

Théâtre, religion, politique. Le drame satyrique et les réformes de Clisthène

Pierre Voelke

Citer ce document / Cite this document :

Voelke Pierre. Théâtre, religion, politique. Le drame satyrique et les réformes de Clisthène. In: Discours religieux dans l'Antiquité. Actes du colloque de Besançon, 27-28 janvier 1995. Besançon : Université de Franche-Comté, 1995. pp. 241-250. (Annales littéraires de l'Université de Besançon, 578);

http://www.persee.fr/doc/ista_0000-0000_1995_act_578_1_1111

Document généré le 14/10/2016

Théâtre, religion, politique

Le drame satyrique et les réformes de Clisthène*

Pierre VOELKE
Université de Lausanne

Dans une tradition érudite qui remonte au moins aux grammairiens latins du 4^{ème} siècle, le drame satyrique s'est vu attribuer une fonction psychologique : charmer ou détendre le spectateur après la représentation tragique¹. Privilégiant ainsi une fonction censée reposer sur «un trait de base de la psychologie humaine», selon les termes utilisés dans la monographie la plus récente consacrée au genre², les commentateurs n'ont en revanche guère prêté attention à

* À quelques modifications près ce texte correspond à mon exposé tel qu'il fut présenté lors de la Table ronde de Besançon. Loin de prétendre apporter une démonstration, mon but est d'indiquer ici une direction de recherche qui prolonge dans une perspective historique des observations présentées antérieurement (Voelke (1992, 1-2)). Le tout sera repris dans un travail de thèse en préparation.

1. Diomède, I p. 491 Keil, Marius Victorinus, VI p. 82 Keil, réinterprétant tous deux un passage de l'*Art poétique* d'Horace (v. 220-224) ; voir Seaford (1984), p. 26-27.
2. Sutton (1980), p. 164.

l'ancrage historique du genre. À cet égard, le mérite revient à l'helléniste italien L.E. Rossi de s'être peut-être le premier interrogé sur les conditions politiques de l'institutionnalisation du drame satyrique³, en mettant notamment en relation le caractère «champêtre», selon ses termes, de l'espace représenté dans les pièces appartenant au genre et, résultant des réformes clisthéniennes, l'intégration des dèmes campagnards à la vie de la cité⁴. C'est pour ma part cette hypothèse d'une relation entre l'espace représenté au théâtre par le drame satyrique et l'espace de la cité réorganisé par les réformes politiques de l'Alcméonide que j'aimerais explorer, en ajoutant néanmoins un troisième terme : l'espace de la cité tel qu'il se constitue dans le culte de Dionysos *éleuthereus*.

Comme préalable à sa thèse, Rossi situe l'institutionnalisation du drame satyrique après les réformes de 508/7, plus précisément en 502/1, date d'une possible réforme des Grandes Dionysies⁵. Rien néanmoins ne permet de garantir une telle datation et la documentation iconographique, dont l'emploi en la matière est au demeurant fort délicat, a pu conduire à la fixation d'un *terminus post quem* vers 520⁶. Cette difficulté peut toutefois être levée ou contournée si l'on met l'accent sur une certaine continuité entre la réorganisation de l'espace de la cité entreprise à travers l'action de Clisthène et le processus d'unification territoriale qui se met en oeuvre sous les Pisistratides déjà.

-
3. Rossi (1972), p. 273-281 ; thèse reprise dans son article de 1991, p. 16-17.
 4. De façon plus complexe et paradoxale, sans d'ailleurs convaincre sur ce point, Rossi suppose que tout en répondant à des attentes nouvelles découlant des réformes de l'Alcméonide, l'introduction du drame satyrique aurait été favorisée par des forces antidémocratiques et conservatrices représentées par Pratinas de Phlionte.
 5. Voir Pickard-Cambridge (1968), p. 102-103, à propos d'*I.G. II² 2318*.
 6. Voir *e. g.* Seaford (1984), p. 13-15, qui associe l'année 502/1 non pas à l'introduction du drame satyrique, mais à l'institutionnalisation de la tétralogie. Dans la documentation iconographique, voir en particulier, à la suite de Beazley (1963-64) et Gallo (1989) (cf. Rossi (1991), p. 20-22, Hedreen (1992), p. 111-114), un cratère de Padula (*ARV² 1699*), daté par Beazley d'entre 520 et 500, et plus probablement d'entre 510 et 500, représentant le vol des armes d'Héraklès par un groupe de sept satyres, avec tout à leur gauche un joueur d'aulos dont la présence fait vraisemblablement référence à une situation dramatique. Sur l'existence à Athènes avant 520 de performances chorales assumées par des hommes travestis en satyres, voir Hedreen (1992), p. 155-178.

Quelque diverses que soient les interprétations proposées des réformes de Clisthène et quel que soit l'aspect mis au premier plan⁷, on ne saurait leur dénier un rôle déterminant dans l'unification de l'Attique, ceci de deux points de vue complémentaires. En premier lieu par la redéfinition des tribus portées au nombre de dix, chacune composée désormais de trois trittyes appartenant à trois régions distinctes et découpées de manière à battre en brèche les pouvoirs locaux⁸ ; d'autre part par la relation établie entre les nouvelles unités locales constituées par les dèmes et le pouvoir central de la cité. On rappellera ainsi le rôle d'agents de la cité joué par les démarques dans un certain nombre de domaines⁹ et, inversement, le rôle des dèmes dans la désignation des bouleutes, mais sans doute également dans celle de certaines catégories de magistrats¹⁰. Dans la façon dont la cité se représente à elle-même, mais sans doute également dans la réalité, il ne fait ainsi pas de doute que les réformes clisthéliennes ont conduit à un approfondissement des rapports entre l'espace urbain, en tant que siège du pouvoir central, et les espaces de campagne et de montagne, entre le centre et la périphérie, ceci malgré de très probables différences entre dèmes dans leur degré d'intégration à la vie de la cité¹¹.

De ce point de vue néanmoins, comme je l'ai indiqué, les réformes de l'Alcméonide peuvent sans doute être placées dans une certaine continuité par rapport à un processus qui se laisse déjà repérer dans la politique menée par Pisistrate et ses fils. Ainsi la *Constitution des Athéniens* attribuée à Aristote, pour s'en tenir aux témoignages littéraires et sans pouvoir ici entreprendre une analyse critique de leur valeur, fait-elle mention de prêts accordés aux

7. Pour un état de la question, voir Bleicken (1994), p. 447-451 (cf. p. 36-40) ; très bonne mise au point par Ostwald (1988).

8. ? Arist. *Ath. Pol.* 21, Arist. *Pol.* 6, 4, 18-19 (1319b19-27); cf. Hdt. 5, 69. Sur les pouvoirs locaux comme cible des réformes clisthéliennes, voir en particulier Lewis (1963) ; cf. Lévêque & Vidal-Naquet (1964), p. 13-22, Martin (1974), p. 12-22.

9. Whitehead (1986), p. 130-139.

10. Pour la désignation des bouleutes, voir ? Arist. *Ath. Pol.* 62, 1 (témoignage confirmé par les listes honorifiques de bouleutes et de prytanes), avec les commentaires de Whitehead (1986), p. 266-270. Pour la désignation des magistrats, voir ? Arist. *Ath. Pol.* 22, 5, 26, 2, avec Whitehead (1986), p. 270-290.

11. Voir à cet égard les observations d'Osborne (1985), notamment p. 64-72.

paysans et d'une taxe prélevée sur leurs récoltes, mais également de l'institution de juges dans les *dèmes*¹². Selon le dialogue socratique consacré à Hipparque, celui-ci aurait établi sur les routes, à mi-chemin entre la ville et les *dèmes*, des Hermès portant des inscriptions édifiantes destinées à éduquer les paysans¹³ ; au-delà de cette fonction supposée, l'établissement de pareilles bornes a pu être interprété comme l'indice d'une attention particulière prêtée par les Tyrans aux voies de communication¹⁴. Se trouve ainsi suggérée, antérieurement aux réformes de 508/7, une intensification des relations entre l'espace urbain, siège du pouvoir central, et la campagne attique¹⁵.

J'en viens à l'espace représenté dans le drame satyrique qui, sinon constamment du moins très régulièrement, possède un caractère périphérique, se situant non seulement à l'écart des zones urbaines mais également en marge des zones cultivées, qu'il s'agisse d'espaces montagneux, de forêts ou encore de bords de mer¹⁶. La représentation de ces espaces marginaux au centre de l'espace urbain et dans le cadre d'un festival propre à l'ensemble de la cité, au cœur donc de la cité, peut être interprétée comme un geste intégrateur, doté d'une signification politique dans le contexte d'unification spatiale de l'Attique qui vient d'être évoqué, même s'il est impossible de préjuger du caractère conscient et délibéré de ce geste et de cette signification.

Il importe cependant de ne pas prendre en compte uniquement et de façon isolée la nature de l'espace représenté mais également ce qui s'y joue, au double sens du terme : l'enjeu des actions qui y sont jouées. Or, défini de façon très large, cet enjeu me semble résider, pour une part importante du moins, dans la mise en place et dans l'élaboration d'un certain ordre culturel dans lequel l'ensemble de la cité est susceptible de se reconnaître. La mise en place de cet ordre passe tout à la fois par l'élimination de figures qui le nient et, corollairement

12. ? Arist. *Ath. Pol.* 16, 2-6. Pour une attitude sceptique à l'égard de ce témoignage, voir en dernier lieu Welwei (1992), p. 233-237.

13. Plat. *Hipp.* 228d-229b.

14. Lewis (1988), p. 292, Manville (1990), p. 166, Bleicken (1994), p. 32.

15. Sur les effets unificateurs de la politique des Pisistratides en général, voir Bleicken (1994), p. 34 (état de la question : p. 444-447). La continuité entre l'action des Pisistratides et celle de l'Alkméonide est soulignée notamment par Martin (1974), p. 20-21 ; cf. Manville (1990), p. 166 et 192.

16. Voelke (1992, 2), p. 36-42.

ou indépendamment, par la définition de pratiques qui lui appartiennent. Je me limiterai ici à l'exemple connu de tous, le *Cyclope* d'Euripide.

À n'en pas douter, sous plus d'un aspect Polyphème nie l'ordre culturel tel que peuvent l'entendre les Grecs et il nie notamment la dimension politique de cet ordre. L'absence sur la terre du Cyclope des remparts et des fortifications caractéristiques d'une *pólis* (v. 115-116), en tant qu'espace urbain, va de pair avec l'absence de toute forme de pouvoir propre à une *pólis* en tant qu'entité politique (v. 119-120) et, bien plus, avec l'absence de rapports sociaux entre cyclopes. Ainsi Polyphème se voit-il désigné comme un *ámeiktos anēr* (v. 429), un «homme non-mélangé»¹⁷. Dans un fragment d'Euripide également (fr. 425 N²), le même adjectif fait référence à la non-intégration à la cité de l'homme qui veut plus que ses concitoyens sans souci de la justice ; dans les *Trachiniennes* de Sophocle (v. 1095-1096), pareille qualification s'applique aux centaures et va de pair avec la démesure, la violence et l'absence de loi. Cette absence de liens politiques et sociaux est étroitement liée au refus des liens d'hospitalité (v. 125-127). Ce double isolement trouvera sa manifestation la plus radicale dans le pervertissement d'une pratique sacrificielle qui ne débouche sur aucune commensalité et qui repose tout à la fois sur la mise à mort et la consommation des *xénoi* (v. 342-411). Dans ce double pervertissement, le sacrifice ne permet plus l'instauration d'un lien religieux avec une divinité et il n'a dès lors plus d'autre destinataire que Polyphème lui-même et son estomac (v. 334-335).

Or c'est précisément par l'absence de mélange que Polyphème sera châtié. En fait de mélange, le monstre n'en connaît en effet qu'une forme également pervertie et dérisoire, celle qu'il réalise en mêlant dans des cratères du lait de brebis et du lait de vache (v. 216-218). En buvant en revanche le vin que lui offre Ulysse sans mélange, c'est-à-dire tout à la fois sans la compagnie d'autres buveurs (v. 451-453, 530-540) et sans lui ajouter la part d'eau nécessaire (v. 557-559, cf. 149), le Cyclope, après avoir joui d'une joie sans mélange (*ákratos cháris*, v. 577), sombrera dans un sommeil non moins pur (*húpnos ákratos*, v. 601-602) qui entraînera sa perte. La négation d'un ordre

17. Comme me le fait remarquer M. Steinrück, sans doute le terme peut-il également contenir une allusion au sens sexuel de *meígnumi*, dans la mesure où il est présent dans un contexte (v. 428-430) qui oppose la vie aux côtés du Cyclope, «avec qui on ne peut s'unir» (*ámeiktos*), à celle que les satyres pourraient mener près des Naïades.

culturel que je situe ici dans la reconnaissance de la nécessité du mélange trouvera ainsi en elle-même le principe de sa punition (*díkē*, v. 422).

Si j'insiste ici sur la notion de mélange comme fondement d'un ordre culturel et notamment politique, c'est en pensant à l'emploi que font la *Constitution des Athéniens* (21, 2-3) et la *Politique* (6, 4, 19, 1319b25) d'Aristote du verbe *anameígnumi* pour rendre compte des nouveaux liens tissés entre citoyens par le biais des réformes clisthéniennes. En représentant ainsi par le théâtre la terre du Cyclope au cœur de la cité, celle-ci intègre un analogue de ses propres marges non seulement par le fait même de sa représentation, mais parce qu'elle en fait le lieu d'une victoire sur une figure qui prétend nier toute vie civilisée et en particulier toute vie civique. Cette victoire et ce châtement sont le fait d'un *xénos*, Ulysse certes, mais derrière lui se profile le *xénos* par excellence qu'est Dionysos, présent et agissant à travers le vin (v. 156, 454, 519-528, cf. 139).

J'ai prononcé le nom de Dionysos et il convient, après le politique et le théâtral, d'aborder le religieux. La relation que j'ai tenté de suggérer entre l'unification de l'espace attique au cours du 6ème siècle et l'intégration au centre de la cité, par le biais de la représentation théâtrale, d'espaces marginaux pourra en effet sembler fragile et artificielle si l'on ne fait intervenir entre l'une et l'autre la médiation d'un troisième terme, religieux celui-là. La représentation du drame satyrique prend en effet place dans une occasion culturelle bien précise, le festival des Grandes Dionysies célébrées en l'honneur de Dionysos *éleuthereus*. Or, ce culte s'avère également constructeur d'un espace unifié¹⁸ ; le dieu que l'on honore à cette occasion en contrebas de l'Acropole, c'est en effet le Dionysos du village périphérique d'Éleuthères et le mouvement d'intégration du dieu, des marges vers le centre, se trouve commémoré chaque année, en ouverture du festival, par la procession qui reconduit la statue du dieu depuis un petit sanctuaire situé à proximité de l'Académie, sur la route d'Éleuthères, jusqu'à son sanctuaire urbain¹⁹. Unificateur de l'espace attique, Dionysos se doit d'être honoré par tous ses habitants mélangés (*ámmiga pántas*) selon l'oracle de Delphes cité par Démosthène²⁰. Si une opinion communément admise attribue à Pisistrate et à ses fils l'institutionnalisation au centre de la cité du

18. Voir Seaford (1994), p. 244-251.

19. Pickard-Cambridge (1968), p. 59-61.

20. Dem. *Meid.* 52, cité par Seaford (1994), p. 246.

culte de Dionysos *éleuthereus*²¹, il convient pourtant de mentionner ici l'hypothèse récemment développée par W.R. Connor qui fait des Grandes Dionysies un festival de l'Athènes démocratique, établi donc dans le prolongement des réformes clisthéniennes. Si, dans l'interprétation politique qu'il donne de ce festival, Connor met l'accent sur sa signification libératrice et sur la rupture qu'il marque par rapport à l'ère des Tyrans, il relève pourtant également la pertinence du culte de Dionysos *éleuthereus* dans le processus d'unification spatiale consécutif aux réformes de l'Alkméonide²².

Dieu «mélangeur» sur le plan politique et territorial, le Dionysos d'Éleuthères l'est également et de façon complémentaire par le savoir qu'il transmet au roi Amphiktyon ; c'est en effet lui qui, selon le témoignage de Philochore²³, enseigna au premier des Athéniens l'art du mélange entre vin et eau, condition nécessaire d'une consommation socialisée de la boisson dionysiaque.

Si le culte de Dionysos *éleuthereus* manifeste ainsi l'intégration de la périphérie et plus généralement la nécessité du mélange comme fondement culturel, il faut pourtant souligner qu'il exprime dans le même temps la nécessaire intégration de l'étranger, du

21. Voir Pickard-Cambridge (1968), p. 58, Kolb (1977), p. 124, Bleicken (1994), p. 31.

22. Connor (1990), p. 15 (cf. Seaford (1994), p. 247) ; *contra* : Bleicken (1994), p. 446, Sourvinou-Inwood (1994), 273-277. Cette dernière conteste de façon plus générale le caractère d'intégration spatiale assumé par les Grandes Dionysies, en préférant situer la signification centrale du festival dans l'accueil du «dieu qui arrive». Sans doute le coeur du festival se déroule-t-il au centre de la cité et la procession qui relie le temple proche de l'Académie au sanctuaire urbain de Dionysos ne constitue peut-être qu'un préliminaire. Néanmoins cette situation, que l'on ne saisit au demeurant qu'à travers une inscription du 2ème siècle av. J.-C., a pu résulter d'une évolution qui ne rend pas justice à l'importance première de cette procession (voir Seaford (1994), p. 241-243). Par ailleurs, s'il est certain que la réception de Dionysos, dieu venu du dehors, joue un rôle essentiel dans les Grandes Dionysies, autant sur le plan rituel que sur le plan mythique (voir *infra*), cet aspect du festival s'accorde sans peine avec une fonction intégratrice sur le plan spatial, dès lors que cette intégration, comme nous le verrons, n'est ni une unification purement interne ni une annexion, mais davantage l'incorporation, d'ailleurs partielle, d'un territoire étranger qui prend l'initiative du rapprochement.

23. *FGrHist.* 328 F 5b ; cf. Detienne (1986), p. 58.

*xénos*²⁴. Relevons en effet le statut particulier d'Éleuthères, territoire béotien qui fut intégré tardivement à l'Attique, dans le courant du 6^{ème} siècle voire même après les réformes de Clisthène selon l'hypothèse de Connor²⁵, sans être incorporé dans le système des *dèmes*²⁶. Notons également que lorsqu'il évoque le passage d'Éleuthères de la Béotie à l'Attique, Pausanias (1, 38, 8) dit explicitement qu'il ne s'agit pas d'une appropriation ou d'une annexion par les Athéniens mais d'un rapprochement (*proschoréō*) dont l'initiative revient aux Éleuthériens. Que l'introduction à Athènes du Dionysos d'Éleuthères ait précédé ce rapprochement ou en soit la conséquence, la légende étiologique qui s'y rapporte et que nous transmet une scholie à Aristophane²⁷ ne laisse pas de doute quant au statut d'étranger de ce dieu qui, refusé par les Athéniens, les punit par une maladie touchant leurs organes génitaux, avant d'être accepté et honoré, puis reçu, selon un groupe statuaire décrit par Pausanias (1, 2, 5), à la table d'Amphiktyon. Sur le plan cultuel, il faut ici rappeler que les Grandes Dionysies, festival qui rassemble la cité d'Athènes, ouvrent cette même cité sur son extérieur en apparaissant comme lieu et occasion d'accueil des étrangers.

En d'autres termes, la construction de l'espace à travers le culte et le mythe de Dionysos *éleuthéreus* offre certes un terme de médiation entre l'unification de l'Attique telle qu'elle découle en dernier ressort des réformes clisthéliennes et la représentation au cœur de la cité de l'espace marginal caractéristique du drame satyrique. Dans le même temps pourtant, culte et mythe dionysiaques permettent d'introduire un élément nouveau par rapport à une unification appréhendée comme un phénomène purement interne. Le Dionysos d'Éleuthères est bien, comme nous l'avons vu, un dieu mélangeur et unificateur, mais il est d'abord un étranger et son action bénéfique ne se réalise que dans la mesure où il est préalablement accepté. Ce point nous conduit à faire retour sur le drame satyrique et, puisque c'était l'exemple choisi, sur le *Cyclope*. Car de la même façon Ulysse chez Polyphème est un étranger, et s'il ne lui enseigne pas l'art du

24. Voir Seaford (1994), p. 250-257.

25. Connor (1990), p. 10-11 ; cf. Buck (1979), p. 99, 113.

26. Manville (1990), p. 187 n. 95, 208 n. 158. Buck (1979) p. 113 induit des témoignages d'Hérodote (5, 74) et Thucydide (2, 18, 2), qui font du *dème* d'Oinoé (Hippothondis) la frontière entre l'Attique et la Béotie, qu'au 5^{ème} siècle encore Eleuthères pouvait être perçue comme béotienne.

27. Sch. ad Ar. Ach. 243.

mélange entre vin et eau et l'empêche d'aller se mêler avec les autres cyclopes pour partager la boisson dionysiaque, si par ce biais il provoque sa perte, c'est que comme Dionysos dans un premier temps, il ne s'est pas vu accepté comme doit l'être un étranger²⁸.

Par ailleurs, il faut souligner que la punition infligée à cet être qui, par son refus et son ignorance des vertus du mélange, se situe hors de l'ordre de la civilisation, ne se réalise pas aux marges de l'Attique mais sur les pentes de l'Etna (v. 20, 95, 114, 298) ; de façon beaucoup plus générale, il est possible d'affirmer que l'espace du drame satyrique représenté au centre de la cité athénienne n'appartient pratiquement jamais au territoire de cette cité. En représentant sous l'Acropole des espaces à caractère marginal, Athènes peut bien s'approprier symboliquement, par le biais d'un analogue, ses propres marges ; mais dans le même temps, elle intègre un ordre culturel qui se définit hors de son propre territoire. Représentation et discours théâtraux peuvent ainsi bien récupérer des significations liées à l'unification territoriale et politique de l'Attique, mais simultanément ces significations se trouvent resémantisées et réorientées par l'intermédiaire du discours religieux et du cadre culturel dans lequel s'inscrit la représentation théâtrale. Si cette réorientation ne nous fait pas quitter le plan politique, sans doute nous fait-elle passer d'un point de vue panathénaïque à un point de vue panhellénique. Mais ceci serait l'objet d'un autre exposé.

Bibliographie

- J. D. Beazley, «Herakles Derubato», *Apollo. Bolletino dei musei provinciali del' Salernitano*, 3-4, 1963-64, 3-14.
 J. Bleicken, *Die athenische Demokratie*, Paderborn 1994².
 R. Buck, *A History of Beotia*, Edmonton 1979.
 W. R. Connor, «City Dionysia and Athenian Democracy», in *Aspects of Athenian Democracy. Classica et Mediaevalia Dissertationes* 11, Copenhagen 1990, 7-32.

28. Comme point de comparaison, notons que cette relation entre Ulysse et Dionysos est absente dans l'épisode homérique correspondant. Dans l'*Odyssée* (9, 196-201), Maron, qui a fait don à Ulysse du vin, est un prêtre d'Apollon, tandis que dans le drame d'Euripide il est fils de Dionysos (v. 139-141 ; cf. Hes. fr. 238 M.-W.).

- M. Detienne, *Dionysos à ciel ouvert*, Paris 1986.
- I. Gallo, «Eracle derubato e le origini del dramma satiresco attico», in I. Gallo (ed.), *Momenti di storia salernitana nell' antichità*, Napoli 1989, 127-144 (repris in *Ricerche sul teatro greco*, Napoli 1992, 23-41).
- G. M. Hedreen, *Silens in Attic Black-Figure Vase-Painting. Myth and Performance*, Ann Arbor 1992.
- F. Kolb, «Die Bau-, Religions- und Kulturpolitik der Peisistratiden», *Jahrbuch des deutschen archäologischen Instituts* 92, 1977, 99-138.
- P. Lévêque & P. Vidal-Naquet, *Clisthène l' Athénien*, Paris 1964.
- D.M. Lewis, «Cleisthenes and Attica», *Historia* 12, 1963, 22-40.
- «The Tyranny of the Pisistratidae», in *The Cambridge Ancient History*, vol. 4, Cambridge 1988², 287-302.
- Ph.B. Manville, *The Origins of Citizenship in Ancient Athens*, Princeton 1990.
- J. Martin, «Von Kleisthenes zu Ephialtes. Zur Entstehung der athenischen Demokratie», *Chiron* 4, 1974, 5-42.
- R. Osborne, *Demos. The Discovery of Classical Attika*, Cambridge 1985.
- M. Ostwald, «The Reform of the Athenian State by Cleisthenes», in *The Cambridge Ancient History*, vol. 4, Cambridge 1988², 303-346.
- A. Pickard-Cambridge, *The Dramatic Festivals of Athens*, revised by J. Gould & D.M. Lewis, Oxford 1968².
- L.E. Rossi, «Il dramma satiresco attico. Forma, fortuna e funzione di un genere letterario antico», *Dialoghi di Archeologia* 6, 1972, 248-302.
- «Il dramma satiresco», *Dioniso* 61, 1991, 11-24.
- R. Seaford, *Euripides. Cyclops*, Oxford 1984.
- *Reciprocity and Ritual. Homer and Tragedy in the Developing City-State*, Oxford 1994.
- Ch. Sourvinou-Inwood, «Something to do with Athens : Tragedy and Ritual», in R. Osborne & S. Hornblower (éd.), *Ritual, Finance, Politics. Athenian Democratic Accounts Presented to D. Lewis*, Oxford 1994, 269-290.
- D.F. Sutton, *The Greek Satyr Play*, Meisenheim 1980.
- P. Voelke, «Monde pastoral et monde urbain : Du Cyclope d' Euripide aux Boucoliastes de Théocrite», *Études de lettres* 1992, 1, 5-22.
- «Ambivalence, médiation, intégration : à propos de l' espace dans le drame satyrique», *Études de lettres* 1992, 2, 33-58.
- K.W. Welwei, *Athen. Vom neolotischen Siedlungsplatz zur archaischen Grosspolis*, Darmstadt 1992.
- D. Whitehead, *The Demes of Attica 508/7-ca. 250 B. C. A Political and Social Study*, Princeton 1986.