elle a pénétré là où ne pénètre personne d'un si grand nombre d'Athéniens, sinon la femme du Roi. Elle a reçu le serment des prêtresses (*gerarai*) qui assistent la Reine dans les cérémonies religieuses. Elle a été donnée en mariage à Dionysos. Elle a accompli, au nom de la cité, les rites traditionnels à l'égard des Dieux, rites nombreux, saints et mystérieux. Et ce qui ne peut même pas être entendu de tous, comment la première venue pourrait-elle l'accomplir sans sacrilège-à plus forte raison une femme comme celle-là, et qui a mené la vie que vous savez ?<sup>21</sup>

Les faits évoqués par Apollodore à l'encontre de Phano, la supposée fille de Nééra, portaient sur le deuxième jour des Anthestéries au début du printemps qui étaient une fête en l'honneur de Dionysos. Il insista sur le sacrilège dans la rupture du secret religieux. L'autre indication est l'insistance sur la dimension civique de la cérémonie : tout se faisant au nom et dans l'intérêt de la cité, c'était une autre occasion pour Apollodore de souligner la gravité de la faute.<sup>22</sup> Apollodore, à travers ses propos, souligna l'indispensable intervention des épouses dans les rituels destinés à promouvoir la fécondité et la fertilité humaine dans le service religieux assigné à la Basilinna. Au deuxième jour des célébrations, l'épouse de l'archonte-roi devait accomplir les rites sacro-saints et mystérieux prescrits par une loi affichée dans le sanctuaire de Dionysos au Limnaion. Entourée de quatorze femmes, les *gerarai*, dont elle recevait les serments, la Basilinna, après avoir accompli des sacrifices, était conduite en procession dans le Boucoleion sur l'agora, l'ancienne demeure de l'archonte-roi, afin de s'unir au dieu.

Chaque année, le dieu épousait une femme d'Athènes et ce mariage inaugural, dont la valeur fécondante s'étendait à l'ensemble des membres de la communauté civique permettait de réactiver les liens entre les hommes et la divinité qui prenait place dans la cité en se substituant à un magistrat. Pour ce faire, la reine devait répondre à des qualifications précises : elle devait être une fille de citoyen épousée vierge. On mesure, dès lors, la teneur du sacrilège dénoncé dans le procès contre Nééra : la fille de cette courtisane, Phano, résidant à Athènes avait accompli les rites de l'union sacrée en qualité d'épouse de l'archonte-roi au mépris des lois de la cité et des règles de pureté rituelle. En effet, elle n'était pas *astè*, elle n'avait pas été épousée vierge attendu que l'archonte-roi était son second mari et, de surcroît,

<sup>20</sup> Dém. *C. Midias* 176 (CUF 1959, Trad. J. Humbert - L. Gernet).

<sup>21</sup> Ps. Dém. *C. Nééra* 73 (CUF 1960, Trad. L. Gernet).

<sup>22</sup> Bruit Zaidman 2005, 37.

elle était suspectée de s'être livrée à la prostitution.<sup>23</sup> Aux yeux de l'accusateur, cette scandaleuse immixtion d'une étrangère de mauvaise vie dans la religion poliade risquait fort de mettre en péril la concorde entre le dieu et les Athéniens.<sup>24</sup> La colère des dieux, *ménis* ou *ménima*, à l'origine du malheur des hommes, était le plus souvent le résultat d'une faute des mêmes hommes, volontaire ou involontaire. Si les hommes pieux peuvent compter sur la bienveillance des dieux et attendre d'eux la prospérité, à l'inverse toute faute vis-à-vis du divin entraînait immanquablement, tôt ou tard, sur l'individu coupable et sur la communauté tout entière à laquelle il appartient, des châtiments à la mesure de la puissance de la divinité lésée.<sup>25</sup> Nous remarquons donc qu'Apollodore en utilisant cet argument attaqua d'une manière indirecte l'accusée qu'est Nééra. Bien que le procès ne portât pas sur une question religieuse, Apollodore, en insistant sur le blasphème de Phano, espérait atteindre sa cible principale Nééra. Par ailleurs, en fondant en partie son argumentation sur l'impiété de Phano, c'était un moyen très astucieux pour Apollodore d'obtenir une peine très lourde à l'endroit de Nééra et également de Phano qui exposa la cité tout entière à la colère des divinités.

Au cours du même procès, Apollodore se fonda sur l'argument de la condamnation d'un hiérophante nommé Archias pour violation des principes sacrificiels. Ce dernier, en effet, avait sacrifié lors des Haloa, une fête de Déméter célébrée à Éleusis,<sup>26</sup> des victimes que la courtisane Sinopè lui avait emmenées. Or, il n'était pas permis de sacrifier ce jour en question. Et en outre, c'était plutôt à la prêtresse qu'il revenait d'accomplir cet acte.<sup>27</sup> En utilisant cet exemple, Apollodore visait Phano et il voulait montrer que la violation des rites était passible d'une lourde condamnation.

Nous remarquons donc que les plaideurs utilisèrent des exemples d'outrage lors d'une fête sacrée et de violation des rites sacrés pour attaquer leurs adversaires. Les différents arguments religieux utilisés par ces plaideurs tendent à montrer que leurs adversaires ou leurs proches avaient déshonoré les divinités. Alors que le respect des divinités faisait partie des lois non-écrites à Athènes qui en avait plusieurs stipulant que chaque citoyen devait honorer les dieux. Par conséquent, si toute personne déshonorait une divinité, tout citoyen pourrait engager contre lui une poursuite publique d'impiété et ce cas était jugé dans l'un des tribunaux populaires.<sup>28</sup> En utilisant ces actes religieux posés par des personnes de leur entourage ou n'ayant aucun lien avec leurs adversaires, les orateurs visaient indirectement leurs rivaux. Hormis l'argument de l'outrage et de la violation des lois sacrées, les plaideurs utilisèrent également l'argument de l'impiété.

## 2.2. La rhétorique de la transgression des lois civiques, des rites funéraires et des valeurs morales comme impiété

À Athènes, la piété et l'impiété ne se limitaient pas au respect ou au mépris des dieux, des rites ou des morts, mais elles s'étendaient à la conduite envers la famille,

<sup>23</sup> Ps. Dém. 59. C. *Nééra* 75 (CUF 1960, Trad. L. Gernet).

<sup>24</sup> Mossé 1983, 136.

<sup>25</sup> Bruit Zaidman 2005, 127.

<sup>26</sup> Bruit Zaidman 2005, 50.

<sup>27</sup> Ps. Dém. C. *Nééra* 59.116 (CUF 1960, Trad. L. Gernet).

<sup>28</sup> Harris 2004, 29-30.

la cité ou les amis.<sup>29</sup> Dès lors, les plaideurs portèrent contre leurs adversaires, qu'ils considérèrent coupables de transgression des lois civiques ou des rites funéraires ainsi que de pratique corruptive, des accusations d'impiété.

Au cours de son procès contre Nééra, Apollodore qualifia Stephanos d'impie parce qu'il l'accusa d'avoir violé les lois sur le mariage et les associations. À cet effet, il affirma :

Ainsi, de même que Stephanos a voulu m'enlever les miens au mépris de vos lois et de vos décrets, moi, je viens démontrer devant vous qu'il est, contrairement aux lois, le mari d'une étrangère, qu'il a introduit des enfants étrangers dans sa phratricie et dans son dème, qu'il donne en mariage comme ses filles légitimes des filles de courtisanes, qu'il est coupable d'impiété envers les Dieux.<sup>30</sup>

L'impiété ne qualifiant pas seulement le mépris que l'on a pour les divinités à Athènes, mais également tout autre acte comme la transgression des lois civiques, l'on comprend la raison pour laquelle Apollodore affirme que Stephanos commit des impiétés envers les dieux en transgressant les lois sur le mariage et sur les associations. En fait, à Athènes, les dieux étaient les auteurs des lois de la démocratie. Ainsi, les lois civiques tiraient leur légitimité des dieux. Par ailleurs, il n'y avait pas de différence entre les lois des dieux et les lois civiques.<sup>31</sup> Au sujet du mariage à Athènes, à partir de 451/450 la loi sur la citoyenneté de Périclès stipulant que quiconque n'étant pas né de deux parents citoyens n'aurait pas le droit de cité<sup>32</sup> avait conduit les citoyens Athéniens à ne plus épouser des étrangères. La mise en vigueur de cette loi entraîna, dès cette époque, l'inexistence des mariages lointains.<sup>33</sup> En outre, concernant l'intégration au corps civique, les lois à Athènes autorisaient que le père présentât l'enfant mâle à l'âge de 16 ans dans sa phratricie, puis dans son dème quand le garçon atteignait l'âge de 18 ans.

S'agissant des accusations d'Apollodore contre Stephanos, il n'était pas certain que ce dernier violât les lois sur le mariage et sur l'intégration dans les associations. Car, contrairement aux affirmations d'Apollodore, il n'y avait aucune certitude que la concubine de Stephanos, Nééra, fût une étrangère et une courtisane. Pour prouver que Nééra est une courtisane, Apollodore s'appuya sur le fait que les courtisanes fussent en général des étrangères, des femmes libres ou des esclaves. Néanmoins, des évidences existaient que des *astai* devinssent elles-aussi des prostituées, même si ces cas étaient rares et même si l'opinion ne considérait pas ces genres de femmes comme l'étant.<sup>34</sup> En outre, si l'on se fie à la chronologie élaborée par C. Patterson, Nééra était une courtisane dans les années 390 à 370 et le procès se déroula autour de 340/339. Au moment où se déroulait le procès, Nééra était dans sa cinquantaine et elle n'était donc plus une courtisane. Elle vivait depuis 20 à 30 ans avec Stephanos comme *pallakè* et cette union semblait respectable.<sup>35</sup> En utilisant le terme impiété, Apollodore voulait montrer le blasphème commis par Stephanos. Les jurés seraient

<sup>29</sup> Rudhardt 1992, 103.

<sup>30</sup> Ps. Dém. C. *Nééra* 13 (CUF 1960, Trad. L. Gernet).

<sup>31</sup> Harris 2004, 27-28.

<sup>32</sup> Arist. *Const. d'Ath.* 26.4 (CUF 1930, Trad. M. Georges); Ismard 2010, 5.

<sup>33</sup> Wilgaux 2018, 349.

<sup>34</sup> Cox 1998, 173-75, Cohen 2000, 113-147, Glazebrook 2005, 163.

<sup>35</sup> Patterson 1994, 206; Glazebrook 2005, 164.

ainsi amenés à condamner Nééra, la principale mise en cause et à infliger à Stephanos la peine de mort. Nous constatons donc que pendant les procès, même des proches peuvent servir d'instruments pour atteindre sa cible principale. Et le procès de Nééra nous le montre aisément.

En l'année 345/344, un certain Euxithéos se servit d'une accusation d'impiété durant son procès contre un certain Euboulidès pour la défense d'un droit de citoyenneté. Dans un passage de sa plaidoirie, il affirma à ce sujet : « Beaucoup d'entre vous savent, Athéniens, que mon adversaire Euboulidès, ayant intenté une accusation d'impiété contre la sœur de Lakédaimonios, n'obtint pas le cinquième des suffrages ».<sup>36</sup>

L'objectif recherché par Euxithéos durant le procès en appel après une διαψήφισις qui eut lieu en 346 était de montrer que son adversaire, un certain Euboulidès, orchestra une cabale qui entraîna son exclusion des listes civiques. En faisant allusion à l'accusation d'impiété que son adversaire porta contre une citoyenne, il entendait démontrer que son adversaire n'était pas à sa première cabale et à son premier échec. Par cet argument, le plaideur pourrait prouver que l'accusation de son adversaire était infondée. Ainsi, le fait qu'Euboulidès ait été débouté lors d'un procès d'impiété pourrait peser lourdement dans la décision des jurés et contribuerait sans doute à réintégrer le plaideur sur les listes civiques.

Démosthène se servit également de l'impiété comme argument d'attaque contre ses collègues dans le procès de l'ambassade de 343/342 qui fut une poursuite en reddition de compte (εὐθύνη). Il déclara à leur rencontre :

[...] non, non : j'ai dit la vérité, j'ai repoussé des présents pour la vérité, pour la justice, pour mon avenir, persuadé qu'en demeurant fidèle au devoir, je partagerai avec quelques concitoyens les récompenses et les distinctions que vous accordez à la vertu, et que je ne dois échanger votre estime contre aucun avantage matériel. Je hais ces hommes, parce que, dans l'ambassade, je les ai reconnus pervers et ennemis des dieux, parce que leur corruption, frappant de votre disgrâce la députation entière, m'a dépouillé de mes honneurs personnels.<sup>37</sup>

Démosthène considéra que ses collègues d'ambassade étaient impies parce que s'étant laissés corrompre par Philippe II de Macédoine, ils trahissaient ainsi la mission que la cité leur avait confiée. La seconde ambassade du mois de skirophorion (juillet) 346/345<sup>38</sup> eut pour but de recueillir les serments de Philippe, après que les ambassadeurs macédoniens aient recueilli le serment des Athéniens le 25 d'élaiphébolion de l'année 346/345.<sup>39</sup> En Grèce, un traité n'entraîna en vigueur que lorsque les deux parties avaient prêté serment. Le serment de Philippe était capital, car il évitait à ce dernier de conquérir les places athéniennes de la Thrace orientale, Doriskos et Hieron Oros notamment.<sup>40</sup> Nous savons que dans l'Athènes classique, les différents adversaires n'hésitaient pas à employer l'argument de la corruption pour se discréditer les uns les autres. Il est donc probable que l'accusation

<sup>36</sup> Dém. 57. C. *Euboulidès* 8 (CUF 1960, Trad. L. Gernet).

<sup>37</sup> Dém. *Sur les forfaitures de l'ambassade* 223 (CUF 1956, Trad. M. Georges).

<sup>38</sup> Brun 2015, 153.

<sup>39</sup> Brun 2015, 161.

<sup>40</sup> Carlier 2006, 157.

de corruption brandie par Démosthène contre ses collègues soit alors une calomnie. En évoquant cet acte de corruption comme une impiété, Démosthène espérait sans doute montrer que ses anciens collègues d'ambassade commirent un sacrilège qui devait être lourdement puni.

Au lendemain de la bataille de Chéronée de 338/337, l'orateur Lycurgue se servit également de l'accusation d'impiété contre un certain Léocrate. Cet accusé s'était exilé à Mégare et l'acte qu'il posa fut considéré comme une trahison qui valut à la cité de n'avoir pas été sous la protection des dieux contre la Macédoine. Durant le procès, Lycurgue évoqua le fait que Léocrate, en s'exilant, emmena avec lui les objets sacrés que ses ancêtres lui avaient transmis en vertu des coutumes légitimes et héréditaires.<sup>41</sup>

Dans un autre procès qui est une *γραφὴ παρανόμων* qui se déroula autour de l'an 330/329, Eschine révéla un acte d'impiété dans la conduite de Démosthène son plus farouche adversaire en déclarant :

[...] Six jours seulement s'étaient écoulés depuis la mort de sa fille, et, avant de l'avoir pleurée, avant d'avoir accompli les cérémonies funèbres, couronné de fleurs et vêtu d'une robe blanche, il offrait un sacrifice sacrilège, le malheureux, quand il venait de perdre celle qui la première, et la seule, l'avait appelé du nom de père.<sup>42</sup>

Cette *graphè paranomon* était intentée par Eschine à un certain Ctésiphon. Ce dernier proposa une couronne et un éloge à Démosthène et la proclamation devait avoir lieu lors des Grandes Dionysies de mars 336/335. Ctésiphon s'appuya sur le fait qu'en l'année 337/336, Démosthène fit décider la réparation des fortifications d'Athènes et il offrit comme *épidosis* la somme de cent mines. En outre, Ctésiphon avait tenu compte du fait que tous les discours et tous les actes de Démosthène étaient pour le plus grand bien du peuple d'Athènes.<sup>43</sup> La proposition fut l'objet d'un rapport favorable (*probouleuma*) du conseil, mais à l'Assemblée, Eschine déposa une plainte en illégalité (*graphè paranomon*). En plus du souci d'Eschine de prouver que cette proposition de décret était contraire à la loi, il utilisa l'argument de l'impiété pour prouver que Démosthène étant impie ne méritât pas de recevoir la couronne pendant les Dionysies qui était une grande fête à Athènes. Le couronnement d'un impie pendant une fête à laquelle les Athéniens accordèrent beaucoup d'importance serait un sacrilège. Les propos d'Eschine visaient à prouver qu'il y a une incompatibilité notoire entre le deuil et l'attitude de Démosthène. Cette incompatibilité se traduit par l'habit de Démosthène, en l'occurrence le blanc, par la couronne de fleurs qu'il porta et enfin par le sacrifice qu'il offrit alors qu'il était porteur de miasme. Ces actes étaient inconvenants à un moment où Démosthène, au contraire, devait éprouver du chagrin. Pour avoir négligé et rompu le deuil, il contrevint aux normes religieuses et sociales.<sup>44</sup> Nous constatons donc que bien que le procès ne portât pas sur un acte religieux, Eschine jugea nécessaire de brandir la conduite déréglée de Démosthène pour que les jurés rejetassent la proposition de Ctésiphon.

<sup>41</sup> Lyc. *C. Léocrate* 25 (CUF 1932, Trad. F. Dürrbach).

<sup>42</sup> Esch. 3. *C. Ctésiphon* 77-78 (CUF 1963, Trad. G. de Budé).

<sup>43</sup> Dém. *Sur la Couronne* 57 (CUF 1947, Trad. M. Georges) ; Esch. *C. Ctésiphon* 17 (CUF 1963, Trad. G. de Budé).

<sup>44</sup> Gherchanoc 2012, 13-14.

Au total, nous remarquons que les plaideurs mirent l'accent sur une forme d'impiété qui est la transgression des lois civiles, des rites funéraires et des valeurs morales. Ces transgressions furent causées par les accusés ou par des personnes de leur entourage. Et l'objectif recherché par les plaideurs était une condamnation de leur adversaire à la peine de mort. En dehors de l'utilisation de l'argument d'impiété, la religion intervint au cours d'une *graphè paranomôn* portant sur des privilèges.

### 2.3. L'utilisation de la religion comme argument contre une proposition de décret

En 352/351 au cours d'une *graphè paranomôn*, un certain Euthycles s'appuya sur la religion pour attaquer une proposition de décret d'un certain Aristocrate ainsi formulée : « quiconque tuera Charidémus sera soumis à la prise de corps sur tout le territoire de la confédération athénienne ; quiconque, cité ou particulier, l'enlèvera au saisisant sera mis au ban de la confédération ». <sup>45</sup> Contre cette proposition, Euthyclès affirma :

[...] Aux yeux du législateur, l'homme qui s'est exilé à la suite d'une action de meurtre où il a été reconnu coupable, une fois qu'il s'en est tiré en sauvant sa vie, est exclu du pays de sa victime : la justice l'exige, mais la religion ne permet pas de le tuer en tout lieu. Pourquoi ? Parce que, si nous tuons ceux qui se sont réfugiés à l'étranger, d'autres tueront ceux qui se sont réfugiés chez nous. Et s'il en est ainsi, la seule possibilité de salut qui restait à tous ces malheureux disparaîtra. <sup>46</sup>

La proposition de décret d'Aristocrate accordait des privilèges exorbitants à un certain Charidémus, un condottière originaire d'Oréos en Eubée. Ce dernier était au service du jeune roi Thrace, Kersobleptès, qui succéda au roi Cotys. Devenu citoyen Athénien, Charidémus fit entendre aux Athéniens par l'entremise d'un certain Aristomaque que s'ils voulaient le prendre comme général, il se chargeait de récupérer Amphipolis que le roi Philippe II avait conquise en 357/356. La faction à laquelle appartenait Aristocrate entendait sans doute donner les coudées franches à Charidémus d'employer tous les moyens pour atteindre ses fins en toute impunité. D'où cette proposition de décret faisant de Charidémus un intouchable quel que soit les forfaits qu'il commettrait au sein de la confédération athénienne. Par ailleurs, la proposition d'Aristocrate fait de tout potentiel meurtrier de Charidémus, un coupable voué à la condamnation car n'ayant aucune possibilité d'échapper à une poursuite peu importe l'endroit où il se réfugierait. Euthyclès attaqua cette proposition de décret, car il présenta Charidémus comme un condottière apatride, sans scrupule alors qu'il pouvait être au contraire le fer de lance et le point de fixation d'une opposition militaire à Philippe II. <sup>47</sup> Par ailleurs, Euthyclès s'efforça aussi de montrer que la proposition d'Aristocrate était contraire aux intérêts diplomatiques d'Athènes. Dans l'entendement d'Euthyclès, il fallait éviter de donner à Kersobleptès des avantages qui lui permettraient de l'emporter sur ses rivaux, parce qu'il était fondamental

<sup>45</sup> Dém. C. *Aristocrate* 1. Sujet du discours d'après Libanius (CUF, 1959, Trad. L. Gernet).

<sup>46</sup> Dém. C. *Aristocrate* 38-39 (CUF, 1959, Trad. L. Gernet).

<sup>47</sup> Brun 2015, 140.

pour Athènes que la Thrace restât divisée en trois royaumes.<sup>48</sup> Face à la proposition d'Aristocrate, Euthyclès opposa l'indulgence de la religion qui donne une chance de salut au meurtrier fugitif qui aurait la possibilité de comparaître devant une cour de justice. Pour parvenir à ses fins, Euthyclès jugea nécessaire d'utiliser le poids de l'argument religieux sûrement parce qu'il pensait qu'aucun autre argument ne pourrait avoir le primat sur l'argument religieux. Nous constatons donc que la religion peut servir à combattre une proposition de décret surtout lorsqu'il s'agit de préserver la vie d'un fugitif. Entre autres arguments contre leurs adversaires, les plaideurs utilisèrent aussi celui de la vénération des divinités étrangères.

#### 2.4. L'argument de l'adoration des divinités étrangères

Au cours du procès de l'ambassade de 343/342, Démosthène attaqua Eschine en l'accusant de se livrer, lui et ses parents, au culte d'une divinité étrangère. À ce sujet il déclara :

Vous aurez vu tous ces citoyens subir des peines légales ; indulgence, pitié, larmes de petits enfants dont les noms rappelaient tant de dévouement, rien n'aura pu les secourir, et le fils d'un Atromète, d'un maître d'école, et d'une Glaucothéa, d'une meneuse de thiasé, sacerdoce qui a été puni de mort dans une autre.<sup>49</sup>

À travers ce passage, Démosthène fit allusion au culte d'une divinité étrangère qui pourrait être celui du dieu Sabazios. En nous fiant à Flavius Joseph, un historien romain d'origine judéenne du I<sup>er</sup> s. ap. J.-C., nous savons que les Athéniens avaient pris une loi au sujet des cultes étrangers. Au sujet de cette loi, il affirma :

Faut-il s'étonner qu'ils aient eu cette attitude à l'égard d'hommes aussi dignes de foi, quand ils n'ont pas même épargné les femmes ? En effet, ils mirent à mort la prêtresse Ninon parce qu'on l'avait accusée d'initier au culte de dieux étrangers : or la loi chez eux l'interdisait, et la peine édictée contre ceux qui introduisaient un dieu étranger était la mort. Ceux qui avaient une telle loi ne pensaient évidemment pas que les dieux des autres fussent dieux ; car ils ne se seraient point privés d'en admettre un plus grand nombre pour en tirer profit.<sup>50</sup>

En outre, en vertu de cette loi, Théoris fut accusée par Démosthène qui lui reprochait d'enseigner aux esclaves l'art de tromper et la fit mettre à mort.<sup>51</sup> Une *graphè asebeias*<sup>52</sup> fut intentée par un certain Euthias à son ancienne maîtresse, la courtisane du nom de Phrynè. La courtisane fut accusée d'avoir introduit un nouveau dieu à Athènes et de corrompre la jeunesse.<sup>53</sup> Nous remarquons donc que dans la seconde moitié du IV<sup>e</sup> siècle, certains personnages à Athènes furent mis à mort parce qu'ayant pratiqué les cultes étrangers.

<sup>48</sup> Carlier 2006, 104.

<sup>49</sup> Dém. *Sur les forfaitures de l'ambassade* 281 (CUF 1956, Trad. M. Georges).

<sup>50</sup> Flav. Joseph. *Contre Apion* 2.267-268 (CUF 1972, Trad. L. Blum).

<sup>51</sup> Dém. *C. Aristogiton* 1.79-80 (CUF 1989, Trad. M. Georges).

<sup>52</sup> Plut. *Œuvres morales* 12.849a (CUF 1983, Trad. M. Cuvigny).

<sup>53</sup> Ismard 2010, 159.

Cependant, Nous savons aussi que les Athéniens avaient autorisé les Égyptiens, les habitants de Kition de Chypre, et les Thraces à pratiquer leurs cultes dans la cité. À cet effet, l'Éclèsia avait accordé à ces différents peuples le droit de fonder au Pirée, où ils disposaient d'une importante communauté, un sanctuaire à une de leurs différentes divinités. C'est ainsi que le dieu Bendis des Thraces, la déesse égyptienne Isis, et la déesse chypriote Aphrodite Ourania furent vénérées sur le sol athénien.<sup>54</sup> Concernant le cas particulier de la déesse Bendis, elle fit son entrée dans le panthéon athénien à un moment difficile qui fut celui de la guerre du Péloponnèse (431-404). Elle témoignait de la qualité des relations que les Athéniens nouaient avec un peuple barbare à un moment décisif de leur histoire. Et donc l'introduction du culte de Bendis dans le cadre d'une fête spectaculaire soulignait la valeur attachée par les Athéniens à l'alliance avec les Thraces.<sup>55</sup>

Pendant le procès sur la couronne en 330/329, Démosthène revint de nouveau sur les accusations qu'il porta contre la mère d'Eschine en déclarant :

Devenu homme, pendant que ta mère pratiquait ses initiations, tu lui lisais les livres et tu collaborais à toutes ses machinations : toute la nuit, tu présentais la peau de faon et le cratère, tu purifiais les initiés, tu les barbouillais de boue et de son, tu les faisais lever après l'initiation, tu leur faisais dire : « J'ai échappé au mal, j'ai trouvé le bien », tout fier que personne n'eût jamais poussé de tels hurlements.<sup>56</sup>

Pendant le jour, tu conduisais par les rues ces beaux thiasos couronnés de fenouil et de peuplier blanc, tu maniais les serpents joufflus et les élevais au-dessus de ta tête, tu criais : « Evoné : Sabohé ! » Tu dansais sur l'air « Hyès ! Atlès Atlès ! Hyès ! » ; les vieilles femmes t'appelaient coryphée, premier guide, porte-lierre, porte-van [...].<sup>57</sup>

Le culte initiatique de Sabazios comportait une procession au cours de laquelle les fidèles portaient et agitaient le serpent qui était l'attribut du dieu. L'initié était dévêtu et frictionné par le prêtre avec de la boue ou de l'argile et du son. Si la mère d'Eschine n'a pas été condamnée comme certains personnages le furent, il est probable que le culte de Sabazios après une période d'interdiction fut autorisé dans la cité par une procédure que nous ignorons.<sup>58</sup> Peut-on penser que Démosthène ignorait que le culte de Sabazios a été autorisé ? Nous ne le pensons pas. Mais étant donné qu'il conteste la citoyenneté de son adversaire, Eschine, il entendait surtout montrer que la pratique du culte de Sabazios ne convenait pas à un citoyen.<sup>59</sup>

Nous constatons donc que l'argument de la pratique des cultes étrangers fut utilisé pendant les procès dans un contexte où la loi interdisait l'introduction des cultes étrangers. En vertu de cette loi, quelques accusées furent condamnées à mort. D'autres comme la mère d'Eschine bénéficièrent du changement de l'attitude de la cité envers le culte de Sabazios à un moment donné.

En somme, nous retenons que les arguments utilisés pour disqualifier ou condamner l'adversaire furent l'utilisation de la violence pendant une fête sacrée,

<sup>54</sup> Bruit Zaidman 2005, 53-56.

<sup>55</sup> Ismard 2010, 53.

<sup>56</sup> Dém. *Sur la couronne* 259 (CUF 1947, Trad. G.Mathieu).

<sup>57</sup> Dém. *Sur la couronne* 259-260 (CUF 1947, Trad. G. Mathieu).

<sup>58</sup> Rudhardt 1992, 93.

<sup>59</sup> Bruit Zaidman 2005, 119-120.

la violation des lois sacrées, l'utilisation de de la transgression des lois civiques, morales et des rites funéraires comme actes impies, et la vénération des divinités étrangères. Par ailleurs, la religion fut également utilisée pour combattre quelque proposition de décret. Tous ces actes évoqués par les plaideurs furent commis en général par leurs adversaires, ou par des personnes de leur entourage. L'objectif que poursuivaient les plaideurs en s'appuyant sur ces différents arguments était de montrer que leurs adversaires avaient commis des sacrilèges et qu'en conséquence ils méritaient la peine de mort ou du moins ils devaient subir des sentences très lourdes. En dehors des actes religieux dénoncés par les plaideurs, ces derniers mirent en avant des faits ou des symboles religieux auxquels ils étaient liés.

### 3. L'étalage des faits religieux se rapportant aux plaideurs eux-mêmes

À l'opposé des violations ou des pratiques religieuses utilisées pour dénoncer ou calomnier leurs adversaires, les plaideurs utilisèrent des faits en relation avec le sacré pour défendre le statut civique dont ils étaient en passe d'être privés.

#### 3.1. L'argument des tombeaux de famille et des tombes publiques

Au nombre des faits religieux n'étant pas considérés comme des arguments de dénonciation, mais faisant partie des preuves utilisés pour défendre leur statut civique, figuraient les tombeaux de famille. Suivant une loi athénienne qui soumettait à une enquête toutes les personnes qui étaient inscrites sur les listes civiques afin de savoir si elles étaient légitimement citoyennes, un certain Euxithéos du deme d'Halimonte fut exclu. Il prétendit qu'il fut victime des intrigues d'un certain Euboulidès. En s'appuyant sur l'ensevelissement de ses frères dans les tombeaux de famille dans le souci d'emporter l'adhésion des jurés, il affirma :

Quatre enfants qu'il avait eus de la même mère que moi sont morts ; il les a ensevelis dans les tombeaux de famille qui sont communs à tous ceux qui appartiennent à la lignée : il n'y a eu aucune protestation, aucune opposition, aucune action en justice. Et pourtant, qui est-ce qui aurait laissé ensevelir dans ces tombeaux ceux qui n'eussent pas été de leur parenté ?<sup>60</sup>

À partir de la fin du V<sup>e</sup> siècle, mais surtout au cours du IV<sup>e</sup> siècle, le paysage des nécropoles attiques changea radicalement, dans la périphérie urbaine comme sur le territoire. Ce bouleversement s'explique principalement par l'affirmation progressive des monuments funéraires familiaux, c'est-à-dire des enclos où plusieurs générations d'une même famille se trouvaient enterrées.<sup>61</sup>

Ces enclos découpaient un espace et la réservaient à la famille. Cette dernière y figurait comme une entité dynamique qui se remodela sans cesse au fil du temps : non seulement elle comprenait l'*oikos* et ses ramifications, néanmoins elle s'ouvrait aussi à l'*anchusteia*, à la *suggeneia* et au *genos*, trois formes d'élargissement de

<sup>60</sup> Dém. C. *Euboulidès* 28 (CUF 1960, Trad. L. Gernet).

<sup>61</sup> Garland 1982; Bergemann 1997, 183-210.

la famille nucléaire.<sup>62</sup> Donnant un aperçu de l'histoire individuelle des occupants, l'analyse prosopographique reflète assurément des situations très variées, mais celle-ci témoigne d'un souci commun : l'obsession d'assurer la continuité familiale et une descendance légitime contre le risque d'extinction. Au cours du IV<sup>e</sup> siècle, la diffusion des périboles bouleversa profondément les nécropoles. Ces dernières « s'urbanisaient », en devenant de plus en plus « *loties* », des espaces fragmentés et édifiés, en raison de l'impact monumental des enclos.

Parmi les nécropoles urbaines, le Céramique fournit l'exemple le plus célèbre : la route anonyme qui sort de la Porte Sacrée, constitue la Gräberstrasse par excellence. Néanmoins, les recherches les plus récentes ont révélé la même situation à l'extérieur de la plupart des portes des fortifications athéniennes. Les périboles préférèrent donc les voies principales d'accès aux demeures ou aux sanctuaires régionaux ou bien les carrefours, et même s'ils étaient à l'intérieur des propriétés privées les plus isolées, ils cherchaient toujours des endroits bien visibles. La raison en est très facile à deviner : le monument funéraire doit être pleinement « appréhendable ». Le péribole semble à certains égards rappeler délibérément l'*oikia* réelle : il est comme une sorte de projection idéalisée de l'*oikos* sur le terrain, une *oikia* funéraire où la famille cohabitait aussi après la mort. Dans les périboles, on trouve, en effet, beaucoup de *sémata* érigés les uns à côté des autres : la typologie, la taille et la valeur artistique étaient très variables. Les périboles n'étaient pas de simples « contenants » à sépultures. Ils disposaient d'un espace intérieur important, qui ne se réduisit pas à l'emplacement des tombes, mais qui était aussi un espace sacré et, finalement, un endroit très fréquenté.

Selon les informations données par les sources anciennes, c'était, en effet, là que se déroulaient un grand nombre de cérémonies après les obsèques, la *taphé* proprement dite.<sup>63</sup> C'étaient les rituels qui accompagnaient le passage du défunt dans l'au-delà et qui gardaient sa mémoire. Malheureusement, nous ne connaissons pas le déroulement exact des rituels dont les noms nous sont conservés : les *Trita*, les *Enata* et les *Triakostia*, qu'on célébrait à des intervalles de temps réguliers après la mort.<sup>64</sup> S'y ajoutaient également les cérémonies publiques pour les défunts, comme par exemple les *Chutroi*, le troisième jour des Anthestéries, ou les visites privées aux tombes étaient accomplies par la famille.<sup>65</sup>

L'opinion commune considère les périboles comme les *status symbols* d'une petite minorité de la société athénienne qui constituait la couche la plus élevée, voire la « classe liturgique ».<sup>66</sup> Après avoir procédé à l'évaluation des coûts présumés des monuments, certains chercheurs ont toutefois estimé que les périboles reflétaient un spectre sociologique plus vaste.<sup>67</sup> Une enquête a révélé la pluralité des activités menées par les défunts, dans la politique, l'économie ou les cultes, mais aussi les stratégies sociales de mariage et d'apparement.

Du point de vue économique, les individus enterrés dans les périboles étaient les « riches », les détenteurs de patrimoines parfois liturgiques, mais pas nécessairement. Ces fortunes provenaient des secteurs les plus rentables de l'économie athénienne,

<sup>62</sup> Pour la structure de la parenté grecque et le vocabulaire qui y est associé : Avezzu 1991 ; Wilgaux 2006.

<sup>63</sup> Pour la *taphé* et son déroulement, voir Garland 1985, 21-37 ; cf. De Schutter 1989.

<sup>64</sup> Garland 1985, 38-41.

<sup>65</sup> Garland 1985, 104-120.

<sup>66</sup> Voir Garland 1982, 130-132 ; Schmaltz 1983, 146-147 ; Faraguna 1992, 392 ; Morris 1992, 134-135.

<sup>67</sup> Bergmann 1997, 131-142 et 227-228.

tantôt ceux qui étaient d'habitude associés aux couches élevées de la société ( les revenus fonciers, les mines), tantôt ceux que les modernes ont depuis longtemps considérés interdits aux citoyens , ou bien peu convenables, comme l'artisanat exercé à travers la main-d'œuvre servile, la banque ou le commerce.<sup>68</sup>

Du point de vue de l'extraction sociale, ils n'avaient plus rien à partager avec l'ancienne aristocratie. Toutefois, ils étaient plutôt les fils de ces « nouveaux riches », qui, à la fin du V<sup>e</sup> s., soulevaient le mépris des bien-pensants.<sup>69</sup>

Outre l'utilisation des périboles comme preuve, le plaideur s'appuya également sur les tombeaux publics. Car il déclara :

J'avais pour grand-père maternel, Athéniens, Damostratos de Mélitè. Il a eu quatre enfants : d'une première femme, une fille et un fils nommé Amythéon : de Chairstratè sa seconde femme, ma mère et Timocratès. Ceux-là ont eu des enfants à leur tour : Amytéon a eu Damostratos, qui porte le nom de mon grand-père, puis Callistratos et Dexithéos. Cet Amythéon, frère de ma mère, a fait campagne en Sicile et y est mort ; il a été enseveli dans les tombeaux publics.<sup>70</sup>

La campagne de Sicile dont le plaideur fit allusion démarra en 415/4 après la confirmation de l'Assemblée du peuple de sa première décision. L'expédition avait pour but de porter secours à Égeste contre Sélinonte, et plus généralement « de régler les affaires de Sicile au mieux ». Le peuple décréta l'envoi de 60 vaisseaux sous les ordres de Lamachos, d'Alcibiade et de Nicias. À partir de 413, les Athéniens subirent des revers sur terre et sur mer avec l'intervention de Sparte et de Corinthe. L'expédition se solda par la mort des stratèges de Lamachos, de Nicias et de Démosthène, et l'enfermement de 7.000 prisonniers dans les Latomies.<sup>71</sup>

S'agissant des tombeaux publics, Thucydide affirme que les citoyens qui étaient tombés pendant les guerres, à l'exception de ceux de Marathon, étaient ensevelis dans un monument public, *le démosion sèma*, élevé aux frais de la cité dans le plus beau faubourg de la ville.<sup>72</sup> Le plus beau faubourg de la ville que l'auteur mentionne était le Céramique. Les monuments comportaient généralement un relief figurant une scène de combat, et une base où était gravée une épigramme à la gloire des morts de l'année. Néanmoins, ils étaient pour l'essentiel constitués par ces stèles sur lesquelles la *polis* athénienne inscrivait, tribu par tribu, les noms des citoyens disparus : parfois une stèle suffisait à enregistrer les pertes des dix tribus, mais fréquemment cinq, voire dix stèles dressées côte à côte composaient ces monuments. Tous les Athéniens tombés au cours d'une même année de guerre étaient ainsi réunis dans le même tombeau.

Aussi les obituaires ne mentionnaient-ils aucun patronyme, aucun démotique : à jamais soustrait à la dépendance qui le soumettait à un père ou à une famille, le combattant était comme investi d'une mission officielle et le dème, où s'inscrivaient toutes les étapes banales de sa carrière de citoyen, s'effaçait devant la cité, l'instance ultime et la seule mesure d'un dévouement incommensurable.<sup>73</sup> En somme, nous

<sup>68</sup> Voir Davies 1981, 38-72.

<sup>69</sup> Connor 1971; Akrigg 2007; Osborne 2007; Taylor 2007b; cf. aussi Musti 1995, 103-137.

<sup>70</sup> Dém. 57. C. *Euboulidès* 37 (CUF 1960. Trad. L. Gernet).

<sup>71</sup> Briant – Lévêque 1995, 111-116 ; Brun 2003, 41-42.

<sup>72</sup> Thuc. 2.34.7-8 (CUF 1962, Trad. J. de Romilly).

<sup>73</sup> Loraux 1981, 22-23.

voyons que pour rétablir une citoyenneté déchue, le plaideur eut recours aux preuves des tombeaux de famille et des tombes publiques. Ces deux arguments constituaient des preuves matérielles sacrées qui permettraient aux jurés de se prononcer sur le statut civique du plaideur. Hormis ces deux preuves, les plaideurs utilisèrent aussi comme arguments les sacrifices.

### 3.2. L'argument des sacrifices dans les *dèmes* et celui de l'organisation d'une fête sacrée

L'argument fondé sur le sacrifice fut également utilisé comme preuve pendant les procès. Un certain Euxithéos, client de Démosthène, s'appuya sur cet argument car il affirma :

N'est-ce pas révoltant, juges ? Si le sort m'avait désigné comme prêtre- et, aussi bien, j'avais été proposé pour cela- j'aurais eu à sacrifier moi-même pour les *démotes*, mon adversaire aurait sacrifié avec moi : et maintenant, les mêmes hommes ne me permettent même pas de participer à leurs sacrifices !<sup>74</sup>

Depuis la réforme de Clisthène, les *dèmes* constituaient l'unité politique de base de la cité et les membres d'un même *dème* avaient certaines pratiques en commun : assemblées politiques, gestion des biens fonciers, cultes et les fêtes.<sup>75</sup> Les sacrifices avaient lieu dans les *dèmes* pendant les fêtes qui suivaient un calendrier. On n'en prendra qu'un exemple : celui des fêtes en l'honneur de Dionysos, dieu du renouveau, célébré comme tel aux *Anthestéries* à Athènes, et dieu du théâtre célébré à la fois aux *Dionysies* rurales dans les *dèmes*, et, à la ville, aux *Grandes Dionysies*, depuis la réforme du tyran Pisistrate (VI<sup>e</sup> siècle). À Erchia,

Au mois d'*anthesterion*, le 2, on offrira à Dionysos, un chevreau dont les cornes commencent à pousser. En *élaphebolon*, le 16, à Dionysos encore, à Erchia, on offrira un bouc de 12 drachmes, « réservé aux femmes » et dont elles consommeront sur place la viande, une fois la part des dieux brûlée sur l'autel, et la part de la prêtresse réservée puisque selon la formule consacrée « on n'emporte pas ».<sup>76</sup>

Les sacrifices dans les *dèmes* avaient lieu pendant la présentation des garçons à l'âge de 18 ans par leur père aux *démotes* comme c'était le cas lorsqu'il était présenté à l'âge de 16 ans devant les *phratères*. Les *phratries*, en effet, célébraient au mois de *pyanopision* (octobre/novembre) la fête des *phratries*, placées à Athènes sous le signe d'Apollon *Patrôos*. Notamment, on sacrifiait chèvres et moutons pour célébrer l'inscription sur les registres de la communauté des enfants nés dans l'année, ou pour annoncer le mariage d'un *phratère*. C'est à l'âge de 16 ans, âge de la puberté légale, que se faisait la présentation du garçon, par son père, devant la *phratrie*. C'est-à-dire qu'il jure que le futur *éphèbe* est bien Athénien, fils d'un citoyen athénien, par naissance ou par adoption : c'était aussi en l'introduisant dans sa *phratrie* qu'un père adoptif faisait reconnaître celui qu'il considérait désormais comme son fils. Cette

<sup>74</sup> Dém. 57. C. *Euboulidès* 47 (CUF 1960, Trad. L. Gernet).

<sup>75</sup> Brulé – Descat 2004, 310-313.

<sup>76</sup> Bruit Zaidman 2005, 29.

présentation donna lieu à un sacrifice, le *koureion*, du nom de la victime immolée à cette occasion.<sup>77</sup> En utilisant l'argument du sacrifice, le plaideur entendait donc prouver qu'il appartenait au *dème* et en cela sa citoyenneté athénienne ne pouvait pas être contestée.

L'argument fondé sur l'organisation d'une fête sacrée, comme celle des Thesmophories fut aussi utilisé pour justifier le statut de fille légitime. Durant le procès portant sur la succession de Kiron, le client d'Isée justifia le statut de sa mère comme étant la fille légitime de son grand père Kiron par le fait qu'elle fut désignée avec la femme d'un certain Dioclès de Phitos pour présider les Thesmophories et accomplir les rites.<sup>78</sup> Le fait d'avoir rempli cette fonction d'organisatrice des Thesmophories servait d'attestation de « citoyenneté » pour celle qui a prouvé ultérieurement la légitimité de son mariage. La fête des Thesmophories, considérée comme étant la plus grande fête de Déméter à Athènes, était la fête des épouses des citoyens et aucune autre femme n'y avait accès. Elle excluait toute participation masculine de son déroulement. Deux femmes étaient choisies dans chaque *dème* pour en présider l'organisation, à charge pour leurs époux d'en assurer le financement. La fête se déroulait pendant trois jours au mois de *pyanopsion*. Durant ces trois jours, les activités politiques de la cité étaient suspendues.<sup>79</sup> Pendant trois jours au mois de *pyanopsion* (octobre-novembre), les femmes campaient hors de leurs maisons, sur la *Pnyx*, la colline où se tenait ordinairement l'*Ecclèsia*. Le premier jour avait lieu, l'*anodos*, c'est-à-dire la montée : les femmes se rendaient au Thesmophorion, le temple des deux déesses situé sur la *Pnyx* pour y accomplir les premiers rites. Le second jour, le jour du « jeûne », était consacré au deuil et à l'abstinence. Enfin, le troisième jour où se déroulaient le sacrifice et le banquet était la fête de « celle qui produit de beaux enfants ».<sup>80</sup>

En définitive, les *périboles*, les tombeaux publics, les sacrifices publics et l'organisation des fêtes sacrées avaient servi d'arguments aux plaideurs pour défendre leur statut civique. Ces faits matériels furent évoqués par les plaideurs parce qu'ils apparaissaient comme difficiles à réfuter. En outre, certains d'entre eux comme les *périboles* pouvaient être aisément identifiés en raison du fait qu'ils existaient depuis plusieurs générations.

#### 4. Conclusion

Au total, il convient de retenir que pendant les poursuites judiciaires privées et publiques du IV<sup>e</sup> s. à Athènes, les plaideurs utilisèrent de façon astucieuse des faits religieux comme arguments juridiques et extra juridiques en vue de remporter leurs procès. D'une part, ils utilisèrent des arguments religieux comme preuves extra juridiques pour dénoncer l'impiété de leurs adversaires ou de leur entourage, et pour combattre des décrets. Et d'autre part, ils utilisèrent des arguments religieux comme preuves juridiques en leur propre faveur.

Les différents arguments employés pour dénoncer l'impiété de leurs adversaires ou de leurs proches étaient l'outrage pendant une fête sacrée, la violation des rites

<sup>77</sup> Bruit Zaidman 2005, 17.

<sup>78</sup> Is. 8, *La succession de Kiron* 19 (CUF 1960, trad. P. Roussel).

<sup>79</sup> Brun 2015, 34.

<sup>80</sup> Bruit zaidman, 2005, 45.

d'une fête sacrée et la violence des principes sacrificiels. En utilisant ces arguments, les plaideurs voulaient montrer que, non seulement leurs adversaires s'exposaient à la mēnis des divinités, mais exposaient également la cité tout entière. Cette *mēnis* s'exprimait par le fléau, la disgrâce et la mort et elle rejaillissait sur la communauté du coupable.<sup>81</sup> Par cette stratégie, les plaideurs entendaient obtenir plus facilement la condamnation de leurs adversaires.

L'impiété ne se limitant pas à la transgression des rites sacrés, mais concernant l'infraction aux lois civiques et la mauvaise conduite envers la cité et la parenté, les plaideurs utilisèrent comme arguments contre leurs adversaires la violation des lois sur le mariage et les associations civiques, la corruption dans l'exercice d'une fonction, et la trahison en période de guerre. En utilisant cette stratégie, les plaideurs entendaient prouver qu'agir contre les lois de la cité, c'était agir contre les dieux qui protégeaient la cité et qui, en outre, étaient les auteurs des lois civiques.<sup>82</sup>

Les lois de la démocratie étant les lois des divinités et vice versa, l'argument de la religion fut également utilisé pour attaquer une proposition de décret. Les lois de la cité étant légitimées par les lois divines,<sup>83</sup> le plaideur voulait ainsi montrer la non-conformité de ce décret au regard de la religion, et ainsi obtenir son invalidation.

Par ailleurs, l'argument de la pratique de certains cultes étrangers fut également utilisé contre des adversaires et leurs parentés. Le faisant, le plaideur rechercha une condamnation à mort de ses adversaires surtout que les lois de la cité n'autorisaient pas le culte de certaines divinités à une époque donnée à Athènes.

Les plaideurs ne s'étaient pas limités à rechercher des arguments religieux pour condamner leurs adversaires, ils utilisèrent également des arguments religieux les concernant directement. Par conséquent, ils employèrent comme preuves légales l'argument des tombes publiques et privées, celui des sacrifices et celui de l'organisation d'une fête sacrée dans des procès pour usurpation de citoyenneté ou de succession.

Nous constatons donc que les arguments religieux ne manquèrent pas aux plaideurs. Pour eux, le plus important était d'atteindre leurs objectifs. Cependant, nous nous posons la question de savoir si tous les plaideurs parvinrent à remporter leur procès.

## 5. Références bibliographiques

- Akrigg, B. (2007): "The nature and implications of Athens' changed social structure and economy", [dans] R. Osborne (ed.), *Debating the Athenian Cultural Revolution: Art, Literature, Philosophy, and Politics 430-380 B.C.*, Cambridge, 27-43.
- Avezzu, E – Longo, O. (1991): *Κοινωνία: antropologia e lessico della parentela greca*, Bari.
- Baslez, M. F. (1996) : "Les immigrés Orientaux en Grèce : tolérance et intolérance de la cité", *Cahier du centre Gustave Glotz* 7, 39-50.
- Benson, E. F. (1928): *The Life of Alcibiades*, London.

<sup>81</sup> Bruit-Zaidman 2005, 127.

<sup>82</sup> Harris 2004, 4 et 28.

<sup>83</sup> Harris 2004, 27.

- Bergemann, J. (1997): *Demos und Thanatos: Untersuchungen zum Wertsystem der Polis im Spiegel der attischen Grabreliefs des 4. Jahrhunderts v. Chr. Und zur Funktion der gleichzeitigen Grabbauten*, München.
- Boegehold, A. (1995): *The Law courts at Athens Sites, Buildings, Equipment, Procedure, and Testimonia*, Princeton-New Jersey.
- Briant, P. – Levêque, P. (1995): *Le monde grec aux temps classique*, vol. I, *Le IV<sup>e</sup> siècle*, Paris.
- Bruit zaidman, I. (2005): *Les Grecs et leurs dieux : pratiques et représentations religieuses dans la cité à l'époque classique*, Paris.
- Brulé, P. – Descat, R. (2004): *Le monde grec aux temps classiques*, vol. 2, *Le IV<sup>e</sup> siècle*, Paris.
- Boedeker, D. – Raaflaub, K. A. (1998): *Reflections and Conclusions: Democracy, Empire, and the Arts in fifth-century Athens*, Cambridge.
- Brun, P.  
 (2015): *Démosthène, rhétorique, pouvoir et corruption*, Paris.  
 (2003): *Le monde grec à l'époque classique (500-323 avant J.-C.)*, Paris.
- Carlier, P. (2006): *Démosthène*, Paris.
- Cohen, E. E. (2000): "Whoring under contract: the legal context of prostitution in fourth-century Athens", [dans] J. H. Virginia – C. E. Jonathan (eds), *Law and social status in classical Athens*, Oxford, 113-147.
- Connor, W. R. (1971): *The new politicians of fifth-century Athens*, Princeton.
- Cox, C. A. (1998): *Household Interests: Property, Marriage Strategies, and Family Dynamics in Ancient Athens*, Princeton.
- Davies, J. K. (1981): *Wealth and the power of wealth in classical Athens*, New York.
- Derenne, E. (1930) : *Les procès d'impiété intentés aux philosophes à Athènes au V<sup>e</sup> et au IV<sup>e</sup> s. avant J.-C.*, Liège.
- Donnay, G. (1968) : "La date du procès de Phidias", *L'Antiquité Classique*, 37/1, 19-36.
- Dover, K. J. (1968): *Lysias and the Corpus Lysiacum*, Berkeley-Los Angeles.
- Dumoulin, O. et alii (2001): *Autour des morts : mémoires et identité : Actes du Ve du Ve colloque international sur la sociabilité, Mont-Saint-Aigna*.
- Ellis, W. M. (1989), *Alcibiades*, New York.
- Faraguna, M. (1992): "Atene nell'età di Alessandro : problemi politici, economici, finanziari", *Memorie della classe di Scienze morali e storiche dell'Accademia dei Lincei* 2, 165-447.
- Festugière, A. J. (1972): "L'Épinomis et l'introduction des cultes étrangers à Athènes", [dans] A. J. Festugière, *Études de religion grecque et hellénistique*, Paris, 130-137.
- Garland, R.  
 (1985): *The Greek way of death*, London.  
 (1982): "A first catalogue of the Attic peribolos tombs", *Annual of the British School at Athens* 77, 125-176.
- Gherchanoc, F. (2012): *L'oïkos en fête, célébrations familiales et sociabilité en Grèce ancienne*, Paris.
- Gilbert, G. (1877): *Beiträge zur inneren Geschichte Athens*, Leipzig.
- Glazebrook, A. M. (2005): "The Making of a prostitute: Apollodoros's portrait of Neaira", *Arethusa* 38/2, 161-187.
- Green, P. (1970): *Armada from Athens*, Garden city.
- Hansen, M. H. (1993): *La démocratie athénienne à l'époque de Démosthène : Structure, principes et idéologie*, Paris.
- Harris, E. M. (2004): "Antigone the Lawyer, or the ambiguities of the Nomos", [dans] E. M. Harris – L. Rubinstein (eds), *The Law and the Courts in ancient Greece*, London, 19-56.
- Henderson, B. W. (1927): *The Great War between Athens and Sparta*, New York.

- Ismard, P. (2010): *La cité des réseaux : Athènes et ses associations, VI<sup>e</sup>-I<sup>er</sup> s. av. J.-C.*, Paris.
- Kagan, D.  
 (1981): *The Peace of Nicias and the Sicilian Expedition*, New York.  
 (1974): *The Archidamian War*, Ithaca-New York.  
 (1969): *The outbreak of the Peloponnesian War*, London.
- Lanni, A. (2006): *Law and Justice in the Courts of Classical Athens*, Cambridge-New York.
- Lipsius, J. H. (1905-15): *Das attische Recht und Rechtsverfahren*, Leipzig.
- Loraux, N. (1981): *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la cité classique*, Paris.
- MacDowell, M. D.  
 (1990): *Against Meidias (Oration 21)*, Oxford.  
 (1962): *Andokides: on the Mysteries*, Oxford.
- MacGregor, M. F. (1941): "Cleisthenes of Sicyon and the Panhellenic Festivals", *Transactions of the American Philological Association* 72, 266-87.
- Mansfield, J. M. (1980): "The chronology of Anaxagoras' Athenian Period and the Plot against Pericles and his Associates", *Mnemosyne* 333, 4<sup>e</sup> s., 17-95.
- Marchiandi, D. (2011): "Les périboles funéraires familiaux à l'époque de Lycurgue, entre aspirations « bourgeoises » et tendances nouvelles", [dans] V. Azoulay – P. Ismard, *Clisthène et Lycurgue d'Athènes*, Paris, 133-162.
- Mazon, P. (1942): "Mélétos, accusateur de Socrate", *Revue des Études Anciennes* 44/3-4, 177-190.
- Meiggs, R. (1972): *The Athenian Empire*, Oxford.
- Meyer, E. (1954): *Geschichte des Altertums*, Basel.
- Morris, I. (1992): *Death Ritual and Social Structure in Classical Antiquity*, Cambridge.
- Mossé, C.  
 (2010): *Au nom de la loi : Justice et politique à Athènes à l'âge classique*, Paris.  
 (1983): *La femme dans la Grèce antique*, Paris.
- Musti, D. (1995): *Demokratia: origini di un'idea*, Roma.
- Osborne, R. (2007): *Debating the Athenian Cultural revolution: Art, Literature, Philosophy, and Politics 430-380 BC*, Cambridge.
- Patterson, C. (1994): "The Case against Neaira and the Public Ideology of the Athenian Family", [dans] A. L. Boeghold – A. C. Scafuro (eds), *Athenian Identity and Civic Ideology*, Baltimore, 199-216.
- Padlock, A. J. (1998): *Perikles and his Circle*, London.
- Rhodes, P. J. (2004): "Keeping to the point", [dans] E. M. Harris – L. Rubinstein (eds), *The Law and the Courts in Ancient Greece*, London, 137-158.
- Rudhardt, J.  
 (1992): "De l'attitude des Grecs à l'égard des religions étrangères", *Revue de l'Histoire des Religions* 209, 219-238.  
 (1960): "La définition du délit d'impiété d'après la législation attique", *Museum Helveticum* 17, 87-105.
- Schmaltz, B. (1983): *Griechische Grabreliefs, Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft*, Darmstadt.
- De Schutter, X. (1989): "Rituel funéraire et coût des obsèques en Grèce à l'époque classique", *Kernos* 2, 53-66.
- Sealey, R. (1993): *Demosthenes and his Time. A Study in Defeat*, New York.

- Taylor, C. (2007): “A New Political World”, [dans] R. Osborne (ed), *Debating the Athenian Cultural Revolution: Art, Literature, Philosophy, and Politics 430-380 B.C.*, Cambridge, 72-90.
- Wilgaux, J. (2018): “Le mariage des élites dans le monde grec des cités”, [dans] C. Pébarthe – O. Devillers (eds), *Histoire de familles dans le monde grec ancien et dans la Rome antique*, Bordeaux.
- Wyse, W. (1967): *The Speech of Isaeus*, Hildesheim.