Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire

Sylvain Lebreton

▶ **To cite this version:**

Sylvain Lebreton. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire. Archéologie et Préhistoire. Université Rennes 2, 2013. Français. NNT : 2013REN20031 . tel-00872881

HAL Id: tel-00872881

https://theses.hal.science/tel-00872881

Submitted on 14 Oct 2013

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

THESE / UNIVERSITE RENNES 2

sous le sceau de l'Université européenne de Bretagne

pour obtenir le titre de :
DOCTEUR DE L'UNIVERSITE RENNES 2
Mention : Histoire
Ecole doctorale SHS

présentée par

Sylvain Lebreton

Préparée au CReAAH (CNRS UMR 6566), Laboratoire Archéologie et Histoire Merlat (LAHM)

Surnommer Zeus. Contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire.

Thèse soutenue le 27 septembre 2013

devant le jury composé de

Vinciane PIRENNE-DELFORGE
Maître de recherche au FNRS, Université de Liège / *présidente*

Stella GEORGOUDI
Directrice d'études à l'EHESS / *rapporteure*

Jan-Mathieu CARBON
Chercheur postdoctoral au FRFC – FNRS, Université de Liège / *examinateur*

Gabriella PIRONTI
Professore agregato, Université de Naples « Federico II » / *examinatrice*

Pierre BRULE
Professeur émérite, Université Rennes 2 / *directeur de thèse*

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

Surnommer Zeus.

Contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire.

Οὐ δύναμαι δηλῶσαι καθ' ἓν ἕκαστον·
ἡ γὰρ Ἀττικὴ θεῶν αὐτοῖς καταλαβόντων καὶ τῶν προγόνων ἡρώων.

Hégésias, *FGrH* 142, frg. 24.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

Remerciements.

Je ne peux ouvrir cette étude sans exprimer ma gratitude envers celles et ceux qui en ont rendu possible l'aboutissement. Je pense évidemment en premier lieu à mon directeur de thèse, Pierre Brulé. Je ne m'étendrai pas sur la dette intellectuelle que j'ai contractée envers lui depuis que je suis son élève et qui s'est alourdie au fil des ans : les lecteurs l'apprécieront d'eux-mêmes, tout comme ils relèveront aussi dans ce travail, je l'espère, les infidélités nécessaires du disciple envers le maître. Je tiens en revanche à insister sur ce qui n'apparaîtra peut-être pas directement aux yeux de qui tournera les pages qui suivent : sans les encouragements, les remarques, les relectures, les conseils de Pierre, je n'aurais sans doute pas pu mener à bien cette entreprise. Que celle-ci puisse être considérée comme un charistèrion *à son endroit n'est somme toute qu'un juste retour des choses.*

Mon équipe de recherche, le Crescam*, devenu le LAHM, a également constitué un terreau propice à l'éclosion de cette étude. Qu'il me soit permis de remercier tous ceux dont j'ai eu le plaisir et le grand profit d'écouter les communications lors du séminaire du laboratoire ou qui y occupent (ou y ont occupé) une fonction, qui m'ont donné l'occasion d'exposer l'état d'avancement de mes travaux, auprès desquels j'ai pu glaner de précieux conseils et dont j'ai pu goûter la bienveillance et le soutien. Je pense notamment à Lydie Bodiou, Mario Denti, Karine Karila-Cohen, Véronique Mehl, Jacques Oulhen, Francis Prost, Emmanuelle Smirou, Christophe Vendries, Jérôme Wilgaux. Je dois aussi saluer l'exemplarité et l'affection de mes aînées et amies dont les thèses respectives ont précédé celle-ci de quelques années : Hélène Bectarte, Gaëlle Ficheux, Gwenaëlle Le Person. Enfin, toujours dans le cadre du laboratoire, je ne saurais oublier ceux qui ont contribué, notamment d'un point de vue technique ou administratif, à l'avancement du projet de la* Banque de Données des Épiclèses Grecques *qui a été mené en parallèle de cette thèse : Jean-Baptiste Barreau, Pascal Gouéry, Dominique Marguerie, Marie-France Monnerais, Raymonde Séchet.*

J'ai également eu la chance de pouvoir exposer mes travaux en dehors du cadre de mon équipe de recherche, lors de rencontres scientifiques, dans des revues ou des actes de colloques. Que soient ici remerciés celles et ceux qui m'ont offert cette opportunité : Nicole Belayche, Richard Bouchon, Pascale Brillet-Dubois, Nadine Le Meur-Weissman, Vinciane Pirenne-Delforge.

Mon séjour athénien en avril dernier m'a également permis d'avancer de façon significative dans mon travail. Je remercie l'ensemble du personnel, des membres et de l'équipe dirigeante de l'EfA et des bibliothécaires de l'École qui m'ont offert des conditions de travail optimales durant ce mois. Je tiens également à témoigner ma gratitude aux archéologues athéniens qui m'ont accueilli sur les sites et dans les musées pour procéder à l'autopsie de monuments épigraphiques. Je pense

notamment à Ephi Kasapoglou et Christina Papastamati-Von Moock, qui ont été d'une grande disponibilité lors de mes journées de travail au théâtre de Dionysos Eleuthereus.

Je souhaite également remercier le personnel de l'école doctorale SHS de l'Université Rennes 2, dont l'aide m'a été précieuse lors de mon parcours de doctorant : Joëlle Bisson, Josiane Fernandez, Anne-Marie Le Goaziou, Valérie Priol. Je n'oublie pas non plus le personnel des différentes bibliothèques universitaires que j'ai fréquentées plus ou moins durablement lors de ces dernières années (à Angers, Boulogne sur Mer, Brest, Lille, Nancy, Paris, Rennes) : je ne pourrai pas nommer tous ceux pour qui je ne fut sans doute qu'un passant, au mieux une silhouette récurrente ; mais je tiens à rendre hommage à leur travail, essentiel au bon fonctionnement de ces lieux qui ont constitué, lors de ces dernières années, l'environnement principal des innombrables journées consacrées à mes pérégrinations documentaires.

Ce n'est pas seulement parce qu'ils ont aussi fait partie de mon quotidien lors de ces années d'élaboration de ma thèse que je juge nécessaire de témoigner ma gratitude envers mes élèves et étudiants, ainsi que mes collègues enseignants, notamment ceux que j'ai eu le plaisir de fréquenter ces dernières années à l'Université du Littoral. Je leur dois aussi de ne plus pouvoir concevoir séparément les activités d'enseignement et de recherche. Qu'ils en soient remerciés.

Enfin, je ne peux clore cet avant-propos sans rendre hommage à mes proches, amis, parents, dont les témoignages de soutien et d'affection lors de ces dernières années m'ont sans doute été plus précieux que ce qu'ils pourraient suspecter, je le crois. Je ne nommerai personne, pour n'oublier aucun d'entre eux. Mais je dois faire une exception en témoignant ma gratitude à Yves Kernaleguen, qui m'a fait l'amitié de relire l'essentiel de ce travail avec une méticulosité et un sens de l'à-propos remarquables.

S. L.

Sommaire.

Introduction.....1

Définitions.....8

Les sources.....12

Les épiclèses de Zeus. Inventaire raisonné.....18

1. épithètes à écarter, épiclèses fantômes et cas limites.....20

1.1. Épithètes écartées de l'étude.....20

1.2. Épiclèses fantômes.....21

1.3. *Incerta* et cas limites.....24

1.3.1. Zeus Zeus *Hellanios – Hellènios*.....24

1.3.2. Zeus *Sounieus*.....26

1.3.3. : Zeus *em Palladiôi – epi Palladiou*.....27

2. Typologie des épiclèses joviennes.....30

2.1. Épiclèses toponymiques.....30

2.1.1. Épiclèses dérivant de toponymes attiques : Zeus *Hekaleios*.....30

2.1.1. Épiclèses dérivant de toponymes extra-attiques.....32

2.2. Épiclèses topographiques.....33

2.3. Épiclèses obscures : Zeus *Anthaleus*/*ès*.....34

3. Zeus sur ses monts.....37

3.1. Sur le Parnès.....39

3.2. Sur l'Hymette.....41

3.3. Les Zeus montagnards dans l'asty.....44

3.4. D'autres Zeus montagnards en Attique ? ….....49

3.4.1. Zeus *Anchesmios*.....49

3.4.2. Zeus *Epôpetès*.....49

3.4.3. Zeus *Hupatos*.....54

3.5. Zeus par monts et par vaux : essai de synthèse diachronique.....60

3.5.1. À l'époque archaïque.....61

3.5.2. Retour sur Zeus *Hikesios*.....62
3.5.3. De l'époque classique au Haut-Empire.....70

4. Zeus maître des mouvements météorologiques.....73
4.1. Zeus faiseur de pluie et de sécheresse.....73
4.1.1. Zeus *Auantèr*.....74
4.1.2. Un Zeus *Huetios* en Attique ?.....75
4.2. Zeus des vents et des tempêtes : Zeus *Maimaktès*.....77
4.3. Zeus foudroyant.....79
4.3.1. Zeus *Kataibatès*.....79
4.3.2. Zeus *Morios*, double du *Kataibatès*.....84

5. Zeus de la végétation et de l'agriculture.....89
5.1. Zeus *Mèlôsios*.....89
5.2. Zeus *Geôrgos*.....90

6. Zeus préside aux relations sociales.....93
6.1. Zeus *Meilichios*.....93
6.1.1. Les cadres du culte : sanctuaires, fêtes et offrandes.....94
6.1.1.1. Les Diasia à Agrai.....94
6.1.1.2. Autres sanctuaires des abords de l'asty.....97
6.1.1.3. Le sanctuaire du Pirée.....99
6.1.1.4. Un sanctuaire de Zeus *Meilichios* dans l'asty ? ….....101
6.1.1.5. Autres offrandes et cérémonies.....104
6.1.2. Acteurs et finalités du culte : Le *Meilichios*, un Zeus parmi d'autres ? ….....106
6.2. Zeus *Philios*.....112
6.3. Zeus *Hèraios* et *Teleios*.....116
6.4. Zeus *Xenios*.....122
6.5. Chacun chez soi : Zeus *Horios* et *Enchôrios*.....126

7. Zeus, de l'*oikos* à la cité.....131
7.1. Zeus *Ktèsios*.....132
7.2. Zeus *Herkeios*.....140
7.3. Le Zeus des phratries.....146
7.3.1. Zeus *Phratrios*, les phratries et les Apatouries.....146

7.3.2. Un Zeus *Apatourios* aux Apatouries ? ….....149
7.3.3. Zeus *Phratrios* et Athéna (*Phratria*).....149
7.3.4. La dédicace Xénophôn de Myrrhinonte à Zeus *Phratrios*.....155
7.5. Zeus *Geleôn*.....160

8. Zeus politique, Zeus de la cité.....162
8.1. Le *Polieus* est-il un Zeus politique ? ….....163
8.1.1. Préliminaires.....163
8.1.2. Dipolies et Bouphonies.....165
8.1.3. Le *Polieus* sur l'Acropole.....172
8.1.4. Le *Polieus* en-dehors de l'Acropole.....175
8.1.5. Le *Polieus* dans l'ombre de la *Polias* ? ….....179
8.2. Zeus au cœur de la vie politique.....181
8.2.1. Zeus *Agoraios*.....181
8.2.2. Zeus *Boulaios*.....185
8.2.2.1. Zeus *Boulaios* seul.....186
8.2.2.2. Zeus *Boulaios* avec Athéna *Boulaia* et/ou Hestia (*Boulaia*).....187
8.3. Zeus sauve Athènes : le *Sôtèr* et l'*Eleutherios*.....190
8.3.1. Zeus *Sôtèr* et Zeus *Eleutherios* : le même et l'autre.....191
8.3.2. Quand les Athéniens ont-ils sacrifié à Zeus *Eleutherios* ? ….....194
8.3.3. Quand Zeus *Sôtèr* est-il apparu à Athènes ? ….....201
8.3.4. Un culte important au IVe s.....211
8.3.5. Un « moment » Zeus *Sôtèr* à l'époque de Lycurgue ? ….....214
8.3.6. À l'époque hellénistique : le *Sôtèr* tous azimuts.....221
8.3.7. Zeus *Sôtèr* en retrait à l'époque romaine ? ….....233
8.3.8. Zeus *Sôtèr* est ici présent.....236
8.4. Zeus *Tropaios*.....237

9. Zeus souverain.....239
9.1. Zeus *Olumpios*.....240
9.1.1. Préliminaires.....240
9.1.2. De Pisitrate à l'époque hellénistique.....241
9.1.3. Zeus *Olumpios* et *Panellènios* sous l'impulsion d'Hadrien : et après ?.....249
9.2. Zeus *Moiragetès*.....254
9.3. Zeus *Basileus*.....258

9.4. Zeus *Pankratès*....260
9.5. Zeus toujours plus haut ? L'*Hupsistos*....264

10. Zeus ailleurs – Zeus d'ailleurs....279
10.1. Les Zeus « étrangers » des Athéniens : *Kènaios*, *Nemeios*, *Naios*....279
10.2. Zeus « étrangers », Zeus des étrangers ? *Labraundos*, *Stratios*, *Kasios*.... 283
10.3. Un cas singulier ? Le Zeus *Karios*....287

Bilan. Le Zeus Athénien et ses épiclèses....291
1. Fonctions et domaines d'intervention....292
2. Société et jeux d'échelle....297
2.1. Une sociologie impossible ? ….....297
2.2. Jeux d'échelle....300
3. Histoire....305
4. Logiques panthéoniques. Zeus et les autres....312
4.1. Athéna fille de son père ou Zeus père de sa fille ? ….....312
4.2. Zeus sans Athéna....314

Conclusion....317

Annexes....323
1. Des Athéniens en campagne. Les dieux de Xénophon et de Sôtélès....324
2. Les Bouphonies à Athènes selon Théophraste et Porphyre....328
3. La description de l'Olympieion d'Athènes par Pausanias....330
4. Deux listes d'épithètes joviennes chez Dion de Pruse....331
5. Les épiclèses athéniennes de Zeus....332
6. Répertoire des épiclèses des autres dieux....333
Athéna....334
Apollon....355
Artémis....372
Hermès....383
Poséidon....385
Aphrodite....391

Déméter.....397
Déméter et Korè.....403
Korè.....404
Dionysos.....405
Héraclès.....412
Héra.....413
Gè.....414
Asclépios.....415
Hestia.....416
Arès.....417
Theos/Thea/Theoi.....418
7. Plan du théâtre de Dionysos *Eleuthereus*.....420
8. Plan de l'Agora d'Athènes.....421

Index des épiclèses.....422

Conventions et abréviations.....428

Bibliographie.....430

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

Introduction.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

En dépit de l'attention assidue qu'y ont consacrée des générations d'historiens, la question de l'intelligibilité du polythéisme hellénique se pose avec une acuité tenace, aujourd'hui encore. Il y a quelques années, dans un mouvement synchrone probablement involontaire, P. Brulé et R. Parker y apportaient en effet des réponses opposées[1]. Il faut sans doute voir dans cette simultanéité le révélateur du moment historiographique que les études consacrées à la « religion grecque » traversent actuellement : celui-ci se caractérise notamment par une complexification, ainsi que par une incertitude du positionnement des chercheurs contemporains vis-à-vis de l'héritage des grands travaux engagés lors des décennies précédentes – notamment ceux de l'École de Paris, grâce auxquels on pensait avoir trouvé *la* clé. La statue n'est pas à terre, mais quelques boulons ont déjà été ôtés. Reste que l'on y voit toujours plus clairement, et plus loin, en s'y hissant, quitte à ne pas regarder dans la même direction. Plus concrètement, il y a sans doute davantage à perdre qu'à gagner en s'inscrivant dans une approche unique – qu'elle soit structuraliste, anthropologique, philologique, évolutionniste – ou en cherchant à établir un nouveau paradigme (y en a-t-il seulement en Histoire ?) ; mieux vaut sans doute tenter de multiplier les grilles de lectures[2] et se demander, face à chaque problème abordé, lesquelles sont les plus appropriées et donnent les meilleurs résultats. C'est avec cet état d'esprit que je me propose d'apporter cette modeste contribution à l'étude du polythéisme hellénique.

Dans un article fondateur, P. Brulé montrait en 1998 tout le profit qu'il y avait à tirer d'une étude systématique des épiclèses – ou épithètes cultuelles (on en précisera la définition un peu plus bas) – pour la compréhension du polythéisme (Brulé 1998a). Par leur nombre, leur variété, elles constituent en effet un matériau privilégié pour explorer l'étendue des domaines d'intervention des différentes divinités auxquelles on les a attribuées. Ce premier constat avait du reste déjà été établi depuis longtemps. Comment pouvait-il en être autrement, compte tenu de l'ampleur du phénomène ? Les hellénistes en ont ainsi précocement pris la mesure, comme en témoignent notamment les nombreux indices, registres et recueils répertoriant ces différentes appellations qui ont été constitués à la fin du XIXe s. et au début du XXe s.[3]. La perspective restait toutefois

[1] Brulé 2005a [2007], p. 333 : « Comme les autres, le polythéisme grec antique est déchiffrable, intelligible ». Parker 2005a, p. 388 : « Greek polytheism is indescribable ».

[2] Pour qui voudra prolonger ces réflexions, le compte-rendu de Bonnechere 2012, à propos de Parker 2011 et Versnel 2011, constitue sans aucun doute un bon point de départ.

[3] Bruchmann 1893 (épithètes poétiques). Le *Register der Beinamen* de la quatrième édition du tome I de la *Griechische Mythologie* de L. Preller augmentée par C. Robert (Preller, Robert 1894, p. 941-960) reste fondamental (et encore très utile, pour les sources littéraires) parce qu'il opère une distinction entre épithètes poétiques et épiclèses ; ces dernières sont ainsi logiquement les seules retenues dans les indices de Farnell, 1909 (vol. V), p. 485-495.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

essentiellement celle de la collection – préalable certes nécessaire – et les réflexions sur leur fonctionnement n'ont été que ponctuelles jusqu'aux deux dernières décennies[4]. Car c'est bien le double système de dénomination que les épiclèses forment avec les théonymes auxquels elles sont associées que P. Brulé proposait de questionner : en effet, non seulement il démultiplie les composantes du polythéisme hellénique, mais il se situe au cœur de son fonctionnement, de ses structures comme de ses évolutions. La mise en série de l'ensemble des épiclèses d'un dieu ou d'une déesse permet ainsi de brosser un tableau possible de l'ensemble de ses champs de compétences, mais aussi de sa façon d'être au monde ; l'évaluation de leur répartition (y compris numériquement) dans l'espace et le temps offre également des possibilités inégalées d'observation de la plasticité des figures divines. La prise en compte des épiclèses partagées entre plusieurs dieux ou déesses permet également de rendre compte des point de contact, des espaces sécants – et, en creux, des oppositions – entre les différentes divinités. Il est ainsi possible d'envisager que la distribution des épiclèses soit, au bout du compte, plus révélatrice du fonctionnement du polythéisme hellénique que sa division en dieux, déesses, héros, etc. En tempérant ce dernier point de vue, la mise au point de R. Parker, qui a suivi de peu celle de P. Brulé, fut tout autant salutaire (Parker 2003) ; elle confirmait l'intérêt d'interroger la tension entre théonyme et épiclèse et, plus globalement de systématiser les recherches dans cette direction. La définition de ce cadre n'a pas été vaine, puisqu'elle a suscité de nombreuses études lors des dix dernières années[5].

C'est logiquement dans ce mouvement que s'inscrit la présente enquête, qui tentera par conséquent de répondre à une partie de ces questionnements en engageant une démarche exhaustive et systématique. Exhaustive, parce que c'est dans la mesure où les épiclèses sont envisagées dans leur totalité que l'on peut précisément appréhender le fonctionnement du double système de dénomination des dieux grecs, en tester la validité et en déterminer les ressorts ; de plus, le souci de prendre en compte toutes les épiclèses, même les plus obscures, même les plus modestes, me semble essentiel : outre la possibilité qu'elles offrent d'apporter des précisions sur tel ou tel champ de la surnature, ces dénominations marginales, qu'elles se rapprochent de celles qui sont mieux connues ou qu'elles s'y opposent, éclairent l'ensemble du paysage divin ; en effet, de même que la prise en compte de l'ensemble des divinités d'un panthéon, dans leurs positionnements respectifs et

[4] On trouve ainsi chez Gernet, Boulanger 1932 [1970], p. 222-227 des réflexions sur les interactions entre théonymes et épiclèses. Cf. également Gladigow 1981, col. 1202-1238.

[5] En premier lieu le volume *Nommer les dieux*, issu de deux colloques dont les épiclèses constituaient un des thèmes centraux (cf. l'introduction de Brulé 2005c). Cf. également le volume 12 des *ARG* où étaient publiées en 2010 les contributions aux journées d'études du GRDE *FIGVRA* consacrées à ce même sujet (cf. l'introduction de P. Brulé et N. Belayche, p. 3-5). Les travaux de J. Wallensten (Wallensten 2008a et 2008b) ont également proposé des réflexions stimulantes à partir de l'étude de cas particuliers. Enfin, on ne peut passer sous silence le projet de constitution d'une base de données répertoriant l'ensemble des épiclèses du polythéisme hellénique, initié par P. Brulé (cf. Brulé, Lebreton 2007).

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

relatifs, permet d'en décrire la structure, c'est en abordant les épiclèses dans leur totalité que l'on peut appréhender celle de la part du divin – telle divinité ou tel ensemble de divinités – à laquelle elles ont été attribuées.

Une telle démarche systématique, qui se concrétise par l'étude de l'ensemble des occurrences de ces appellations, me semble également essentielle, à plusieurs titres. Premièrement, parce qu'elle permet de déterminer d'éventuels écarts sémantiques entre les différents emplois d'une même épiclèse, dont la signification ne se limite pas toujours à sa signification littérale : certaines sont en effet polysémiques, et toutes ont pu se voir attribuer un sens différent selon les contextes sociaux ou historiques, autrement dit selon l'identité et les motivations de ceux qui les employaient. C'est en effet là le second – et peut-être le principal – intérêt d'une démarche systématique : comme dans tout système religieux, les puissances divines qui composent le polythéisme hellénique – les dieux – sont des constructions culturelles ; les épiclèses qui leur ont été attribuées participent de cette construction qui est le fruit des représentations et des attentes d'une société donnée[6]. Pour paraphraser les propos de R. Parker, les fonctions divines ne flottent pas en l'air (Parker 2003, p. 176) ; leur identification au moyen d'une dénomination a en effet pour cadre le processus d'échange entre les humains et le divin, qui sera donc identifié en fonction des besoins de ceux qui font appel à lui – ce que P. Brulé comparait à la loi de l'offre et la demande (Brulé 1998a [2007], p. 313) ; et bien entendu, ces besoins, et donc les façons de surnommer les puissances divines qui sont les plus indiquées pour y répondre, seront différentes selon l'identité (statut, appartenance sociale, genre...) de l'émetteur, l'occasion (seul ou en groupe, lors d'une fête ou d'une offrande ponctuelle...) et le contexte (géographique, historique...) de la demande. Il me semble donc que pour prendre la pleine mesure des épiclèses – individuellement et dans leur globalité – il faut aussi les replacer dans leur contexte historique, géographique, sociologique. On y gagne ainsi en précision sur le plan du contenu sémantique de chaque épiclèse. On peut surtout tenter de déterminer de la sorte d'éventuels ressorts du double système de dénomination du divin, dans les évolutions de son contenu (la présence ou l'absence de telle ou telle épiclèse en certains lieux ou époques plutôt que d'autres) comme dans son fonctionnement même (l'enrichissement ou l'appauvrissement au cours du temps par exemple). La vérification d'un tel postulat constituera par conséquent un des principaux leitmotive de cette enquête.

Par son ampleur, une telle entreprise ne serait toutefois pas réalisable dans le cadre du présent exercice académique, et il a donc fallu faire des choix. De plus, avant d'étendre le champ d'application de cette démarche à l'ensemble du polythéisme hellénique, sans doute est-il bon de

[6] Bien entendu, cette relation n'est pas univoque : en tant qu'objet culturel hérité, les puissances divines influent en retour sur les conceptions partagées au sein de ladite société.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

tester sa validité et son bien-fondé sur un échantillon que l'on peut tenir pour significatif, à défaut de pouvoir être représentatif. Puisque l'on a opté pour une démarche historique[7], il n'était pas possible de restreindre le champ chronologique de l'étude : si, en matière religieuse, des ruptures peuvent être identifiables, c'est tout de même sur le temps moyen et surtout sur le temps long que l'on peut observer des évolutions, voire des mutations ; autrement dit, il semble nécessaire de pouvoir se ménager la possibilité d'aborder le phénomène épiclétique à toutes les échelles temporelles – dans la mesure du possible, bien entendu. D'un point de vue plus pragmatique, la distribution chronologique des sources – on ne peut se passer de Pausanias – invitait également à opérer un tel choix : on envisagera par conséquent le phénomène depuis l'époque archaïque jusqu'au Haut-Empire[8].

En revanche, le parti a été pris de limiter le cadre géographique de l'étude à l'Attique, pour plusieurs raisons[9]. La première repose sur la conviction que l'appréhension du polythéisme hellénique est sans doute plus aisée à l'échelle de la cité, notamment lorsque l'on adopte une démarche historique et sociologique telle que celle-ci : les institutions, les structures sociales d'Athènes ne sont en effet pas les mêmes que celles de Sparte, Rhodes ou Milet, qui n'ont, par ailleurs, pas nécessairement connu les mêmes évolutions entre l'époque archaïque et le Haut-Empire – même si des points de convergence existent, bien sûr. La seconde raison est évidemment documentaire : sur un millénaire d'histoire grecque, seule Athènes offre une documentation directe suffisamment riche et variée pour pouvoir mener à bien l'entreprise telle qu'on l'a envisagée. Enfin, compte tenu de sa taille et de son organisation, notamment sur le plan de l'abondance de ses associations, groupes de sociabilité et institutions infra-politiques (ou parce qu'on les connaît mieux, là encore, ici qu'ailleurs, si l'on préfère), cette cité offre la possibilité d'aborder le fonctionnement du polythéisme depuis l'échelle individuelle, domestique, jusqu'à celle de la cité, avec tous les intermédiaires qui les séparent.

On ne s'interdira pas, bien sûr, de recourir à des parallèles extra-athéniens lorsque cela sera

---

7 Il ne faut pas voir dans cette démarche le signe d'un opportunisme forcené, même s'il est vrai que, depuis une quinzaine d'années, on a réintroduit la perspective historique dans l'étude de la religion athénienne (Parker 1996 ; Mikalson 1998a ; Humphreys 2004).

8 Sauf indication contraire, les dates et siècles sont entendus avant notre ère.

9 On inclura ainsi dans cette étude les épiclèses répertoriées sur l'ensemble du territoire athénien, en intégrant Salamine, mais en excluant Oropos. Les clérouquies égéennes ne seront de fait pas sollicitées, puisqu'elles n'offrent pour ainsi dire aucune matière à traiter dans le cadre de cette enquête, à de très rares exceptions près. Sauf pour aborder quelques cas de dédicaces explicitement désignées comme athéniennes, on ne prendra pas en compte Délos, même lorsqu'elle était sous domination athénienne. On adoptera les conventions suivantes : « Acropole » et « Agora » (avec une majuscule) font référence à l'acropole et l'agora d'Athènes. En ce qui concerne la chronologie, qui est encore incertaine à partir du IIIe s, on reprendra celle que retiennent Osborne 2009 (300/299-228/7), V.N. Bardani et St.V. Tracy, *IG* II/III^3 1, fasc. 5 (229/8-168/7) et Byrne 2003, p. 507-510 (*ca*. 75-267/8 ap. J.-C.). Pour les années postérieures à 168/7, à ma connaissance, il n'y a pas de chronologie systématique (cf. cependant Follet 1998) depuis Meritt, *Athenian Year*, p. 236-238, paru en 1961 et rendu en partie obsolète par celles que l'on vient de citer. On procédera donc au cas par cas pour les inscriptions datables de cette période.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

jugé nécessaire ; mais on ne le fera pas systématiquement, pour deux raisons. La première découle de l'observation que l'on vient de formuler : c'est souvent sur Athènes que l'on est le mieux renseigné, et il est rare que lorsque les sources concernant cette cité manquent pour traiter un sujet, on dispose d'éléments extérieurs permettant de pallier les lacunes – évidemment, le cas échéant, on ne manquera pas de procéder de la sorte. D'autre part, si les parallèles sont très souvent éclairants, la transposition abusive d'une situation extérieure pour combler un manque peut mener à des inexactitudes – dans d'autres domaines comme dans celui-ci on a d'ailleurs suffisamment souligné les dangers de l'athénocentrisme ; il serait donc malheureux de reproduire les mêmes impairs dans le sens inverse. Ainsi, ce n'est pas parce qu'un dieu portant telle épiclèse – Zeus *Polieus* par exemple – occupe telle position – principale ou secondaire, importante ou subalterne – au sein du panthéon d'une cité que ses fonctions et sa situation dans la hiérarchie divine seront nécessairement les mêmes ailleurs[10].

Même en restreignant l'enquête à Athènes, le sujet restait vaste. On a donc choisi de consacrer l'enquête exclusivement à Zeus – exclusivement n'est pas le terme exact, du reste, puisque cette figure divine sera, autant que faire se peut, replacée au sein de l'ensemble du panthéon athénien, qui constituera un arrière-plan, un cadre d'interprétation constant, bien que sous-jacent[11]. Nonobstant, il ne s'agit pas là d'un choix par défaut : certes, le polythéisme peut être conçu comme un système que l'on appréhende mieux comme tel, c'est-à-dire comme une structure dont l'examen doit porter sur ses composantes, mais surtout sur les relations, interactions, oppositions, hiérarchies entre celles-ci. Toutefois, une démarche monographique n'en conserve pas moins toute sa validité lorsque l'on poursuit l'objectif – entre autres – de déterminer les logiques qui fondent les interactions entre une figure divine et ses épiclèses, à condition, bien sûr, que la figure divine en question soit suffisamment pourvue en la matière.

C'est d'ailleurs là la principale motivation du choix de Zeus : à Athènes – et dans l'ensemble du polythéisme hellénique – il est le dieu auquel on a attribué le plus grand nombre d'épiclèses différentes. On en dénombre en effet une cinquantaine pour l'ensemble de l'Attique, dont les attestations directes s'étendent des VIIIe-VIIe s. jusqu'au IIIe s. : sur le plan numérique[12], comme

[10] De même, il n'est pas sûr que, d'une cité à l'autre, une même épiclèse implique nécessairement un type de sacrifice identique.

[11] C'est pour appuyer cette mise en contexte qui ne sera pas toujours rendue explicite – pour ne pas surcharger le propos – qu'un recueil documentaire répertoriant les occurrences des épiclèses des autres divinités (dans une optique également exhaustive) a été constitué (annexe 6) ; elles seront citées dans le texte avec leur numéro de référence (*e.g.* **ApoPat1** pour le premier témoignage relatif au culte d'Apollon *Patrôios*) ; pour plus de précisions, cf. les règles de nomenclature au début du recueil).

[12] Suivent ensuite Athéna, Apollon et Artémis, avec une trentaine d'épiclèses chacun (le nombre reste volontairement approximatif, compte tenu des cas incertains et ambigus – ce que j'appelle des « cas-limites » un peu plus loin – qu'il serait superflu de détailler à ce stade de l'étude.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

celui de l'extension chronologique[13], sur celui de la variété de ses dénominations, c'est la puissance divine qui présente donc le champ d'enquête le plus large. Cette abondance constitue en soi un défi et est elle-même source d'interrogations : elle pose nécessairement la question de la cohérence de la figure jovienne ; elle invite également à s'interroger sur ses fondements, sur les ressorts expliquant que Zeus ait été conçu comme le support de puissance approprié pour le plus grand nombre d'épiclèses. En soi, même seul, il constitue donc lui-même un objet d'étude permettant d'explorer le fonctionnement du polythéisme : à une échelle différente, certes, mais comme les différentes divinités composant un panthéon, les différentes hypostases joviennes se positionnent également les unes par rapport aux autres, constituent des sous-ensembles, présentent une organisation hiérarchisée et ont également évolué au cours du temps ; elles forment donc un ensemble polythéistique[14], qui a lui aussi sa structure et son histoire.

L'abondance des épiclèses qui ont été attribuées à Zeus justifie d'autant plus de se pencher sur le cas du dieu que celui-ci *n'*occupe *pas* la première place dans le panthéon athénien. C'est en soi un petit paradoxe que de constater que la hiérarchie au sein de celui-ci ne s'exprime pas sur le plan numérique ; on y reviendra, mais il est possible pour l'heure de dissiper temporairement cette apparente contradiction en faisant à ce sujet quelques remarques liminaires. Premièrement, la puissance de la divinité tutélaire (« poliade » si l'on veut) d'une cité est « à part » puisqu'elle peut toujours être convoquée en dehors de ses champs traditionnels de compétence ; et lorsqu'elle est identifiée en tant que telle au moyen d'une épiclèse – la *Polias* en l'occurrence à Athènes, mais souvent aussi Athéna « tout court » – cette hypostase a tendance à « écraser » les autres, à les phagocyter en empiétant sur leurs champs de compétence. La divinité tutélaire n'est donc peut-être pas la meilleure porte d'entrée vers la compréhension du fonctionnement du panthéon d'une cité, du point de vue de ses épiclèses du moins. Par ailleurs, il y a sans doute plusieurs façons d'évaluer l'importance d'une puissance divine au sein d'un panthéon, et le nombre de ses dénominations n'en fournit qu'une parmi d'autres : ainsi, la relative indigence de Déméter sur ce plan (une petite dizaine) n'est pas révélatrice, et encore moins proportionnelle, à l'importance de son culte en Attique. Pour en revenir à Zeus, il est donc possible d'envisager l'abondance de ses épiclèses comme une certaine atomisation de sa puissance, tout autant que comme la grande étendue de celle-ci.

---

[13] Hormis celles de Zeus, les rares épiclèses attestées en Attique dès l'époque archaïque ne le sont qu'a partir du VIe s : *Puthios* pour Apollon, *Nikè* et peut-être *Polias* pour Athéna.

[14] Et peu importe que l'on considère ces différents Zeus comme des dieux différents ou seulement comme les différentes facettes du même dieu : il est sans doute vain – et c'est peut-être un réflexe monothéiste – de vouloir trancher une telle question, puisqu'en l'occurrence, les deux conceptions coexistent et ne se contredisent pas, au bout du compte. En revanche, la cohérence et la plasticité de la figure divine doivent être interrogées (on y reviendra au terme de l'enquête). On me pardonnera donc d'employer indifféremment « dieu », « hypostase », « facette » – par facilité de langage le plus souvent – pour évoquer (*e.g.*) Zeus *Agoraios*, Zeus *Meilichios* ou Zeus *Sôtèr*. Ce sont tous les trois des dieux « différents » parce qu'ils reçoivent chacun un culte dans un cadre distinct ; mais ce sont *aussi* les différentes facettes d'un dieu qui est Zeus.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

C'est enfin, peut-être, d'un point de vue historiographique que le choix de Zeus peut se justifier. En effet, depuis la somme qu'A.B. Cook a consacrée au dieu au début du siècle dernier (Cook, *Zeus*) et qui – en dépit de sa perspective « naturaliste » peut-être « datée » désormais et de ses nécessaires manques documentaires, compte tenu de l'enrichissement de la documentation depuis lors – reste un monument toujours impressionnant d'érudition, Zeus n'a fait l'objet que de peu de monographies[15], surtout relativement à d'autres figures divines du polythéisme hellénique. Celles qui ont été entreprises ne se sont en effet le plus souvent concentrées que sur un aspect[16] ou une hypostase[17] du dieu, ou bien l'ont envisagé sous un angle essentiellement littéraire, artistique ou archéologique[18]. Il n'est donc peut-être pas inutile d'épousseter l'image du dieu. Sans prétendre rendre compte de toutes les dimensions de cette figure divine, même à Athènes, on espère cependant brosser un tableau relativement complet et dynamique des champs de compétences qui lui ont été attribués dans cette cité. En effet, l'étude de ses épiclèses constitue sans doute un bon moyen d'approcher cet objectif, puisque, plus que tout autre, une fois de plus, il est très souvent identifié au moyen de celles-ci. On exagérerait assez peu, au bout du compte, en affirmant que dans les sources écrites – du moins celles qui rendent compte de données cultuelles[19] – Zeus « tout court » n'existe pas ; dit autrement, il est relativement rarement invoqué sous son seul théonyme.

On ne clora pas ces prolégomènes sans quelques mises au point terminologiques et méthodologiques nécessaires.

Définitions.

Bien que celles de Zeus seront analysées individuellement et que l'étude de leur fonctionnement sera sous-jacent, les épiclèses ne constitueront pas à proprement parler l'objet de cette enquête, mais plutôt son vecteur, l'objectif étant, à terme, de faire la lumière sur le dieu et, *in fine*, sur le polythéisme athénien. Néanmoins, pour la bonne intelligibilité du propos qui suivra, on ne peut faire l'impasse sur quelques définitions : on précisera donc brièvement ce que l'on entend par épiclèse ; autrement dit, on explicitera les critères permettant de discriminer le matériau qui sera traité dans cette étude de celui qui en sera exclu[20].

Il est d'autant plus justifié d'envisager les épiclèses comme un phénomène à part entière qu'il

---

15 On doit tout de même mentionner Schwabl 1978, qui est certes une compilation d'articles, mais qui reproduit l'utile répertoire des épiclèses du dieu que le même auteur avait publié en 1972 dans le tome X A de la *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*.

16 Lloyd-Jones 1971. Kerényi 1976.

17 De ce point de vue, Zeus *Meilichios* a fait l'objet d'un engouement inégalé, encore récemment (cf. *infra*, **6.1**).

18 Arafat 1990. Kreuz 2007.

19 On reviendra sous peu sur le cas des prises à témoin dans les serments et exclamations.

20 Ce qui suit prolonge les définitions formulées dans Brulé, Lebreton 2007, p. 218-226, dont on ne répètera pas la substance. On se contentera ici d'opérer quelques réajustements.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

a été déjà appréhendé comme tel par les Anciens eux-mêmes. Les listes d'épithètes que l'on retrouve chez des rhéteurs ou dans des lexiques, qui sont certes des compositions savantes détachées de panthéons « réels », reflètent assez bien cet état de fait[21]. Toutefois, on n'a conservé que de très maigres fragments de la littérature exégétique antique ; et bien que l'on trouve parfois des remarques théoriques ponctuelles sur les différentes catégories d'appellations divines[22], on n'a sans doute que peu à gagner à se lancer dans une démarche taxinomiste qui tenterait d'exploiter les différences entre *epônumiai* et *epiklèseis*, qui sont du reste surtout chronologiques (si l'on schématise, on trouve ces deux termes respectivement employés dans la littérature d'époque classique et chez Pausanias) : les deux termes peuvent en effet être employés indifféremment pour désigner tout type de dénomination divine. Surtout, les épiclèses apparaissent le plus souvent dans les sources de façon directe, sans tambour ni trompette, sauf parfois dans l'œuvre du Périégète qui est coutumier de formules du type « telle est l'épiclèse du dieu... ». C'est donc le contexte dans lequel elle est énoncée qui permet de déterminer la portée cultuelle d'une épithète, autrement dit de la définir comme épiclèse.

Il faut donc préalablement établir des catégories et en définir les contours. La distinction entre épithètes poétiques et épiclèses (ou épithètes cultuelles) est bien connue et il n'est sans doute plus nécessaire de s'y appesantir. On rappellera simplement le bien-fondé d'une telle distinction : les premières ont essentiellement une utilité esthétique, ornementale ; elles ne jouissent donc pas de la portée cultuelle des secondes qui, seules, ont pour vocation de délimiter une portion de la surnature (et donc de la distinguer du reste du divin) dans le cadre d'un processus d'échange que l'on cherche ainsi à rendre le plus efficace possible.

Ces catégories, toute modernes, sont opérantes ; à l'aune d'un dépouillement exhaustif de la documentation, elles doivent cependant être nuancées en ce qu'elles comportent des exceptions, des intermédiaires, des cas limites. Je les redéfinis ainsi en fonction de leur contexte d'énonciation, lui-même tributaire des attestations fournies par les sources disponibles. On peut ainsi distinguer :

1- les épithètes cultuelles (les épiclèses donc) au sens plein, c'est-à-dire celles qui se rapportent à une divinité qui, sous ce nom, reçoit un culte comportant au moins l'une des composantes suivantes : un espace consacré (sanctuaire, temple... : *temenos*, *hieron*, *naos*...) ; un ou des acteurs spécifiquement associés, qu'il s'agisse soit d'un desservant attitré (prêtre ou prêtresse), soit d'un ensemble d'individus regroupés autour de la divinité (la cité – mais dans de tels cas, on a généralement d'autres attestations du culte, ou bien cela tombe sous le sens – ou toute association

[21] Cf. *e.g.* celles de Dion de Pruse (annexe 4). Sur les listes d'épiclèses, notamment chez les grammairiens, scholiastes et lexicographes antiques, cf. Wentzel 1889 et, plus récemment, Rosato 2008 et Vox 2008.

[22] Pausanias, VII, 21, 7, *e.g.* Cf. Parker 2003, p. 173.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

cultuelle infra-politique) ; des actes cultuels expressément accomplis pour le dieu : une fête[23], un sacrifice ou tout autre offrande mentionnée dans un calendrier cultuel ; un autel désigné comme appartenant ou consacré à un dieu épiclésé : même modeste et/ou intégré au sanctuaire d'une autre divinité, il implique nécessairement un culte en ce qu'il est destiné à recevoir sacrifices, fumigations, etc.

2- les épithètes cultuelles au sens plus large, c'est-à-dire celles qui ne sont attestées que par des dédicaces. En effet, bien que les dédicaces ne suffisent peut-être pas à établir l'existence d'un culte, elles constituent une forme d'adresse consacrée à une puissance divine précisément désignée et partant, religieusement signifiante (au moins du point de vue de la présente étude, compte tenu de son objet). On peut également intégrer à cette catégorie les ensembles théonyme + épithète que les sources associent à une représentation figurée ; on pense ici notamment aux fréquentes références de Pausanias à telle ou telle effigie divine qu'il identifie au moyen d'une épiclèse. C'est ainsi par exemple qu'il évoque l'Apollon *Patrôios* façonné par Euphranor, situé dans le temple du dieu sur l'Agora (**ApoPat21**), puis, devant ce dernier, l'*Alexikakos* sculpté par Calamis (**ApoAl1a**). Autant que l'on puisse en juger, compte tenu du style elliptique du Périégète ici, si la première de ces effigies, étant située dans le temple (*en naôi*), semble être une statue de culte, la seconde ne l'est probablement pas ; pourtant, les Athéniens semblent y avoir associé une fonction du dieu, par le truchement d'une épithète, lui prêtant, sinon un pouvoir, du moins une signification apotropaïque. Là encore, ce processus de dénomination, en ce qu'il contribue à la construction du paysage divin, ne peut être passé par pertes et profits au seul motif qu'il ne rentre pas nécessairement dans le cadre d'un culte comportant sacrifices, prêtres, sanctuaires, etc. Il faut toutefois distinguer de ces épiclèses attachées à des effigies divines, les dénominations désignant non une puissance divine, mais un type iconographique[24] ; les éventuels litiges seront abordés au cas par cas.

3- les épithètes ou autres dénominations utilisées dans les serments ou les exclamations. Elles sont d'autant plus signifiantes que dans l'écrasante majorité des cas, les divinités sont simplement invoquées par leur théonyme dans de telles formules ; ainsi, même si elles n'attestent

[23] J'entends par là les cas où une source désigne explicitement telle fête comme consacrée à tel dieu épiclésé. En revanche, l'existence en Attique d'une fête dont le nom peut dériver d'une épiclèse, ou qui a pu donner naissance à une épiclèse, ne suffit pas, selon moi, à prouver l'existence de cette épiclèse : ainsi par exemple, si les Thargélies sont bien attestées à Athènes, cela ne prouve pas *de facto* qu'Apollon *Thargèlios* le soit en Attique ; et de fait, aucune source ne permet de faire état d'un culte du dieu : la restitution [- - Θαρ]γελίοι retenue par Lewis à la l. 6 d'*IG* I^3 143 (Acropole, 450-440) me semble donc bien audacieuse, compte tenu de l'absence de parallèle dans cette région, mais aussi en dehors (une exception, une seule, à Olbia du Pont : *IGDOP* 99). Le fait que les Thargélies soient consacrées à Apollon *Puthios* (Parker 2005a, p. 481-483) ou *Dèlios*, si l'on en croît Théophraste (**ApoDèl3**) confirme l'inexistence de cette épiclèse à Athènes.

[24] Sur ce sujet, on se reportera à Pirenne-Delforge 1994, p. 450-451 à propos d'Aphrodite *hôplismenè* et/ou de son *xoanon hôplismenon* à Corinthe, Sparte et Cythère (cf. Pausanias, II, 5, 1 ; III, 15, 10 ; III, 23, 1), et Piolot 2005, au sujet de l'Artémis *phôsphoros* vue par Pausanias à Messène (IV, 31, 10). Cf. également Pirenne-Delforge 2008a, p. 271.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

pas l'existence d'un culte, elles peuvent néanmoins apporter des indications sur le sens qui leur est donné et donc en éclairer la signification si elles sont, par ailleurs, employées en contexte cultuel.

4- les épithètes poétiques (notamment homériques) que l'on retrouve parfois dans des épigrammes votives : elles seront écartées de l'étude, sans qu'il soit nécessaire d'apporter systématiquement une justification à cette fin.

Selon le contexte d'énonciation, certaines épithètes peuvent ainsi se retrouver dans plusieurs catégories, et parfois dans toutes.

En ce qui concerne spécifiquement les épithètes cultuelles, une autre typologie commune distingue notamment épiclèses fonctionnelles, topographiques, toponymiques et « historiques »[25]. On aura l'occasion de revenir sur cette classification, notamment en ce qui concerne Zeus, mais on doit pour l'heure faire quelques remarques. Il est bien sûr tout-à-fait pertinent d'opérer une typologie comme celle-ci, mais le tout est de savoir quels enseignements en tirer. Il est bien légitime de penser que les épiclèses toponymiques définissent l'ancrage d'une divinité dans un espace donné, ou son origine dans le cas d'une épiclèse « importée » (Apollon *Dèlios* en Attique *e.g.*) ; leur emploi a donc pour finalité de distinguer, notamment dans l'espace, les hypostases divines qu'elles désignent par rapport aux autres, attachées à un autre lieu. Elles peuvent également avoir une dimension identitaire en ce qu'une communauté humaine donnée – une association, un dème, la cité tout entière – peut projeter sur chacune d'elles son sentiment d'appartenance à un territoire donné[26]. Mais elles ont aussi, de fait, une utilité fonctionnelle : ainsi par exemple, on ne peut réduire *Braurônia* à sa seule signification toponymique, déjà complexe du reste, compte tenu du dédoublement de son sanctuaire entre Braurôn et l'Acropole ; l'épiclèse évoque aussi le lien d'Artémis avec la croissance et l'éducation des petites filles, ne serait-ce que dans sa transcription rituelle, lorsque celles-ci font les ourses pour elle. Et inversement, les épiclèses fonctionnelles ont également une dimension topographique, en ce qu'elles sont généralement attachées – de façon plus ou moins exclusive – à un sanctuaire ou un autel. Sans que l'on puisse toujours l'établir clairement, il n'est pas rare de constater que la localisation de l'espace cultuel dans lequel s'inscrit une épiclèse fonctionnelle présente des correspondances avec le champ de compétence désigné par celle-ci : on aura ainsi l'occasion de rappeler que la localisation des sanctuaires de Zeus *Meilichios* au limites de l'asty est liée aux fonctions purificatrices du dieu mobilisées par le truchement de cette épiclèse. Ainsi, l'usage d'une

[25] Telles sont les quatre catégories définies par N. Belayche et Fr. Prost dans l'introduction de la troisième partie du volume *Nommer les Dieux* (« La construction du nom et les fonctions de l'épiclèse »), p. 211. La dernière catégorie me semble manquer de cohérence, puisque d'après les exemples choisis pour l'illustrer (Apollon *Huakinthios*, Athéna *Aphaia*, Vénus *Genetrix*), elle semble regrouper des épiclèses identifiant une divinité mineure ou locale avec un « grand dieu » (avec le présupposé sous-jacent qu'elles sont le fruit d'un processus d'absorption) et d'autres qui ont bénéficié d'une promotion à l'initiative du pouvoir politique.

[26] Cette portée identitaire est encore plus explicite dans le cas des épiclèses dérivant du nom d'une association ou d'un groupe infra-politique (phratrie ou tribu notamment). Cf. *infra* le cas de Zeus *Geleôn e.g.* (**7.5**).

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

épiclèse peut évoquer un faisceau de significations possibles qui dépasse son simple « type » (fonctionnel, topographique, toponymique) : quand un Athénien associe *Hippia* au théonyme Athéna, il peut tout aussi bien mettre en jeu le lien de la déesse avec le mors tel que l'ont défini M. Detienne et J.-P. Vernant[27], avec les cavaliers athéniens, mais aussi avec cette Athéna qui recevait un culte à Colone avec Poséidon (*Hippios*), et donc son lien avec ce dieu, qui ne se limitait pas au champ hippique, tout particulièrement en Attique.

Une typologie reste donc utile, car il est vrai que les épiclèses fonctionnelles, toponymiques et topographiques ne fonctionnent pas exactement de la même façon. De ce point de vue, il n'est sans doute pas anodin de remarquer que toutes les divinités n'ont pas le même « profil épiclétique » ; autrement dit, l'équilibre entre ces différentes catégories au sein de l'ensemble de leurs épithètes cultuelles respectives peut être sensiblement différent[28]. Toutefois, une telle classification serait plus dommageable que bénéfique si elle impliquait de restreindre chaque épiclèse à sa seule dimension apparente. En effet, la signification d'une épiclèse ne va pas de soi ; et c'est un des objectifs de cette enquête que de tenter d'explorer chacune dans sa possible polysémie, d'aborder chacune de ses occurrences documentaires afin de déterminer le(s) sens à lui donner. Bien sûr, il ne sera pas toujours possible, faute de documentation, de procéder de la sorte pour chacune d'entre elles : le cas échéant, on sera contraint d'envisager l'épiclèse dans une dimension réduite à sa seule signification littérale, parce que c'est tout ce que l'on sait d'elle. On ne peut dire plus que ce que les sources permettent de dire.

Les sources.

Les sources disponibles pour l'étude des épiclèses grecques sont nécessairement écrites[29]. Si l'iconographie ou les données issues de l'archéologie pourront être ponctuellement mobilisées pour nourrir la réflexion, on se limitera par conséquent pour l'essentiel à la littérature et à l'épigraphie[30]. Il serait vain d'inventorier ici la totalité des témoignages qui seront convoqués par la suite, d'autant plus qu'on tentera, alors, d'en résoudre les éventuelles difficultés ; mais il est cependant nécessaire de s'attarder en amont sur les problèmes particuliers que peuvent poser certains d'entre eux, tout autant que de questionner la cohérence de l'ensemble du dossier documentaire, afin de pouvoir

[27] Detienne, Vernant 1974, p. 178-202 (« Le mors éveillé »).

[28] Ainsi, pour Artémis, les épiclèses toponymiques sont particulièrement importantes : *Amarusia*, *Braurônia*, *Mounichia*… En ce qui concerne Apollon, celles qui font référence au cadre de son culte, notamment d'un point de vue temporel et héortologique, sont relativement nombreuses : *Boèdromios*, *Hebdomaios*, *Hekatombaios*, *Metageitnios*, *Neomènios*. L'enquête mériterait sans doute d'être systématisée.

[29] Sur le rapport entre l'écrit et la religion grecque, cf. Henrichs 2003, et en particulier p. 42-45 en ce qui concerne les sources écrites.

[30] Contrairement à d'autres régions du monde grec, on ne trouve pas en Attique d'épiclèse attestée par d'autres sources écrites, numismatiques ou papyrologiques.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

établir un cadre méthodologique approprié à la poursuite de l'enquête.

Parmi les sources littéraires, Pausanias occupe une place de choix en ce qui concerne les épiclèses ; il est d'autant plus inutile d'insister sur cette évidence depuis l'ouvrage que V. Pirenne-Delforge a récemment consacré à l'œuvre du Périégète, et qui constitue aujourd'hui la référence en la matière[31]. Dans une moindre mesure, Plutarque est également une source précieuse qu'il faut cependant, dans certains cas, manier avec précaution[32]. L'usage qui peut être fait des Historiens – Hérodote, Thucydide, comme ceux dont on n'a conservé que des fragments – n'a guère lieu d'être commenté ici. L'utilisation du théâtre et des Orateurs, en revanche, mérite quelques éclaircissements liminaires. Les Tragiques, Aristophane aussi, emploient fréquemment des épithètes divines dont le statut est difficile à définir ; à côté de celles qui peuvent être strictement définies comme poétiques, et des quelques (rares) références à des cultes attiques, on décèle le plus souvent des appellations dont l'emploi n'est pas ornemental, mais ne fait pas non plus allusion à des sacrifices : ces épithètes, qui apparaissent généralement dans les invocations proférées par les personnages tragiques ou comiques, ou par le chœur, sont le plus souvent fonctionnelles, ou définissent une dynamique d'intervention du dieu auquel elles se rapportent ; elles sont donc révélatrices des conceptions attachées à ces figures divines au Ve s. par les Athéniens, ou au moins par le poète qui les sélectionne[33]. Or, certaines d'entre elles sont, dans d'autres sources, attestées comme épiclèses ; il est donc pertinent de mettre à contribution leurs emplois dans le théâtre pour affiner leur signification, quitte à constater des décalages entre l'acception théâtrale et cultuelle : le cas de Zeus *Teleios* est à cet égard un bon exemple (**6.3**). Les Orateurs seront moins fréquemment convoqués : quantitativement parlant, leur intérêt documentaire est moindre, en effet. En revanche, compte tenu de l'identité de leurs auteurs et de leurs destinataires, de leurs objets – politiques ou concernant des affaires privées –, du contexte dans lequel ils prennent place, ils sont qualitativement précieux : le fait d'y trouver ou non une épiclèse est évidemment révélateur de la compatibilité de celle-ci avec le champ du discours politique et/ou judiciaire ; il est même parfois possible de constater l'exploitation politique et idéologique dont une épiclèse peut faire l'objet : le cas de Zeus *Sôtèr* dans le *Contre Léocrate* de Lycurgue (**8.3.5**) en est une illustration manifeste (à défaut d'être nécessairement représentative).

L'intérêt des données que l'on peut tirer des scholies et des notices lexicographiques n'est également plus à prouver. Leur exploitation est toutefois souvent rendue difficile par leur caractère laconique : une notice telle que celle d'Hésychios, s.v. παγκρατής· Ζεύς. ᾽Αθηναῖοι reste ambiguë

[31] Pirenne-Delforge 2008a, et notamment p. 263-271 en ce qui concerne les épiclèses. Cf. également le très utile index de l'œuvre du Périégète Pirenne-Delforge, Purnelle 1997.

[32] Je renvoie à l'étude de cas que j'avais consacrée à Dionysos *Ômèstès* (Lebreton 2009), qui est assez représentative des problèmes que peut poser une lecture trop rapide de Plutarque.

[33] Sur les dieux chez les Tragiques, cf. Mikalson 1991, notamment p. 3-5.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

sur la nature du lien entre Zeus et l'appellation *pankratès* : celle-ci est-elle une épithète ou le théonyme d'un dieu conçu comme un équivalent de Zeus ? La formulation reste également du domaine de l'implicite à propos de l'éventuelle tenue d'un culte rendu à Zeus sous cette dénomination. En l'occurrence, d'autres sources permettent de compléter le témoignage du lexicographe et ainsi de préciser l'identité de cette probable hypostase jovienne (cf. **9.4**), mais tel n'est pas toujours le cas. De plus, l'origine des informations fournies par les glossateurs est souvent indécelable ; par conséquent, leur fiabilité et leur datation ne peut que très rarement être évaluée. On relève cependant une exception en la personne d'Harpocration, non pas tant parce qu'il vit dans un monde où le polythéisme est encore dominant (contrairement aux Byzantins), mais en raison de la spécialisation de son lexique : celui-ci porte sur les Orateurs, et il manie donc majoritairement du matériau attique. C'est du reste peut-être le cas d'autres lexicographes : de fréquents recoupements heureux avec des sources dont le contexte est bien connu invite notamment à considérer Hésychios comme globalement fiable et bien informé, même si, là encore, il est nécessaire de convoquer d'autres sources pour obtenir cette confirmation, ce qui n'est pas toujours possible. Harpocration, pour en revenir à lui, présente également l'avantage de citer ses sources. Parmi celles-ci, on trouve notamment Lysimachidès qui a commis à l'époque augustéenne un traité sur les mois athéniens ; l'auteur associe souvent ces derniers avec des épiclèses homophones – *Metageitnios* pour le mois de Métageitniôn *e.g.* – que l'on ne retrouve pas toujours dans d'autres sources. Sans nécessairement en induire que ses commentaires sont le fruit de sa seule fantaisie, on peut légitimement être intrigué par cette absence de parallèle : peut-être est-elle révélatrice de la singularité, par rapport aux autres sources, des niveaux de langage ou des systèmes de dénominations dont Lysimachidès rend compte. On aura l'occasion de prolonger cette réflexion avec le cas de Zeus *Maimaktès* (**4.2**) qui n'est du reste pas isolé, puisqu'on retrouve le même problème dans le cas d'Apollon *Metageitnios*.

Les sources épigraphiques posent rarement ce genre de difficultés. En dehors de ce qui résulte de leur mauvaise conservation, de leur état régulièrement lacunaire et, subséquemment, du caractère hypothétique des restitutions, lectures et datations proposées, les données que l'on peut en extraire sont d'une qualité incomparable, parce qu'elles sont directes : les inscriptions retranscrivent sans filtre le processus de dénomination des dieux qui est à l'œuvre dans la situation de communication avec ces derniers. Le contexte de celle-ci est toutefois plus ou moins directement perceptible, selon la nature du document, qui peut être très variable sur l'ensemble du dossier. Cette diversité s'inscrit d'ailleurs dans une chronologie : on ne surprendra personne en rappelant la grande disparité de richesse, qualitativement et quantitativement, de la documentation épigraphique d'une période à l'autre. À l'époque archaïque, on ne peut guère collecter que quelques épiclèses dans des dédicaces. Au Ve, et surtout au IVe s, les documents sont plus nombreux et plus variés : à l'échelle

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

de la cité ou de ses composantes associatives, on dispose en effet de fragments de panthéons grâce à des documents tels que les comptes des trésoriers des autres dieux (dernier tiers du Ve s.) et surtout, en contexte directement cultuel, les calendriers sacrificiels, celui de Nikomachos et surtout ceux des dèmes (Erchia et Thorikos notamment) ; les dédicaces – qui constituent à toutes les époques un filon riche en épiclèses – sont également particulièrement abondantes au IVe s, notamment celles qui ont pour support des reliefs votifs[34]. On ne retrouve plus une telle abondance ensuite, notamment à l'époque hellénistique : celle-ci se caractérise en effet par un important reflux documentaire, que tempère seulement l'existence de quelques dossiers importants, tels que les décrets des prytanes des IIIe et IIe s, qui mentionnent notamment les sacrifices qu'ils ont accomplis durant leur charge, et surtout les décrets éphébiques de la fin du IIe s. et du début du Ier s, qui donnent une bonne idée des divinités qui recevaient un culte politique[35]. À l'époque impériale, les épiclèses apparaissent surtout dans les titulatures de prêtres, initiateurs ou bénéficiaires d'inscriptions honorifiques qui constituent une part importante de l'épigraphie athénienne de cette période.

Les inscriptions de proédrie du théâtre de Dionysos *Eleuthereus* à Athènes[36] constituent également un ensemble documentaire des plus intéressants. Elles attribuent en effet les places d'honneur du *theatron* à une soixantaine de prêtres, desservants et magistrats[37] dont la répartition spatiale retranscrit la hiérarchie, d'un point de vue politico-social, mais aussi religieux : on peut en effet lire cet ensemble comme l'expression de l'importance relative de ces « officiels » au sein de la cité et donc, en ce qui concerne les détenteurs de sacerdoces, celle des cultes des dieux qu'ils desservaient. Cette possible image du panthéon politique de la cité à l'époque impériale est toutefois partielle – seule la moitié des inscriptions a été conservée[38] – et relative : la hiérarchie qui s'y exprime s'adapte en effet aux lieux, puisque c'est le prêtre de Dionysos *Eleuthereus* qui bénéficie de la meilleure place. Toutefois – et c'est ce qui fait de ces inscriptions un ensemble documentaire exceptionnel – à la suite de leur étude minutieuse par M. Maass, il est possible de distinguer différentes phases de gravure de ces sièges : il est donc assuré que l'attribution des places a évolué au cours du temps (essentiellement, pour les magistratures et sacerdoces identifiables, entre le IIe s. et le IIe s. ap. J.-C.), et donc que la hiérarchie entre ses occupants était meuble. En ce qui concerne

[34] Ce qui s'explique par les hasards de la conservation et des découvertes, mais aussi par une production plus abondante de ces reliefs votifs, notamment à l'époque de Lycurgue (sur ce point, cf. Lalonde 2006, p. 64-67).

[35] Les décrets des prytanes, regroupés dans le volume *Agora* XV, font surtout état des sacrifices qu'ils adressaient à Apollon *Postatèrios*, Artémis *Boulaia* et *Phôsphoros*. Sur les décrets éphébiques, cf. Mikalson 1998a, p. 243-255.

[36] *IG* II² 5022-5079 (Maass 1972, p. 99-143).

[37] Maass 1972, p. 99-101 évalue à environ 120 le nombre total d'inscriptions de proédrie, en intégrant celles qui ont disparu (qu'elles aient été effacées ou que les sièges sur lesquels elles figuraient aient été détruits ou perdus).

[38] Par ailleurs, les femmes ne semblant avoir pu bénéficier qu'exceptionnellement du droit de proédrie, on ne trouve (à une exception près) aucune divinité dont le culte était desservi par une prêtresse.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

la présente enquête, la position du prêtre d'un Zeus par rapport à un autre – celui du *Polieus* par rapport à celui du *Sôtèr*, par exemple –, la date de la gravure de leurs sièges, sont ainsi représentatives de leurs importances relatives, non pas à une date précise, mais sur une période qui peut s'étendre sur plusieurs siècles[39].

Une dernière catégorie de sources à évoquer est celle qui est constituée par les documents apocryphes, ou considérés comme tels, en l'occurrence ceux qui mentionnent des dieux récipiendaires de sacrifices. En soi, les doutes portant sur leur authenticité ne sont pas nécessairement dirimants en matière cultuelle ; ce qui importe, c'est de savoir si les « faussaires » ayant élaboré ces documents – quelles que soient les époques auxquelles ils ont opéré – ont retranscrit des composantes du panthéon athénien, ou bien s'ils ont assemblé ces listes de divinités de façon artificielle en empruntant des théonymes et des épiclèses de façon éparse dans leurs lectures. On aura l'occasion de revenir sur ces différents cas, mais il me semble qu'à chaque fois, c'est précisément le constat de leur incohérence avec le panthéon athénien qui permet de réfuter l'historicité de ces ensembles divins[40].

Plus que leur variété, c'est leur inégale répartition dans le temps qui caractérise donc les sources disponibles pour l'étude des épiclèses – celles de Zeus – du polythéisme attique. Cette disparité a évidemment des conséquences, notamment en ce qu'elle fausse l'appréciation que l'on peut avoir des évolutions chronologiques qu'a connues le panthéon athénien. La relative abondance du IVe s. peut ainsi avoir un effet grossissant et trompeur : l'apparition de nombreuses épiclèses dans la documentation à cette époque n'implique pas nécessairement que les cultes qui y étaient associés aient été créés alors. Ce constat appelle par conséquent une précision méthodologique. Un des objectifs de cette enquête consiste à tenter d'apprécier les évolutions de la figure divine jovienne de l'époque archaïque au Haut-Empire. Toutefois, il sera dans la plupart des cas impossible de déterminer l'origine d'une épiclèse et la période de l'instauration du culte de Zeus sous cette appellation[41]. Dans un premier temps, on ne peut donc parler que de première apparition d'une épiclèse dans les sources ; des hypothèses pourront être formulées sur la possible correspondance de la date de cette apparition avec celle de sa « création » présumée, autrement dit l'instauration du

[39] On reviendra sur les cas des différents Zeus dans la suite de l'étude. Je ne peux toutefois terminer cette rapide présentation sans évoquer le siège d'un prêtre de Poséidon inscrit à l'époque hellénistique, sur lequel l'épiclèse *Phutalmios* a été ajoutée au début du IIe s. ap. J.-C. (**PosPhu1**) : ce cas illustre parfaitement la contribution des épiclèses à la plasticité du polythéisme dans le temps (et sans doute, en arrière-plan, ses ressorts sociaux).

[40] Quatre cas ont pu être relevés en amont de cette enquête. Le premier est celui du décret attribué à Thémistocle, probablement forgé à Sicyone à la fin du IVe ou au début du IIIe s. (*SEG* XXII 274) : on y reviendra lors de l'étude de Zeus *Pankratès*, qui figure parmi les récipiendaires des sacrifices évoqués à la fin du document (cf. **9.4**). Les trois autres sont des oracles de Dodone et de Delphes insérés dans le *Contre Midias* (52 et 53) et le *Contre Macartatos* (66) du corpus démosthénien et prescrivant aux Athéniens de sacrifier, entre autres, à Zeus *Hupatos*, Zeus *Naios* et Zeus *Ktèsios*.

[41] Sur la question des origines, cf. Borgeaud 2004, notamment p. 51 sq, sur les noms des dieux, à partir de la théorie formulée par Hérodote, II, 52-53 (sur ce passage, cf. également Bruit Zaidman 2008, p. 179-180).

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

culte du dieu sous cette appellation. Toutefois, on ne peut inférer l'ancienneté d'une épiclèse à partir des cadres matériels de son culte, l'architecture de son sanctuaire, par exemple : en effet, celui-ci peut être connu à une époque reculée (par les sources écrites ou l'archéologie), sans que la dénomination du dieu soit nécessairement contemporaine à celle de l'espace qui lui est consacré ; celle-ci peut très bien avoir été attribuée au dieu ultérieurement[42]. On s'attachera donc prioritairement à expliquer l'utilisation de telle épiclèse à tel moment, dans tel contexte, plutôt que de tenter d'en déterminer les origines, souvent insondables. Du reste, la première attestation d'une épiclèse peut être le plus souvent envisagée comme l'actualisation d'une fonction « en réserve » du dieu ; elle peut se concrétiser par une prise de contact ponctuelle ou par un culte pérenne, au sens plein (avec sanctuaire, sacrifices réguliers, etc.). Ce sont les ressorts de ce développement du culte, les motivations de ses acteurs, son éventuelle évolution postérieure que l'on tentera ainsi de rendre intelligible.

*

Ce sont ainsi ces principes qui fonderont la démarche de l'enquête, qui prendra la forme d'un inventaire raisonné des épiclèses athéniennes de Zeus. On s'efforcera pour chacune d'entre elles de déterminer le sens que les Athéniens lui donnaient, au-delà de sa signification littérale : pour ce faire, on tentera d'établir l'identité (sociale, politique, de genre aussi) de ceux qui s'adressaient au dieu au moyen de cette appellation, leurs motivations, ainsi que le cadre (domestique, associatif, politique) dans lequel le contact était établi ; on tentera d'apprécier l'évolution de toutes ces caractéristiques dans le temps, dans la mesure où les sources le permettent. Des rapprochements et des comparaisons entre différentes épiclèses seront opérés dans l'objectif, à terme, d'en faire la synthèse. Ce sera là l'objet du bilan qui clora l'enquête. On tentera d'y tester la cohérence de la figure jovienne, en dressant un tableau de ses principaux champs de compétences – en évaluant aussi l'influence d'éventuelles logiques sociales ou l'expression de possibles évolutions historiques dans leur globalité. On proposera, enfin, de replacer Zeus au sein du polythéisme athénien, en espérant ainsi en éclairer une petite partie.

[42] Pour prendre un exemple extérieur à l'Attique, on évoquera ainsi le cas du Dionysos *Krèsios* d'Argos : selon Pausanias (II, 23, 7-8), le dieu s'est vu consacrer un *temenos* à l'occasion de sa réconciliation avec Persée, mais n'a reçu son épiclèse que dans un second temps, après qu'Ariane a été enterrée dans le sanctuaire.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

Les épiclèses athéniennes de Zeus.

Inventaire raisonné.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

La première finalité des pages qui suivent consiste à dresser un inventaire complet des épiclèses athéniennes de Zeus, autrement dit à répertorier l'ensemble de leurs attestations en Attique, depuis la période archaïque jusqu'au Haut-Empire. Cette entreprise trouve sa légitimité dans son intérêt documentaire ; elle constitue surtout le socle nécessaire à une étude synthétique de la figure jovienne à travers ses épiclèses athéniennes, qui fera l'objet d'un bilan à l'issue de cette étude. Par conséquent, l'objectif de cette entreprise sera double. On s'efforcera tout d'abord de délimiter le cadre de vie de chaque épiclèse, autrement dit l'amplitude chronologique et spatiale de ses attestations. À travers l'examen de ces dernières et donc des contextes d'énonciation des différentes épiclèses, on tentera de déterminer le sens à donner à chacune d'entre elles, qui n'est pas pas toujours, et le plus souvent pas totalement, ou imparfaitement, recouvert par sa signification littérale. Autrement dit, on s'interrogera sur les facteurs contextuels (temps, espace, profil socio-politique des fidèles, contexte d'énonciation) permettant d'expliquer le choix de telle dénomination pour mobiliser telle part du divin.

On l'a dit en introduction, Zeus est le dieu qui a été le plus abondamment épiclésé par les Athéniens, et, très probablement, le plus tôt. Depuis les dédicaces qui lui ont été adressées aux VIIIe-VIIe s. sur les sommets du Parnès et de l'Hymette jusqu'aux inscriptions du IIIe s. ap. J.-C, on dénombre en effet 51 épiclèses associées à son nom , auxquelles il faut ajouter 6 cas incertains ou ambigus (« cas limites »). La question se pose donc de savoir si Zeus, en ce qu'il était mobilisé par les dénominations les plus variées, les plus nombreuses, n'était pas le dieu qui intervenait le plus souvent dans la vie des habitants de l'Attique, ou du moins à des occasions plus nombreuses et dans des contextes plus divers que les autres. Par conséquent, c'est aussi le problème de la cohérence de cette figure divine, au-delà de ses multiples hypostases – certaines importantes (sans jamais lui conférer la position d'un dieu tutélaire), d'autres plus modestes – que l'on s'efforcera, *in fine*, de résoudre.

On pourra s'étonner de l'apparente absence de cohérence de cet inventaire : les épiclèses n'y sont classées selon aucune logique systématique, possiblement chronologique, spatiale, thématique, numérique (par importance en termes d'occurrences dans les sources), typologique, ou même alphabétique (en l'espèce peu utile). En effet, les sources sur lesquelles il se fonde interdisent de traiter certaines épiclèses séparément et impliquent donc de les étudier par « dossiers », dont la cohérence peut être tantôt documentaire, tantôt géographique, tantôt chronologique, tantôt thématique, ces différentes logiques pouvant aussi se combiner. Après un aperçu des épithètes à écarter de l'inventaire, un point typologique en amont permettra cependant d'atténuer cet apparent désordre. Le bilan qui suivra cet inventaire permettra de remédier à cet inconvénient.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

1. Épithètes à écarter, épiclèses fantômes et cas limites.

1.1. Épithètes écartées de l'étude.

Avant de dresser l'inventaire des épiclèses de Zeus en Attique, il convient de faire le point sur les dénominations qui ne peuvent être retenues dans le cadre de cette étude. Doivent évidemment en être écartées les épithètes poétiques, *i.e.* qui ne sont attestées que dans les textes versifiés et dont l'emploi s'explique essentiellement par des motivations esthétiques et non cultuelles. On pense ici notamment à *aigiochos* ou à *euruopa*, d'inspiration homérique, qui agrémentent les dédicaces archaïques de l'Acropole et encore les épigrammes funéraires au Bas-Empire[1]. Il faut sans doute ranger le *megas* des dédicaces métriques à Athéna dans la même catégorie : si l'épithète peut avoir valeur d'épiclèse pour d'autres dieux et dans d'autres contextes, et si elle peut dire quelque chose de la conception que les dédicants avaient de Zeus, elle tient surtout, elle aussi, du stéréotype poétique[2]. Pour des raisons analogues, mais surtout parce que le seul texte qui le mentionne est rien moins qu'assuré, le Zeus *archègetès* (?) auquel on a peut-être dédié un *kouros* retrouvé au Sounion ne peut raisonnablement constituer un objet d'étude valide[3]. Le Zeus *anax* auquel a été consacré un vase retrouvé dans le sanctuaire du mont Hymette[4] n'est pas propre à la langue poétique : il est en effet pris à témoin chez le pseudo-Démosthène[5]. Mais, comme le *megistos* présent en contexte analogue dans un autre plaidoyer du corpus démosthénien[6], l'absence de parallèle en contexte cultuel empêche de le tenir pour une épiclèse certaine.

Patrôios constitue un dernier cas de figure : les Tragiques mettent parfois en scène des sacrifices au dieu sous cette dénomination, mais dans un contexte qui doit être considéré comme fictif[7]. En effet, dans le célèbre dialogue de l'*Euthydème* de Platon (**ApoPat1**), Socrate affirme que c'est Apollon, et non Zeus, que ses concitoyens appellent ainsi – ce que les autres sources confirment : en contexte cultuel « réel », l'épiclèse est toujours attribuée au fils, et non au père

1 *Aigiochos* : *IG* I³ 619 (*ca.* 510 ?) ; *IG* II² 11952 (Ve s. ap. J.-C.) ; *euruopa* : *IG* II² 12767A+ = *SEG* XXXI 246 (Ve s. ap. J.-C. ?).

2 L'épithète apparaît invariablement dans la formule παῖς Διὸς μεγάλο désignant Athéna dans les dédicaces métriques de l'Acropole : *IG* I³ 608 (*ca.* 530-520?), 631 (*ca*. 510-500 ?), 632 (*ca.* 510-500 ?), 674 (*ca*. 510-500 ?), 687 (*ca*. 500 ?), 743 (*ca.* 500-480 ?), 752 (*ca.* 500-480 ?), 783 (*ca.* 500-480 ?), 862 (*ca.* 460-450 ?).

3 *IG* I³ 1024 A (ca. 550-540 ?) : [- - -]ϙον Διὶ ἀ[ρ]χ[εγέτει | - - Σ]ουνιε͂ς ἀ[νέθεσαν]. Lewis et Jeffery soulignent le caractère hypothétique de la restitution, et n'excluent pas une lecture telle que Διϝαρχ- - - (un anthroponyme ?). G.R. Stanton, *ABSA* 91, 1996, p. 347-349 (*SEG* XLVI 69) après examen de la pierre, lit bien ἀρχ[εγέτει] l.1. À partir d'une autopsie, également, Goette 2000, p. 34-35 (*SEG* L 83) rejette les précédentes restitutions et opte pour le texte suivant [- - -]ϙΟΝΔΙϜΑ[Ρ]Χ[- - | - - Σ]ουνιες Α[- - -].

4 Langdon 1976, p. 12-13, n°1 (ca. 600) : sur ce texte, cf. *infra*, p. 42-43.

5 Ps.-Démosthène, *Contre Lacritos* (XXXV), 40 : μὰ τὸν Δία τὸν ἄνακτα καὶ τοὺς θεοὺς ἅπαντας.

6 Ps.-Démosthène, *Contre Olympiodoros* (XLVIII), 2 : μὰ τὸν Δία τὸν μέγιστον. L'invocation ὦ Ζεῦ μέγιστε que Xénophon met dans la bouche de Cyrus (*Cyropédie*, V, 1, 29 ; VI, 3, 11 ; VII, 1, 3) et d'Abradatas (*Ibid.*, VI, 4, 9), procédant de l'*interpretatio* de l'auteur, est comparable. L'épiclèse est bien attestée pour Zeus, surtout à l'époque impériale, mais toujours hors de l'Attique.

7 Sophocle, *Trachiniennes*, 287-288 et 753-754 ; Euripide, *Électre*, 671 (cf. *infra*, p. 238, note 645).

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

(**ApoPat1-31** et **Apo4a-b**). Du point de vue des Athéniens, cette appellation était donc concevable pour Zeus, mais, de fait, elle ne semble jamais avoir été activée cultuellement.

On écartera également certaines épiclèses dont les seules attestations athéniennes, épigraphiques, reposent sur des restitutions qui ont pu être un temps proposées, mais qui ne peuvent être retenues, faute de parallèles solides. Ainsi la présence d'un Zeus *Pompaios* dans le règlement relatif au culte de Bendis du Pirée est-elle le fruit d'une lecture qu'il convient d'écarter[8]. De même, c'est le dieu éleusinien Eubouleus, et non un Zeus *Eubouleus* qui est mentionné dans une inscription fragmentaire de la fin du IIe s. ap. J.C.[9]. Dans un texte retrouvé sur le flanc nord de l'Acropole, fort mutilé et de nature incertaine (une borne de sanctuaire ?), M.B. Walbank a proposé de retranscrire [. .]τερμι[- -] par *Termieus*, appellation jovienne que l'on ne trouve guère que chez Lycophron[10]. En soi, l'hypothèse n'est pas extravagante : on connaît le goût du poète alexandrin[11] pour les épithètes divines rares, et certaines de celles dont il se plaît à diaprer ses vers se trouvent être d'authentiques épiclèses. Toutefois, même dans ce cas, rien ne prouve que l'auteur ait fait référence à une épiclèse athénienne. De plus, d'un point de vue épigraphique, si les possibilités de restitutions sont peu nombreuses et peuvent inviter à tenir *Termieus* pour une lecture probable, d'autres sont possibles. Au demeurant, l'inscription est à ce point lacunaire qu'elle n'apporterait que fort peu de clés d'interprétation sur le culte de cet hypothétique Zeus *Termieus* (un « cousin » de l'*Horios*, connu en Attique ?). Il est par conséquent plus raisonnable de l'écarter ou de le classer, au mieux, parmi les *incerta*. La lecture d'une dédicace à Zeus *Keraios* et Anthai, retrouvée dans le quartier de Plaka ne souffre pas de discussion ; c'est en revanche l'origine du document qui interdit de le tenir pour une attestation du culte du dieu à Athènes : il s'agirait en effet d'une pierre errante provenant d'Anthédon, où le culte de ces deux divinités associées est bien attesté[12].

1.2. Épiclèses fantômes.

Parmi les épithètes dont l'inventaire à suivre doit également faire le deuil figurent les épiclèses fantômes, *i.e.* non pas celles que l'on a un temps considérées comme telles et devant, *in*

8 *IG* I³ 136 (*LSS* 6) (413/2 ?), l. 3-4 : [- -]σασθαι διαπομ|παιον ἀπὸ τε͂ς πόλε[ος - -]. Roussel 1943 (*SEG* X 64a) lisait Δία Πομ|παῖον.

9 *IG* III 3851 (Athènes, fin IIe s. ap. J.-C.) republié par Clinton 1992, p. 56, note 152 (*SEG* XLII 194), l. 3-6 : [- - ἰε]ρέως | [θεοῦ κα]ὶ θεᾶς | [καὶ *νν*] Ἐυ̣βουλέ̣|[ως κτλ.]. E.A. Kapetanopoulos, *Athena* 76, 1977, p. 182-186 (*SEG* XXVI 238) restituait [Διός τε] Ἐυ̣βουλέ̣|[ως] l. 5-6. Le culte de Zeus *Eubouleus* est attesté à Argos, Épidaure, Mantinée, Naxos, Paros, Thasos, Arkesinè d'Amorgos et peut-être à Cyrène, mais il ne l'est pas en Attique.

10 Walbank 1997, p. 236-237, n°1b (*SEG* XLVII 270) (ca. 360-350 ?), l. 6 : [- - . .]τερμι̣ι̣[- -]. Lycophron, *Alexandra*, 706-707 : Στυγὸς κελαινῆς νασμόν, ἔνθα Τερμιεὺς | ὁρκωμότους ἔτευξεν ἀφθίτοις ἕδρας. On ne retrouve cette appellation que dans la scholie afférente, glose également présente dans l'*Etymologicum Magnum*, s.v. Τερμιεύς · Ὁ Ζεύς· παρὰ τὸ πάντων ἀρχὴ καὶ τέρμα εἶναι.

11 J'utilise cette épithète désignant l'auteur par son lieu d'activité à dessein, pour éviter de rentrer dans le débat de son origine (Chalcis ou Rhègion, même si la seconde cité semble désormais tenir la corde).

12 *IG* II² 2360 = Roesch 1982, p. 112-117 (*SEG* XXXII 454) (milieu du IIe s.), l. 1-2 : Συνθύται οἱ κατασκευάσαντες τὸ γυ|μνάσιον Διὶ Κεραιῶι καὶ Ἄνθαι. Cf. Feyel 1942, p. 51-52 pour l'attribution de cette inscription à Anthédon.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

fine, être écartées (ainsi le Zeus *Pompaios supra*), mais celles qui ont existé – que les Athéniens ont utilisées et écrites – mais que les aléas de la conservation des sources (épigraphiques en l'occurrence) ont ôté à notre lecture. Deux cas viennent à l'esprit en ce qui concerne Zeus en Attique. Je passerai rapidement sur ce graffito sur céramique retrouvé dans un dépôt votif sur l'Hymette manifestement dédié à un Zeus sûrement affublé d'une épithète (une épiclèse ?), malheureusement disparue *(infra,* p. 42, note 60).

Je classerai également parmi ces épiclèses fantômes le cas un peu particulier du Zeus ΕΞΟΥ mentionné par la borne *Agora* XIX H19, dont l'interprétation a été controversée depuis la première édition de l'inscription il y a plus d'un demi-siècle. Il n'est sans doute pas inutile de résumer ici le débat dont ce document a fait l'objet, en ce qu'il peut être révélateur de l'incidence des contingences matérielles sur les témoignages issus de l'épigraphie et partant, en ce qui concerne la présente enquête, de la potentielle volatilité de certaines épiclèses en tant que données soumises à l'analyse historique.

Agora XIX H19. Agora, début IVe-fin IIe s.
éd. Meritt 1957, p. 90-91, n°37 et pl. 22 (*BE* 1958, n°176. *SEG* XVI 147). *Agora* III, p. 124. *Agora* XIX H19.
Cf. Wycherley 1964, p. 177-178 (*SEG* XXIII 95). Vanderpool 1966b, p. 274-275, n°1 (*SEG* XXIII 95). Wycherley 1968 (*SEG* XXV 199). Lalonde 1999 (*SEG* XLIX 181).
Stèle de poros trouvée remployée comme couverture d'une canalisation d'eau romaine dans l'*Industrial District*, sous le *East Bath* (plan de l'agora C 19).
ὅρος | ἱεροῦ | Διὸς | ἐξου | *vacat*.
Borne du sanctuaire de Zeus *exou*.
App. Crit. 4. ἐξοψ(ίου ?) A.B. Cook, *apud* Meritt, Wycherley. ἐξου(σίου ?) Vanderpool.

Le texte retenu est celui proposé par G.V. Lalonde (*Agora* XIX H 19), qui semble avoir clos le débat il y a une dizaine d'années (Lalonde 1999) et dont on peut reprendre ici les conclusions. L'arrêt brutal du texte après la ligne 4 n'est pas le fruit d'une mutilation accidentelle : la pierre (cf. la photographie de l'*ed.pr.*) montre bien que l'espace situé sous cette ligne n'a jamais été inscrit. Partant, deux hypothèses sont envisageables : soit la dernière ligne constitue une abréviation, soit le lapicide a, pour une raison ou une autre, laissé son travail inachevé. Les premiers commentateurs se sont dans un premier temps exclusivement penchés sur le premier pendant de l'alternative. Ainsi, B.D. Meritt, en éditant ce texte, lisait la dernière lettre de la ligne 4 comme un *psi*, et faisait état de la suggestion que lui avait soufflée A.B. Cook, qui proposait de restituer ici ἐξοψ(ίου), autrement dit de faire de cette inscription la borne d'un sanctuaire d'un Zeus *Exopsios* (« qui surveille ») ; cette épiclèse constituerait un *hapax legomenon*, mais trouverait une certaine cohérence avec la provenance, supposée par Meritt, de la borne, à savoir le sanctuaire de Zeus situé dans le secteur N-E la colline des Nymphes : elle désignerait ainsi un Zeus surveillant la cité depuis la position de surplomb de son sanctuaire. Cette hypothèse a ensuite été reprise par R.E. Wycherley, non sans

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

hésitation toutefois, mais contredite par E. Vanderpool, sur la base d'un nouvel examen de la pierre : ce que Meritt avait pris pour la barre verticale d'un *psi* n'est en fait qu'une rayure accidentelle (elle n'est pas droite et n'est pas incisée avec la même netteté que les caractères de l'inscription). Vanderpool lit ainsi ΕΞΟΥ à la ligne 4 ; il y voit lui aussi une abréviation qu'il propose de résoudre par ἐξου(σίου). L'épiclèse de Zeus, *Exousios*, ferait référence à la puissance, au pouvoir, à l'autorité du dieu (*exousia*). Toutefois Wycherley, reprenant le dossier, n'a pas manqué de faire remarquer que ce terme n'a pas de parallèle comme épithète divine et qu'il a plutôt le sens (d'après son usage chez des auteurs tels que Philon d'Alexandrie) de « privé de puissance » ; il tient en effet *Exopsios* pour une épithète crédible de Zeus et pense que le lapicide voulait écrire Ἐξοψίου, ce qu'il n'a pu mener à bien. Cette seconde hypothèse a été creusée par G.V. Lalonde, qui rejette la possibilité d'une abréviation, sur des bases épigraphiques : les autres bornes ne sont pas abrégées de cette façon et la gravure des quatre premières lignes laisse supposer qu'une cinquième était originellement prévue. Partant, toutes les lectures sont envisageables et Lalonde ne rejette aucune de celles qui ont été précédemment formulées ; il en propose même une autre, non pas sous la forme d'une épithète, mais d'une proposition relative qui pourrait être ἐξ Οὐρανοῦ. Bien que non attestée par ailleurs sous cette forme, on aurait ici une allusion à un Zeus régnant sur le ciel, dont il descend sous la forme de l'éclair ou de la foudre (et alors épiclésé *Kataibatès*, *Astrapaios*) ou de la pluie (*Ombrios*, *Huetios*). Partant, cette borne aurait pu être conçue pour délimiter un sanctuaire situé sur une hauteur ou un **enèlusion*, *i.e.* un lieu frappé par l'éclair et consacré comme *abaton*, généralement à Zeus *Kataibatès*. On aura l'occasion de revenir sur ces Zeus météorologiques et sur les espaces qui leur sont consacrés (**4.** et notamment **4.3.1.** pour le *Kataibatès*) ; il convient pour le moment, et pour en finir avec ce document, de se pencher sur l'état inachevé de l'inscription. Lalonde l'attribue à « *an irremediable error* » dans sa gravure, qui pourrait expliquer que la pierre n'ait jamais été utilisée comme borne : son contexte de découverte assure en effet qu'elle a été remployée dans une canalisation d'eau au IIe ou IIIe s. de notre ère ; mais il est fort probable qu'elle ait été préalablement utilisée dès l'époque classique ou hellénistique pour le même usage. L'erreur de gravure l'ayant rendue inutilisable en tant que borne, la pierre aurait ainsi été directement réutilisée à d'autres fins.

Ainsi, cet accident est révélateur de la fragilité de notre appréhension des épiclèses en tant qu'objets d'étude historique en ce qu'elle est soumise à la médiation de sources écrites rendues nécessairement partielles par leurs conditions de transmission, mais aussi, semble-t-il, de conception. Cette erreur de gravure a-t-elle un lien direct avec la possible dénomination du dieu (quelle qu'elle soit) ? On ne le saura sans doute jamais. Mais le processus – manqué – de fabrication de cette borne, tel que Lalonde a pu le reconstituer, nous ouvre une fenêtre sur le maniement

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

possible des épiclèses divines par les Athéniens : on peut ainsi supposer que la possible dénomination qui devait figurer sur cette borne a existé en ce qu'elle a été formulée, au moins oralement, par le commanditaire (la cité, telle ou telle association, autrement dit un ou plusieurs citoyens) de l'inscription et sans doute aussi par son lapicide. A-t-elle survécu à cette erreur de gravure ? Le fait qu'aucune des différentes hypothèses portant sur sa restitution n'ait de parallèle invite à se poser la question. Bien sûr, la borne a pu être gravée sur un autre support qui ne nous serait pas parvenu. Mais on peut aussi supposer que le projet ait été abandonné et donc que l'épiclèse ait disparu du paysage écrit dès l'antiquité.

On pourrait gloser sans fin sur ces épiclèses fantômes dont on sait qu'elles ont existé sans que l'on puisse cependant les toucher des yeux, regretter qu'elles aient disparu dans les limbes de la non-Histoire, au-delà de l'oral, en-deçà de l'écrit, on ne ferait pas avancer l'enquête pour autant. Je ne poursuivrai donc pas plus avant cette réflexion, mais insisterai cependant sur son caractère nécessaire, au seuil de cette étude, même si c'est pour feindre de redécouvrir ce qui est un lieu bien commun des études anciennes : les sources écrites – qui restent les seules disponibles pour le présent objet d'étude – ne nous donnent qu'une dimension partielle d'une réalité historique qui devait d'abord être véhiculée oralement, d'autant plus qu'elle s'inscrivait dans une société partiellement alphabétisée[13].

1.3. *Incerta* et cas limites.

On trouve dans les sources d'autres appellations qui ne peuvent être écartées avec autant de certitude, mais dont la fragilité des attestations laisse cependant planer des doutes que l'on ne peut, à l'inverse, totalement dissiper. En ce qui concerne Zeus, on peut en relever plusieurs, à savoir *Hellènios*, *Sounieus*, *Apatourios*, *Huetios*, *Alastoros*, *Katharsios*, *Exakestèr*[14].

1.3.1. Zeus *Hellanios – Hellènios*.

Aucune source n'atteste explicitement de la présence d'un culte du dieu sous la première de ces deux appellations en Attique ; mais plusieurs auteurs athéniens ou mettant en scène des Athéniens y font référence en des termes qu'il est nécessaire de questionner ici. Sur l'actuel mont Hagios Elias à Égine se trouvait un sanctuaire de Zeus *Hellanios*[15]. Selon Théophraste, cette

13 Sur le maniement de l'écrit à Athènes à l'époque classique, on tirera profit de la lecture de la précieuse étude de Pébarthe 2006.

14 Les trois dernières épithètes de cette liste, toutes liées à Zeus *Hikesios*, seront abordées dans le cadre de l'étude de cette épiclèse (cf. *infra*, p. 66-68), de même que l'*Huetios* sera traité avec d'autres Zeus pluvieux (**4.1.2**, p. 75-76) et l'*Apatourios* avec Zeus *Phratrios* (**7.3.2**, p. 149).

15 Sur le culte du dieu à Égine, cf. notamment Pindare, *Néméennes*, V, 19 (autel du dieu) ; *SEG* III 310 = *SEG* XXIX 294 (ca. 470) (dédicace au dieu). Selon Preller-Robert, p. 126, note 2, le nom ancien de ce mont était *oros Panellènion* (cf. Pausanias, II, 30, 4) sans doute dérivé du culte qui y prenait place (le même Pausanias utilise au

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

composante de la topographie éginète, encore visible aujourd'hui depuis Athènes, constituait pour les habitants de cette cité un point de repère météorologique : quand les nuages s'assemblaient au-dessus du sanctuaire de Zeus *Hellanios* à Égine, il fallait en effet s'attendre à des averses nourries[16]. C'est sans doute cette fonction de dieu faiseur de pluie et annonciateur d'intempéries que le Zeus *Hellanios* éginète occupait d'abord dans le paysage visuel et mental des Athéniens – fonction qu'occupaient les Zeus des sommets de l'Attique, on le verra – même si cela n'impliquait pas nécessairement que ces derniers lui rendaient un culte[17]. Toutefois, les Athéniens ont également pu mettre en relief le sens littéral de l'épiclèse : on imagine en effet aisément l'exploitation qu'il était possible d'en faire dans le cadre du développement du panhellénisme à la suite des guerres médiques. En relatant un épisode diplomatique qui s'était déroulé entre les batailles de Salamine et de Platées, Hérodote fait ainsi dire aux députés (*angeloi*) athéniens, s'adressant aux éphores de Sparte, qu'ils n'ont pas accepté la proposition d'alliance d'égal à égal que leur a fait Xerxès « par respect pour Zeus *Hellènios* » et pour ne pas céder à « l'indignité de trahir la Grèce »[18]. Bien sûr, il n'est pas certain que les envoyés athéniens aient ainsi fait précisément référence au dieu d'Égine ; il est encore moins assuré qu'ils lui rendaient un culte chez eux : dans le cas présent, Zeus n'est peut-être tout simplement mobilisé que par une épithète de circonstance, mais ô combien lourde de sens sur le plan idéologique. Toutefois, il n'est sans doute pas illégitime de se demander si, à l'inverse, la dation de l'épiclèse au dieu, au moins à Égine, n'a pas quelque lien avec les guerres médiques : puisque le mont Hagios Elias devait être visible des combattants de Salamine, par exemple, et compte tenu de l'importance de cette victoire pour les Grecs, on peut aisément envisager qu'un signe du dieu lors de la bataille ait favorisé ces derniers, qui auraient ainsi dénommé le dieu en conséquence. Une telle hypothèse, totalement gratuite, puisqu'aucune source ne permet de l'étayer (on peut supposer qu'Hérodote aurait évoqué un tel épisode) ne semble pouvoir tenir, puisque l'épiclèse est déjà mentionnée dans la Ve *Néméenne*, de Pindare (cf. *supra*, note 15), qui daterait de 483 (cette datation reste toutefois incertaine) ; surtout, l'étiologie du culte, et peut-être de l'épiclèse,

paragraphe précédent la formule τὸ ὄρος τοῦ Πανελληνίου Διὸς). Toutefois, puisque les sources de l'époque classique n'évoquent qu'un Zeus *Hellanios* (ou *Hellènios*), et que le culte de Zeus *Panellènios*, à Égine comme ailleurs, n'est attesté qu'à partir du règne d'Hadrien, s'il fallait déterminer le nom originel de ce mont, ce serait plutôt *Hellanios*, ou, tout simplement, *Oros* (cf. Langdon 1976, p. 81-82). Quoi qu'il en soit, pour ce qui est de l'épiclèse du dieu, il est manifeste que le Zeus *Hellanios* éginète est devenu *Panellènios* dans le cadre de la politique religieuse de l'empereur philellène (cf. *infra*, **9.1.3**).

16 Théophraste, *Peri sèmeiôn* (frg. 6 Wimmer), 24 : Καὶ ἐὰν ἐν Αἰγίνῃ [καὶ] ἐπὶ τοῦ Διὸς τοῦ Ἑλλανίου νεφέλη καθίζηται ὡς τὰ πολλὰ ὕδωρ γίνεται.

17 Le fait que le mythe étiologique du culte, mettant en scène Éaque sacrifiant au dieu pour mettre fin à la sécheresse qui frappe la Grèce, soit connu d'Isocrate (*Évagoras*, 14-15 ; l'épiclèse n'apparaît pas dans ce récit), confirme que le dieu était associé à la pluie pour les Athéniens, mais ne permet pas davantage d'affirmer qu'ils lui rendaient un culte. Pausanias, II, 29, 8, évoque le même mythe, en identifiant, sans surprise, Zeus comme *Panellènios* (cf. **note 13**). Sur ce culte, cf. Langdon 1976, p. 81-82.

18 Hérodote, IX, 7 : Ἡμεῖς δε Δία τε Ἑλλήνιον αἰδεσθέντες καὶ τὴν Ἑλλάδα δεινὸν ποιεύμενοι προδοῦναι οὐ καταινέσαμεν ἀλλ' ἀπειπάμεθα.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

repose(nt) sur la figure d'Éaque et le sacrifice qu'il aurait accompli pour mettre fin à un épisode de sécheresse qui frappait la Grèce (cf. note 17). Il faudrait plutôt envisager une resémentisation de l'épiclèse après les guerres médiques, dans le cadre d'un panhellénisme essentiellement impulsé par les Athéniens, processus dont le récit d'Hérodote semble porter la marque. Pour les Athéniens, le Zeus *Hellanios – Hellènios* compterait ainsi parmi les Zeus météorologiques, depuis le mont Hagios Elias, mais serait aussi un protecteur des Grecs dans leur opposition au « Barbare », notamment en ce qu'il a pu apporter la victoire. C'est à cette dernière signification que fait référence Aristophane dans ses *Cavaliers* lorsque le Vendeur d'andouilles attribue à Zeus *Hellanios* le prix de sa victoire face au Paphlagonien[19]. La mise en scène de cet *agôn* devant être interprétée (ainsi a-t-elle été conçue, ainsi a-t-elle été reçue, de toute évidence) comme une satire à peine voilée, quoique caricaturale, des probables surenchères des démagogues comme Cléon (ici dépeint sous les traits du Paphlagonien), il est probable que le poète mette à mal une possible exploitation de l'épiclèse dans la phraséologie politique de son temps. Toutefois, en dépit de ce qu'elles peuvent nous apprendre de la pluralité des significations dont la figure du Zeus *Hellanios – Hellènios* a pu être investie, aucune de ces sources n'atteste l'existence d'un culte du dieu à Athènes ou même n'apporte d'indication claire quant aux modalités d'une éventuelle participation des Athéniens au culte éginète.

1.3.2. Zeus *Sounieus*.

Selon une glose d'Eustathe, relative au cap Sounion, un Zeus *Sounieus* recevrait un culte en ce lieu[20]. C'est, à ma connaissance, la seule attestation de l'épiclèse pour ce dieu, en ce lieu comme ailleurs. Toutefois, le fait qu'elle ne soit autrement attribuée qu'à Athéna (sous la forme féminine *Sounias*) et ce, précisément au même endroit (**AthSou1**), me semble plaider pour l'authenticité de l'information transmise par le commentateur byzantin. En effet, les associations du père et de la fille autour d'une épiclèse commune sont fréquentes, tout particulièrement en Attique (*Sôtèr/Sôteira*, *Phratrios/Phratria*, etc.) ; on reviendra d'ailleurs sur ce point. On serait donc en présence d'une nouvelle configuration du couple divin, qui présenterait néanmoins la particularité d'être construite au moyen d'une épithète toponymique (elle est fonctionnelle dans tous les autres cas) et, accessoirement, d'être attestée par des témoignages séparés. Cependant, la validité de celui d'Eustathe reste soumise à caution. En effet, à la fin de sa glose, celui-ci précise que Zeus *Sounieus* fait l'objet d'un jeu de mot chez un poète comique qui le dénomme *souniaratos*. Or, nonobstant les scholies afférentes, on ne retrouve cette dernière appellation que dans la strophe du premier demi-

19 Aristophane, *Cavaliers*, 1253 : Ἑλλάνιε Ζεῦ, σὸν τὸ νικητήριον.

20 Eustathe, *Commentaire à l'Odyssée*, III, 278 (p. 126 Stallbaum) : Ὅτι τὸ Σούνιον, ἱερὸν ἄκρον ἦγουν ἀκρωτήριον Ἀθηναίων φησί. καὶ ἴσως ἱερὸν αὐτό φησιν, ἐπεὶ Ζεὺς Σουνιεὺς ἐτιμᾶτο ἐκεῖ. ὃν διθυραμβικῶς παίζων ὁ κωμικὸς, καλεῖ σουνιάρατον.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

chœur des *Cavaliers* d'Aristophane, adressée à Poséidon[21] : c'est, sans aucun doute possible, à cet auteur (« le comique ») et à cette œuvre que le glossateur fait ici implicitement référence. Partant, il est tentant de supposer que le dieu dont ce dernier évoque le culte au Sounion, sous l'épiclèse *Sounieus*, soit Poséidon et non Zeus (déjà SOLDERS 1931, p. 5), quelle que soit l'explication que l'on puisse fournir à cette inversion (confusion d'Eustathe, erreur de copiste...). Cependant, bien que le culte de Poséidon sur l'extrémité de la péninsule attique soit bien connu, aucune source ne lui attribue cette appellation. En l'absence de parallèle solide, il me semble par conséquent délicat de valider cette hypothèse. À tout prendre, il me semble plus probable qu'Eustathe, dans sa glose, ait juxtaposé deux informations indépendantes, qu'il aurait puisées dans deux sources différentes, à savoir : 1. Zeus *Sounieus* reçoit un culte au Sounion ; 2. Aristophane dénomme Poséidon *souniaratos*, appellation forgée par le poète à des fins comiques. En somme, si l'attribution de l'épiclèse au premier dieu reste incertaine, elle l'est encore davantage en ce qui concerne le second.

1.3.3. Zeus *em Palladiôi – epi Palladiou*.

Un dernier cas limite doit être mentionné dans le cadre de ces préliminaires, cas dont la pertinence de l'inclusion dans cette étude n'est pas remise en cause pour des raisons documentaires, comme les précédentes, mais catégorielles : je veux parler ici du Zeus du Palladion (*em Palladiôi* ou *epi Palladiou*). La question se pose, du reste, pour la plupart des locutions locatives telles que celles-ci : il est en effet difficile de les intégrer toutes parmi les épiclèses et, à l'inverse, de les en exclure de façon systématique. La question se pose donc en ces mêmes termes pour cette appellation, qui est attestée par quatre inscriptions dont la datation s'étend de la toute fin de l'époque hellénistique jusqu'au début du Bas-Empire. La première, datée de l'archontat de Theopeithès (*ca.* 37/6) retranscrit une lettre du *genos* des Gephyréens à Delphes et sa réponse, au sujet de la consultation de l'oracle au nom de Diotimos fils de Diodôros d'Halai, bouzyge et prêtre de Zeus *em Palladiôi*[22]. Une dédicace à la datation incertaine « aux dieux et à la cité » par un prêtre de Zeus *epi Palladiou* et bouzyge est également en lien avec l'oracle de Delphes, puisqu'elle fait état d'une question posée par Polyainos de Marathon (distinct du prêtre, dont le nom n'a pas été conservé) à Apollon *Puthios* au sujet de la construction d'une « demeure de Pallas »[23]. Au cours du deuxième

21 Aristophane, *Cavaliers*, 551-564, notamment 551 (Ἵππι' ἄναξ Πόσειδον) et 560 (Σουνιάρατε).

22 *IG* II² 1096+ = OLIVER 1980, p. 40-43 (*SEG* XXX 85), l.9-12 (lettre du *genos* à Delphes) : [καὶ ἐπερωτήσοντας τὸ μαντεῖον] | καθώς ἐστιν τῶι γέ[νει πάτριον ὑπὲρ τοῦ βουζύγου] | καὶ ἱερέως Διὸς ἐμ Πα[λλαδίωι Διοτίμου τοῦ Διοδώρου] | Ἁλαιέως ; *Ibid.*, l. 17-19 (réponse de Delphes au *genos*) : Γινώσκετε τοὺς [ἀπ]εσταλ<μ>ένους ὑφ' ὑ[μῶν ἐπὶ] | τὰν μαντείαν καὶ <ἐ>περώτασ[ιν ὑ]πὲρ τοῦ βουζύγου κ[α]ὶ ἱ[ερέως | Δ]ιὸς ἐμ Παλλαδίωι Διοτ[ίμου] τοῦ Διοδώρου Ἁλαιέως.

23 *IG* II² 3177 : [- - ἱερ]|εὺς τοῦ Διὸς τοῦ ἐπὶ Παλλαδίου καὶ βουζύγης Πολ[υαί]νου Μαραθωνίου | χρήσαντος τοῦ Πυθίου Ἀπόλλωνος ὅτι χρὴ ἕτερον ἕδο[ς] τῆς Παλλάδος κατα|σκευάσασθαι ἐκ τῶν ἰδίων ποήσας τοῖς τε θεοῖς καὶ τῇ πόλει | ἀνέθηκεν. L'inscription, perdue, n'est connue que par une copie de Fourmont : aussi n'en connaît-on ni le lieu de découverte, ni le support. La datation est discutée et varie entre l'époque augustéenne et le IIIe s. ap. J.-C. ;

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

quart du IIe s. ap. J.-C, Pôlemôn fils d'Hèroxenos de Marathon, prêtre de Zeus *epi Palladiou* (et bouzyge ?) a fait dresser une statue de son frère (Hèroxenos ?), prêtre (et *panagès* ?) à Éleusis[24]. Enfin, le bouzyge et prêtre de Zeus *em Palladiôi* disposait d'un siège de proédrie au théâtre de Dionysos *Eleuthereus*, peut-être jusqu'au tournant des IIIe et IVe s. ap. J.-C. encore[25]. On remarque des nuances dans la titulature du prêtre. Sans doute ne faut-il pas accorder trop d'importance au fait que sa qualité de bouzyge soit précisée dans deux cas avant sa prêtrise, et dans deux cas après : il est difficile de l'expliquer autrement que par une certaine souplesse dans la formulation, souplesse qui ne semble pas procéder d'une évolution au cours du temps (même si l'incertitude pesant sur la datation de la moitié des inscriptions interdit d'être définitif sur ce point). Il en va peut-être de même du fait qu'il desserve tantôt Zeus *em Palladiôi*, tantôt *epi Palladiou* : on trouve en effet de semblables variantes dans la désignation de l'Aphrodite de l'*hippolutos/on*, entre des documents pourtant semblables et quasi-contemporains[26]. La différence entre ces deux formulations est cependant moins facilement réductible, compte tenu du possible écart de signification qu'elle implique : la première (« dans le Palladion ») semble en effet se rapporter au séjour du dieu et/ou au lieu où le prêtre officie ; la seconde peut avoir un sens locatif équivalent, mais peut aussi être entendue comme « relatif à, préposé au Palladion » et se rapporterait donc aux prérogatives du prêtre, qui serait donc en charge du Palladion (qui peut alors désigner le lieu ou l'effigie d'Athéna rapportée de Troie). La suite de l'enquête permettra peut-être de faire la lumière sur cette question. Au demeurant, un constat plus solide émerge de l'examen des quatre inscriptions, à savoir celui de l'association systématique de l'exercice de la prêtrise du dieu et de la qualité de bouzyge (en dépit de l'incertitude pesant sur la restitution de l'inscription d'Éleusis). Manifestement, ce terme désigne ici une fonction sacerdotale, qui est d'ailleurs attestée comme telle depuis l'époque classique (Parker 1996, p. 286-287). Un *genos* des Bouzygai est par ailleurs attesté, mais uniquement dans des sources tardives (lexicographes et scholiastes) : on a par conséquent pu remettre en cause la véracité de l'existence de ce *genos* (Bourriot 1976, p. 1281-1286) d'autant plus que les bouzyges de nos inscriptions semblent appartenir à d'autres *genè* ; ce dernier argument n'est cependant pas dirimant, puisque l'appartenance à plusieurs *genè* n'était pas rare à l'époque impériale. Par conséquent, si la

Parker 1996, p. 287 suppose un lien entre cette inscription et la précédente.

24 *I.Eleusis* 443 (*IG* II² 2884) : [- - παναγῆ ? | ἱερ]έα Ἡροξένου Μαραθ[ώνιον | ἀρ]ετῆς ἕνεκα. *vac.* | [ἱερ]εὺς Διὸς ἐπὶ Παλλαδίου [καὶ βουζύγης | Π]ωλέμων Ἡ[ρ]οξένου Μα[ραθώνιος | ἀνέθηκ]ε [- -]. La restitution de à la fin de la l. 4 n'est pas certaine, car il n'est pas sûr que la place disponible sur la pierre soit suffisante pour la supporter. Sur ces deux frères, qui seraient donc membre du *genos* des Euneidai, en plus de ceux des Kèrykes et des Bouzyges, cf. *I.Eleusis* II, p. 345-346 (*stemma*).

25 *IG* II² 5055 (Maass 1972, p. 125) (deuxième *kerkis* de gauche en partant du centre : E I b sur le plan) : βουζύγου | ἱερέως Διὸς ἐν | Παλλαδίῳ. Les caractères sont inhabituels et suggèrent peut-être une datation entre le IIIe et le IVe s. ap. J.-C. ; il s'agirait alors de l'inscription la plus tardive de l'ensemble.

26 *IG* I³ 383 (429/8), l.233-234 : [Ἀφροδ]ίτες ἐ|[πὶ Ἰπ]πολύτο ; *IG* I³ (423/2), l.66 : Ἀφροδίτες ἐν *h*ιππολυ[τείοι] ; *Ibid.*, l.85-86 : Ἀφ[ροδίτε|ς ἐν *h*ιππολυτείοι]. Sur cette locution, cf. Robertson 2005, p. 77, note 21 et p. 93-95.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

fonction de bouzyge est première, il n'est pas inconcevable qu'un *genos* des Bouzygai ait pu se constituer à partir de cette charge sacerdotale[27], à une date qu'il est difficile de préciser, mais, peut-être, au cours de la basse époque hellénistique : les IIe et Ier s. sont en effet marqués par un mouvement de renouveau des *genè*, réinvestis par les élites de la cité comme instrument de distinction sociale (Ismard 2010, p. 365-404). C'est probablement dans ce contexte que l'on peut donner sens à l'appellation *em Palladiôi* / *epi Palladiou* attribuée à Zeus et/ou à sa prêtrise. Cette dernière est en effet manifestement attachée à la fonction de bouzyge[28] et donc probablement, au *genos* des Bouzygai. Quelle a pu être alors l'utilité d'associer le sacerdoce au Palladion ?

On a évoqué plus haut l'incertitude pesant sur ce terme, même si l'une des deux formulations ne peut se référer qu'au lieu : la dénomination du dieu désigne d'abord son culte comme prenant place au Palladion. Il ne semble pas, cependant, que cet endroit soit ainsi évoqué par référence au tribunal qui y était situé et que la locution désigne ainsi un Zeus compétent en matière de justice (domaine qui, par ailleurs, n'est pas étranger au dieu), mais plutôt comme celui où l'on conservait le Palladion, *i.e.* la statue d'Athéna prétendument rapportée de Troie[29]. En effet, bien que l'inscription soit incomplète, ce n'est sans doute pas le fruit du hasard si une dédicace du prêtre de Zeus *epi Palladiou* et bouzyge fait référence à la construction de la « demeure de Pallas », expression qui désigne ici le Palladion[30]. De plus, selon Polyen, Démophon, qui avait la garde du « vrai » Palladion, l'aurait confié à un Athénien dénommé Bouzygès pour qu'il l'emporte à Athènes, dans le but de le soustraire à Agamemnon. Cette tradition, isolée, que l'on ne retrouve pas, à ma connaissance, dans des sources antérieures (Polyen aurait écrit son œuvre, qu'il dédie à Marc-Aurèle et Lucius Verus, au début des années 160 ap. J.-C.), sent bien sa reconstruction *a posteriori* de la geste d'un ancêtre héroïque[31]. On en comprend assez aisément la teneur : elle participe d'un discours (probablement d'un ensemble de discours dont les autres composantes ne nous sont pas parvenues)

27 Parker 1996, p. 286-287. Ismard 2010, p. 375, sans totalement rejeter l'hypothèse de Bourriot, juge plus probable celle de Parker.

28 L'inverse n'est pas vrai, on l'a vu ; à l'époque impériale encore, l'exercice de cette fonction était cumulable avec celui de la prêtrise de Zeus *Teleios* : cf. *infra*, p. 121-122.

29 Sur les différents mythes attachés au Palladion à Athènes, essentiellement dans la cadre du culte d'Athéna du reste, cf. en dernier lieu Sourvinou-Inwood 2011, qui y consacre son chapitre 4 (p. 225-261).

30 *IG* II² 3177 (cf. *supra*, note 23). Dans les dédicaces métriques, Pallas est un surnom poétique générique, *i.e.* une façon de désigner Athéna sans connotation particulière. Mais cette inscription n'est pas métrique : partant, il faut tenir pour signifiant l'emploi de Pallas, qui permet à dessein d'identifier ici l'Athéna dont la statue est le Palladion.

31 *Stratagèmes*, I, 5 : Δημοφῶν παρὰ Διομήδους τὸ Παλλάδιον παρακαταθήκην λαβὼν ἐφύλαττεν. Ἀγαμέμνονος ἀπαιτοῦντος τὸ μεν ἀληθινὸν ἔδωκεν ἀνδρὶ Ἀθηναίῳ, καλουμένῳ Βουζύγῃ, κομίζειν Ἀθήναζε. Cf. *e.g.* l'édition de P. Krentz et E.L. Wheeler (Polyaenus, *Stratagemes of War*, Chicago, 1994), p. xi-xiv, et notamment p. xii pour la datation de l'écriture du livre I, qu'ils situent à l'automne 161. Polyen retranscrit sans doute une tradition athénienne qui devait être ancienne (*i.e.* au moins depuis l'apparition du Palladion à Athènes, bien attesté par les textes de l'époque classique) ; mais il me semble fort probable que l'intervention d'un acteur explicitement dénommé Bouzygès ait procédé d'un ajout plus récent, sans doute contemporain ou postérieur à la constitution d'un *genos* des Bouzygai (à la basse époque hellénistique ?). Chez Pausanias (I, 28, 8-9), qui rend compte de la pluralité des traditions relatives au Palladion, seul Démophon est impliqué dans le vol de la statue.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

permettant aux Bouzygai de légitimer la détention par le *genos* de prérogatives sacerdotales articulées autour du Palladion et ainsi de justifier leur domination sociale. C'est donc dans le cadre de cette stratégie que s'inscrit le choix de dénommer la prêtrise de Zeus attachée à la fonction de bouzyge (et donc probablement contrôlée par le *genos* des Bouzygai) comme *em Palladiôi / epi Palladiou*. Et la forme de l'appellation en est un paramètre significatif : les locutions (locatives) attachées à des théonymes ne sont autrement attestées qu'à l'époque classique pour l'essentiel[32], surtout pour des divinités alors peu épiclésées. Le choix d'une dénomination de ce type qui, à la basse époque hellénistique et sous le Haut-Empire, pouvait « sonner » comme ancienne, pourrait ainsi s'inscrire dans cette démarche de démonstration de l'ancienneté du *genos*. En somme, si *em Palladiôi* / *epi Palladiou* n'est pas *stricto sensu* une épiclèse, sa portée dépasse sa seule signification locative et ne peut être appréhendée que par un examen attentif de ses logiques d'attribution, comme les « vraies » épiclèses qu'il convient désormais d'aborder.

2. Typologie des épiclèses joviennes.

La majorité des épiclèses que les Athéniens ont attribuées à Zeus sont fonctionnelles et seront abordées individuellement ou regroupées par entrées thématiques. Les autres peuvent être qualifiées de toponymiques ou topographiques, catégories qui présentent toutefois une certaine diversité en leur sein ; aussi ne peut-on faire l'économie d'un classement typologique plus fin en amont de leur étude systématique.

2.1. Épiclèses toponymiques.

2.1.1. Épiclèses dérivant de toponymes attiques : Zeus *Hekaleios*.

Il faut en effet distinguer les épiclèses toponymiques construites sur le nom d'une localité de l'Attique de celles évoquant un lieu extérieur à la région. Dans la première catégorie, la plupart dérivent d'un nom de montagne (*Anchesmios*, *Parnèssios*, *Humèttios*) : cette importance numérique, le lien théologique de Zeus aux sommets, et la complexité des ensembles épiclétiques qui peuplent les hauteurs de l'Attique justifient de leur consacrer une étude particulière (**3**, *infra*, p. 37 sq.). La seule autre épiclèse de Zeus évoquant un toponyme attique est *Hekaleios*. Les lexicographes attestent de l'existence d'un culte consacré au dieu sous cette dénomination dans le petit dème

32 Par des sources directes j'entends. Quelques exceptions sont à signaler, parmi lesquelles l'Apollon *Hup'Akrais* / *Hupo Makrais* qui, dans un contexte différent, entre peut-être dans le même cas de figure que le Zeus *em Palladiôi* / *epi Palladiou* (**ApoHup2-33**).

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

d'Hekalè[33] ; mais c'est d'un passage de la *Vie de Thésée* de Plutarque, inspiré de Philochore, que l'on tire l'essentiel de ce que l'on connaît à son sujet :

> Ἡ δ' Ἑκάλη καὶ τὸ περὶ αὐτὴν μυθολόγημα τοῦ ξενισμοῦ καὶ τῆς ὑποδοχῆς ἔοικε μὴ πάσης ἀμοιρεῖν ἀληθείας. ἔθυον γὰρ Ἑκαλῆσιν οἱ πέριξ δῆμοι συνιόντες Ἑκαλείῳ Διί, καὶ τὴν Ἑκάλην ἐτίμων, Ἑκαλίνην ὑποκοριζόμενοι διὰ τὸ κἀκείνην νέον ὄντα κομιδῇ τὸν Θησέα ξενίζουσαν ἀσπάσασθαι πρεσβυτικῶς καὶ φιλοφρονεῖσθαι τοιούτοις ὑποκορισμοῖς. ἐπεὶ δ' εὔξατο μεν ὑπερ αὐτοῦ τῷ Διὶ βαδίζοντος ἐπὶ τὴν μάχην, εἰ σῶς παραγένοιτο θύσειν, ἀπέθανε δε πρὶν ἐκεῖνον ἐπανελθεῖν, ἔσχε τὰς εἰρημένας ἀμοιβὰς τῆς φιλοξενίας τοῦ Θησέως κελεύσαντος, ὡς Φιλόχορος ἱστόρηκεν.
> App.crit. 3. Le coddex donne Ἑκάλῳ ; Meursius corrige Ἑκαλείῳ.
>
> Le récit fabuleux qui court sur Hécale et son accueil hospitalier ne paraît pas être dépourvu de toute vérité. Car les dèmes des environs se réunissaient à Hekalè pour sacrifier à Zeus *Hekaleios*, et ils honoraient Hécale, qu'ils appelaient du diminutif d'Hécalinè, parce qu'elle-même, offrant l'hospitalité à Thésée alors très jeune, l'avait salué à la manière des vieilles femmes, en lui témoignant son affection par de tels petits noms d'amitié. Elle avait fait un vœu, au moment où il marchait au combat, d'offrir en sa faveur un sacrifice à Zeus, s'il revenait sain et sauf ; mais elle mourut avant son retour. Elle n'en fut pas moins récompensée, comme je l'ai dit, de son hospitalité, et cela sur l'ordre de Thésée, à ce que dit Philochore dans son *Histoire*[34].

À première vue, ce récit est à vrai dire surtout consacré à l'étiologie du culte d'Hécale dans le dème du même nom[35] : parce qu'elle avait offert l'hospitalité à Thésée et promis un sacrifice à Zeus pour lui, celui-ci enjoignit qu'elle fût honorée après sa mort. C'est pour attester de la véracité d'un *muthologèma*, dont il serait légitime de douter au premier abord, que Plutarque évoque le culte qui est rendu à Zeus *Hekaleios* en ce lieu, en plus de celui de l'héroïne. Les démotes des environs d'Hekalè sacrifiaient donc au dieu, formant ainsi peut-être une « ligue » comme on en connaît d'autres en Attique (celle d'Athéna *Pallènis e.g.* : cf. **AthPal1-5**), c'est entendu. Le problème que pose le texte résulte de son épaisseur chronologique, qui comporte plusieurs couches : Plutarque (début IIe s. ap. J.-C.) cite (à partir de « ἔθυον γὰρ... » ?) Philochore (actif entre la fin du IVe s. et la première moitié du IIIe s.) qui évoque l'époque de Thésée, *i.e.* un passé légendaire (indatable). Au demeurant, c'est l'expression « les dèmes des environs se réunissaient à Hekalè pour sacrifier à Zeus *Hekaleios* » qu'il faudrait dater : ce culte aurait-il été instauré en même temps que celui d'Hécale ? Sans doute pas : l'héroïne elle-même promet un sacrifice à Zeus (« tout court », mais probablement

33 Stéphane de Byzance, s.v. Ἑκαλή, δῆμος τῆς Λεοντίδος φυλῆς. ὁ δημότης Ἑκάλιος. τὰ τοπικὰ Ἑκαλῆθεν Ἑκαλήνδε Ἑκαλῆσι. καὶ Ἑκάλειος Ζεύς. Hésychios, s.v. Ἑκάλειος Ζεύς· ὃν <ἐφ'> Ἑκάλῃ ἱδρύσατο.

34 Philochore (*FGrH* 328, frg 109), *apud* Plutarque, *Thésée*, 14, 2-3 (traduction R. Flacelière, E. Chambry et M. Juneaux, CUF, modifiée).

35 Philochore-Plutarque utilise le verbe assez vague τιμῶ pour décrire les honneurs rendus à Hécale ; mais une notice lexicographique, évoquant par ailleurs l'œuvre que Callimaque lui a consacrée, semble confirmer que l'héroïne recevait bien un culte avec sacrifice (*thusia*) : *Etymologicum Magnum*, s.v. Ἑκάλη: Ἡ ἡρωίς· εἰς ἣν καὶ ποίημα ἔγραψε Καλλίμαχος· ἡ πρὸς ἑαυτὴν πάντας καλοῦσα. Ταύτην Ἑκαλίνην ἔλεγον οἱ παλαιοὶ ὑποκοριζόμενοι. Ἔθυον δε αὐτῇ, διὰ τὸ ξενίσαι Θησέα.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

du fait d'une ellipse, puisque l'épiclèse a déjà été mentionnée). Le culte du dieu semble donc servir de cadre (structurel) au récit (évènementiel) relatif à Hécale et Thésée, mais du point de vue du culte « historique » cela importe peu. Plus importante est la valeur à attribuer au passé (imparfait) ἔθυον évoquant les sacrifices à Zeus *Hekaleios* : est-ce un passé révolu ? Autrement dit, le culte avait-il encore cours à l'époque de Philochore ? De Plutarque ? Il est difficile de trancher. Mais l'évocation de ce culte dans un récit mettant en scène Thésée, auquel l'historiographie attique attribue le synœcisme, derrière lequel il faut probablement voir un écho des réformes clisthéniennes, invite peut-être à faire de ce culte « fédéral » (à l'échelle de l'Attique) une survivance de l'époque archaïque qui aurait permis le maintien de liens entre des dèmes voisins qui se trouvèrent séparés dans le nouveau système politico-administratif. L'insistance du récit sur l'hospitalité d'Hécale, que semble garantir son sacrifice à Zeus (même s'il vise peut-être d'abord à assurer la protection de Thésée au combat et s'adresse tout simplement au dieu des lieux), indique peut-être que les dieux d'Hekalè – Hécale et Zeus *Hekaleios* – n'étaient pas sans lien avec le bon déroulement des rapports entre ressortissants de communautés différentes (compétence jovienne s'il en est). S'il faut lui en donner un, c'est sans doute là le sens que les fidèles attribuaient à cette épiclèse, même si une telle hypothèse ne donne aucune indication sur l'époque à laquelle cette appellation est apparue. De ce point de vue, le schéma proposé par L. Deubner (Deubner 1932 [1969], p. 217), qui suppose l'existence d'un culte originel à un dieu nommé Hekalos, dont le nom est devenu une épithète de Zeus (*Hekalos* serait la première forme de l'épiclèse, encore employée par Philochore, si on retient la leçon des manuscrits, et non la correction de Meursius), qui aurait évolué en *Hekaleios* (deuxième forme de l'épiclèse, employée par les lexicographes) est séduisant, mais invérifiable et surtout de peu d'utilité si on ne peut en dater les différentes étapes.

2.1.1. Épiclèses dérivant de toponymes extra-attiques.

Les épiclèses toponymiques de Zeus dérivant de lieux extérieurs à l'Attique procèdent de plusieurs dynamiques différentes. On en trouve qui impliquent la participation des Athéniens, dans le cadre d'amphictyonies notamment, à des cultes localisés à l'extérieur de leur cité, panhelléniques pour certains (*Kènaios*, *Nemeos*) : pour chacune d'entre elles, la question se pose de savoir si le dieu n'a pas aussi été honoré sous ce nom sur le territoire athénien (*infra*, **10.1**). Zeus *Olumpios* rentre dans ce cas de figure, mais seulement en partie, ce qui, avec l'importance de son culte à Athènes, justifie de le traiter séparément. Une autre catégorie de Zeus portant des épiclèses toponymiques se compose de ceux dont le culte a été importé en Attique par des étrangers résidents (*Labraundos*, *Kasios*) qui en constituent donc par conséquent les acteurs principaux, mais pas nécessairement exclusifs. De fait, certaines épiclèses fonctionnelles ou topographiques, mais caractéristiques d'une

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

région ou d'une cité (*Stratios*, *Karios*) ont pu avoir la même portée identitaire et doivent être intégrées à une réflexion d'ensemble sur le sujet ne séparant pas épiclèses toponymiques et fonctionnelles (*infra*, **10.2**). Un dernier couple d'épiclèses toponymiques constitue un cas particulier : je veux parler ici des Zeus *Hellènios* et *Panellènios* qui, bien qu'évoquant le même espace, la même communauté humaine – (tous) les Grecs – ont pris place dans des contextes bien différents. On a vu précédemment que la première constituait d'ailleurs un cas incertain. On abordera la seconde, apparue dans le cadre spécifique de l'identification d'Hadrien avec le dieu, avec d'autres épiclèses comme *Olumpios* qui, bien que préexistantes, ont été exploitées dans le même contexte.

2.2. Épiclèses topographiques.

On évoquera plus rapidement les épiclèses topographiques de Zeus en Attique, qui sont peu nombreuses. Qui plus est, compte tenu de la pluralité des cas de figure qu'elle recouvre, la cohérence de cette catégorie est incertaine. Elle peut en effet inclure des épiclèses toponymiques « masquées » – j'entends par là des épiclèses qui évoquent de fait un site précis, derrière le lieu générique sur lequel elles sont construites. *Epakrios* entre probablement dans ce cas de figure : désignant un Zeus « du (des) sommet(s) », elle précise un champ – spatial, mais aussi fonctionnel – dans lequel s'exerce la puissance du dieu ; mais elle peut également localiser ce dernier sur un mont précis – le plus proche – et être donc considérée comme une épiclèse toponymique de fait. Du reste, elle s'inscrit dans l'un des plus riches paysages épiclétiques de Zeus en Attique, et c'est en l'étudiant au sein de cet ensemble qu'il sera possible de faire toute la lumière sur elle (*infra*, **3**). Comme *Epakrios*, la plupart de ces épiclèses topographiques ne peuvent être réduites à cette seule dimension spatiale parce qu'elles sont souvent également fonctionnelles. Au sens strict, *Herkeios* comme *Agoraios*, construites sur des noms d'espaces – même s'ils ne sont pas « naturels », ce qui, d'un point de vue paysager, n'est pas en soi signifiant – peuvent être tenues pour des épiclèses topographiques. Cependant, leur dimension fonctionnelle, voire symbolique, l'emporte largement : c'est manifeste pour la première, qui joue notamment un rôle crucial dans la définition de l'identité oikétique et, partant, politico-ethnique (*infra*, **7**). C'est à vrai dire plus problématique pour la seconde : l'interprétation de l'*Agoraios* athénien comme un dieu d'abord situé sur l'Agora ou d'abord compétent en matière de prise de parole à l'assemblée constitue une question cruciale pour la compréhension de l'épiclèse (même si les deux aspects ne s'excluent pas nécessairement), que l'on abordera par conséquent dans le cadre de l'étude des épiclèses « politiques » de Zeus (*infra*, **8.2**). À l'inverse, on verra que *Polieus*, épiclèse généralement envisagée comme fonctionnelle, n'est peut-être pas dénuée de connotation topographique (*infra*, **8.1**). Je terminerai ce rapide passage en revue en évoquant deux dernières « fausses » épiclèses topographiques, *Hupsistos* et *Hupatos*. Certes,

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

elles ne sont pas à proprement parler construites sur un élément de topographie, mais elles peuvent au premier abord entrer dans cette catégorie en ce qu'elles disent quelque chose de la position de Zeus dans l'espace. Toutefois, plus que la localisation du lieu de culte ou l'espace occupé par la divinité, c'est surtout une position au sein du cosmos et de l'échiquier divin qu'elles dénotent : c'est certain pour la première, qui constitue indéniablement un cas à part et doit être traitée comme telle (*infra*, **10**) ; c'est plus discutable pour la seconde, qui doit par conséquent être confrontée avec les épiclèses « montagnardes » (*infra*, **3.4.3**). À l'aune de l'examen de celles qui, en théorie, en relèvent, on constate donc que les épiclèses « toponymiques » et « topographiques » constituent des catégories partiellement opérantes – dans le cas de Zeus du moins. Et on peut vraisemblablement étendre ce constat à l'ensemble des épiclèses du polythéisme athénien.

Après ces préliminaires, qui auront donné l'occasion d'analyser, déjà, certains cas de façon approfondie, il convient désormais d'aborder l'étude des différents dossiers documentaires constituant à proprement parler l'inventaire des épiclèses de Zeus en Attique.

2.3. Épiclèses obscures : *Zeus Anthaleus/ès*.

Le calendrier de la Tétrapole de Marathon enregistre en Métageitniôn le sacrifice d'un mouton d'une valeur de 12 drachmes Διὶ Ἀνθαλεῖ[36]. L'épiclèse du dieu est un *hapax* ; aussi est-il difficile de déterminer d'emblée sa forme au nominatif, qui peut-être *Anthaleus* ou *Anthalès.* Pour la même raison, le sens en est obscur. En effet, les différentes interprétations possibles qu'il appelle présentent toutes des motifs d'insatisfaction ; il me semble par conséquent délicat de trancher en faveur de l'une d'entre elles de façon absolue, même s'il est possible d'établir une hiérarchie sur le plan de leurs recevabilités respectives. C'est sur ce critère que je les répertorierai donc, dans l'ordre décroissant[37].

Une première lecture envisageable consisterait à transcrire l'épiclèse comme un dérivé de la racine ἀνθ- et donc de voir en ce dieu un acteur de la floraison[38] : l'épithète serait alors un nom d'agent et prendrait la forme *Anthalès*. Toutefois, on ne retrouve aucun qualificatif de la sorte pour Zeus, ni à Athènes, ni ailleurs. Ils sont du reste assez rares pour d'autres divinités, même si quelques exemples existent[39] ; parmi ceux-ci, le Dionysos des fleurs, ou fleuri, est relativement bien

36 Lambert 2000a (*IG* II² 1358 = *LSCG* 20), Face A, Col. II, l. 47 : Διὶ ν Ἀνθαλεῖ *ν* οἶς ν Δ|-|-.

37 Selon Prott, suivi par Sokolowski, ce Zeus serait un dieu proche d'Eubouleus. Ne voyant pas bien sur quels arguments repose une telle hypothèse – peut-être l'impression d'avoir affaire à une divinité « chthonienne » ? –, je me sens désarmé pour procéder à son examen et *a fortiori*, pour la réfuter. On me pardonnera donc de la rejeter sans autre forme de procès.

38 L'épiclèse n'apparaît pas parmi les dérivés d'ἄνθος répertoriés par P. Chantraine (*DELG,* s.v. ἄνθος) ; ceux qui s'en rapprocheraient le plus seraient ἀνθάλιον « souchet comestible », ἀνθήλη « touffe soyeuse qui couronne certaines plantes, roseaux » et le tardif ἀνθηλᾶς « marchand de fleur » (?).

39 Aphrodite est *Antheia* à Cnossos (Hésychios, s.v. ῎Ανθεια), de même qu'Héra à Argos (Pausanias, II, 22, 1) ou à Milet (sous la forme *Antheè* : *LSAM* 41).

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

représenté, notamment en Attique, où il est *Anthios* dans plusieurs dèmes[40]. Une interprétation de l'*Anthaleus/ès* comme un dieu florissant impliquerait donc d'envisager une incursion de Zeus dans un domaine qui, en Attique, semble plutôt être l'apanage de Dionysos ; on pourrait l'expliquer par une forme de particularisme local puisque l'*Anthios* comme l'*Anthaleus/ès* reçoivent un culte dans des localités différentes et dans un cadre qui ne semble pas dépasser celui du dème : dans le cas de ce Zeus, il est en effet enregistré dans la partie du calendrier relative aux sacrifices financés par les seuls démotes de Marathon. Toutefois, les autres informations que l'on peut tirer de cette inscription ne permettent pas d'étayer cette hypothèse, parce qu'elles sont pour la plupart peu significatives ; celles qui le sont inviteraient même à l'infirmer. La victime se situe dans la « moyenne » des offrandes listées (les ovins, de 11 ou 12 drachmes, constituent le principal contingent animalier du calendrier) ; le dieu n'est visiblement associé à aucune autre divinité qui aurait pu rendre manifeste cette hypothétique couleur florale (on penserait à Héra, *Antheia* à Argos et Milet et associée par ailleurs à plusieurs reprises à Zeus en Attique). Le fait que le sacrifice soit accompli tous les deux ans pourrait être lu comme peu compatible avec une finalité agraire dont le rythme est généralement annuel ; toutefois, plusieurs raisons pourraient expliquer cette éventuelle incohérence : il est des espèces végétales dont la floraison est bisannuelle ; ce rythme pourrait être lié à un assolement biennal, fréquent en pays grec ; d'autres contingences (organisationnelles notamment) que celles du seul calendrier agricole peuvent entrer en ligne de compte, tout particulièrement pour ce document dont les cycles de rotation sont complexes. Au bout du compte, c'est surtout le mois auquel l'offrande à l'*Anthaleus/ès* est effectuée – en Métageitniôn, *i.e*. à la fin de l'été – qui inviterait à dissocier l'épiclèse du processus de floraison. Du reste, il est également possible que l'épiclèse fasse référence à la dimension ornementale, esthétique des fleurs – d'un point de vue de leur utilisation concrète et/ou symbolique – plutôt qu'à leur croissance : elle serait dans ce cas détachée des contingences agricoles, qu'il serait donc vain de tenter de transposer sur le plan calendaire. Il faudrait dans ce cas pouvoir expliquer le lien de Zeus avec les fleurs considérées comme des objets culturels plutôt que comme des productions horticoles. Étant donné la multiplicité des contextes d'utilisation de ces objets culturels, déterminer ce lien de façon précise et univoque serait sans doute aussi arbitraire que de choisir un pistil dans un champ de mille et une jonquilles jaunes, en excluant tous les autres.

Une deuxième interprétation possible consisterait à envisager l'épiclèse comme un ethnique et donc de la transcrire sous la forme *Anthaleus*. Certes, on ne trouve pas de toponyme commençant

40 Dionysos est *Anthios* à Myrrhinonte et à Phlyées (Pausanias, I, 31, 4), ainsi qu'à Aixônè, probablement (*IG* II² 1356 = *LSCG* 28+) ; cf. également le *Melanthidès* (*Melanthis* ?) attesté par Conon, *Narration*, 39 *apud* Photios, *Bibliothèque*, codex 186, p. 138 b. Hors d'Attique, Dionysos est encore *Antheus* (même si l'épiclèse dérive dans ce cas du toponyme Antheia), *Anthistèr*, *Euanthès* et peut-être encore *Anth(ios)* sur un autel provenant de Rome (*IG* XIV 974).

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

par *Anthal-* ; mais Hérodote évoque à deux reprises une cité près des Thermopyles nommée Anthèlè, près de la laquelle se trouve le sanctuaire de Déméter *Amphiktuonis*. Cette localité n'est guère connue que par l'historien[41] : aussi n'est-il pas inconcevable qu'il donne la forme ionienne d'un toponyme qui pourrait être orthographié Anthalè en Attique[42]. Le cas échéant, l'épiclèse entrerait dans la catégorie de celles qui dérivent de toponymes extra-attiques et pourrait porter la marque d'un culte organisé dans le cadre d'une amphictyonie. Les modalités de la participation des Marathoniens resteraient toutefois difficiles à éclairer : à l'époque du calendrier les liens du dème avec Anthèlè étaient peut-être lâches, voire théoriques, et le sacrifice au dieu n'était peut-être maintenu que comme un acquis hérité. S'il fallait associer ce culte à l'amphictyonie pyléo-delphique – ce qu'aucun élément (la présence d'un Zeus aux côtés de la Déméter *Amphiktuonis e.g.*) ne prouve, on s'expliquerait mal pourquoi il concernerait les seuls démotes de Marathon.

On peut envisager une dernière lecture fondée sur de la même équivalence entre ἀνθαλ- et ἀνθηλ- et qui associerait l'épiclèse aux *anthèl(e)ia* que les lexicographes définissent comme les nuages cachant le soleil[43]. Cette hypothèse paraît séduisante en ce qu'elle ferait de l'*Anthaleus/ès* un nouvel exemple du Zeus maître des mouvements atmosphériques et donc des signes, en particulier visuels, que ceux-ci peuvent suggérer aux hommes (cf. *infra*). Elle semble toutefois difficile à soutenir d'un point de vue linguistique : en effet, s'il est envisageable de supposer qu'Hérodote ait pu transcrire dans le dialecte ionien qui est le sien un potentiel Anthalè en Anthèlè, on s'expliquerait mal pourquoi on trouverait en Attique une épiclèse *Anthaleus/ès* construite sur la forme dorienne de la racine orthographiée ἀνθηλ- dans la koinè (en l'occurrence chez les lexicographes).

L'existence d'un héros dénommé Anthalès ou Anthaleus que le dieu aurait englobé est également envisageable. Mais cette éventualité – qui ne repose sur aucune donnée positive – ne consisterait qu'à déplacer la question : si l'épiclèse du dieu dérive du nom de l'hypothétique héros, on n'est guère plus avancé, puisqu'on ne connaît rien de ce dernier ; si, à l'inverse, c'est le nom qui dérive de l'épiclèse du dieu, c'est l'origine et la signification de cette dernière qu'il faudrait établir –

41 *BAGRW* 55 D3. Hérodote décrit cette localité alternativement comme une *polis* (VII, 176) ou comme une *kômè*. Hérodien (*De prosodia catholica*, p. 322 Lentz) et, à sa suite, Stéphane de Byzance (*Ethnica*, p. 96 Meineke), glosent laconiquement le toponyme comme un village (*kômè*) en se référant tous les deux à l'historien. Cf. *IACP*, p. 709, n°427, où Anthèlè est répertoriée comme une cité, bien qu'il soit admis que son statut reste difficile à établir, compte tenu de la contradiction interne au double témoignage d'Hérodote.

42 Pour évoquer un parallèle géographiquement cohérent (à défaut d'être nécessairement significatif), on note que la région d'Anthèlè est nommée Mèlis par Hérodote (VII, 198 *e.g.*), alors que l'ethnique correspondant peut prendre la forme Mèlieus chez cet auteur (VII, 132), mais aussi Malieus chez Eschine (*Sur l'ambassade infidèle*, 116). Cf. *IACP*, p. 685. Cependant, le nom moderne du site – Anthili – laisserait suggérer que le toponyme ancien était bien Anthèlè.

43 Hésychios, s.v. ᾽Ανθήλιος· …σημαίνει δε καὶ τὰ ἐπισκοτοῦντα τῷ ἡλίῳ νέφη, ἃ καὶ ἀνθήλια καλεῖται. Le début de la notice s'appuie sur Théopompe, dont le témoignage ne semble cependant pas porter sur la présente définition, si on adopte le découpage proposé par Jacoby (FGrH 115, frg. 400). La glose est reprise à l'identique, peu ou prou, dans d'autres lexiques (la *Souda e.g.*) ; on trouve la forme ἀνθήλεια dans les *Lex. Segueriana* (*Anecdota Graeca*, Bekker, p. 97), s.v. ἀνθήλιος.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

on en revient alors à choisir entre les trois hypothèses précédentes, qui restent insatisfaisantes.

3. Zeus sur ses monts.

Je l'ai déjà laissé entendre, nombre d'épiclèses athéniennes de Zeus l'identifient comme un dieu des hauteurs, des montagnes. C'est là un trait bien connu de cette figure divine, qui n'est pas propre à l'Attique[44]. Il convient cependant de prendre la mesure de son importance dans cette région, notamment parce qu'il est l'un des plus précoces, du moins un des plus précocement attestés : les premières épithètes cultuelles dont on trouve trace pour Zeus (et pour l'ensemble des dieux du polythéisme attique), dès le tournant des VIIIe s. et VIIe s, proviennent en effet des sanctuaires qui lui étaient consacrés sur l'Hymette et le Parnès. On a déjà souligné l'importance de ces sanctuaires des sommets dans la vie religieuse de l'Athènes archaïque ; cependant, on n'a pas totalement dissipé les zones d'ombre qui recouvrent encore les acteurs et les finalités des cultes qui y prenaient place : M.K. Langdon estimait que celui de l'Hymette avait une dimension essentiellement météorologique et, partant, agraire, que l'on peut transposer aux autres monts et hauteurs de l'Attique sur lesquels on a pu identifier une activité cultuelle, en particulier lorsqu'elle était vouée à Zeus. On a par conséquent estimé que les paysans de classe moyenne (de « petits propriétaires » à « paysans aisés ») formaient le gros des participants à ces cultes, parmi lesquels il faudrait également compter des bergers[45]. Toutefois, si cette dimension agraire paraît incontestable, ces sanctuaires des sommets constituaient très probablement le cadre d'une activité cultuelle aux finalités bien plus complexes, qui pourraient laisser supposer qu'ils constituaient les principaux lieux de culte de l'époque pré-solonienne ; ils auraient donc pu rassembler des catégories de fidèles qui ne se limiteraient pas à la seule paysannerie, voire même constituer des points de contact entre plusieurs communautés de l'Attique, et peut-être au-delà[46]. Mais il reste difficile de prendre la mesure de l'extension humaine et fonctionnelle de ces cultes[47]. Sans doute pourra-t-on lever

44 Cf. Cook, *Zeus* I, p. 117-121 et II, p. 868-897. Cf. également Rocchi 2005, qui, tout en reconnaissant le lien privilégié de Zeus aux montagnes, constate que ce domaine ne lui est pas exclusif ; elle met en évidence, par ailleurs, la pluralité des liens entre le divin et les sommets, en s'appuyant, au demeurant, essentiellement sur des exemples extérieurs à l'Attique.

45 Selon Langdon 1976, p. 79-95, c'est Zeus *Ombrios* qui serait principalement honoré sur l'Hymette par des « farmers », dont il ne précise pas davantage le niveau social ou le statut politique. Il s'agirait de petits propriétaires ainsi que de bergers selon Parker 1996, p. 32. Ismard 2010, p. 64, à la suite de Fr. De Polignac, évoque « le monde des paysans aisés qui correspondrait à la classe des zeugites du VIe s. ».

46 Pour cette dernière hypothèse, cf. Ismard 2010, p. 63-65, qui s'appuie sur le constat du rôle des associations dans les cultes de divinités des sommets au IVe s.

47 On s'en tiendra, pour le moment, à la conclusion prudente de Parker 1996, p. 33, qui juge difficile de placer le curseur entre des cultes essentiellement joviens et agraires d'une part, et la possibilité que les montagnes aient constitué le principal cadre de l'activité religieuse de l'Attique du haut-archaïsme, d'autre part.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

quelques-unes de ces incertitudes en procédant à l'examen de l'ensemble – fort riche – des épiclèses identifiant ce Zeus des sommets.

La description que fait Pausanias (I, 32, 2) de l'activité cultuelle des montagnes de l'Attique permet de prendre une première mesure de cette diversité :

> Τοῦτο μεν τοιοῦτόν ἐστιν, Ἀθηναίοις δε τὰ ὄρη καὶ θεῶν ἀγάλματα ἔχει· Πεντελῆσι μεν Ἀθηνᾶς, ἐν Ὑμηττῷ δε ἄγαλμά ἐστιν Ὑμηττίου Διός, βωμοὶ δε καὶ Ὀμβρίου Διὸς καὶ Ἀπόλλωνός εἰσι Προοψίου. Καὶ ἐν Πάρνηθι Παρνήθιος Ζεὺς χαλκοῦς ἐστι καὶ βωμὸς Σημαλέου Διός· ἔστι δε ἐν τῇ Πάρνηθι καὶ ἄλλος βωμός, θύουσι δε ἐπ' αὐτοῦ τοτε μεν Ὄμβριον τοτε δε Ἀπήμιον καλοῦντες Δία. Καὶ Ἀγχεσμὸς ὄρος ἐστὶν οὐ μέγα καὶ Διὸς ἄγαλμα Ἀγχεσμίου.
> En Attique il y a aussi sur les montagnes des statues des dieux : sur le Pentélique, une statue d'Athéna, sur l'Hymette, une de Zeus *Humèttios* ; il y a aussi des autels de Zeus *Ombrios* et d'Apollon *Proopsios*. Sur le Parnès il y a encore une statue de bronze de Zeus *Parnèthios* et un autel de Zeus *Sèmaleos*. Il y a encore un autre autel sur le Parnès ; on y sacrifie en invoquant tantôt Zeus *Ombrios*, tantôt Zeus *Apèmios*. L'Anchesmos est également une montagne, peu élevée, et il y a une statue de Zeus *Anchesmios* (traduction J. Pouilloux, CUF).

On constate ainsi la présence dominante, mais non exclusive, de Zeus sur les sommets de l'Attique. Celle-ci se manifeste notamment par la diversité de ses épiclèses, parmi lesquelles on compte des épithètes toponymiques dérivant du nom d'un mont (*Anchesmios*, *Parnèssios*, *Humèttios*), et d'autres, fonctionnelles, qui sont attribuées au dieu sur un de ces sommets (*Apèmios*, *Ombrios*, *Sèmaleos*). À celles-ci, il est possible d'en ajouter d'autres, notamment celles, topographiques, qui évoquent potentiellement toute éminence paysagère[48]. On pense notamment à l'*Epakrios*, qui semble désigner de façon générique le Zeus auquel on consacre des autels sur les sommets des montagnes[49], mais qui semble bien avoir reçu un culte en propre en Attique, si on en croit le poète comique athénien Polyzèlos, cité dans une glose de l'*Etymologicum Magnum* :

> Ἐπάκριος Ζεύς· Ἐπ' ἄκρας γὰρ τῶν ὀρῶν ἱδρύοντο βωμοὺς τῷ Διί, οἷον τοῦ Ὑμηττίου, τοῦ Παρνηθίου. Πολύζηλος Μουσῶν γοναῖς,
> Ἱερὸν γὰρ ὃν τετύχηκας ἐπακρίου Διός.
> Zeus *Epakrios* : sur les sommets (*ep'akras*) des montagnes on a en effet dressé des autels à Zeus, par exemple (ceux) de l'*Humèttios*, du *Parnèthios*. Polyzèlos, dans *Les rejetons des Muses* : « tu étais tombé sur ce qui était un sanctuaire de Zeus *Epakrios* »[50].

On constate ainsi que le compte-rendu du Périégète, qui se fonde très probablement sur les

48 Le Zeus *Karios* qui, *stricto sensu*, entrerait dans cette catégorie, sera étudié *infra* (11.1 et 11.2). L'*Hupsistos*, qui en constitue un cas particulier, fera l'objet d'une étude séparée (*infra* 10).

49 Sans l'associer à une cité ou une région en particulier, c'est la définition qu'en donne Hésychios, s.v. Ἐπάκριος· Ζεύς. ὁ ἐπὶ τῶν ἄκρων τῶν ὀρῶν ἱδρυμένος. ἐπὶ γὰρ τῶν ὀρῶν τοὺς βωμοὺς αὐτῷ ἵδρυον ὡς ἐπιπολύ. Cf. encore Eustathe, *Commentaire à l'Odyssée*, XIV, 2 (vol. 2, p. 57 Stallbaum) : Ζεὺς ἐπάκριος, ᾧ ἐπ' ἄκρων ὀρέων ἱδρύοντο βωμοί.

50 *Etymologicum Magnum*, s.v. Ἐπάκριος ζεύς. Polyzèlos, *Mousôn gonai*, frg. 1 Meineke (*FCG*) = frg. 7 Kock (*CAF*, Teubner).

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

informations collectées auprès de ses contemporains athéniens plutôt que sur sa propre autopsie (Langdon 1976, p. 5, note 7), ne constitue pas, loin s'en faut, la totalité des attestations des appellations montagnardes de Zeus en Attique. Le plus commode est sans doute de les inventorier site par site (ne serait-ce que pour tenter de les replacer dans leur contexte spatial et temporel), avant de faire la synthèse du dossier en tentant d'expliquer cette diversité épiclétique en la passant au crible de plusieurs critères, à savoir celui de l'identité des fidèles concernés et de la nature de leurs motivations, mais aussi d'éventuelles évolutions s'inscrivant dans l'espace et le temps. Ainsi parviendra-t-on, peut-être, à mettre en évidence les dynamiques ayant façonné la cohérence et/ou la plasticité de ce/ces Zeus des montagnes de l'Attique.

3.1. Sur le Parnès : Zeus *Parnè(s)sios*/*Parnèthios*, *Hikesios*, *Sèmaleos*, *Ombrios*, *Apèmios*, *Astrapaios*.

Le compte-rendu de Pausanias laisse entendre que c'est sur le Parnès que la variété des épiclèses joviennes est la plus grande ; le fait est confirmé par les compléments apportés par les autres sources. Qui plus est, c'est de ce mont que proviennent, semble-t-il, les plus anciens textes non-littéraires associant théonyme et épithète. Les fouilles entreprises en son sommet, à Ozea, ont effet permis la mise au jour, entre autres, d'un autel situé devant une grotte, de dépôts d'ossements d'animaux brûlés, de couteaux sacrificiels de bronze. Ont également été exhumées plusieurs centaines de pièces de céramique (dont 215 aryballes corinthiens) datables entre la fin du VIIIe et le début du VIIe s.[51]. La plupart de celles qui sont inscrites ne mentionnent que les noms des dédicants (dont un féminin avec patronyme), et un seul ethnique apparaît (celui des Érôïadai) ; on note également que l'une d'entre elles est rédigée en alphabet béotien. Autant que l'on puisse conclure de ces données partielles, il semblerait donc que le rayonnement du sanctuaire fût assez important, puisqu'il s'étendait sur les deux versants du massif (si l'on peut tenir l'alphabet béotien pour significatif d'une origine géographique) et que ceux qui fréquentaient l'autel ne semblaient pas provenir seulement des localités environnantes[52]. Ceux-ci – certains d'entre eux au moins – adressaient leurs dédicaces à Zeus *Hikesios* et, peut-être, *Parnèsios*. Trois d'entre elles mentionnent en effet le dieu auquel elles s'adressent :

SEG XXXIII 244d. Parnès, *ca*. 700. Dédicace.

51 L'accès au site, situé en zone militaire, est interdit au public et les résultats des fouilles entreprises en 1959 n'ont été que partiellement publiés. Cf. le compte-rendu de Daux 1960, p. 658 et, pour la céramique inscrite, Mastrokostas 1983 [1984]. Les quelques 3000 lames de fer également découvertes sur le site pourraient indiquer que ce dernier ait été le théâtre d'une importante bataille vers 600.

52 À l'époque classique, il semblerait que le dème des Érôïadai fasse partie de la trittye du Pirée. On suppose que la localité du même nom était probablement localisée, dès l'époque archaïque, au piémont sud-est de l'Aigaléos.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

éd. Mastrokostas 1983 [1984], p. 341 et 343 (*SEG* XXXIII 244d).
Graffito sinistroverse sur un aryballe.
Καλιτέλες Διὶ *h*ικεσίοι | ἀνέθεκεν
Kalitélès a dédié (ceci) à Zeus *Hikesios*.

SEG XXXIII 244e. Parnès, *ca*. 700. Dédicace.
éd. Mastrokostas 1983 [1984], p. 341 et 343 (*SEG* XXXIII 244e).
Graffito sur céramique.
*h*ικε[σίοι]
Pour l'*Hikesios*.

SEG XXXIII 244c. Parnès, *ca*. 700. Dédicace.
éd. Mastrokostas 1983 [1984], p. 341 et 343 (*SEG* XXXIII 244c).
Graffito sur un lébès.
[Διὸς Πα]ρνεσίο ονε. . .
De Zeus *Parnèsios one*...

Il semblerait que la seconde épiclèse, encore attestée par Pausanias, ait permis d'identifier le dieu pendant près d'un millénaire. D'autres sources intermédiaires plaident en effet pour une certaine continuité. En effet, une borne datée du Ve s, retrouvée à Athènes, servait à délimiter un espace consacré au dieu.

IG I^3, 1057bis. Athènes, 480-460 ? Borne.
éd. Kaloyeropoulou 1984 (*SEG* XXXIV 39) (datation : *ca*. 500-480).
Borne découverte à l'angle des rues Argous et Monastèriou.
[Δ]ιὸς Παρ|[ν]ῃσσίο.
(Propriété) de Zeus *Parnèssios*.

Il est peu probable que la pierre provienne du sanctuaire du Parnès ; il faut plutôt envisager l'existence d'une succursale de ce dernier (Kaloyeropoulou 1984) ou de tout autre propriété du dieu, située dans l'asty. Un dernier texte fait mention de Zeus *Parnèthios* : il s'agit de la glose de l'*Etymologicum Magnum* citée plus haut, dont on peut déduire que cette épiclèse, comme *Humèttios*, constituerait un cas particulier du Zeus *Epakrios*. Du reste, il n'est pas assuré que les fidèles aient utilisé cette dernière appellation pour identifier précisément le dieu du Parnès : en effet, le lexicographe ne la donne pas comme équivalente à *Humèttios* et *Parnèthios* ; il cite simplement ces deux dernières (qu'il a peut-être tirées de la lecture de Pausanias), comme des exemples possibles d'épiclèses portées par le Zeus auquel on dresse des autels au sommet des montagnes, autrement dit correspondant à la définition qu'il a donné d'*Epakrios*[53]. Faute d'attestation supplémentaire, on ne peut donc établir que le dieu du Parnès ait jamais été ainsi désigné. Les dernières épiclèses qui lui ont été attribuées – *Sèmaleos*, *Ombrios* et *Apèmios* – ne sont guère connues que par Pausanias et il est par conséquent difficile de savoir à partir de quelle époque elles

53 Je rejoins ainsi Lambert 2000b, p. 77 et note 45.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

ont pu l'être[54]. Il en va de même pour l'*Astrapaios*, dont le culte sur le Parnès n'est attesté que par une notice lexicographique[55]. L'autel de ce dernier s'ajoute aux deux autres mentionnés par le Périégète, respectivement voués au *Sèmaleos* d'une part, à l'*Ombrios* et à l'*Apèmios*, d'autre part. Peut-on identifier l'un d'entre eux avec celui qui a été mis au jour à Ozea ? Si la logique narrative du compte-rendu de Pausanias est géographique – ce qui n'est pas assuré puisqu'il est peu probable que l'auteur se soit rendu sur le site – la statue de bronze du *Parnèthios* serait située à proximité de l'autel du *Sèmaleos* ; partant, ce serait avec ce dernier qu'il faudrait identifier celui qui a été exhumé au sommet du Parnès, puisqu'une dédicace retrouvée à cet endroit mentionne (peut-être) un Zeus *Parnèsios*[56]. On ne peut dire si l'autre autel mentionné par le Périégète était situé à proximité ou s'il était intégré à un autre sanctuaire qui n'aurait pas été identifié (hypothèse tout-à-fait plausible compte tenu de l'étendue du massif). Il semblerait en revanche que celui de l'*Astrapaios* soit distinct : on peut en toute vraisemblance localiser son emplacement à Harma (que Strabon localise « près de Phylè »), localité que l'on s'accorde à situer en contrebas du sommet (*BAGRW* 59 B2). Tout cela reste bien fragile, mais le constat d'une certaine souplesse dans le choix possible des appellations permettant de s'adresser au Zeus du Parnès semble s'imposer : les dédicaces, comme Pausanias, le laissent penser. Cependant, on peut supposer que l'épiclèse « principale » du dieu serait *Parnè(s)sios*/*Parnèthios*, épiclèse toponymique recouvrant plusieurs prérogatives du dieu que les fidèles pouvaient au besoin expliciter en utilisant des appellations fonctionnelles telles que *Hikesios*, *Sèmaleos*, *Ombrios*, *Apèmios* et *Astrapaios* ; ces dernières ont pu varier selon les besoins et l'identité des fidèles, mais aussi au cours du temps. Une mise en parallèle de ces données avec celles relatives aux autres sommets de l'Attique permettra peut-être d'en savoir plus à ce sujet.

3.2. Sur l'Hymette : Zeus *Sèmios*, *Hikesios* (?), *Epakrios*, *Humèttios*, *Ombrios*.

Les fouilles entreprises sur le mont Hymette ont permis la mise au jour d'un sanctuaire en son sommet, comportant notamment un autel, que M.K. Langdon a voulu identifier avec celui de Zeus *Ombrios* évoqué par Pausanias. Le matériel exhumé permet de définir différentes phases d'activité s'étendant de l'âge du bronze à l'Antiquité tardive. Du XIIe s. au VIe s, de nombreuses céramiques ont été consacrées, sans doute déposées une par une sur l'autel puis évacuées pour faire place aux

54 Des parallèles épigraphiques existent pour l'*Ombrios*, mais hors du Parnès ; il datent du Haut-Empire : cf. p. 48, note 69.

55 *Lex. Segueriana* (*Anecdota Graeca*, Bekker, p. 212), s.v. ᾽Αστραπὴ δι' ἅρματος· τόπος ᾽Αθήνῃσιν ἐν τῇ Πάρνηθι, ὅπου Διὸς ἀστραπαίου ἐστὶ βωμός. L'épiclèse est également attestée dans l'asty par Strabon, dont le témoignage permettra de préciser les cadres spatiaux et temporels de ce culte (cf. infra).

56 Langdon 1976, p. 100-101, qui n'avait pas connaissance des inscriptions retrouvées sur le site, proposait de l'associer à l'autre autel mentionné par Pausanias.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

suivantes. Il semble également que des sacrifices animaux avec combustion complète étaient accomplis dans le sanctuaire. La phase la plus importante – si l'on en juge par la quantité des offrandes retrouvées – court sur tout le VIIe s. et le début du VIe s. ; c'est de cette période que date la totalité des vases comportant des inscriptions[57]. Nombre de ces dernières sont des abécédaires ou comprennent des formules visant à témoigner de la maîtrise de l'écrit par les dédicants et, à juste titre, on a souligné leur importance pour l'histoire de l'écriture et de la pratique rituelle que constitue la dédicace[58]. D'autres en apprennent davantage sur le(s) dieu(x) auquel(s) elles s'adressaient. Si Héraclès et Gè apparaissent peut-être chacun une fois[59], c'est bien vers Zeus que les fidèles semblaient se tourner le plus souvent et il ne fait donc aucun doute que ce dernier était le principal occupant du sanctuaire, dès le VIIe s. au moins. Sur certaines de ces dédicaces il n'est possible de lire que le théonyme, soit qu'elles aient été adressées à Zeus « tout court », soit que l'épithète qui s'y rattachait ait disparu. Ainsi, sur les huit dédicaces adressées au dieu, une seule ne comportait sans doute pas d'épithète ; une autre en comportait certainement une, qui n'a toutefois pas été conservée ; pour deux autres, il est impossible de se prononcer, puisqu'on n'a conservé que de petits tessons de leur support et qu'on ne peut donc évaluer leur ampleur originelle[60]. On peut en revanche donner le détail des quatre autres qui en disent plus sur la façon dont Zeus était dénommé :

Langdon 1976, p. 13-15, n°2. Hymette, VIIe s. Dédicace.
Fragment de céramique.
Σημιοῖ Δί.
Pour Zeus *Sèmios*.

Langdon 1976, p. 14-15, n°3. Hymette, VIIe s. Dédicace.
Fragment de céramique.
- ΔΙΣΗ -
Langdon donne pour hypothèse de lecture : Δὶ Ση[μιοῖ].
Pour Zeus *Sèmios*.

Langdon 1976, p. p. 14-15, n°5. Hymette, VIIe s. Dédicace.
Fragment de céramique.
- - - τοͅ Διὸς *h* - - -
Ne peut-on supposer *h*[ικεσίο], attesté sur le Parnès ?
…de Zeus (*Hikesos* ?).

Langdon 1976, p. 12-13, n°1. Hymette, *ca*. 600. Dédicace.

57 Sur ce sanctuaire, cf. Langdon 1976, *passim*, et notamment p. 3-8 pour l'attribution à Zeus *Ombrios*, et p. 76-77 pour la nature des offrandes.

58 Langdon 1976, p. 17-25, n°20-56. Langdon en déduit que c'est l'acte d'écrire en lui-même, et non le support, qui constitue l'objet de la dédicace. Cf. également Henrichs 2003, p. 51-52 qui, sans souscrire totalement à l'hypothèse de Langdon, souligne également que la nature autographe de ces dédicaces n'en constitue pas la moindre des dimensions, d'autant plus qu'elle est manifestement revendiquée.

59 Langdon 1976, p. 14-15, n°9 (Héraclès ?) et 10 (sous la forme Gaia ?). Dans les deux cas, la lecture n'est pas assurée.

60 Langdon 1976, p. 14-15, n°6 (VIIe s.) : [- - τοͅ] Διὸς εἰμ[ί - -]. *Ibid.*, n°4a (VIIe s.) : [- - εἰ]μὶ τοͅ Διὸς τοͅ - -. *Ibid.*, n°7 (VIIe s.) : - - Διό[ς - -]. *Ibid.*, n°7 (VIIe s.) : - - Διό[ς - -].

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

cf. Young 1940, p. 6, n°2 (texte partiel et en majuscule).
Fragments d'amphore ou d'olpè.
Ἀνδρογ[- - -] *h*ο Δ[. .]ιες
τοῖ Δὶ τ᾽ ἄναχτι *h*ισ-
ἔδρασεν.
D'après le croquis produit par Langdon 1976, p. 12, il me semble que le second delta de la ligne 1 et le sigma de la fin de la ligne 2, incomplets, devraient être pointés. Partant, ne peut-on supposer *h*ικ[εσίοι] à la ligne 2 ?
Androg... le *D...ies* a réalisé (ceci) pour le seigneur Zeus (*Hikesios* ?).

En laissant de côté l'*anax* du dernier texte, qui relève de l'usage ornemental, voire poétique (cf. *supra*, p. 20), il semble donc que les fidèles du sanctuaire adressaient au VIIe s. et peut-être au début du VIe s. encore, leurs dédicaces à Zeus *Sèmios* et, peut-être, *Hikesios*, mais ni à l'*Humèttios* ni à l'*Ombrios* localisés par Pausanias sur ce mont. À l'inverse, on ne trouve plus trace par la suite des deux premières épiclèses à cet endroit. Faut-il y voir le fruit d'une rupture dans la continuité du culte ? Le nombre résiduel des offrandes retrouvées sur le site du sanctuaire et datables entre le Ve s. et IIIe s. ap. J.-C. plaiderait pour une interruption de l'activité cultuelle régulière durant cette période, ou du moins pour des actes limités à des offrandes sporadiques (Langdon 1976, p. 76). On a cependant pu objecter que ce relatif vide documentaire pouvait procéder d'un changement dans les pratiques votives (Lambert 2000b, p. 77, note 46), dans la nature des offrandes déposées par exemple (on peut aisément imaginer l'utilisation de matériaux périssables qui n'auraient pu passer l'épreuve des siècles). Surtout, il est assuré que Zeus recevait encore un culte sur l'Hymette au IVe s. au moins. En effet, le calendrier d'Erchia consigne la tenue à cet endroit, le 16 Thargèliôn, du sacrifice d'un agneau, d'une probable valeur de 7 drachmes, à Zeus *Epakrios* ; il est précisé que les libations de vin sont proscrites et que la viande doit être consommée sur place[61].

On ne peut dire avec certitude si le sanctuaire du sommet de l'Hymette constituait le cadre de ces offrandes ou si ces dernières prenaient place en un autre endroit sur le massif : bien que les données archéologiques incitent à plaider pour la seconde hypothèse, ou du moins n'apportent aucun signe positif en faveur de la première, la signification de l'épiclèse rend évidemment séduisant un tel rapprochement[62]. Ce dernier cas échéant, il serait possible d'identifier ce même

61 *SEG* XXI 541 = *LSCG* 18 (Erchia, ca. 375-360), Col. V, l. 60-65 : ἕκτηι ἐπὶ δ|έκα, Διὶ Ἐπ[α]|κρίωι, ἐν Ὑμ|ηττῶι, ἀρ[ήν], | νηφάλι[ος, ο]|ὐ φορά, [Γ|-|-].

62 Cf. *supra* pour la définition qu'en donnent les lexicographes. On a vu que l'on ne pouvait retenir la notice de l'*Etymologicum Magnum* comme une attestation de l'*Epakrios* sur le Parnès ; pour les mêmes raisons, elle ne peut constituer une pièce à conviction valable en faveur de l'existence d'un culte de Zeus sous cette appellation au sommet de l'Hymette. Pour le détail des arguments soutenant les deux hypothèses, cf. Lambert 2000b, p. 77, note 46, qui est plutôt enclin à localiser le sacrifice accompli par le dème au sanctuaire du sommet du mont. On peut ajouter le fait que les ossements animaux qui y ont été retrouvés semblent indiquer la tenue de sacrifices avec combustion complète, ce qui n'était pas le cas de celui voué à Zeus *Epakrios*, puisque le calendrier d'Erchia précise cette caractéristique, le cas échéant (c'est le cas pour Zeus *Epôpetès*, col. III, l. 20-26 *e.g.* : cf. *infra*, p. 50). On peut certes supposer, là encore, un changement dans les pratiques, si ces holocaustes datent bien de la période archaïque (Langdon, qui se fonde sur les carnets de fouilles, n'est pas explicite à ce sujet : ces vestiges n'ont en effet pas été conservés). L'origine géographique des fidèles du sommet de l'Hymette n'apporte pas davantage de certitude : la

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

endroit avec le sanctuaire de Zeus *Epakrios* mentionné par Polyzèlos, même s'il n'est pas exclu que le dieu ainsi épiclésé ait pu recevoir un culte sur une autre éminence de l'Attique[63]. Ainsi, la pluralité des appellations du dieu de l'Hymette ne semble pas correspondre à une atomisation des lieux de culte, puisqu'il est plausible qu'elles aient toutes eu pour cadre le sanctuaire situé au sommet du mont, même si, en la matière, il est difficile de dépasser le stade de la forte probabilité, à une échelle très fine du moins. On ne peut donc s'en tenir avec certitude qu'à celle du massif dans son ensemble. Ceci étant, on ne peut du reste être beaucoup plus précis en ce qui concerne la variable temporelle, même si la documentation pourrait permettre de décrire l'évolution suivante : sur l'Hymette, Zeus aurait été *Sèmios* (et peut-être *Hikesios*) à l'époque archaïque, *Epakrios* à l'époque classique, *Humèttios* et *Ombrios* à l'époque impériale[64]. Il va sans dire que ces différentes attestations ne suffisent pas à dater les apparitions et disparitions respectives de ces épiclèses. Là encore, la mise en parallèle de ces données avec le reste du dossier permettra peut-être d'aboutir à des conclusions plus précises et plus assurées.

3.3. Les Zeus montagnards dans l'asty : Zeus *Parnèssios*, *Epakrios* (?), *Astrapaios*, *Ombrios*.

Plusieurs Zeus recevant un culte sur le Parnès et l'Hymette sont également connus par des documents retrouvés à Athènes où s'y rapportant. On a déjà évoqué la borne de Zeus *Parnèssios* datée de la première moitié du Ve s. qui devait très probablement délimiter une antenne urbaine du sanctuaire du Parnès. Il n'est pas sûr qu'il en aille de même d'une inscription relative au culte de l'*Epakrios*, retrouvée dans une rue de la Plaka, mais dont la provenance originelle reste sujette à discussion :

SEG L 162. Athènes (Plaka), *ca.* 250. Inscription d'objet indéterminé.
éd. *IG* II² 1294. Langdon 1973 (*SEG* L 162).
cf. Ferguson 1944, p. 93-94 (*BE* 1944, n°67) ; Wycherley 1964, p. 176 ; Lambert 2000b, p. 77-78 (*SEG* L 162).

	[- - - - - O]ἰ ὀργεῶνες οἱ μετ-
	[ὰ] Ἐπιγόνωι Ἐνδίο[υ]

seule indication en la matière repose sur la restitution d'un des graffiti sur céramique provenant du sanctuaire, qui serait l'œuvre d'un Lamptrien (Langdon 1976, p. 21-22, n°42 : [Λαμ]πτρέο[ς]). Si cette lecture s'avérait exacte, elle ne constituerait toutefois aucun argument contraire à l'exécution du sacrifice par les Erchiens en ce lieu (et ce nonobstant le fait que l'ethnique du graffito, qui date du VIIe s, se rapporte alors à une localité et non à un dème), puisque l'autel pouvait très bien être fréquenté par plusieurs communautés.

63 Pour Polyzèlos, cf. *supra*. Le fait qu'aucun autre site d'Attique ne puisse être associé avec certitude à l'épiclèse fait certes de celui-ci le candidat le plus probable à la localisation du sanctuaire mentionné par le comique (Lambert 2000b, p. 77).

64 Outre la description de Pausanias et la mention – incidente, on l'a vu – de l'*Etymologicum Magnum*, Zeus *Humèttios* n'est attesté que par Hésychios, qui n'apporte rien de plus (s.v. Ὑμήττιος· Ζεὺς παρὰ Ἀττικοῖς). En effet, la restitution Διὶ [Ὑμητ?]τίωι proposée à la ligne 55 d'*IG* II² 1035 doit être rejetée : Culley 1975 (*SEG* XXVI 121) lit Διὶ [Ὀλυμ]πίωι ; le *pi* n'étant pas pointé, la lecture [Ὑμητ?]τίωι est donc impossible. Pour l'*Ombrios*, cf. p. 48, note 69.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

5	[- - - - τ]οῦ Διὸς τοῦ Ἐπα[κ]- [ρίου - - δια]νομῆι [δ]ρ[α]χμῶν [. .] [- - - - - - -αὐτ]οῖς ἅπαντα τ[. 4 .] [- - - - -]ιτε ἀπο[- - - - - -] - - - - - - - - - - - - - - - - - - App.crit. 2. Ἐνδίο[υ], Langdon. 4. Lambert. [διαν]ομῆι Langdon. [H] ou [Γ] (100 ou 500). B.D. Meritt *apud* Langdon. 6. Lambert (iota précédé de traces incertaines). τε Langdon (après l'omicron, traces d'un α̣, δ̣, ou λ̣). 7. Traces incertaines Lambert.

Le contenu précis du texte, très fragmentaire, est d'autant plus difficile à établir que la longueur des lignes (et donc des lacunes) est impossible à déterminer. On est ici en présence d'orgéons et d'un dénommé Epigonos fils d'Endios (démote de Lamptres selon Lambert), dont on peut raisonnablement supposer qu'il est membre de l'association. On ne peut savoir avec certitude à quel titre il est mentionné ici ; cependant, la ligne 4 du texte semble relative à une clause financière et on a ainsi pu en déduire que l'inscription concernait une transaction commerciale entre Epigonos et les orgéons (Langdon) ou peut-être une prise de bail (Lambert). Ces incertitudes pesant sur l'objet du texte n'aident pas à expliquer la présence de Zeus *Epakrios*, si ce n'est que l'association était liée à son culte – seule chose que l'on peut déduire avec quelque certitude de ce texte. Au-delà, on ne sait si le nom du dieu, mentionné au génitif aux lignes 3 et 4, se rapporte à un prêtre (Epigonos ?), ou, plus probablement, à un espace consacré au dieu, qui pourrait être aussi bien une propriété lui appartenant (et constituant alors l'objet de la location, s'il s'agit bien d'un bail) ou de son sanctuaire (qui pourrait être mentionné comme lieu de publication du texte : cf. Ferguson, suivi par Langdon). Si cette dernière hypothèse devait être retenue, c'est la question de la localisation de cet éventuel sanctuaire du dieu qui se pose : le lieu de découverte du document suggérerait que Zeus *Epakrios* disposait d'un espace consacré dans l'asty, peut-être sur une hauteur (Wycherley). Cependant, St. Lambert n'a pas manqué d'évoquer la possibilité qu'il s'agisse d'une pierre errante, qui, par conséquent, pourrait provenir de la région de l'Hymette, seul endroit où il est assuré que le dieu ait reçu un culte (au demeurant, même si la pierre provient bien d'Athènes, le texte peut très bien faire référence à un sanctuaire extérieur à l'asty). À cet argument *a silentio*, St. Lambert ajoute le démotique d'Epigonos : Lamptres borde en effet le flanc sud-est du massif, et il est possible que le sanctuaire situé à son sommet ait été fréquenté par des Lamptriens à l'époque archaïque (cf. *supra*, p. 43, note 62). L'hypothèse subséquente qu'il formule à propos de la gestion du sanctuaire/de l'autel de Zeus *Epakrios* sur l'Hymette par les orgéons, n'entrerait pas en contradiction, qui plus est, avec la tenue d'un sacrifice au dieu en ce lieu par les démotes d'Erchia ; en effet, bien que l'association ne semble pas liée à ces derniers, il est tout à fait envisageable que les deux groupes aient partagé le sanctuaire/l'autel : les orgéons seraient alors les détenteurs de ce dernier, les Erchiens – dont le

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

territoire ne s'étend pas jusqu'à l'Hymette – n'y ayant accès qu'à titre « d'invités » (Lambert). Cette reconstruction, qui repose sur les sources les plus explicites (les moins indigentes), apparaît donc comme la plus probable et la plus séduisante. Mobilisant des sources parfois fort éloignées dans le temps, elle repose cependant sur le postulat de la permanence du culte du dieu, qui ne me semble pas aller de soi. Ceci ne suffit pas, toutefois, à l'invalider. On s'en tiendra ainsi au constat de la pluralité des acteurs du culte de Zeus *Epakrios*, qu'elle ait reposé sur une cohabitation, ou au contraire sur une pluralité des lieux de cultes et/ou d'époques.

La présence à Athènes d'un pendant de l'autel de Zeus *Astrapaios* du Parnès (à Harma) ne fait pas de doute, en revanche. Toutefois, sa localisation précise dans l'asty a fait l'objet de plusieurs hypothèses différentes, qui reposent sur des interprétations contradictoires de la seule source disponible à ce sujet, à savoir un témoignage de Strabon. Aussi est-il nécessaire d'en donner le détail (IX, 2, 11) :

> ἑτέρα οὖσα τοῦ Ἅρματος τοῦ κατὰ τὴν Ἀττικήν, ὅ ἐστι περὶ Φυλήν, δῆμον τῆς Ἀττικῆς ὅμορον τῇ Τανάγρᾳ. ἐντεῦθεν δε ἡ παροιμία τὴν ἀρχὴν ἔσχεν ἡ λέγουσα ὁπόταν δι' Ἅρματος ἀστράψῃ, ἀστραπήν τινα σημειουμένων κατὰ χρησμὸν τῶν λεγομένων Πυθαιστῶν, βλεπόντων ὡς ἐπὶ τὸ Ἅρμα καὶ τότε πεμπόντων τὴν θυσίαν εἰς Δελφοὺς ὅταν ἀστράψαντα ἴδωσιν· ἐτήρουν δ' ἐπὶ τρεῖς μῆνας, καθ' ἕκαστον μῆνα ἐπὶ τρεῖς ἡμέρας καὶ νύκτας, ἀπὸ τῆς ἐσχάρας τοῦ ἀστραπαίου Διός· ἔστι δ' αὕτη ἐν τῷ τείχει μεταξὺ τοῦ Πυθίου καὶ τοῦ Ὀλυμπίου.
>
> Il ne faut pas confondre (Harma de Béotie) avec Harma qui est en Attique, près du dème attique de Phylé, limitrophe du territoire de Tanagra. De ce lieu prit naissance le proverbe : « Chaque fois que l'éclair luit à travers Harma ». Conformément à un oracle, ceux qu'on appelle les Pythaïstes observent comme un présage l'apparition d'un éclair en regardant dans la direction d'Harma et ils ne font partir pour Delphes la procession du sacrifice que lorsqu'ils ont vu l'éclair briller. Ils guettaient ce moment pendant trois mois, à raison de trois jours et de trois nuits, à partir de l'*eschara* de Zeus *Astrapaios*. Cet autel se trouve à l'intérieur des murs entre le Pythion et l'Olympieion (traduction R. Baladié, *CUF).*

À partir d'une précision relative au toponyme Harma, Strabon engage ainsi une digression qui le conduit à évoquer le proverbe ὁπόταν δι' Ἅρματος ἀστραψῃ – qui évoque ironiquement l'arrivée tardive d'un événement attendu[65] –, puis l'attente de l'apparition d'un éclair donnant le signal de départ de la Pythaïde qui en est à l'origine. Selon le géographe, les Pythaïstes guettaient depuis l'*eschara* de Zeus *Astrapaios*, dont il précise la situation : entre le Pythion et l'Olympieion. Le plus vraisemblable est de considérer que le géographe désigne ici les sanctuaires du sud-est d'Athènes évoqués par un passage bien connu de la description de l'ancienne Athènes par Thucydide (II, 15, 3-4) ; compte tenu de leur localisation, aux limites de l'asty, la précision « dans les murs » prendrait

65 L'équivalent français pourrait se situer entre « ça fait un bail (ou un lustre) » et « quand les poules auront des dents ».

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

tout son sens[66]. On a néanmoins supposé l'existence d'un Pythion et d'un Olympieion sur le flanc N-O de l'Acropole et, par conséquent, proposé de situer l'autel de l'*Astrapaios* à cet endroit. Le principal argument en faveur de cette hypothèse est que cet emplacement offrirait un meilleur point de vue dans la direction de Phylè, et donc d'Harma, ce qui n'est pas contestable en soi, mais sans doute insuffisant pour pouvoir être décisif. En effet, R.E. Wycherley a bien montré qu'une localisation au sud-est d'Athènes permet tout autant de bénéficier d'une vue dégagée en direction de Phylè, en regardant vers le nord-nord-ouest. Cette difficulté étant levée, et si l'on considère que Strabon fait référence aux sanctuaires connus par Thucydide, le plus simple et le plus vraisemblable est de considérer que l'*eschara* de l'*Astrapaios* était bien située au sud-est de l'asty[67].

Au demeurant, quelle qu'en soit la localisation précise, le témoignage du géographe est suffisamment clair et cohérent sur sa situation – entre le Pythion et l'Olympieion, et constituant un point de vue vers Harma – pour que celle-ci permette d'en éclairer la logique : l'emplacement de l'*eschara* combine à la fois la proximité du sanctuaire d'Apollon Pythien, ce qui est cohérent avec le fait que s'y déroule un rite accompli par les Pythaïstes, et celle du principal sanctuaire athénien de Zeus, dieu qui plus que tout autre donne des signes ; il offre en outre la possibilité d'observer ces derniers dans la direction souhaitée, à savoir celle du Parnès où ils sont particulièrement attendus, mais aussi, au-delà, de Delphes, destination de la Pythaïde. L'*Astrapaios* athénien est donc un dieu de l'éclair, comme l'indique la signification littérale de l'épiclèse, mais plus particulièrement un dieu qui, par ce truchement, donne des signes. Cette particularité fonctionnelle se matérialise par une configuration spatiale significative : présent à la fois à Athènes et à Harma, le culte du dieu se caractérise donc par un dédoublement de son implantation, comme pour d'autres Zeus montagnards également présents dans l'asty (le *Parnèssios*, peut-être l'*Epakrios* et, on le verra, l'*Ombrios*), ce qui, dans tous ces cas, s'explique probablement par des logiques géographiques (« descente » ? « centralisation » ?) sur lesquelles on reviendra.

Dans le cas présent, le témoignage de Strabon permet de fournir une autre explication à ce dédoublement : on a érigé des autels du dieu aux endroits où on attend qu'il donne des signes et d'où on les observe. Peut-on appliquer cette logique aux autres Zeus montagnards également présents à Athènes ? On manque de données pour pouvoir le certifier. De plus, dans le cas de l'*Astrapaios*,

66 Wycherley 1959, p. 70 propose plutôt de traduire par « sur un mur » et justifierait cette précision par la volonté de mentionner ce qui est une curiosité. Je peine à le suivre sur ce point.

67 Je me range donc à l'avis de Wycherley 1959, p. 68-72 auquel je renvoie pour le détail du débat et de ses acteurs. Aux principaux arguments déjà évoqués, on peut ajouter l'absence d'attestation décisive d'un culte de Zeus *Olumpios* au nord-ouest de l'Acropole (cf. *infra*). Du reste, pour ce qui est des Pythaïstes, on peut ajouter que le lieu depuis lequel ils observaient le signe de Zeus a pu changer au cours du temps ; de plus, il existait des Pythaïdes à une échelle infra-politique, comme celle de la Tétrapole de Marathon, dont le signal de départ était tiré d'une *hieroskopia* qui avait lieu dans le Pythion d'Oinoè (cf. Philochore, *FGrH* 328, frg. 75), même s'il est certainement question, dans ce texte, de celle de la cité. Sur les Pythaïdes, cf. la mise au point de Parker 2005a, p. 83-87.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

cette double implantation s'inscrit dans un contexte rituel précis – lié à la Pythaïde – qui ne peut être transposé à tous les cultes et, surtout, à toutes les périodes, notamment parce que le cadre chronologique du récit de Strabon demeure problématique.

Il semble en effet que le compte-rendu du géographe ne se fonde pas, ou pas totalement, sur sa propre autopsie : la Pythaïde n'avait plus cours à son époque (aucune n'est attestée après Sylla), et l'emploi du passé ἐτήρουν pour évoquer le guet des Pythaïstes témoigne sans doute du fait qu'il décrit consciemment une pratique révolue (Baladié, *CUF,* p. 83, note 3). Ce passé est-il celui de l'époque de Lycurgue ? Ou du renouveau hellénistique des Pythaïdes connu par les inscriptions datées entre 138/7 et 98/7 ? C'est bien difficile à dire. En revanche, je serais porté à croire que l'épiclèse *Astrapaios* n'est pas apparue à Athènes très longtemps avant l'époque de Strabon, bien que le géographe lui-même ne donne aucune réelle indication en ce sens : sur ce plan, on peut seulement déduire de son témoignage que l'*eschara* du dieu existait toujours de son temps. On ne peut rien tirer non plus de la notice lexicographique attestant de la présence de l'autel du Parnès à ce sujet. En revanche, les attestations de l'épithète *Astrapaios* extérieures à l'Attique sont à ma connaissance toutes datées de l'époque impériale[68]. Il me semble donc probable que le dieu désigné sous cette épiclèse soit un surgeon tardo-hellénistique d'autres Zeus préexistants (l'*Olumpios* à Athènes, le *Parnèssios* sur le Parnès), auxquels étaient donc associé le rite de l'attente des Pythaïstes si celui-ci était plus ancien.

Un dernier ensemble d'inscriptions retrouvées à Athènes concerne le culte de Zeus *Ombrios*, attesté par Pausanias sur l'Hymette comme sur le Parnès. Les fouilles de l'Agora ont en effet permis la découverte de plusieurs fragments d'autels du dieu, remployés en contexte tardif ou moderne. Le premier date de l'époque julio-claudienne, et un second ensemble, opisthographe, de la première moitié du IIe s. ap. J.-C.[69]. La relative synchronie, l'identité de nature des monuments, invitent évidemment à rapprocher ces autels de ceux de l'Hymette et du Parnès mentionnés par Pausanias ; on ne saurait toutefois, les identifier. En effet, sur le second sommet, le monument recevait des sacrifices à l'*Apèmios* et à l'*Ombrios* et n'était donc pas consacré exclusivement à ce dernier ; si jamais il était inscrit, il est peu probable (mais pas totalement inconcevable) qu'il portât uniquement une seule des deux épiclèses. Surtout, il est peu plausible que les blocs de l'Agora, en raison de leur

68 Elles sont du reste peu nombreuses. La mieux établie est une dédicace à un Zeus *Olumpios* et *Astrapaios* provenant de Kios (aujourd'hui au musée d'Iznik) et datée du début du règne d'Antonin le Pieux (*IGSK* 10.1, 701 = *IGSK* 29, 27). L'*Hymne orphique* 20 est adressé au dieu ; le contexte de rédaction du recueil est incertain, mais doit selon toute probabilité être situé dans l'Asie Mineure des IIe-IIIe s. ap. J.-C. (sur l'utilisation des épiclèses dans ces hymnes, cf. Lebreton 2012, notamment p. 207-208 pour l'*Astrapaios* et d'autres dieux tonnants et foudroyants). L'épithète apparaît également dans une liste d'appellations du dieu dans le *De Mundo* du corpus aristotélicien (401a), que l'on date généralement du Ier ou du IIe s. ap. J.-C. D'autres Zeus des éclairs sont également connus (*Astrapopoios*, *Astraptôn*, *Asteropètès*,), tous à l'époque impériale, à l'exception de l' *Astrapatas* de Camiros (*Tit.Cam*. 142, IIIe s.).

69 *Agora* XVIII V626 (époque julio-claudienne) : [Διός | Ὀ]μβρίου. *Agora* XVIII V627 (100-150 ap. J.-C.) a (face) : Ὀμβρίου | [Διός] et b (dos) : Ὀμβρίου | Διός.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

poids, aient été transportés sur plusieurs dizaines de kilomètres pour être réemployés dans des constructions durant l'antiquité tardive ou l'époque moderne. Il est donc plus raisonnable de supposer l'existence d'un sanctuaire de Zeus *Ombrios* sur l'Agora à l'époque impériale (Raubitschek 1943, p. 72-73) ou d'associer ces deux autels à un sanctuaire environnant[70]. Comme pour le *Parnèssios/Parnèthios* et l'*Astrapaios*, le culte de l'*Ombrios* des sommets de l'Attique serait ainsi dédoublé dans l'asty.

3.4. D'autres Zeus montagnards en Attique ?

3.4.1. Zeus *Anchesmios*.

Aucun autre texte ne permet d'apporter de complément sur le Zeus *Anchesmios* mentionné par Pausanias. Les fouilles entreprises à Tourkovouni (ancien Anchesmos) ont permis la mise au jour d'un sanctuaire comportant un autel et un péribole, dont les caractéristiques sembleraient plutôt indiquer la tenue d'un culte héroïque ; le matériel qui y a été exhumé, assez modeste, permet de définir deux phases d'activité principales, une de la fin du VIIIe s. à la fin du VIIe s, et une autre du milieu du Ve s. à la fin du IVe s. H. Lauter a supposé qu'au héros originel aurait succédé Zeus, autour duquel se serait regroupée une association d'orgéons[71]. Malheureusement, aucune inscription – découverte au sanctuaire ou y faisant référence – ne permet de confirmer ou d'infirmer une telle hypothèse, ni même d'en apprendre plus sur le culte de Zeus *Anchesmios*. Contrairement à ce dernier, avéré, mais mal connu, on en sait davantage sur d'autres Zeus dont la dimension « montagnarde » est en revanche sujette à discussion.

3.4.2. Zeus *Epôpetès*.

Doit-on tenir l'*Epôpetès* pour un Zeus des sommets ? La position de ce dieu « qui surveille » au sens propre, c'est-à-dire « qui veille sur » ou même « qui regarde du dessus » a en effet probablement quelque lien avec le point de vue que donne la hauteur : la toponymie grecque, qui a construit plusieurs noms de montagnes ou de hauteurs sur la même racine, en porte d'ailleurs la marque[72], de même que la présence d'un Apollon *Proopsios* au sommet de l'Hymette. *Epôpetès* fait

70 Geagan (*Agora* XVIII, p. 323), qui reste favorable à l'existence d'un Olympieion sur le flanc nord-ouest de l'Acropole, et donc de la présence de l'*eschara* de Zeus *Astrapaios* à cet endroit, propose d'en faire le lieu de provenance des autels de l'*Ombrios*. L'hypothèse peut rester valable même si on localise l'*Astrapaios* près de l'Olympieion du sud-est de l'asty.

71 Sur le site de Tourkovouni, on se reportera à la monographie de Lauter 1985, et notamment p. 149-157 pour l'hypothèse relative au culte de Zeus et aux orgéons. Cf. également Parker 1996, p. 30, note 4 et Ismard 2010, p. 64, note 107.

72 On relève plusieurs exemples, tous extérieurs à l'Attique toutefois, tels que l'Épôpis en Locride (Strabon, VI, 1, 7) et l'Épops, sommet des îles Pithécuses (Pline, *Histoire Naturelle*, II, 203). Le nom commun *epôpè* évoque un point de vue, un poste d'observation ; employé comme nom propre, il désigne l'Acrocorinthe (Stéphane de Byzance, s.v.).

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

partie d'un ensemble d'appellations joviennes équivalentes (synonymes et parfois homophones), parmi lesquelles on trouve notamment *Epopsios*[73], mais elle est la seule pouvant être tenue comme une épiclèse à part entière du dieu en Attique. Selon Hésychios, *Epôpetès* était en effet une dénomination de Zeus chez les Athéniens[74], ce qui laisse supposer qu'il recevait probablement un culte dans cette cité, mais pas nécessairement à Athènes même.

Le calendrier d'Erchia le confirme qui inventorie l'holocauste d'un porc (d'une valeur de 3 drachmes) au dieu le 25 Metageitniôn ; le sacrifice prenait place sur le « Tertre » (*Pagos*) d'Erchia, et devait être « sobre » (*nèphalios*), *i.e.* sans libation de vin[75]. Dans le calendrier, seules deux autres entrées présentent les mêmes caractéristiques : il s'agit de celles relatives aux offrandes adressées à Basilè et à Épops les 4 et 5 Boèdromiôn, qui étaient très probablement liées aux Genesia, fête consacrée aux parents défunts[76]. On est peu surpris de constater la présence de la combustion complète et l'absence de libation de vin lors de sacrifices adressés à un héros et une héroïne dans le cadre de célébrations commémorant la mort des ancêtres, même si cette dimension « chthonienne » n'est peut-être pas univoque[77]. Le lien de ces derniers avec l'holocauste consacré à Zeus *Epôpetès* doit en revanche être interrogé. Ce lien est en effet manifeste, du fait de la nature du sacrifice, de leur succession dans le calendrier[78], mais aussi de la proximité entre l'épiclèse du dieu et le nom du héros Épops. Ce dernier, lorsqu'il est commun, désigne un oiseau (la huppe) ; mais il est également possible, selon W. Burkert, de l'intégrer à une série de dénominations évoquant l'éminence du point de vue et, partant, le commandement, telles que *Epopsios* et *Epôpetès*, déjà évoquées, mais aussi Épopeus, nom du roi mythique de Sicyone (Burkert 1972 [2005], p. 218 et 220). Il semble d'ailleurs que ce dernier soit confondu avec Épops dans un fragment des *Aitiai* de Callimaque manifestement relatif à l'aide apportée par le héros aux Erchiens dans un combat face à leurs voisins les

73 À ma connaissance, le culte de Zeus *Epopsios* n'est attesté qu'à Itanos (*ICr* III, iv, 11, IVe s.). L'épithète est par ailleurs attribuée au dieu par Callimaque (*Hymne à Zeus*, 82), Apollonios de Rhodes (*Argonautiques*, II, 1123 et 1133) et Antoninus Libéralis (*Métamorphoses*, VI, 2 cf. *infra*). Cf. également Hésychios, s.v. Ἐπόψιος· Ζεύς. καὶ Ἀπόλλων (l'attribution de l'épithète à Apollon par le lexicographe est peut-être tirée de la lecture du vers 496 de l'*Hymne homérique à Apollon* où l'épithète se rapporte cependant à l'autel plutôt qu'au dieu lui-même ; Apollon est toutefois *Ephopsios* à Didymes : *I.Didyma* 76, IIIe-IIe s.). On trouve des *theoi epopsioi* chez Sophocle (*Philoctète*, 1040) et un Zeus *Epoptès* chez Hésychios, s.v. Ἐπόπτης· Ζεύς. ἢ θεατή.

74 Hésychios, s.v. Ἐπωπέτης· Ζεὺς παρὰ Ἀθηναίοις.

75 *SEG* XXI 541 = *LSCG* 18 (Erchia, ca. 375-360), Col. III, l. 20-26 : ἕκτηι φθίνο|ντος, Διὶ Ἐπω|πετεῖ, ἐμ Πάγ|ωι Ἐρχιᾶσι, χ|οῖρος, ὁλόκα|υτος, νηφάλι|ος, |-|-|-.

76 Respectivement Col. B, l.15-21 (une agnelle blanche d'une valeur de 7 drachmes) et Col. D, l. 19-24 et col. E, l. 10-16 (dans les deux cas, un porc d'une valeur de 3 drachmes). Le calendrier ne recense aucun autre holocauste ; on ne rencontre d'autres prescriptions de libations sans vin que pour Leukaspis et les Tritopatreis. Pour l'association aux Genesia d'Erchia, cf. Lambert 2002b. Sur les Genesia, cf. Parker 2005a, p. 27-28 et 470.

77 Ekroth 2002, p. 133, observe que la couleur de l'agnelle sacrifiée à Basilè constitue une anomalie par rapport aux victimes des sacrifices chthoniens, habituellement noires.

78 Cf. Lambert 2002b, p. 75, note 3, qui tient pour signifiant le fait que le sacrifice à Zeus *Epôpetès* précède immédiatement dans le calendrier ceux adressés à Basilè et Épops.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

Paianiens[79]. S'il est difficile de prendre l'exacte mesure de la portée de la présence d'Épopeus[80], le coeur du récit mythique associe indéniablement Épops et la lutte entre Erchia et Paiania : on serait donc ici en présence d'un héros lié à la mémoire des conflits qui ont opposé les communautés de l'Attique avant le synœcisme[81].

À une autre échelle, on pense évidemment au rôle d'Érechthée dans la guerre entre Athènes et Éleusis, Érechthée qui a été associé et/ou identifié à Poséidon, dans un processus qu'il est difficile de décrire avec certitude, même s'il semble que la figure héroïque ait progressivement pris corps à partir de l'épiclèse, et non l'inverse (cf. Luce 2005). À l'échelle du panthéon d'Erchia, il est possible que le lien ait été analogue entre Épops et Zeus *Epôpetès*, même si les deux figures semblent bien être restées distinctes[82] ; du moins, c'est ainsi qu'elles apparaissent au IVe s. dans le calendrier d'Erchia. Pour être proches, leurs appellations comme leurs cultes ne sont pas confondus. En effet, le sacrifice au dieu précède certes celui adressé au héros, mais quelques dix jours les séparent, ce qui interdit de les regrouper dans la même fête ; de même, leur cadre spatial diffère, puisque le premier prenait place « sur le Tertre », alors que le au second (comme celui de Basilè) avait lieu « à Erchia ». Sans que l'on sache lequel a précédé l'autre, il semble donc que Zeus *Epôpetès* et le héros Épops se soient développés parallèlement, sans doute autour de discours relatifs à l'ancrage ancestral et territorial des démotes d'Erchia et de leur cohabitation avec leurs voisins : de ce point de vue, le fait que le dieu « double » le héros (ou inversement) mais ne s'y substitue pas est peut-être révélateur de la position d'un Zeus qui supervise, qui arbitre, qui protège les communautés mais aussi garantit les bonnes relations entre elles, par rapport à un Poséidon (qui « englobe » ou se substitue à Érechthée après l'avoir tué), plus violent et conflictuel que son frère. Cette juxtaposition du dieu et du héros rend peut-être compte de la nature hybride de Zeus *Epôpetès*, « olympien » par la signification littérale de son épiclèse et localisation de son culte sur une hauteur, mais « chthonien » par la forme du sacrifice qui lui est dédié et par sa proximité avec le héros Épops.

79 Sur le texte du fragment de Callimaque (*Supplementum Hellenisticum* 238), conservé sur papyrus, et sa lecture, cf. Hollis 1990 et 1992, p. 11-13.

80 Le texte du fragment nomme seulement Épops, mais pas Épopeus ; le rapprochement est cependant rendu presque certain par la mention de Sicyone. Cette dernière était-elle incluse dans une version ancienne du mythe ou procède-t-elle d'une innovation propre à Callimaque (Hollis 1992, p. 13) ? Dans un cas comme dans l'autre, on serait quoi qu'il en soit en présence d'une occurrence supplémentaire de l'affirmation de l'ancienneté des liens entre l'Attique et Sicyone prenant la forme d'un discours sur le passé, qu'il soit mythique ou historique (cf. l'ascendance sicyonienne de Clisthène, le prétendu « décret de Thémistocle », etc.).

81 Son association avec Basilè, héroïne au nom transparent et qui partageait à Athènes un sanctuaire avec Kodros (un des rois mythiques d'Athènes) et son fils Néleus (cf. *LSCG* 14 = *IG* I^3 84, Athènes, 418/7) permet peut-être de compléter l'image d'Épops, qui pourrait ainsi être, à l'échelle d'Erchia, un souverain mythique local. En revanche, il est sans doute délicat d'aller jusqu'à considérer Zeus *Epôpetès*, Épops et Basilè comme une triade analogue à celle formée par Kodros, Néleus et Basilè à Athènes.

82 On peut trouver un point d'appui supplémentaire à ce parallèle dans le fait suivant : dans le calendrier sacrificiel de la cité (dit « de Nicomachos »), on sacrifie (un agneau) à Érechthée lors des Genesia (Lambert 2002a, face A, frg. 1, l. 4-5). Cf. encore Burkert 1972 [2005], p. 220-223 qui souligne les similitudes entre le couple Athéna- Érechthée à Athènes et Athéna-Épopeus à Sicyone.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

Un autre document permet peut-être de compléter cette image du dieu : il s'agit d'une borne délimitant le sanctuaire d'un Zeus *Epopetès Nèphalios*. La provenance en est malheureusement inconnue : on ne peut donc savoir si elle est liée au sacrifice d'Erchia (délimitant le cas échéant l'espace rituel), ou si elle atteste du culte du dieu en un autre endroit[83]. En dépit de cette incertitude, elle présente des points de convergence avec le calendrier qui justifient sans doute de confronter les deux documents. Ils datent en effet tous les deux de la première moitié du IVe s. ; mais c'est surtout la mention du qualificatif *Nèphalios* sur la borne qui ne manque pas de piquer la curiosité du commentateur. Il serait en effet tentant de la lire comme une prescription rituelle (telle qu'on en trouve parfois sur les bornes de sanctuaire), proscrivant les libations de vin, comme dans le calendrier d'Erchia. Toutefois, la syntaxe est ici sans équivoque : il ne peut ici s'agir que d'une épithète se rapportant au dieu, qui porterait donc les deux épiclèses *Epopetès* et *Nèphalios*[84]. Cette dernière n'est pas attestée par ailleurs pour Zeus, ni pour aucun autre dieu, pour ainsi dire[85]. Au sens propre, elle désignerait un dieu « sobre », autrement dit ne recevant pas de libation de vin ; elle confirmerait ainsi l'association entre l'épiclèse *Epôpetès* et ce mode de communication avec le dieu[86]. Qui plus est, cette acception ferait de *Nèphalios* une des rares épiclèses joviennes faisant explicitement référence à la forme du culte du dieu. Cependant, il est également possible d'entendre cette dénomination sous son sens second de « modéré, tempérant » ; dans cette éventualité, elle aurait alors sans doute une portée euphémique et pourrait, de ce point de vue, être rapprochée de *Meilichios*. Au demeurant, ces deux acceptions de *Nèphalios* ne sont pas absolument incompatibles et participeraient l'une comme l'autre de la cohérence de cette figure divine « qui surveille » les hommes (d'en haut ?), mais qui est par ailleurs liée aux héros et qu'il est nécessaire, comme pour ces derniers, de se propitier (d'apaiser ?) avec des holocaustes et des libations « sobres ». Un dernier texte pourrait plaider en faveur de l'association structurelle d'*Epôpetès* et de *Nèphalios* (dans ce cas, plutôt sous sa deuxième acception), en dépit des ombres qui pèsent sur le contexte de sa composition et du fait qu'il n'évoque que des équivalents des deux épiclèses. Antoninus Libéralis, probablement actif sous les Antonins ou les Sévères, rapporte en effet l'histoire de Périphas, autochthone et roi de l'Attique avant Cécrops qui aurait obtenu de ses sujets la place de Zeus, notamment en raison de ses nombreux sacrifices à Apollon et son rôle d'arbitre dans les procès

83 *IG* II² 2616 republié par Papazarkadas 2004-2009, p. 99-101, n°4 (provenance inconnue, début du IVe s.) : *h*όρος ἱερο͂ | <Δ>ιὸς <Ἐ>ποπε|<τ>οῦ Νηφαλίου *vacat*.

84 Cf. Papazarkadas 2004-2009, p. 100-101, qui appuie sa lecture de parallèles d'épiclèses doubles sur des bornes, comme l'*Artémis Orthôsia Hègemonè* de Zéa (*IG* II² 5012, pas de date), *e.g.*.

85 Le seul parallèle mentionné par Papazarkadas 2004-2009, p. 100-101 est l'Apollon *nèphalieus* d'un hymne au dieu, anonyme et tardif (*Anthologie Palatine*, IX, 525, sans doute pas antérieur au IVe s. ap. J.-C.) consistant en une liste alphabétique d'appellations dont il est difficile de mesurer la portée cultuelle en l'absence de sources complémentaires.

86 Sur les libations sans vin, cf., en dernier lieu, Pirenne-Delforge 2011.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

(*Métamorphoses*, VI, 2) :

> οἱ ἄνθρωποι τὰς τιμὰς τοῦ Διὸς καὶ ἔγνωσαν αὐτὰς εἶναι Περίφαντος καὶ ἱερὰ καὶ ναοὺς ἐποίησαν αὐτοῦ καὶ Δία Σωτῆρα προσηγόρευσαν καὶ Ἐπόψιον καὶ Μειλίχιον.
> Les hommes changèrent les honneurs destinés à Zeus et décidèrent qu'ils revenaient à Périphas : ils fondèrent en son honneur des sanctuaires et des temples et le saluèrent du nom de Zeus *Sôtèr*, *Epopsios* et *Meilichios* (traduction M. Papathomopoulos, *CUF*).

S'il est fort probable que cette fable tire le fond de sa substance de traditions attiques, il est difficile de déterminer ce qu'il en reste dans le récit d'Antoninus et ce qui relève des ajouts éventuels de ce dernier ou des sources intermédiaires qu'il utilise, à savoir ici probablement Boïos (actif au début de l'époque hellénistique) ou Nicandre (actif au milieu du IIe s. ?) selon M. Papathomopoulos. C'est donc avec la plus grande prudence qu'il faut aborder la mention conjointe des épiclèses joviennes *Sôtèr*, *Epopsios* et *Meilichios*, qui ne traduit d'ailleurs pas nécessairement d'association entre ces appellations sur le plan cultuel, y compris dans l'esprit du texte. De plus, si la première et la troisième sont bien attestées à Athènes, elles figurent parmi les plus couramment attribuées à Zeus dans l'ensemble du monde grec : rares sont les épiclèses du dieu traduisant moins l'ancrage local que *Sôtèr* et *Meilichios*. En soi, elles sont donc peu « parlantes » pour décanter les différentes couches documentaires du récit d'Antoninus ; je serais cependant enclin à attribuer l'intégration de la première à l'initiative de la source d'Antoninus, ce qui, en perspective chronologique, signifie à l'époque hellénistique, au cours de laquelle on l'a beaucoup utilisée à l'endroit et de Zeus (sur son culte en Attique, cf. *infra*, **8.3.6**) et de souverains de l'époque, qui ont d'ailleurs pu servir de modèle pour dresser ou retoucher le portrait de Périphas.

Nonobstant les difficultés que présente le texte, et en restant bien conscient qu'on ne peut bâtir aucune hypothèse solide sur ce qui est peut-être une association circonstancielle, pour ne pas dire accidentelle, plusieurs interprétations de ce groupe d'épiclèses sont possibles. On peut la lire comme une variante de la triade associant Zeus *Sôtèr* (mais en restant conscient que dans ce cas, il figure structurellement en troisième position), une ou plusieurs divinités d'en haut (Zeus ou les dieux olympiens) et les puissances d'en-bas (les héros, Gè)[87], positions qui seraient dans ce cas respectivement occupées par Zeus *Epopsios* et Zeus *Meilichios*. Si on considère l'ajout du *Sôtèr* comme indépendant d'une version « originelle » du récit, la juxtaposition de l'*Epopsios* et du *Meilichios* pourrait également faire sens en ce qu'elle constituerait une équivalence possible avec le Zeus *Epôpetès Nèphalios* évoqué plus haut. Mais au bout du compte, c'est peut-être l'identification de Périphas à Zeus *Epopsios* qui est la plus significative, d'autant plus que l'épiclèse est plus rare que les deux autres. Bien qu'elle ne soit pas attestée en Attique, il est possible qu'elle évoque

87 Sur ces triades incluant Zeus *Sôtèr*, cf. *infra*, p. 202 sq.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

l'*Epôpetès* qui, au moins à Erchia, formait probablement, on l'a vu, un duo de figures parallèles avec un héros de l'Attique d'avant Athènes, comme *Epopsios* avec Périphas dans le récit d'Antoninus. Aussi ténue et fragile soit-elle, cette lecture contribuerait donc à confirmer la couleur héroïque du Zeus *Epôpetès* attique qui n'est cependant probablement pas la seule de ses dimensions. La signification littérale de l'épiclèse évoque également la super-vision du dieu sur les hommes, compétence que les tragiques et Aristophane associent à sa puissance souveraine et organisatrice[88], et que le dieu exerce ainsi depuis les hauteurs[89], de haut en bas (par distinction avec la vue d'Apollon qui serait plus horizontale : cf. le *Proopsios*). Il est ainsi peut-être également question de souveraineté – que peut recouvrir un sens second de l'épiclèse comme d'Épops – qui serait également un point commun possible entre Zeus et un héros qui était peut-être considéré comme souverain, même à une échelle locale[90]. C'est peut-être l'ensemble de ce spectre que recouvrait ce Zeus *Epôpetès* même si, au sein de l'expérience rituelle des démotes d'Erchia (et peut-être d'autres communautés de l'Attique, si la borne ne provient pas de ce dème), il était surtout ce Zeus que l'on se propitiait par le biais d'holocaustes et de libations sans vin, sur le « Tertre ».

3.4.3. Zeus *Hupatos*.

La signification de l'épiclèse *Hupatos* « très haut », « le plus haut » laisse supposer que le dieu avait son séjour sur les hauteurs, voire d'authentiques sommets ; et on trouve plusieurs exemples dans le monde grec qui tendent à confirmer cette réalité[91]. Cependant, celle-ci ne se

88 Le cortège final des *Euménides* d'Eschyle s'achève ainsi sur deux vers promouvant l'ordre résultant de l'accord entre la Moire et Zeus qui voit tout (1045-1046) : Ζεὺς Παντόπτας | οὕτω Μοῖρά τε συγκατέβα. Le chœur de l'*Oedipe à Colone* de Sophocle invoque ce même dieu qui règne sans partage sur les dieux (1085-1086) : Ἰὼ Ζεῦ, πάνταρχε θεῶν, | παντόπτ'. L'évocation du pouvoir de vision du dieu est sans doute moins majestueuse chez Aristophane, mais elle est probablement plus éclairante. Dans les *Acharniens*, c'est en effet en ces termes que Dicéopolis commente le pauvre manteau qu'il revêt, celui de Télèphe, le plus misérable de personnages euripidéens (435-436) : Ὦ Ζεῦ διόπτα καὶ κατόπτα πανταχῇ, | ἐνσκευάσασθαί μ' οἷον ἀθλιώτατον. L'œil de Zeus porte sur toutes choses, comme chez les tragiques, mais le comique en précise la dynamique spatiale : il descend (*kata*-) et il traverse (*dia*-). Le premier de ces deux mouvements (de haut en bas) traduit la position élevée du dieu, depuis laquelle il se manifeste aux hommes ; bien connue, elle appelle peu de commentaire ici (cf. également le *Kataibatès*). Le second peut être interprété de trois façons : sur le plan de la conception du divin, il pourrait traduire la perception de la lumière céleste (jovienne) qui perce à travers les nuages ou sur la ligne de crête des massifs montagneux. Mais Aristophane exploite ce trait, probablement entendu comme tel par ses contemporains, dans une optique à la fois dramatique et humoristique. C'est ici à travers le déguisement de Dicéopolis (et, accessoirement, le costume du comédien qui le campe, ajoutant un niveau de mise en abîme) que Zeus peut voir parce que son œil traverse tout obstacle, ce qui le définit ici comme le maître de tous les niveaux d'identité du personnage et, partant, de l'issue favorable de son subterfuge. Mais, très probablement, il le peut aussi physiquement parce que le manteau est sans doute troué. Au demeurant, ce triple niveau de lecture est sans doute davantage révélateur du génie poétique d'Aristophane que du polythéisme de son temps, même si l'un s'appuie sur l'autre.

89 On objectera à juste titre que le « Tertre » d'Erchia constituait le cadre de sacrifices à d'autres dieux et qu'il n'était certainement pas comparable à une montagne telle que le Parnès. Cependant, dans un système symbolique, une colline peut suffire à désigner un sommet – au moins le temps d'une cérémonie.

90 La modestie des sacrifices adressés à Épops comme au dieu pourrait sembler contraire à une telle interprétation ; mais la fonction de souveraineté n'est pas toujours la plus importante ou celle qui « pèse » le plus sur le plan du coût des sacrifices. Au demeurant, les offrandes du calendrier d'Erchia sont dans l'ensemble de faible valeur.

91 Parker 1996, p. 30, note 6. Cf. *e.g.* le temple du dieu situé sur le mont Hupatos qui surplombe Glisas en Béotie

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

vérifie pas nécessairement à tout coup, d'autant plus que cette appellation peut tout aussi bien désigner un dieu « suprême », « souverain ». La question se pose notamment en Attique, où le caractère montagnard de ce Zeus ne va peut-être pas de soi ; aussi est-il sans doute nécessaire, après un rapide examen de la (des) signification(s) de l'épithète dans la littérature, d'explorer le(s) contexte(s) dans le(s)quel(s) son culte prenait place à travers l'étude de ses différentes attestations athéniennes.

Les lecteurs des textes homériques le savent bien : *hupatos* y est une épithète caractéristique et même exclusive de Zeus. Sans que la dimension spatiale (au plus haut du cosmos) soit totalement absente, c'est la position de souveraineté du dieu qu'elle met principalement en relief dans l'*Iliade* et l'*Odyssée* : elle désigne avant tout un dieu qui, en tant que père des dieux et des hommes, règne au-dessus de tous, immortels comme mortels ; le fait qu'elle soit à plusieurs reprises associée à l'épithète *aristos* l'indique bien[92]. S'il n'y a pas lieu de remettre en question la prégnance de l'association de cette épithète à ce dieu par la suite, et notamment à Athènes, force est de constater cependant qu'elle n'a pas fait florès dans la littérature athénienne de l'époque classique. Chez les Tragiques, on ne la trouve guère que chez Eschyle, où elle n'est cependant pas attribuée systématiquement à Zeus. Le poète évoque en effet à deux reprises une collectivité de dieux indéterminés désignés comme *hupatoi theoi* : dans les *Suppliantes* , ils sont associés aux *chthonioi* et à Zeus *sôtèr*[93] ; dans l'*Agamemnon*, ils prennent place au sein d'une liste totalisant l'ensemble des puissances divines que peut compter une cité : en cumulant les lieux d'intervention de celles-ci au moyens d'épithètes à la fois spatiales et fonctionnelles, le coryphée signifie ainsi que toutes les divinités d'Argos reçoivent de la part de Clytemnestre des offrandes sur leurs autels[94]. Un autre passage de cette même œuvre inviterait également à remettre en cause le caractère exclusivement jovien de l'épithète *hupatos* : lorsque des vautours volant au-dessus (*hupatoi*) de leur aire crient, c'est un dieu au-dessus d'eux, *hupatos* qui répond à leur appel, un dieu qui peut aussi bien être Apollon que Pan ou Zeus[95]. Dans l'*Agamemnon*, encore, Eschyle ne manque pas cependant de reprendre le thème homérique du Zeus *hupatos* souverain : lorsque le héraut revient dans sa patrie, Argos, c'est notamment ce dieu, le principal de son pays, qu'il invoque[96]. On retrouve cette

(Pausanias, IX, 19, 3).

92 *Iliade*, V, 756 ; VIII, 22 et 31 ; XVII, 339 ; XIX, 258 ; XXIII, 43. *Odyssée*, I, 45 et 81 ; XIX, 303 ; XXIV, 473. On peut y ajouter l'occurrence d'*Odyssée*, XX, 230 qui prend cependant place dans une interpolation et est tributaire des lectures adoptées par les différents éditeurs. On retrouve l'épithète dans l'*Hymne homérique à Déméter*, 21 dans une formule analogue. Elle est en revanche absente chez Hésiode.

93 *Suppliantes*, 24-30. Sur ce passage, cf. *infra*, p. 202.

94 *Agamemnon*, 88-91 : πάντων δε θεῶν τῶν ἀστυνόμων, | ὑπάτων, χθονίων, τῶν τε θυραίων | τῶν τ' ἀγοραίων, | βωμοὶ δώροισι φλέγονται. Sur ces épithètes divines collectives chez Eschyle, cf. Toma 2008, notamment p. 93-96 pour ce passage.

95 *Ibid.*, 55-56 : ὕπατος δ' ἀίων ἤ τις Ἀπόλλων | ἢ Πὰν ἢ Ζεὺς.

96 *Ibid.*, 509 : ὕπατός τε χώρας Ζεύς.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

acception post-homérique de l'épithète dans le *Rhésos* du Pseudo-Euripide. C'est en effet en ces termes que les gardes formant le chœur s'interrogent sur l'identité du mystérieux individu auquel ils viennent d'être confrontés (à savoir Ulysse) : « Qui était-ce ? D'où venait-il ? Quelle est sa patrie ? Quel est le dieu suprême (littéralement « le principal – *hupatos* – des dieux ») qu'il prie ? »[97]. En dépit des problèmes posés par l'identification et la datation de l'auteur de cette pièce[98], cette volée de questions en dit long sur les conceptions des Grecs (des Athéniens ?) en matière d'identité (dans un autre cadre – infra politique – et donc avec d'autres questions, on pense à la docimasie des archontes de l'*AP* 55) et notamment sur le lien automatique entre appartenance à une collectivité – ici le pays, autrement dit la cité – et l'identité du dieu qui y occupe la première place, la divinité « poliade » peut-on dire selon l'usage consacré (si on reste conscient qu'il ne faut pas en faire une traduction de *Polias* ou *Polieus* : cf. *infra*, p. 163 sq.).

Sans surprise, d'une souveraineté sur les dieux et les hommes chez Homère, et par là-même exclusive de Zeus, on passe chez les Tragiques à la prééminence au sein du panthéon d'une cité d'une divinité qui n'est pas nécessairement Zeus. Ainsi, chez Eschyle et chez le Pseudo-Euripide, on constate un élargissement des acceptions de l'épithète *hupatos*, qui peut prendre une signification davantage spatiale, comme dans les trois premiers extraits évoqués, ou bien dénoter de façon générique la position dominante d'une divinité au sein du panthéon d'une cité. Au bout du compte, on ne relève une association automatique de cette appellation à Zeus que dans un autre passage du *Rhésos*, dans lequel le chœur demande au dieu de le préserver de sa jalousie (*phthonos*)[99]. Ainsi, puisqu'il s'agit là des seules attestations de l'épithète dans la littérature athénienne de l'époque classique – on ne la trouve ni chez Sophocle, ni chez Euripide, ni chez les comiques, ni chez les orateurs[100] –, rien, dans ces textes, ne semble fournir d'indice clair de l'existence d'un culte de Zeus *Hupatos* à Athènes. Celui-ci est pourtant bien attesté par deux sources, peut-être trois, dont il est cependant malaisé de croiser les données, ne serait-ce qu'en raison de l'écart chronologique et/ou contextuel qui les sépare.

Dans sa description de l'Acropole, Pausanias rapporte l'existence d'un autel du dieu devant l'entrée de l'Éréchtheion qui présentait la particularité de ne recevoir ni sacrifice animal, ni libation de vin, mais seulement des gâteaux (*pemmata*) en guise d'offrandes[101]. Il en donne une explication à

97 Ps.-Euripide, *Rhésos*, 702-703 : Τίς ἦν ; Πόθεν ; Ποίας πάτρας ; | Ποῖον <δ'> εὔχεται τὸν ὕπατον θεῶν ;

98 Sur cette question, cf. la mise au point de Fr. Jouan dans son édition de l'œuvre (CUF, 2004), p. ix-xvi, qui la tient pour apocryphe. Les datations proposées varient entre le début du troisième tiers du Ve s. et le milieu du IVe s.

99 455-457 : μόνον | φθόνον ἄμαχον ὕπατος | Ζεὺς θέλοι ἀμφὶ σοῖς λόγοισιν εἴργειν.

100 Les oracles insérés dans le *Contre Midias*, 52, et le *Contre Macartatos*, 66, du corpus démosthénien, enjoignant aux Athéniens de sacrifier à Zeus *Hupatos* (respectivement associé à Héraclès et Apollon *Prostatèrios* d'une part, à Athéna *Hupatè*, Héraclès et Apollon *Sôtèr* d'autre part) peuvent être raisonnablement tenus pour apocryphes. Comme on l'a suggéré en introduction, les listes divines qui y apparaissent sont sans doute des compositions artificielles.

101 I, 26, 5 : πρὸ δε τῆς ἐσόδου Διός ἐστι βωμὸς Ὑπάτου, ἔνθα ἔμψυχον θύουσιν οὐδέν, πέμματα δε θέντες

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

l'occasion de sa narration de l'origine du culte du Zeus *Lukaios* arcadien : le Périégète engage en effet un jeu d'opposition entre ce dernier, auquel Lycaon avait immolé un nouveau-né humain, et celui de l'*Hupatos* athénien, que Cécrops aurait le premier dénommé ainsi, décidant de ne lui sacrifier aucun être vivant, mais de lui consacrer des *pemmata* typiquement attiques nommés *pelanoi*[102]. Que ce récit étiologique soit d'abord motivé par la volonté de Pausanias d'établir deux portraits antinomiques de fondateurs mythiques ou de donner du sens aux particularités cultuelles qu'il s'emploie à décrire, les deux démarches se nourrissent mutuellement et lui permettent de produire une exégèse où le constat du présent confirme le discours sur le passé, et vice-versa. Au reste, on peut selon toute probabilité, supposer qu'il tient l'attribution à Cécrops de la dation de l'épiclèse de ses informateurs athéniens et qu'elle avait cours chez eux à son époque. Les Athéniens du IIe s. ap. J.-C. feraient donc remonter l'apparition du Zeus *Hupatos* aux origines de la cité (avant le synoecisme ; faut-il y voir un signe de quelque revendication par un *genos* de la détention d'un sacerdoce du dieu ou, plus simplement, de la croyance de sa grande ancienneté, que sa présence dans les textes homériques pouvait conforter ?). On ne peut évidemment rien en tirer de sûr ni de précis sur le plan chronologique, si ce n'est supposer une possible ancienneté. On en trouve cependant une confirmation partielle, puisque l'on sait que le culte était attesté en Attique dès l'époque classique au moins.

En effet, le calendrier de la Tétrapole de Marathon, datable du deuxième quart du IVe s, mentionne un sacrifice annuel, en Gamèliôn, à Zeus *Hupatos*[103]. On ne connaît malheureusement ni la nature de la victime ni celle de l'offrande, la pierre étant endommagée à l'endroit qui l'indiquait. L'importance de la lacune et les parallèles internes du texte autoriseraient à restituer un mouton d'un prix de 12 drachmes (οἶς Δ|-|-), mais St.D. Lambert, s'appuyant sur Pausanias, préfère opter pour une offrande non animale (Lambert 2000a, p. 60) ; de fait, si les bêtes représentent la quasi-totalité des sacrifices de Marathon, Teletè, par exemple, se voyait consacrer une corbeille (A, Col. II, l. 10) : une telle hypothèse n'est donc pas à exclure. Il est cependant délicat de généraliser les propos du Périégète au cas présent – ce que St.D. Lambert concède d'ailleurs – et de faire de cette offrande des Marathoniens à Zeus *Hupatos* un doublon de celles que le dieu pouvait recevoir sur son autel de

---

οὐδεν ἔτι οἴνῳ χρήσασθαι νομίζουσιν.

102 VIII, 2, 3 : ὁ μεν γὰρ Δία τε ὠνόμασεν Ὕπατον πρῶτος, καὶ ὁπόσα ἔχει ψυχήν, τούτων μεν ἠξίωσεν οὐδεν θῦσαι, πέμματα δε ἐπιχώρια ἐπὶ τοῦ βωμοῦ καθήγισεν, ἃ πελάνους καλοῦσιν ἔτι καὶ ἐς ἡμᾶς Ἀθηναῖοι. À propos de ce texte et de son contexte arcadien local, on verra la discussion de Pirenne-Delforge 2008a dans son chapitre II où, comme son nom l'indique (« Les *logoi* : passé, mémoire et histoire »), elle éclaircit la notion de passé chez Pausanias (notamment les p. 68 et suivantes).

103 Lambert 2000a (*IG* II² 1358 = *LSCG* 20), A, Col. II, l. 13 : Διὶ Ὑπ[άτωι - ca. 2-9 -]. Sur ce calendrier, cf. également Ismard 2010, p. 239-243 qui s'appuie notamment sur Prott, Ziehen 1896, n°26 et Humphreys 2004, p. 165-177. La restitution de l'épiclèse, dont ne sont conservées que les deux premières lettres, pourrait être contestée ; cependant, elle me semble très probablement acquise, puisque des rares autres épiclèses de Zeus commençant par Υπ- (*Hupellaios*, *Huperdexios*, *Huperphoreus*), *Hupatos* est la seule pour laquelle on dispose de parallèles en Attique.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

l'Acropole ; du moins paraît-il assuré qu'elle n'avait pas lieu sur ce dernier. En effet, ce sacrifice est consigné dans les 53 premières lignes de la deuxième colonne de la face A de la stèle, ce qui implique que son financement dépendait du seul dème de Marathon. Le lieu du culte du dieu n'est pas précisé – c'est d'ailleurs très rarement le cas dans ce calendrier – mais on peut selon toute probabilité penser que c'eût été le cas s'il avait lieu en dehors du territoire du dème. Il est difficile d'être plus précis ; P. Ismard (Ismard 2010, p. 440) propose de le situer « sur un des sommets qui bordent la plaine de Marathon », déduisant certainement cette localisation de la signification littérale de l'épiclèse. Toutefois, celle-ci ne va peut-être pas de soi, et je ne suis pas persuadé qu'elle désigne *uniquement* un Zeus des monts. Certes, c'est peut-être d'abord dans son acception spatiale qu'il faut l'envisager, puisque l'*Hupatos* de l'Acropole est évidemment situé sur une éminence ; mais géographiquement, théologiquement aussi, l'Acropole n'est ni l'Hymette ni le Parnès. De plus, même si les Tragiques ne reflètent pas nécessairement la vie religieuse de leurs contemporains[104], on a vu que chez Eschyle comme chez le Pseudo-Euripide, *hupatos* dénotait tout autant la souveraineté, et on ne peut exclure que ce soit aussi cette facette de Zeus qui ait été activée par le biais de cette appellation, sur l'Acropole notamment.

Une troisième attestation du Zeus *Hupatos* « athénien » peut inviter à l'envisager : une borne de sanctuaire provenant d'Élée (Velia), en Grande-Grèce, et datée de la seconde moitié du Ve s. porte en effet le texte suivant : Ζηνὸ[ς] Ὑπάτου Ἀθη(ναίου) (*IGDGG* I, 52). La provenance exacte de la pierre (aujourd'hui conservée au musée de Salerne) est malheureusement inconnue : on ne peut par conséquent pas savoir si l'espace sacré qu'elle délimitait était situé sur une hauteur, ce qui aurait permis de trancher en faveur de la signification topographique de l'épiclèse. On peut cependant tenter de déterminer le sens à donner à cette dernière en s'interrogeant sur son contexte d'énonciation, et sur l'identification du dieu comme explicitement athénien. Trois interprétations sont alors envisageables.

1 - On peut raisonnablement, comme L. Dubois (*IGDGG* I, p. 145), y voir la manifestation d'un « emprunt direct au panthéon athénien par les Éléates », reflétant les relations de ces derniers avec Athènes à cette époque[105] : dans ce cas, ce Zeus *Hupatos* athénien serait très probablement un doublon de celui de l'Acropole, ce qui permettrait par conséquent de faire remonter la dation de l'épiclèse par les Athéniens à la seconde moitié du Ve s. au moins.

2 - Il est cependant possible d'interpréter la précision de l'origine du dieu comme la marque d'une présence ou d'une intervention plus directe des Athéniens à Élée. On a en effet souligné l'influence de la légende des monnaies athéniennes sur la forme de l'abréviation AΘH dans cette inscription

104 Sur ce point, cf. Mikalson 1991, p. 3-5 et l'introduction (*supra*, p. 13).
105 Sur l'influence d'Athènes sur Élée au Ve s, notamment sur le plan cultuel, cf. Morel 2000, p. 34.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

(Guarducci 1970, suivie par Dubois, *ibid.*). Partant, ne peut-on envisager de résoudre cette dernière par Ἀθη(ναίων), voire Ἀθη(νῶν) ?

2a - Dans le premier cas, le texte inscrit sur la borne identifierait le sanctuaire de Zeus *Hupatos* comme étant celui d'une communauté d'Athéniens installés à Élée (ou délimiterait un espace particulier au sein d'un sanctuaire) : ce procédé visant à préciser sur des inscriptions de ce type (ou de type proche, des autels notamment), après l'identité de la divinité (entendons son théonyme éventuellement suivi d'une épiclèse), celle du groupe lui rendant un culte dans l'espace ainsi délimité (ou sur l'autel ainsi approprié) n'est pas sans parallèle, à Athènes[106] comme ailleurs[107]. Certes, il s'agit généralement dans ces cas de collectivités infra-politiques (*genè*, phratries ou équivalents), regroupées autour d'un dieu explicitement désigné comme *patrôios* ou remplissant en tout cas cette fonction (Parker 2008b). Mais dans la même logique, il n'est pas inconcevable qu'une communauté extra-politique (ici les Athéniens à Élée), ait pu bénéficier d'un espace cultuel propre (là encore, les parallèles existent, même s'ils reposent sur une documentation de nature différente)[108]. Le cas échéant, il serait possible de donner sens au choix de l'épiclèse *Hupatos* par ces hypothétiques Athéniens présents (installés ?) à Élée : en tant qu'étrangers (avec un statut de résidents ?), ils ne peuvent se présenter comme groupe infra-politique et par conséquent se regrouper autour d'un dieu plus clivant sur le plan de l'identité (infra-)citoyenne (*e.g.* un Zeus *Phratrios* ou *Herkeios*, un Apollon *Patrôios*, puisqu'il s'agit d'Athéniens) ; ils auraient donc opté pour un Zeus, dont on connaît par ailleurs les compétences en matière de protection des étrangers (ce qui expliquerait le fait que ces Athéniens aient opté pour lui plutôt que pour Athéna, voire Apollon), désigné comme *Hupatos*, *i.e.* installé sur une hauteur (ce que l'on ne peut déterminer dans le cas présent) et/ou occupant une position souveraine. Autrement dit, ils auraient mobilisé le dieu dans une fonction de protecteur dominant suffisamment large et consensuelle pour permettre une intégration ou une cohabitation sans heurt avec le panthéon éléate[109] , tout en conservant par la même occasion un lien avec leur cité (si on considère que le dieu recevait déjà un culte comme *Hupatos* sur l'Acropole au Ve s.).

106 Cf. notamment les bornes de sanctuaires d'Apollon *Patrôios* dévolus à des *genè* dont l'identité est précisée (**Apo Pat28-29**), du Zeus *Xenios* de la phratrie Thumaitis (*IG* I^3, 1057 : cf. *infra*, p. 123).

107 Cf. Parker 2008b, p. 202-203, qui s'appuie sur les inscriptions du Thesmophorion de Thasos et du site de l'Asklepieion à Cos, dans lesquelles est fréquemment précisée, au génitif, l'identité des groupes (phratries ou équivalents), en plus de celle d'un dieu qui est souvent *patrôios*. Cf. également, sur les *patrai* de Thasos, Brulé 1998b [2007], p. 393-396.

108 Un autre cas de figure – auquel on pense en raison de la proximité géographique et chronologique – est celui de la colonie panhellénique de Thourioi, fondée sur le site de Sybaris en 443 : il est tout-à-fait possible d'imaginer des sanctuaires divisés en « zones d'influences » selon les cités d'origine des différents colons. De là à attribuer l'origine de la borne d' Élée à Thourioi, il y a cependant un pas que je ne franchirai pas.

109 La nécessité d'adopter une épiclèse jovienne « disponible », au sens d'absente du panthéon éléate, a pu également être décisive : à Élée, Zeus était en effet *Polieus*, *Olumpios*, *Hellènios*, *Ourios*, et peut-être aussi *Exakestèrios*, *Alastoros* et *Pompaios* (Morel 2000, p. 35 et note 12).

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

2b - En mobilisant d'autres parallèles, une autre hypothèse interprétative pourrait consister à rapprocher cette inscription des bornes des *temenè* de l'Athéna *Athènôn medeousa* retrouvées à Cos et à Samos (**AthAthmed3a-g** et **4**) : l'identité de nature de ces textes et leur proximité dans la datation, ainsi que la titulature du dieu – que l'on lirait alors Ζηνὸ[ς] Ὑπάτου Ἀθη(νῶν) –, pourrait rendre tentant un tel rapprochement. Toutefois, la formulation n'est pas exactement la même ; de plus, il est difficile de déterminer si la gravure de cette inscription procède d'une intervention directe d'Athéniens et si oui, dans quel contexte précis elle aurait pris place[110] ; surtout, l'influence qu'Athènes a pu avoir à Élée n'est pas de même nature que la domination qu'elle a exercée sur les alliés-sujets de son empire. On ne saurait donc faire de ce Zeus *Hupatos* « athénien » ou « d'Athènes » un équivalent en Occident de l'Athéna *Athènôn medeousa* égéenne ; tout au plus en serait-il un pendant moins strictement impérialiste. Le cas échéant, ce serait cependant la position souveraine d'un dieu « dominant, surplombant Athènes » qui serait mise en avant par l'épiclèse, qu'elle transcrive la protection qu'il peut garantir aux Athéniens, et, indirectement, l'influence que ces derniers pouvaient exercer à Élée par le truchement de ce culte. Une telle hypothèse reste cependant bien fragile en l'absence de parallèle plus exact.

Ainsi le Zeus *Hupatos* athénien se laisse-t-il difficilement saisir : peut-être ne faut-il pas le considérer autrement que comme un dieu des hauteurs, des sommets, qui protège la cité depuis l'Acropole, le dème de Marathon depuis une éminence environnante. Mais il n'est pas à exclure que l'épiclèse permette de mobiliser *aussi* le souverain des dieux ; cependant, le cas échéant, force est de constater que ce Zeus n'est pas lui-même prééminent au sein du panthéon attique. En effet, il ne semble pas figurer parmi les divinités les plus importantes du calendrier de la Tétrapole, même s'il est difficile de se prononcer sans connaître la nature (et surtout le coût) de l'offrande qu'il recevait annuellement des démotes de Marathon (l'hypothèse d'un mouton de 12 drachmes le placerait dans la « moyenne » des récipiendaires des sacrifices). Sur l'Acropole, la localisation de son autel devant l'entrée de l'Érechthéion place le dieu dans une position attenante au sanctuaire de la *Polias*, comme si Zeus était ici subordonné à sa fille. C'est certes un peu de sa puissance souveraine que Zeus confère en tant qu'*Hupatos*, mais dans une position qui n'est pas dominante, celle-ci étant dévolue à Athéna sur l'Acropole : il faut sans doute considérer ce Zeus comme les autres (*Herkeios*, *Polieus*) qui, en ce lieu, « entourent » la *Polias*, à laquelle s'agglutinent ainsi quelques fonctions et façons d'être-au-monde de son père.

110 Le problème se pose également pour les bornes des *temenè* de l'Athéna *Athènôn medeousa* de Cos et de Samos, la gravure de l'inscription ne permettant pas d'établir un avis définitif sur ce point : un lapicide local peut très bien avoir retranscrit un texte transmis depuis Athènes sur un support provisoire (cf. Alfieri Tonini 2005 à propos d'**AthAthmed3a-b**).

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

3.5. Zeus par monts et par vaux : essai de synthèse diachronique.

Ces bases documentaires étant établies, et les occurrences des différentes épiclèses relatives au Zeus des montagnes replacées dans leur contexte, on peut désormais tenter de déterminer les fonctions occupées par ce dieu en Attique, l'identité éventuelle de ses fidèles et d'observer les éventuelles évolutions qu'elles auraient connues au cours des siècles. Autrement dit qui adressait des offrandes au Zeus des montagnes, quand et pourquoi ?

3.5.1. À l'époque archaïque.

La conjonction des données issues de l'Hymette et du Parnès – leur convergence même – permet de retranscrire une image complexe du Zeus qui recevait un culte sur ces deux sommets (et peut-être sur d'autres) à l'époque archaïque, plus riche en tout cas que celle d'un dieu essentiellement météorologique et agraire. Cette dimension est certes bien présente, mais, semble-t-il, d'abord dans la propension prêtée à ce Zeus de donner des signes à travers les mouvements atmosphériques (la pluie, le tonnerre, la foudre notamment)[111], signes qui apparaissent à la vue des habitants de l'Attique sur la crête des monts environnants : c'est probablement tout le sens de l'utilisation des épiclèses *Sèmios* et *Sèmaleos* dans les offrandes adressées au dieu sur ses autels situés au sommet de l'Hymette et du Parnès, respectivement[112]. L'attestation de la première dénomination par deux dédicaces du VIIe s. indique que cette compétence était prêtée au dieu dès l'époque archaïque. Il est possible qu'il en aille de même pour la seconde, même si elle n'est mentionnée que par Pausanias : l'équivalence des deux épiclèses, les similitudes présentées par les deux sanctuaires à cette époque, peuvent suggérer que les fonctions du dieu y étaient alors semblables. De plus, même si, on l'a vu (cf. *supra*, p. 38), il est hasardeux de donner une cohérence spatiale et, *a fortiori*, chronologique au compte-rendu du Périégète, ce dernier semble associer la statue du *Parnèthios*, appellation probablement déjà utilisée au tournant des VIIIe s. et VIIe s, avec l'autel du *Sèmaleos* : il est ainsi envisageable de considérer que les deux monuments faisaient partie du même sanctuaire, ce qui n'interdirait pas de penser, cependant, que cette deuxième épiclèse ait pu être conférée au dieu dans un second temps. S'il est difficile de décrire une chronologie précise à ce sujet, il semble donc que, à l'échelle de l'Attique, Zeus ait été conçu comme un donneur de signes

111 Dans ses *Moralia*, Plutarque liste à plusieurs reprises ces « signes de Zeus (*diosèmiai*) » parmi lesquels figurent la pluie et le tonnerre (*Étiologies grecques*, 39, 300b), les séismes (ce qui paraît curieux, puisque la compétence en la matière est généralement prêtée à Poséidon ; à moins qu'il faille disjoindre ce phénomène naturel du reste de la liste) et la sécheresse (*Ibid.*, 40, 300f), les vents et l'orage (*Sur la disparition des oracles*, 18, 419e), le tonnerre, encore, et la foudre (*Propos de table*, IV, 2, 664c).

112 On ne peut cependant totalement écarter une autre interprétation mettant en relation le Zeus *Sèmios* de l'Hymette et l'importance de l'écrit dans les offrandes qui lui ont été consacrées : ce dieu « des signes » ne serait-il pas (aussi ?) celui auquel on montre que l'on maîtrise les signes écrits ?

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

sur le temps long, depuis l'Archaïsme jusqu'au Haut-Empire, probablement de façon continue (le commentaire de Théophraste au sujet du Zeus *Hellanios* d'Égine le suggère : cf. *supra*, p. 24-26), même si des interruptions et des résurgences ne peuvent être totalement exclues. Il est probable que cette fonction du dieu fut précocement liée à sa qualité de faiseur de pluie : cette prérogative apparaît comme exclusivement jovienne chez Homère déjà et est encore telle chez les auteurs athéniens du IVe s.[113]. Cependant, cette dernière n'a probablement été transcrite sous forme d'épiclèse que tardivement. Du moins, rien n'atteste que Zeus ait été *Ombrios* dès l'époque archaïque. En effet, il n'est connu sous cette appellation que par des sources d'époque impériale, en Attique comme aussi ailleurs, et je serais enclin à suivre St. Lambert pour qui cette épiclèse sonne « *post-classical* »[114]. Il en va sans doute de même, comme on l'a vu, pour l'*Astrapaios*, qui s'inscrirait donc dans la longue lignée des Zeus donneurs de signes, même s'il n'est probablement pas apparu sous cette appellation avant l'époque hellénistique. En revanche, c'est la présence de Zeus *Hikesios* sur le Parnès et, peut-être, sur l'Hymette qui est, à plusieurs égards, remarquable.

3.5.2. Retour sur Zeus *Hikesios*.

Les dédicaces qui y ont été adressées au dieu constituent en effet les seules attestations claires de son culte en Attique. Le fait est d'importance, car on ne peut plus considérer ce dieu comme une figure purement littéraire, tel que le faisait J.D. Mikalson[115], notamment chez les Tragiques, dont les témoignages doivent par conséquent être relus en conséquence. Inversement, on ne peut faire autrement que mobiliser ceux-ci – ainsi que des parallèles extra-athéniens – pour tenter de donner sens à l'utilisation de cette épiclèse par les dédicants du Parnès (et, peut-être, de

113 L'expression « la pluie de Zeus (Διὸς ὄμβρος) » est pour ainsi dire proverbiale ou stéréotypée dans l'épopée homérique (*Iliade*, V, 91 ; XI, 493 ; XII, 286 ; *Odyssée*, IX, 111 et 358) où l'on trouve également le bien connu « Zeus pleut (ὗε Ζεὺς) » (*Iliade*, XII, 25 ; *Odyssée*, XIV, 457). Pour Isocrate (*Busiris*, 13), le dieu est responsable des pluies comme de la sécheresse. L'importance de la pluie qui dépend du bon vouloir de Zeus est un des poncifs que Théophraste prête à son bavard (*Caractères*, 3).

114 Lambert 2002b, p. 77, note 46. Je passerai sur la mention hors contexte cultuel de Plutarque, *Banquet des sept sages*, 15 (158d-e). Les attestations épigraphiques du culte de Zeus *Ombrios* sont rares et datent toutes, à ma connaissance, de l'époque impériale, comme ce fragment d'épigramme de Corinthe (*IG* IV 1, 1598 = *Corinth* 8.1, 102, époque romaine tardive) ; les autres se rapportent à un Zeus *Ombrimos* (*I.Histria* 334, IIIe s. ap. J.C.) ou *Ombraros* (*IGLS* III, 1, 741, IIIe s. ap. J.C.) ou encore à la fête des *Diombria* (*Perinthos-Herakleia* 310, post 212 ap. J.C. ; *I.Callatis* 31, mi Ier s. ap. J.C.). On trouve également une *Thea Ombrios* à Salamine de Chypre (*Salamine* XIII, non daté).

115 Mikalson 1991, p. 74 et 211, qui ne considère ici qu'Athènes et ne nie pas que le dieu ait pu recevoir un culte ailleurs. Néanmoins, je ne le suis pas non plus lorsqu'il affirme que le Zeus *Hikesios* des *Suppliantes* d'Eschyle constitue un empiètement de ce dieu sur les prérogatives d'autres divinités (qui pourrait procéder du « diocentrisme » eschyléen, au demeurant patent). Si le Tragique exploite cette figure divine de façon singulière (cf. *infra*), notamment en ce qu'elle se surajoute aux dieux dont les sanctuaires servent d'asile aux Danaïdes, l'épithète *Hikesios* et les fonctions qu'elles recouvrent sont bien joviennes (de façon pour ainsi dire exclusive : la Thémis *Hikesia* des *Suppliantes* serait, pour le coup, une création d'Eschyle) : les dédicaces du Parnès (comme, ailleurs, les bornes de l'Asklepieion de Cos, *e.g.*) le prouvent. L'utilisation répétée de l'épiclèse seule (la dédicace du Parnès *SEG* XXXIII 244e n'en est qu'un exemple parmi d'autres), révélatrice du fait que l'identité du dieu ne fait pas de doute, l'indique également.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

l'Hymette). En effet, on ne dispose que de peu de sources contemporaines de ces derniers. L'épiclèse *Hikesios* est absente des textes homériques ; on trouve cependant dans l'*Odyssée* l'équivalent *hiketèsios*, au moyen duquel Ulysse invoque Zeus alors que, de retour à Ithaque, il croit avoir échoué sur les rives d'une contrée étrangère (XIII, 213-214). Le même Ulysse, s'adressant à Polyphème, fait de ce dieu, alors probablement sans épithète, le garant du respect dû aux *xenoi* et aux *hiketai*[116].

Comme l'a bien montré P. Cassela D'Amore, l'examen de ces deux termes dans l'ensemble de cette œuvre permet de distinguer respectivement les étrangers accueillis chez un hôte, dans le cadre de relations interpersonnelles (fondées sur la parenté ou l'amitié *e.g.*), et ceux arrivant dans une contrée qui n'est pas la leur, sans protection autre que celle d'un Zeus que l'on a par conséquent surnommé *hiketèsios* ou *hikesios*. La signification de « suppliant » du terme ἱκέτης semble par conséquent seconde, liée a la précarité de la situation des *hiketai* qui en fait des suppliants potentiels ; de même Zeus *hike(tè)sios* est, du moins dans l'*Odyssée*, essentiellement le protecteur des étrangers sans statut : en effet, Ulysse n'est pas en position de supplication lorsqu'il l'invoque[117]. De fait, la signification de « protecteur des suppliants » de l'épithète n'apparaît clairement que dans les *Suppliantes* d'Eschyle[118] : c'est très probablement d'abord parce que les Danaïdes arrivent à Argos dans une position d'étrangères sans appui (le temps ayant rompu les liens potentiels de *xenia* qu'aurait pu leur garantir leur parenté avec Io, argienne), qu'elles se placent sous la protection de Zeus *Hikesios*[119] ; mais le caractère extrême de leur situation et le danger qu'elles courent les amènent à se faire suppliantes au sens plein (sur l'autel, avec les rameaux, etc.). Par conséquent ce sont ces deux facettes de leur condition – leur statut d'étrangères et leur attitude de suppliantes – qui se mêlent et se voient conjointement garanties par le dieu. La force de cette association tient au fait que la crainte du « courroux » (*kotos*) de ce dernier constitue la pierre de touche de la pièce : la tension dramatique repose en effet sur l'attitude à adopter par le roi et la cité envers ces étrangères suppliantes, autrement dit le choix de respecter, ou non, Zeus *Hikesios*, ce que résume bien Danaos lorsqu'il rapporte la décision des Argiens de prendre son parti et celui de ses filles :

Τοιάνδ' ἔπειθε ῥῆσιν ἀμφ' ἡμῶν λέγων

116 *Odyssée*, IX, 266-271. Dans son édition (*CUF*), V. Bérard écarte le vers 271 qui attribue l'épithète *xeinios* au dieu. Je ne discuterai pas le bien-fondé de ce choix éditorial et, subséquemment, du maintien ou du rejet de cette épithète dans ce passage, qui n'affectent en rien le propos qui m'occupe ici.

117 Cassela D'Amore 2005, p. 121-122 et p. 127, où elle ajoute comme argument supplémentaire le fait que le dieu n'apparaît jamais dans les nombreux épisodes de l'*Iliade* mettant en scène des suppliants. Cf. *DELG,* s.v. ἵκω.

118 Cassela D'Amore 2005, p. 123-124 et p. 127.

119 C'est sous cette dénomination que le dieu est le plus fréquemment invoqué dans les *Suppliantes* (347, 616), ce qui tendrait à confirmer, avec les dédicaces du Parnès, qu'il s'agit là de la forme courante (on dirait « officielle » si le mot n'était pas trop fort) de l'épithète. Les dérivés *Hiktaios* (385) et *Hiktèr* (478-479) également utilisés par Eschyle ne seraient donc que des variantes poétiques, tout comme le Zeus *Aphiktôr*, avec lequel s'ouvre la pièce (1), qui est également équivalent (cf. Hésychios, s.v. Ἀφίκτορα· τὸν ἱκέσιον Δία). Le choeur invoque également une Thémis *Hikesia*, fille de Zeus *Klarios* (359-360) : ἴδοιτο δῆτ' ἄνατον φυγὰν | Ἱκεσία Θέμις Διὸς Κλαρίου.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

ἄναξ Πελασγῶν, Ἱκεσίου Ζηνὸς κότον
μέγαν προφωνῶν μή ποτ' εἰσόπιν χρόνου
πόλιν παχῦναι, ξενικὸν ἀστικόν θ' ἅμα
λέγων διπλοῦν μίασμα πρὸς πόλεως φανέν
ἀμήχανον βόσκημα πημονῆς πέλειν.
Telle est la formule qu'a défendue notre patron, le roi des Pélasges, en invitant la cité à ne pas fournir d'aliments pour les jours à venir au terrible courroux de Zeus *Hikesios* et en évoquant la double souillure, à la fois nationale et étrangère, que la ville verrait alors venir à elle, monstre indomptable, qu'il faudrait nourrir de douleurs[120].

Au-delà de la protection des Danaïdes et du respect subséquent envers Zeus *Hikesios*, l'enjeu de ce choix sur lequel repose la tension dramatique de l'œuvre apparaît ici clairement : il s'agit d'éviter une souillure définie comme « double » (*diploun miasma*), en l'occurrence à la fois étrangère (*xenikon*) et *astikon*[121]. Ne peut-on voir ici le reflet de la double compétence de l'*Hikesios* dans cette pièce ? Le dieu assure en effet la protection des Danaïdes en tant que suppliantes réfugiées dans un sanctuaire situé sur le sol de la cité (et dont l'infraction constituerait un *miasma astikon*), et aussi en tant qu'étrangères sans statut (ce qui expliquerait que le *miasma* soit également *xenikon*). Ainsi, même dans cette pièce où il est par excellence le dieu des suppliants, Zeus *Hikesios* conserve sa fonction première de protecteur des étrangers ne relevant pas de la *xenia*. De plus, compte tenu de l'issue du drame, on peut considérer l'œuvre dans son ensemble, sur le plan des relations entre hommes et dieux, comme un témoignage de piété envers Zeus *Hikesios* et, au niveau des hommes entre eux, un plaidoyer en faveur du respect des règles sociales essentielles, à savoir le caractère sacré des suppliants et la prévention de la souillure, mais aussi du bien-fondé de l'accueil des étrangers, même si celui-ci ne va manifestement pas de soi, puisqu'Eschyle lui a consacré une tragédie.

Sans que ce thème – comme la figure divine qui y est associée – y ait été constamment présent, on le retrouve dans d'autres pages du théâtre athénien. Je passerai ici rapidement sur les invocations à Zeus *Hikesios* dans le *Philoctète* de Sophocle et l'*Hécube* d'Euripide, situées hors du cadre de la supplication au sens plein, rituel, du terme : elles ne constituent qu'une transposition du thème eschyléen du dieu des suppliants dans le cadre d'implorations interpersonnelles et leur portée semble, par conséquent, essentiellement rhétorique[122]. En revanche, un fragment de la *Sthénébée*

120 Eschyle, *Suppliantes*, 615-620 (traduction P. Mazon, CUF). Sur le « courroux » du dieu, cf. également *Ibid.*, 347 : Βαρύς γε μέντοι Ζηνὸς Ἱκεσίου κότος ; 385-386 : μένει τοι Ζηνὸς Ἱκταίου κότος | δυσπαραθέλκτους παθόντος οἴκτοις ; 478-479 : ὅμως δ' ἀνάγκη Ζηνὸς αἰδεῖσθαι κότον | Ἱκτῆρος· ὕψιστος γὰρ ἐν βροτοῖς φόβος.

121 J'ai conservé la traduction « nationale » de P. Mazon pour son côté direct, en restant toutefois bien conscient du caractère inopérant du concept de « nation » en pays grec. L'adjectif désigne ici la souillure pesant potentiellement sur l'asty ou les *astoi* au sens politico-ethnique (et non spatial), *i.e.* ici sur les Argiens, derrière lesquels il faut voir, *in fine*, les Athéniens.

122 Sophocle, *Philoctète*, 484-485 (Philoctète suppliant Néoptolème) : Νεῦσον, πρὸς αὐτοῦ Ζηνὸς Ἱκεσίου, τέκνον, | πείσθητι. Euripide, *Hécube*, 345 (Polyxène s'adressant à Ulysse) : Θάρσει· πέφευγας τὸν ἐμὸν Ἱκέσιον Δία. Cf.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

d'Euripide mérite sans doute un examen un peu plus attentif. Dans le prologue de cette œuvre, Bellérophon explique ainsi pourquoi il repousse les avances de Sthénébée, l'épouse de Prœtos qui l'a accueilli chez lui, à Tyrinthe, alors qu'il avait été banni de Corinthe à la suite d'un meurtre :

> Ἐγὼ δε θεσμοὺς Ζῆνά θ' Ἱκέσιον σέβων
> Προῖτόν τε τιμῶν, ὅς μ' ἐδέξατ' εἰς δόμους
> λιπόντα γαῖαν Σισύφου φόνον τ' ἐμῆς
> ἔνιψε χειρὸς αἷμ' ἐπισφάξας νέον,
> οὐπώποτ' ἠθέλησα δέξασθαι λόγους,
> οὐδ' εἰς νοσοῦντας ὑβρίσαι δόμους ξένος,
> Mais moi, par respect pour les lois et pour Zeus *Hikesios*, par estime aussi pour Prœtos, qui m'a accueilli chez lui quand j'ai quitté le pays de Sisyphe et m'a purifié les mains en les baignant dans le sang frais d'un sacrifice, je n'ai jamais consenti à accepter ses propositions, ni à outrager la maison malade dont je suis l'hôte[123].

Zeus *Hikesios* est le garant du respect que Bellérophon doit à Prœtos en tant qu'hôte – le premier se définit d'ailleurs comme le *xenos* du second (20). De ce point de vue, on attendrait plutôt la mention d'un Zeus *Xenios*. On pourrait donc conclure que la distinction *xenos/hiketès* et *Xenios/Hikesios* observée dans l'*Odyssée* n'est plus opérante. Toutefois, il est possible de dégager deux temps dans les rapports entre les deux personnages : celui du premier accueil, lors duquel le lien est encore à construire, et celui de la situation présente, dans le cadre d'une *xenia* alors établie. Ainsi, ce serait la première étape qui serait garantie par Zeus *Hikesios*. Mais le plus notable est ici la purification de Bellérophon par Prœtos qui semble fonder la relation entre les individus. Comme dans les *Suppliantes*, le dieu portant cette épithète apparaît comme le garant de l'accueil d'étrangers en situation critique, du fait du danger qui les menace, mais aussi parce qu'ils ont rompu le contrat social de leur pays d'origine (les Danaïdes ayant refusé de se marier, Bellérophon ayant perpétré un meurtre) et partant, sont – potentiellement ou effectivement – porteurs de souillure. Dans les *Suppliantes* comme dans *Sthénébée*, Zeus *Hikesios* apparaît donc comme le protecteur d'étrangers arrivant dans une situation problématique parce qu'ils se présentent dans un état qui est la cause de leur départ – brutal – de leur pays d'origine et qui les rend potentiellement inacceptables auprès de ceux qui sont en position de les accueillir, à moins d'adopter la posture du suppliant et/ou de se purifier. La situation de ces personnages répond d'abord à une logique dramatique ; mais elle permet aussi sans aucun doute aux deux auteurs de poser sur la scène des questions auxquelles leur cité est confrontée en leur temps.

Est-ce à dire que les vierges refusant de convoler et les meurtriers affluaient à Athènes au Ve s. ? De telles situations ont probablement dû se présenter, mais je serais plutôt enclin à lire les mésaventures des Danaïdes et de Bellérophon comme des cas extrêmes. Ces derniers n'en

Cassela D'Amore 2005, p. 125-127.

123 Euripide, *Sthénébée*, frg 1, 15-20 (traduction Fr. Jouan et H. Van Looy, *CUF*).

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

constituent pas moins le reflet de préoccupations des Athéniens relatives aux étrangers, certes transposées dans le décor agité d'un passé mythique (parce qu'il s'agit de tragédies et que la tension, comme les forces qui la meuvent, autrement dit les questions qu'elles soulèvent, sont poussées à leur paroxysme), mais bien présentes dans le contexte de création des deux pièces, moins périlleux et vital que pour les Danaïdes ou Bellérophon, mais potentiellement tendu sur le plan politique et social. Eschyle a probablement écrit les *Suppliantes* à la fin des années 490, alors que les effets de l'intégration de nouveaux citoyens dans le corps civique ayant accompagné les réformes clisthéniennes devaient être encore perceptibles.

Hors d'Athènes (à Cos notamment), Zeus *Hikesios* est le dieu de groupes infra-politiques dans lesquels sont d'abord inscrits les nouveaux citoyens[124] ; partant, cette pièce, qui plaide pour le respect envers ce dieu (et de ce qu'il recouvre) ne plaide-t-elle pas aussi, en sous-texte, et en dramatisant, pour la nécessaire préservation d'un équilibre politico-social fragile, fraîchement acquis et encore en cours de stabilisation, que garantit le respect à ce dieu ? À la fin des années 430 – date présumée de la création de *Sthénébée* –, autrement dit vingt ans tout au plus après la loi de Périclès sur la citoyenneté, l'heure était plutôt à la fermeture du corps civique : est-ce pour cela que l'issue de cette pièce est « négative » (Bellérophon est exilé, Sthénébée meurt), contrairement aux *Suppliantes* ?

La mobilisation de Zeus *Hikesios* chez les Tragiques est donc essentiellement liée à l'accueil des étrangers sur le territoire de la cité et répond probablement à des préoccupations morales, mais aussi politiques, sociales, idéologiques. Et si les auteurs exploitent cette figure divine en ce sens – en fonction des contraintes dramatiques également –, lui donnant éventuellement une couleur particulière, ils retranscrivent également certaines caractéristiques de ce dieu relevant davantage de sa « personnalité » et des rites qui lui sont attachés, dont on peut dégager quelques traits cohérents. Zeus *Hikesios*, protecteurs des *hiketai* – étrangers non *xenoi* éventuellement suppliants – est un dieu coléreux, lié à la souillure, qu'il faut apaiser par des purifications. Ces éléments de définition sont *grosso modo* ceux que l'on peut tirer d'une source contemporaine des Tragiques, à savoir un fragment de l'historien athénien Phérécyde : celui-ci donne en effet pour équivalents Zeus *Hikesios*

124 Parker 2008b, p. 206-207. La datation de la série de bornes de Zeus *Hikesios* (parfois suivi du nom d'un groupe infra-politique équivalant à une phratrie) provenant de l'Asklepieion de Cos, sur laquelle se fonde en grande partie R. Parker, est imprécise, mais peut être placée entre le IVe et le IIe s. : faut-il y voir une conséquence du synœcisme de 366 qui, en même temps qu'une redéfinition des cadres politiques et infra-politiques, a dû être source d'une mobilité d'une partie de la population au sein de ces derniers (en parallèle de déplacements géographiques), et ce d'autant plus que cette refondation a peut-être fait suite à une *stasis* ? On comprendrait ainsi en quoi l'*Hikesios* – ou plus exactement, plusieurs *Hikesioi* – ont pu être mobilisés pour (re)construire l'identité de groupes infra-politiques nouveaux ou redéfinis (si ce n'est statutairement, du moins par l'intégration de nouveaux membres). Toutefois, l'*Epibômios* d'Hippocrate (Smith 1990, n°26), qui se termine par une invocation conjointe à Zeus *Hikesios* et aux *theoi homognioi*, attesterait du fait que le rôle de l'*Hikesios* en matière de parenté semble précéder le synoecisme à Cos.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

et *Alastoros*[125]. La seconde appellation désigne en effet une puissance divine « qui n'oublie pas », autrement dit « vengeresse », poursuivant le criminel ou tout individu ayant rompu l'ordre social porteur de souillure, puissance qu'il faut par conséquent apaiser par des purifications[126]. Malheureusement, le caractère fragmentaire de ce témoignage et l'ignorance subséquente du contexte dans lequel il prenait place interdisent de le tenir pour une attestation sûre d'un culte de Zeus *Hikesios* à Athènes au Ve s. : comme pour les Tragiques, on ne peut déterminer, d'une part, l'ancrage dans la réalité des rituels qui s'y rapportent et, d'autre part, leur éventuelle permanence depuis les dédicaces des VIIIe s. et VIIe s. jusqu'à l'époque classique.

Une dernière source permet cependant de faire le lien entre ces deux ensembles documentaires, ne serait-ce que d'un point de vue chronologique. On doit en effet à Pollux la transmission d'une prescription solonienne enjoignant de prêter serment (*omnuai*) par trois dieux, à savoir *hikesios*, *katharsios*, *exakestèr*[127]. L'identité de la divinité n'est pas explicitée, mais il ne peut s'agir que de Zeus qui est le seul, pour ainsi dire, à se voir attribuer ces trois appellations : on l'a vu pour *hikesios*, et c'est également le cas pour les deux autres. En revanche il s'agit de la seule attestation, à ma connaissance, permettant de localiser en Attique ces deux dernières[128] ; par conséquent, compte tenu de l'authenticité toujours douteuse des citations attribuées à Solon, compte tenu aussi du fait que celles-ci sont le plus souvent versifiées, on ne peut les tenir pour des épiclèses athéniennes.

En revanche, leur association avec *hikesios* permet d'apporter quelque éclairage sur cette dernière. L'une comme l'autre participent du même champ qu'*alastoros* évoqué plus haut. La signification littérale de la première se réfère directement à la purification ; employée comme épithète divine, elle désigne une puissance qui en est garante. La seconde, dérivant du verbe ἐξακοῦμαι, peut définir une divinité comme réparatrice, guérisseuse, *i.e.* en l'occurrence qui restaure l'individu souillé dans son état de pureté ou peut faire référence à l'apaisement et pourrait le cas échéant être entendue comme un équivalent euphémique d'*alastoros*. Les trois appellations de la prescription solonienne ne sont donc pas strictement équivalentes, mais peuvent être envisagées

125 Phérécyde, frg 114a Müller (*FHG*) = *FGrH* 3, frg 175 : καὶ Φερεκύδης· Ὁ Ζεὺς δε Ἱκέσιος καὶ Ἀλάστορος καλεῖται.

126 Cette puissance divine peut prendre la forme d'une figure indépendante ou d'une hypostase de Zeus, l'appellation devenant alors une épiclèse du dieu : Hésychios, s.v. ἀλάστωρ· πικρὸς δαίμων · Ζεύς. À ma connaissance, on trouve des Zeus *Alastôr*, *Alastoros* à Thasos (et peut-être à Élée) et *Elasteros* à Paros (cf. également la loi sacrée de Sélinonte, Jameson, Jordan, Kotansky 1993). Pour le lien avec la souillure, cf. Hésychios, s.v. ἀλάστορες· παλαμναῖοι, οἱ μιάσμασιν ἐνεχόμενοι. ἢ οἱ μεγάλα ἁμαρτάνοντες (le terme se rapporte ici aux criminels porteurs de souillure).

127 Pollux, *Onomasticon*, VIII 142 : τρεῖς θεοὺς ὀμνύναι κελεύει Σόλων, ἱκέσιον καθάρσιον ἐξακεστῆρα.

128 Le culte de Zeus *Katharsios* n'est bien attesté qu'à Olympie, à Thasos et à Hyllarima. L'*Exakestèrios* n'apparaît que dans une inscription d'Élée dont la lecture reste hypothétique (*IGDGG* I, 50 ; IVe s.) et, sans précision géographique, dans une notice d'Hésychios, s.v. Ἐξακεστήριος· ὁ Ζεύς. καὶ ἡ Ἥρα. Denys d'Halicarnasse, *Antiquités romaines*, X, 2, 6, mentionne également des *theoi exakestèrioi kai apotropaioi*.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

comme les trois facettes d'une même divinité – Zeus – relatives aux différentes composantes d'un même processus assurant l'intégrité sociale d'un individu, autrement dit sa pureté. Solon aurait prescrit de convoquer ce Zeus triple (ces trois Zeus) lors des serments. Une première explication associerait assez logiquement ce dieu *hikesios* et *exakestèr* (dans sa seconde acception), coléreux, qui punit, avec la malédiction conditionnelle qu'implique nécessairement le serment[129]. Mais j'aurais plutôt tendance à penser que le dieu est ici invoqué sous ces trois épithètes comme garant de la capacité des individus à jurer. On peut en effet distinguer deux grandes catégories de serments : 1. Ceux qui sont prêtés entre semblables et qui assurent aux jureurs la bonne intégration à un même groupe (on pense aux éphèbes ou aux héliastes à Athènes) ; 2. Ceux qui sont prêtés entre deux parties distinctes et visant à garantir le respect par chacune de l'accord qu'elles ont contracté (serments « internationaux », entendus comme interétatiques, serments liés à un contrat entre privés, etc.). On ne sait si la prescription solonienne portait sur ces deux catégories, une seule, ou même se limitait à certaines occasions plus précises. Toutefois, le choix de la triade jovienne me paraît faire sens dans un cas comme dans l'autre. Un serment entre semblables a notamment vocation à garantir la compatibilité de chacun des jureurs avec l'identité collective du groupe, *a fortiori* si celle-ci tourne autour de la citoyenneté (proto-citoyenneté pour les éphèbes, citoyenneté « active », si l'on veut, pour les héliastes) : un individu souillé étant mort socialement (et, *a fortiori*, politiquement), la pureté est évidemment une condition nécessaire pour intégrer un groupe ; partant, un serment par (Zeus) *hikesios*, *katharsios* et *exakestèr*, tous trois compétents en la matière, constitue un sésame obligatoire pour ce faire. Il en va de même dans le cadre d'un serment contractuel : la validité de celui-ci dépend (en théorie[130]) de l'équilibre entre les deux parties sur le plan de leurs relations avec le divin ; dans cette optique, la convocation de la triade jovienne garantit donc l'absence de dette de sang du jureur. Qui plus est, la présence de l'*hikesios* peut être également motivée par le fait qu'un tel serment mette en relation deux parties n'ayant, potentiellement, pas de lien entre elles, comme deux étrangers non liés par la *xenia* : en tant que tel, le dieu est en effet le seul garant possible dans les espaces ou les situations sortant des cadres sociaux (hors de la relation de *xenia e.g.*) ou politiques (hors de la juridiction de la cité *e.g.*).

À la lumière de ces sources, est-il possible d'éclairer davantage les prérogatives du Zeus *Hikesios* du Parnès (et, peut-être, de l'Hymette) ainsi que l'identité et les attentes de ceux qui lui ont adressé des dédicaces entre le VIIIe s. et le VIIe s. ? On ne peut plus tenir, ce me semble, ce dieu ainsi épiclésé comme exclusivement ou essentiellement météorologique et agraire, même si cette

129 A.H. Sommerstein, à la suite de R. Janko, définit un serment comme une déclaration dont la crédibilité est renforcée par une auto-malédiction conditionnelle (Sommerstein, Bayliss 2013, p. 3-4).

130 Dans le cadre de serment « internationaux », le rapport de force entre deux États peut se lire dans la liste des divinités invoquées comme témoins : cf. Brulé 2005a [2007].

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

appellation n'entre pas en contradiction avec ces compétences[131]. D'autre part, on ne peut savoir si le dieu y recevait alors un culte d'associations infra-politiques permettant l'intégration d'étrangers dans la cité ; formulée de la sorte, une telle hypothèse constituerait d'ailleurs sans doute un anachronisme. De même, on ne peut assurer que des rites de supplication ou de purification aient accompagné de telles admissions, qu'elles aient été motivées par une situation réellement critique ou qu'elles marquent, de façon fictive, l'intégration toujours problématique dans un nouveau groupe[132]. Mais quelque forme qu'aient pu revêtir ces groupes, il est probable que le dieu soit en lien avec l'intégration de nouveaux membres, la (ré)intégration d'anciens impurs : les dédicaces à l'*Hikesios* pourraient ainsi commémorer le bon accomplissement de telles procédures. Il convient cependant de rester prudent : tout au plus peut-on avancer que ce dieu, sur le Parnès (et peut-être sur l'Hymette) ait été protecteur des étrangers – des *hiketai* – selon le rôle qui est le sien dans l'*Odyssée* (seul parallèle documentaire contemporain) ou, du moins, ait supervisé les relations entre ressortissants de différentes communautés, politiques ou infra-politiques (associations, *genè*, phratries, naucraries, trittyes, tribus ?). La présence du dieu sur les sommets tendrait à confirmer ce rôle. Les sanctuaires où il recevait ses offrandes étaient en effet fréquentés par des groupes différents : c'est semble-t-il le cas de celui du Parnès, où des Béotiens comme des habitants de l'Attique ont pu effectuer des dédicaces. Plus globalement, leur situation en fait des points de contact entre des groupes répartis sur les différents abords du massif, même si l'on ne sait pas si ces sanctuaires étaient le cadre de cultes communs ou s'ils étaient simplement partagés.

On trouve un dernier indice du lien entre la position élevée de Zeus et sa fonction d'*Hikesios* dans l'*Odyssée* : le dieu l'exerce en effet en veillant *sur* les hommes, et notamment les *hiketai*, action désignée par le verbe ἐφοράω. On retrouve cette association dans d'autres sources, ce qui tendrait à en souligner la permanence, même si, compte tenu de la nature de ces textes, il faut plutôt y voir une influence ou une retranscription du texte homérique[133]. La situation de Zeus sur les sommets en ferait ainsi le surveillant par excellence des hommes, en particulier lorsqu'ils sont en situation de

131 Je ne suis pas sûr que la mention par Pausanias sur l'Acropole d'un « *agalma* de Gè suppliant Zeus de pleuvoir (sur elle) » (I, 24, 3 : ἔστι δε καὶ Γῆς ἄγαλμα ἱκετευούσης ὗσαί οἱ τὸν Δία) autorise, seule, à faire de l'*Hikesios* un dieu des suppliants, *i.e.* des paysans le suppliant de pleuvoir. En revanche (mais on reste alors au niveau des généralités), le lien de l'*Hikesios* avec la purification est tout-à-fait cohérent avec une potentielle fonction de garant de l'abondance (cf. Parker 2005a, p. 418, note 9 : « Pollution and fertility are two sides of a coin »).

132 Parce qu'elle prend place dans un contexte éloigné dans l'espace et le temps, il est ainsi difficile de transposer ici l'hypothèse, au demeurant séduisante, formulée par R. Parker à propos des Zeus *Alastoros Patrôios* de Thasos et *Hikesios* de Cos. Il suppose en effet que l'intégration d'étrangers dans les groupes infra-politiques (phratries ou équivalents) regroupés autour de ces divinités impliquait un rite de supplication fictif (Parker 2008b, p. 206-207).

133Sur ce point, cf. Cassela D'Amore 2005, p. 123, à partir d'*Odyssée*, XIII, 213-214 : Ζεύς <δέ> σφεας τείσαιτο ἱκετήσιος, ὅς τε καὶ ἄλλους | ἀνθρώπους ἐφορᾷ. Sans surprise, la même idée se retrouve dans la scholie afférente qui glose l'épithète du dieu ἱκετῶν ἐπόπτης. Il faut peut-être encore voir l'influence d'Homère chez Apollonios de Rhodes qui qualifie d'*epopsios* le Zeus *Xeinios* et *Hikesios* qui veille sur les *hiketai* et les *xeinoi* (*Argonautiques*, II, 1131-1133) : ἀλλ' ἱκέτας ξείνους Διὸς εἵνεκεν αἰδέσσασθε, | Ξεινίου Ἱκεσίου τε· Διὸς δ' ἄμφω ἱκέται τε | καὶ ξεῖνοι, ὅ δέ που καὶ ἐπόψιος ἄμμι τέτυκται. L'insistance est peut-être signifiante, cependant.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

passer d'un territoire à un autre, territoires potentiellement séparés par les massifs montagneux. On trouverait là un argument supplémentaire pour tenir l'*Epôpetès* pour un Zeus des hauteurs, sans en faire toutefois un équivalent à l'*Hikesios*, même si l'on a vu qu'il était peut-être, lui aussi, garant des interstices entre communautés humaines voisines (en l'occurrence entre Erchia et le dème voisin de Paiania).

Ainsi, l'examen, à l'époque archaïque, des épiclèses de Zeus liées à ses sanctuaires des sommets du Parnès et de l'Hymette invite à décrire une figure divine plus complexe que celle d'un dieu essentiellement agraire. En effet, sans que l'on puisse déterminer avec précision le profil social et politique de ses fidèles, il semble que ceux-ci relevaient de groupes différents, d'origines géographiques diverses et parfois relativement éloignées du sanctuaire. S'adressant au dieu sous les épiclèses *Sèmios* et *Hikesios*, ils attendaient de lui plus que la pluie et l'assurance de bonnes récoltes qui en résultent : ils le concevaient en effet comme le maître des mouvements atmosphériques dans leur ensemble et comme le garant des relations sociales (et des statuts politico-juridiques ?), qui veille sur les hommes hors de leur communauté d'origine et (peut-être) supervise les phases de tension qui résultent de telles situations, ainsi que (probablement) les moyens rituels permettant de les surmonter.

3.5.3. De l'époque classique au Haut-Empire.

On l'a suggéré, la pérennité de l'utilisation des épiclèses attestées à l'époque archaïque est difficile à établir (de même que pour l'activité des sanctuaires des sommets à partir des données archéologiques). On a pu supposer une solution de continuité pour le couple *Sèmios* / *Sèmaleos*. Qu'en est-il du culte de Zeus *Hikesios* ? On a vu que les témoignages du Ve s. sont riches d'enseignement sur la signification de l'épiclèse, mais n'attestent pas clairement de la poursuite du culte du dieu : les Tragiques (et Phérécyde ?) font-ils à travers ce dernier allusion à des préoccupations qui sont les leurs ? Sans doute. À des pratiques de leur époque (purification, supplication) ? C'est fort probable. À un culte régulier ? C'est plus difficile à établir. Mais – et compte tenu des circonstances dans lesquelles il est invoqué, il est logique que l'on en n'ait pas d'autre trace – on a probablement continué à faire appel au dieu, au Ve s. au moins, dans le cadre d'intégrations d'étrangers dans des phratries et/ou de purifications. Mais je serais enclin à penser que son absence au IVe s. n'est pas que le fruit d'un effet documentaire : lors de ce siècle de fermeture du corps civique[134], ce dieu de l'intégration n'avait peut-être plus lieu d'être invoqué. Les dieux définissant une identité citoyenne (même pour ceux qui auraient pu acquérir la citoyenneté autrement que par filiation) semblent dominer alors, et ce sont d'abord à leurs cultes que l'on

134 Sur cette question, cf. la mise au point d'Oulhen 2004, p. 275-279.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

revendique de participer : Apollon *Patrôios*, Zeus *Phratrios* et Athéna *Phratria*. On ne peut certes pas comparer cela à la *limpieza de sangre* de l'Espagne moderne, mais les manifestations de piété envers ces divinités tiennent probablement en grande partie du discours identitaire. On y reviendra.

Zeus *Hikesios* réapparaît une fois (une seule) dans la documentation athénienne, de façon indirecte cependant. À l'époque de l'occupation athénienne de Délos, Dionysios de Pallènè, l'épimélète de l'année 110/9, a dédié dans l'île une statue au dieu au nom du peuple athénien[135]. Il est difficile de tenir ce seul témoignage comme une preuve de la continuité d'un culte de Zeus *Hikesios* à Athènes. Il pourrait s'agir d'une manifestation de piété des Athéniens envers un dieu délien ; mais c'est la seule occurrence de cette épiclèse dans l'île. Aussi, ne peut-on voir cette dédicace comme une remobilisation du dieu garant des rapports entre étrangers qui prendrait tout son sens dans un contexte où les Athéniens sont, à Délos, maîtres d'une terre qui n'est pas la leur et qui, à cette époque, se distingue par son cosmopolitisme, qui plus est ?

Les épiclèses utilisées au Ve s. et IIIe s. – *Epakrios*, *Parnèssios*, *Epôpetès*, *Hupatos* – sont en grande majorité toponymiques et topographiques ; par ailleurs, elles sont attestées par des sources ne provenant pas des sommets attiques. Cette configuration documentaire est sans doute à mettre en relation d'abord avec l'évolution des sites du Parnès et de l'Hymette, perceptible par le biais des données archéologiques. Mais elle traduit peut-être aussi un déplacement du centre de gravité (une « descente » ? une « centralisation » ?) de ces cultes vers les agglomérations (l'asty, les dèmes-villages) que pourrait corroborer le possible ralentissement de l'activité cultuelle sur les sanctuaires des sommets. Cette tendance commune se décline cependant de façon différente dans chacun de ces cas[136]. Certains de ces cultes étaient doublés dans l'asty : c'est semble-t-il le cas du *Parnèssios*, dont le sanctuaire urbain a pu doubler celui du sommet du Parnès, si ce n'est en constituer un substitut, au Ve s. au moins. La configuration spatiale semble similaire dans le cas de l'*Hupatos*, qui recevait un culte sur l'Acropole et à Marathon, mais avec une dynamique potentiellement différente, et au demeurant impossible à déterminer : on ne peut établir lequel des deux cultes du dieu ainsi épiclésé a pu précéder l'autre, pas plus que les liens éventuels entre eux. Même si les incertitudes à ce sujet restent importantes, il n'est pas impossible que l'*Epakrios* de l'Hymette ait également pu avoir une succursale dans l'asty. La présence de ces Zeus des sommets à Athènes est peut-être révélatrice d'un besoin des populations urbaines de pouvoir entrer plus commodément en communication avec un dieu dont les vénérables sanctuaires sommitaux étaient d'un accès peut-être malaisé[137]. C'est peut-

135 *ID* 1813 : Διονύσιος Νίκωνος | Παλληνεὺς ἐπιμελητὴς | γενόμενος Δήλου, | ὑπὲρ τοῦ δήμου τοῦ | Ἀθηναίων Διὶ Ἱκεσίωι. On sait que cet épimélète a effectué plusieurs dédicaces à Délos au cours de son année de charge, à Dionysos, à Zeus *Herkeios* ; il a également financé un temple et une statue pour Aphrodite : cf. Mikalson 1998a, p. 227.

136 Je laisse ici de côté l'*Epôpetès* dont le culte ne semble pas rayonner en dehors du dème d'Erchia.

137 Lambert 2000b, p. 77, note 46 se pose la question au sujet du sommet de l'Hymette, difficile d'accès depuis Erchia

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

être de ce point de vue que l'utilisation privilégiée d'épiclèses toponymiques ou topographiques pour désigner le dieu peut faire sens : l'important était de pouvoir s'adresser au dieu Parnèssien, à celui qui est Sur-le-Sommet, au Très-Haut, que l'on se rende effectivement sur l'Hymette (au sommet, à un point intermédiaire ?) comme les démotes d'Erchia (et peut-être les orgéons du milieu du IIIe s.) ou que l'on se contentât de déposer des offrandes dans une succursale urbaine, comme celle du *Parnèssios*. Les attentes des fidèles auprès de ces Zeus sont difficiles à déterminer, compte tenu de l'absence d'épiclèses proprement fonctionnelles et on ne peut guère que supposer qu'elles n'étaient pas fondamentalement différentes de l'époque archaïque, au moins pour celles relatives aux mouvements du ciel. Mais la volonté de témoigner que l'on disposait, individuellement ou collectivement, de son Zeus des sommets, figurait probablement parmi les motivations de l'utilisation de ces épiclèses pour s'adresser au dieu.

En dépit du vide documentaire observable entre le IIIe s. et les débuts de la période impériale, il ne semble pas y avoir eu de rupture radicale dans la façon de surnommer le Zeus des sommets : on lui attribue toujours des épiclèses toponymiques (de nouvelles – *Humèttios*, *Anchesmios* – apparaissent, sans que l'on sache quand) ; la présence d'autels de Zeus *Astrapaios* et *Ombrios* sur les massifs du Parnès (et l'Hymette pour le second), mais aussi dans l'asty, participe sans doute du même processus de dédoublement que celui qu'on a pu observer pour le *Parnèssios*. Peut-être note-t-on une accentuation du caractère météorologique du dieu, avec la présence du *Sèmaleos* et l'apparition de l'*Ombrios*, couplé, sur le Parnès, avec l'*Apèmios*. Cette dernière épiclèse, non attestée ailleurs, ni pour Zeus ni pour aucun autre dieu[138], constitue un pendant euphémique de l'*Ombrios* : le mal qu'on attend qu'il réduise à néant est probablement avant tout la sécheresse. Ce probable regain du Zeus des pluies participe peut-être d'une tendance plus générale de l'époque impériale, lors de laquelle les épiclèses liées, directement ou non, à l'activité agricole, semblent gagner en importance, numériquement parlant.

*

On refermera (temporairement) ce dossier en soulignant une caractéristique commune à plusieurs de ces Zeus des sommets qui semble traverser les siècles : il est en effet possible de constater la mauvaise compatibilité de certains de ces Zeus élevés avec le sacrifice sanglant « ouranien ». Les découvertes archéologiques des sanctuaires des sommets à l'époque archaïque, et notamment la mise au jour d'ossements animaux calcinés, semblent indiquer la pratique d'offrandes avec combustion complète. Zeus *Epôpetès*, à Erchia, présente la particularité de recevoir des sacrifices du même type et l'*Hupatos* ne se voyait consacrer aucun être vivant sur l'Acropole (et

(à l'est) ; il objecte que les Erchiens n'étaient pas rares qui pouvaient avoir leur résidence dans l'asty.

138 Le seul parallèle – lointain – à ma connaissance serait le vers 92 de l'*Hymne à Zeus*, de Callimaque, qui qualifie le dieu de dispensateur de prospérité (littéralement d'absence de maux) : δῶτορ ἀπημονίης.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

peut-être à Marathon). L'*Astrapaios* avait un *bômos* sur le Parnès, mais une *eschara* à Athènes[139]. Certes, ces données sont éparses et ne s'appliquent pas à tous les Zeus montagnards d'Attique : il est ainsi assuré que l'*Epakrios* recevait des Erchiens un sacrifice sanglant avec consommation de la viande. Il est ainsi difficile de faire de cette particularité une caractéristique commune aux cultes de ces Zeus, que l'on pourrait lire comme une permanence héritée des pratiques cultuelles des cultes des sommets à l'époque archaïque. De plus, les tentatives d'associer un type de sacrifice à une catégorie de divinité sont souvent peu concluantes[140]. Mais il y a peut-être quelque chose comme une récurrence dans le caractère problématique du lien entre le Zeus des sommets et le sacrifice « ouranien » (formulé comme tel, cela pourrait tenir du paradoxe) : on en trouve encore trace dans les Bouphonies qui prennent place dans le cadre du culte du *Polieus* (qui est lui aussi un Zeus élevé) et qui cristallisent la tension pesant sur le sacrifice à banquet, bien qu'elles (ou parce qu'elles) y apportent une résolution. On y reviendra.

4. Zeus maître des mouvements météorologiques.

S'ils ne se limitent pas à cette dimension, les sommets de l'Attique ont donc notamment été perçus comme le terrain d'action principal des manifestations météorologiques, conçues comme joviennes ; c'est ainsi assez logiquement que les Athéniens en ont fait un cadre privilégié pour mobiliser cette facette de Zeus. Toutefois, celle-ci a pu s'exprimer dans d'autres espaces ; du moins, parmi les épiclèses qui en relèvent, il en est qui ne peuvent être directement associées à un des sanctuaires montagnards, à une de leurs possibles succursales urbaines, ou à tout autre éminence paysagère – soit que l'on ne dispose pas d'information claire en ce sens, soit que son terrain d'action ait été effectivement plus étendu. Par ailleurs, ces épiclèses permettent d'élargir les contours d'un champ de compétence qui ne se limite pas aux « signes » météorologiques.

4.1. Zeus faiseur de pluie et de sécheresse.

Outre *Ombrios* et *Apèmios* qui identifiaient Zeus sur le Parnès, l'Hymette et dans l'asty, les Athéniens ont utilisé une, peut-être deux, autre(s) épiclèse(s) pour désigner le dieu faiseur de pluie.

139 Selon Wycherley 1959, p. 70, il ne faut peut-être pas attribuer à l'emploi d'*eschara* par Strabon une connotation spécifique : l'auteur l'utilise peut-être pour désigner un autel de façon générique. Néanmoins, la raison qui pousse Wycherley à croire que le géographe n'a pas employé ce terme à dessein semble résulter du postulat de l'incompatibilité de Zeus avec des sacrifices « chthoniens » (« even in prose *eschara* is occasionnally used of a god for whom one would expect a *bomos* »).

140 C'est l'acquis principal de l'étude d'Ekroth 2002 (qui se fonde notamment sur les calendriers sacrificiels attiques), du moins en ce qui concerne les héros qui recevaient dans la plupart des cas des sacrifices sanglants avec consommation de viande.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

4.1.1. Zeus *Auantèr.*

J'ai suggéré plus haut que le Zeus qui pleut n'avait été désigné au moyen d'épiclèses qu'assez tard en Attique. En revanche, le dieu qui assèche s'est vu attribuer une appellation de ce type dès l'époque classique, au plus tard. C'est du moins ce que l'on peut déduire de la lecture d'une inscription figurant sur une stèle de marbre provenant de Thorikos et aujourd'hui conservée au musée épigraphique d'Athènes. En effet, ses caractères du IVe s. indiquent clairement que la pierre a été utilisée comme borne délimitant un sanctuaire de Zeus *Auantèr*[141]. L'épiclèse est un *hapax* ; elle dérive cependant sans ambiguïté du verbe αὐαίνω, « (faire) sécher, assécher, dessécher » et désignerait ainsi un dieu « assécheur ». Bien que l'on ne dispose que de peu de parallèles relatifs à ce Zeus, elle identifie en creux, mais clairement, le faiseur de pluie en mobilisant sa capacité à apporter la sécheresse[142]. Compte tenu de la pluviométrie de l'Attique, faible et irrégulière, il y a fort à parier que la dation de cette épiclèse par les habitants de Thorikos (et peut-être d'ailleurs) avait pour but de neutraliser ce pouvoir du dieu : il s'agirait par conséquent d'un cas, rare, d'épiclèse désignant une caractéristique divine (redoutée) pour l'éviter, épiclèse que l'on pourrait qualifier d'anti-euphémique (« cacophémique », si on veut), c'est-à-dire qui dit le mal pour obtenir le bien[143]. On sait peu de choses sur les cadres du culte de l'*Auantèr*, que ce soit sur le plan de son amplitude chronologique, sur l'emplacement et l'organisation de son sanctuaire ou sur la nature et la fréquence des offrandes qui lui étaient consacrées, puisqu'il est seulement attesté par cette borne. On constate en effet que le dieu ne figure pas parmi les récipiendaires des sacrifices listés dans le calendrier de Thorikos, pourtant quasi-contemporain de la borne[144]. Cette absence peut s'expliquer par le fait que ce Zeus ait pu apparaître dans la partie mutilée de la stèle ; mais il est très plausible qu'il n'y ait jamais été consigné parce qu'il ne recevait pas d'offrandes à intervalles réguliers, mais lorsque cela

141 *IG* II² 2606 (Thorikos, IVe s.) : *h*όρος | ἱεροῦ | Διὸς | Ạὐαντῆ|ρος. J'ai pu examiner la pierre au Musée Épigraphique d'Athènes : je peux ainsi confirmer la datation proposée, d'après la graphie, dans l'*ed.pr.* (Lolling 1890, p. 140, n°20).

142 Cf. *supra*, p. 62, note 113, pour la remarque d'Isocrate sur la double capacité – caractéristique des grands dieux, comme Apollon, qui rend malade et guérit – de ce Zeus à apporter la pluie comme la sécheresse, et p. 61, note 113, pour la classification de cette dernière parmi les *diosèmiai*, selon Plutarque. Dans les *Choéphores* (260), Oreste prie Zeus « de ne pas dessécher cette souche royale tout entière (οὔτ' ἀρχικός σοι πᾶς ὅδ' αὐανθεὶς πυθμὴν) », *i.e.* sa lignée, en le laissant périr, lui et sa sœur. Eschyle utilise ici le participe d'αὐαίνω au sein figuré de « (faire) dépérir » ; mais il file la métaphore écologique en désignant l'*oikos* du défunt Agamemnon par un terme désignant au sens propre une réalité végétale, métaphore qui repose sur le fait que c'est le dieu qui pleut et qui assèche qui est invoqué. Cette fonction du dieu me semble par conséquent constituer l'arrière-plan théologique nécessaire à la construction stylistique du Tragique. En revanche, il serait audacieux de lire ce vers comme une référence directe, bien qu'implicite, à Zeus *Auantèr*, et *a fortiori* à son culte (à Thorikos ou ailleurs).

143 On peut ainsi, à la suite de Parker 1996, p. 31, tenir l'*Apèmios* du Parnès comme un pendant optimiste de l'*Auantèr*. Sur la pluviométrie en Attique, inférieure à 400mm annuels en moyenne et essentiellement concentrée sur les mois d'automne et d'hiver (octobre-mars), cf. Osborne 1987, p. 31-34 et Bresson 2007, p. 41-43.

144 Compte tenu du caractère approximatif de la datation de la borne et des incertitudes pesant sur celle du calendrier (*ca.* 430-420 ou *ca.* 380-375 ?).

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

était nécessaire, en cas de sécheresse grave ou prolongée notamment. C'est du moins ce que l'on peut déduire d'un parallèle rhodien du IIIe s. : en effet, un règlement cultuel provenant de Camiros enjoint de sacrifier à un autre Zeus pluvieux, l'*Huètios*, « quand il le faut »[145]. C'est précisément le caractère hypothétique du culte de ce dernier en Attique qu'il convient d'aborder désormais.

4.1.2. Un Zeus *Huetios* en Attique ?

Dans une des lettres d'Alciphron, c'est en ces termes que le paysan Thalliskos se plaint de la sécheresse qui frappe l'Attique :

> Θαλλίσκος Πετραίῳ.
> Αὐχμὸς τὰ νῦν· οὐδαμοῦ νέφος ὑπερ γῆς αἴρεται· δεῖ δε ἐπομβρίας. διψῆν γὰρ τὰς ἀρούρας αὐτὸ τὸ κατάξηρον τῆς βώλου δείκνυσι. μάταια ἡμῖν, ὡς ἔοικε, καὶ ἀνήκοα τέθυται τῷ Ὑετίῳ, καίτοι γε ἐξ ἁμίλλης ἐκαλλιερήσαμεν πάντες οἱ τῆς κώμης οἰκήτορες, καὶ ὡς ἕκαστος δυνάμεως ἢ περιουσίας <εἶχε> συνεισηνέγκαμεν, ὁ μεν κριὸν ὁ δε τράγον ὁ δε κάπρον, ὁ πένης πόπανον ὁ δε ἔτι πενέστερος λιβανωτοῦ χόνδρους [εὖ μάλα εὐρωτιῶντας], ταῦρον δε οὐδείς· οὐ γὰρ εὐπορία βοσκημάτων ἡμῖν τὴν λεπτόγεων τῆς Ἀττικῆς κατοικοῦσιν. ἀλλ' οὐδεν ὄφελος τῶν δαπανημάτων· ἔοικε γὰρ πρὸς ἑτέροις ἔθνεσιν ὁ Ζεὺς ὢν τῶν τῇδε ἀμελεῖν.
> Thalliskos (Ramille) à Petraios (Leroc).
> Nous avons la sécheresse en ce moment. Pas un nuage à l'horizon, alors qu'il nous faut de la pluie et encore de la pluie. Même les labours ont soif : on le voit à l'aridité des mottes. C'est en vain, apparemment, que nous avons sacrifié à Zeus *Huetios* ; il ne nous a pas écoutés et pourtant je t'assure que les habitants du village ont rivalisé pour lui faire de beaux sacrifices. Chacun a participé en fonction de ses moyens et de ce qui lui restait. L'un a offert un bélier, l'autre un bouc, l'autre les produits de ses champs, les pauvres une galette de sacrifice, et les plus pauvres encore des grains d'encens moisis, mais personne n'a offert de taureau : nous n'avons pas abondance de bétail, nous qui vivons sur le sol maigre de l'Attique. Ces dépenses n'ont servi à rien. Apparemment, Zeus est occupé chez d'autres peuples ; il ne s'intéresse pas aux gens d'ici[146].

Aucune autre source ne fait référence à un culte de Zeus *Huetios* en Attique ; de la validité de ce témoignage dépend donc l'attestation de cette appellation comme épiclèse dans cette région. Alciphron est mal connu : son origine est difficile, pour ne pas dire impossible à déterminer ; on s'accorde cependant à dater sa période d'activité à la fin du IIe s. ou peut-être au début du IIIe s. ap. J.-C. Ses lettres fictives dépeignent la vie des prêcheurs, paysans, parasites et hétaïres des environs d'Athènes dans un passé recomposé et idéalisé qui pourrait se situer à la fin du IVe ou du début du IIIe s, autrement dit à l'époque de Ménandre qui constitue sa source principale. On s'est déjà interrogé sur l'authenticité des informations transmises par l'épistolier en matière d'héortologie attique et il s'avère que celle-ci est aléatoire, que les inexactitudes d'Alciphron procèdent de libertés

145 *LSS* 103 (Camiros, IIIe s.) : Ζηνὶ δ[ὲ] | Ὑητίωι | ὅκκα δέηι.
146 Alciphron, *Lettres*, II, 33 (traduction A.-M. Ozanam, collection « La roue à livres », Les Belles Lettres, Paris, 1999).

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

prises par rapport à ses sources (Ménandre, mais aussi des manuels, et probablement d'autres sources intermédiaires) ou de simples erreurs[147]. Je serais enclin à penser qu'il en va de même en ce qui concerne les épithètes divines qu'il emploie, du reste peu nombreuses. En l'occurrence, il me semble que la dénomination *Huetios* qui apparaît dans cette lettre a un sens suffisamment transparent et une forme suffisamment générique pour avoir pu être employée « gratuitement », j'entends par là selon des logiques narratives et non historiques ou ethnographiques (elles qui auraient pour objet de décrire une réalité observable), même si elle est par ailleurs attestée comme épiclèse[148] : parce qu'il met en scène des paysans souffrant de la sécheresse, Alciphron attribue au Zeus – qui d'autre ? – récipiendaire de leurs offrandes une épithète appropriée (parce que l'on s'adresse rarement à Zeus « tout court ») qui, de surcroît, avait peut-être une connotation rustique à ses yeux et à ceux de son lectorat potentiel. Il l'aurait ainsi piochée parmi un stock d'appellations qu'il tire de ses lectures et éventuellement de son environnement (inconnu) pour la réutiliser dans un contexte qui n'est pas nécessairement le sien, comme peut le faire Plutarque.

Ainsi, il me semble que cette lettre témoigne davantage de la conception qu'un auteur hellénophone du IIe ou IIIe s. ap. J.-C. pouvait avoir de Zeus – en l'occurrence du fait qu'il soit faiseur de pluie et qu'on lui attribue facilement des épiclèses – que de la réalité de la vie religieuse des paysans de l'Attique au tournant des IVe s. et IIIe s, sur le plan des pratiques sacrificielles comme de l'onomastique divine. Cependant on ne peut, dans l'absolu, écarter avec une totale certitude l'utilisation par Alciphron d'une source aujourd'hui disparue attestant d'un culte de Zeus *Huetios* en Attique.

Au demeurant, que l'on doive ou non ajouter *Huetios* au dossier, la variété des épiclèses utilisées par les habitants de l'Attique pour faire appel au Zeus pluvieux est quoi qu'il en soit patente. Elle ne s'observe certes pas sur le plan numérique, mais elle est indéniable sur le plan de la logique de qualification du dieu : ses épithètes cultuelles dérivent en effet non seulement de l'action qui est attendue de lui (*Ombrios*), mais aussi de l'action inverse que l'on cherche à éviter, qu'elle soit évoquée directement (*Auantèr*) ou de façon euphémique (*Apèmios*). Cette diversité de stratégies onomastiques différentes mais complémentaires s'explique sans doute en partie par des évolutions historiques ou des logiques spatiales, mais en partie seulement, puisque c'est sur le même autel du Parnès que l'on sacrifiait alternativement à l'*Ombrios* et à l'*Apèmios*. C'est donc que l'on a cherché à mobiliser cette compétence particulière du dieu en multipliant les façons de la désigner, ce qui est sans doute révélateur de l'importance du besoin auquel celle-ci devait répondre. Du reste, les

147 Cf. l'appendice que Parker 2005a consacre à ce sujet (« Appendix 2 : Alciphron as Heortologist », p. 488-489).

148 Outre Camiros (cf. supra, note 127), le culte de Zeus *Huetios* est attesté à Cos à l'époque hellénistique, à Argos, à Lébadée, à Didymes à l'époque impériale et, sur le mont Tmolos par un source byzantine. L'*Huetios* de Rhodes (époque impériale) et le *Theos Huetios* d'Eleutherna (époque hellénistique) sont très probablement des Zeus eux aussi.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

épiclèses ne constituent qu'un moyen parmi d'autres de mobiliser cette part de puissance divine ; la prière en est un autre auquel recourraient les Athéniens, si on en croît Marc-Aurèle qui en rapporte une enjoignant au dieu de pleuvoir sur les champs des Athéniens et les plaines[149].

4.2. Zeus des vents et des tempêtes : Zeus *Maimaktès*.

Cette épiclèse apparaît dans une notice d'Harpocration glosant le *Contre Timothée* du corpus démosthénien et citant Lysimachidès :

> Μαιμακτηριών· ὁ πέμπτος μὴν παρ' Ἀθηναίοις· Δημοσθένης ἐν τῷ πρὸς Τιμόθεον. ὠνόμασται δε ἀπὸ Διὸς Μαιμάκτου. Μαιμάκτης δ' ἐστὶν ὁ ἐνθουσιώδης καὶ ταρακτικὸς, ὅς φησι Λυσιμαχίδης ἐν τῷ περὶ τῶν Ἀθήνησι μηνῶν· ἀρχὴν δε λαμβάνοντος τοῦ χειμῶνος ἐν τούτῳ τῷ μηνὶ ὁ ἀὴρ ταράττεται καὶ μεταβολὴν ἴσχει.
> Maimaktèriôn : le cinquième mois chez les Athéniens ; Démosthène dans le *Contre Timothée*. Ce nom dérive de Zeus *Maimaktès*. *Maimaktès*, c'est l'enthousiaste, celui qui déchaîne, comme le dit Lysimachidès dans son *Sur les mois à Athènes* ; l'hiver commençant lors de ce mois, l'air s'agite violemment et empêche les voyages[150].

Compte tenu de l'objet de l'ouvrage de Lysimachidès (actif à l'époque augustéenne), qui devait probablement prendre la forme d'un manuel à l'usage des lecteurs et éditeurs d'auteurs attiques, on peut sans doute lui attribuer l'ensemble de cette notice. Dans celle-ci, il explique donc l'étymologie du mois Maimaktèriôn par l'épiclèse jovienne *Maimaktès* qui signifie elle-même « agité, violent ». Cette dernière désignerait ainsi le dieu maître des mouvements atmosphériques, en l'occurrence dans sa capacité à provoquer les vents mauvais, dont la saison commence précisément, avec l'hiver, en Maimaktèriôn. Tout cela est très cohérent, mais ne permet pas de répondre à toutes les questions qui se posent autour de ce Zeus.

La première est celle de la réalité du culte du dieu à Athènes : en soi, la notice n'atteste explicitement que de l'existence du mois de Maimaktèriôn chez les Athéniens[151], mais non de l'utilisation par ces derniers de l'appellation *Maimaktès* ; cette dernière est en effet avant tout convoquée pour expliquer l'étymologie du nom du mois. On peut très bien imaginer que

149 *Pensées pour moi-même*, V, 7 : Εὐχὴ Ἀθηναίων· ὗσον, ὗσον, ὦ φίλε Ζεῦ, κατὰ τῆς ἀρούρας τῆς Ἀθηναίων καὶ τῶν πεδίων. Sur un autre registre, cf. également la statue de Gè suppliant Zeus de pleuvoir, vue par Pausanias sur l'Acropole (cf. *supra*, p. 68, note 131).

150 Lysimachidès, frg. 22 Müller (*FHG*), *apud* Harpocration, s.v. Μαιμακτηριών. Sur Lysimachidès, cf. *DNP* 7, s.v. Lysimachidès. La notice est reprise quasiment à l'identique (sans les références à Démosthène et Lysimachidès) dans le *Lexique* de Photios, l'*Etymologicum Magnum* ainsi que dans la *Souda* où une équivalence avec janvier est proposée ; celle-ci est toutefois inexacte, puisque le mois de Maimaktèriôn chevauchait les novembre et décembre du calendrier grégorien.

151 Ce que l'épigraphie confirme, si besoin était. Ce mois (Maimaktèriôn ou Maimaktèr) est également répandu dans les Cyclades et en Ionie.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

Lysimachidès l'ait tirée d'un contexte cultuel autre que celui de l'Attique[152], même si c'est très probablement à ce dernier que l'auteur fait référence. Un passage des *Moralia* de Plutarque le confirme qui, pour illustrer un propos sur la clémence royale, explique que le roi des dieux – *i.e.* Zeus – est nommé *Meilichios*, alors que les Athéniens l'appellent *Maimaktès*[153]; aux yeux de cet auteur au moins, l'épithète semble ainsi être caractéristique de l'Attique. Il paraît donc établi qu'elle y était d'usage, probablement du début de l'époque hellénistique jusqu'au Haut-Empire au moins, si on se fonde sur les datations respectives des sources qui la mentionnent. On ne sait pas, cependant, dans quel contexte elle était utilisée : on ne peut donc garantir qu'elle fut une épiclèse au sens plein. Qu'un culte fut éventuellement rendu au dieu sous cette appellation, on ne le sait pas ; toutefois, en supposant qu'il reçût des sacrifices, ceux-ci devaient vraisemblablement se dérouler au mois de Maimaktèriôn.

La remarque de Plutarque est cependant instructive sur le sens à donner à *Maimaktès*, qui semble dépasser la seule définition météorologique proposée par Lysimachidès. La signification littérale de l'épithète est claire : dérivant du verbe μαιμῶ, qui évoque un état d'agitation virulente (d'où le mot *enthousiôdès*), elle désigne un dieu déchaîné (*taraktikos*) et, partant, potentiellement source de violence[154]. En revanche, le ou les champs sur lesquels s'exerce cette facette du dieu posent davantage question. Il n'y a pas de raison de rejeter celui des mouvements atmosphériques, caractéristique de Zeus : la dation de l'épithète *Maimaktès* traduirait assez logiquement l'application à ce domaine typiquement jovien d'une dynamique supplémentaire – celle de provoquer l'agitation –, s'ajoutant à celle de l'envoi de signes (*e.g.*) ; elle permettrait ainsi de désigner le dieu à l'origine des vents violents et des tempêtes[155], en particulier lors de la mauvaise saison. Cependant, en faisant de *Maimaktès* l'équivalent athénien de *Meilichios* (également attesté à Athènes au demeurant, mais très largement diffusé dans le monde grec), Plutarque suggère que le champ d'action de ce Zeus impétueux ne se limitait pas à la seule météorologie, ce que semble confirmer le fait qu'Hésychios établisse lui aussi cette équivalence, et même l'étende en y intégrant l'épithète *katharsios*[156]. Sur ce plan, le témoignage du lexicographe – par ailleurs isolé de tout contexte et donc peu instructif sur ce strict plan – en dit peut-être davantage sur cette acception de l'épiclèse que celui de Plutarque. En effet, on ne pouvait, d'emblée, totalement exclure la possibilité que le rapprochement effectué par ce dernier soit tributaire de ses seules réflexions : en effet, il n'est pas rare que cet auteur associe des

152 Toutefois, hors du cas athénien, le culte de Zeus *Maimaktès* n'est, à ma connaissance, attesté que par une inscription de Naxos (*IG* XII 5, 47 ; IIe s.).

153 *Du contrôle de la colère*, 9 (458 b-c) : διὸ καὶ τῶν θεῶν τὸν βασιλέα Μειλίχιον ᾽Αθηναῖοι δέ Μαιμάκτην οἶμαι καλοῦσι.

154 Cf. également l'autre dérivé du même verbe et synonyme mentionné par Hésychios, s.v. μαῖμαξ· ταραχώδης.

155 Les vents violents figurent ainsi parmi les *diosèmiai* chez Plutarque (cf. *supra*, p. 61, note 111).

156 Hésychios, s.v. μαιμάκτης· μειλίχιος. καθάρσιος.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

épithètes relevant d'un même champ sémantique, mais provenant de contextes cultuels différents. On ne peut sans doute pas faire le même reproche à Hésychios qui retranscrit très probablement dans sa notice une liste issue d'une source disparue. Il est donc ainsi possible de dépasser le simple lien qui peut être établi entre deux antonymes en tenant *Meilichios* et *Maimaktès* pour deux équivalents théologiques – le premier étant le pendant euphémique du second –, mobilisant deux facettes opposées de la même puissance divine. De plus, le domaine d'action du *Meilichios*, de même que la mention du *katharsios*, laissent entendre que le *Maimaktès* était peut-être invoqué lors de purifications et qu'il pourrait ainsi être intégré à un ensemble complexe d'appellations du dieu parmi lesquelles on compte notamment l'*Hikesios* et l'*Alastor*, ce dernier en constituant donc un probable synonyme. Ce réseau théologique semble s'articuler autour du *Meilichios* ; c'est sur ce dernier, du moins, que l'on dispose des informations les plus abondantes, qui exigent par conséquent un traitement spécifique qui donnera l'occasion de revenir sur cette deuxième acception de *Maimaktès*.

Resteraient à déterminer les logiques de cohabitation de celle-ci avec son sens météorologique, ce que l'absence de contexte précis chez Lysimachidès/Harpocration et Plutarque rend difficile, sinon impossible : tout au plus peut-on supposer que si elles ne se sont pas superposées, les deux significations de *Maimaktès* ont pu être mobilisées en des lieux, à des occasions et/ou des époques différentes ; dans cette dernière hypothèse, il serait cependant audacieux de décrire, sur la seule base de la datation des auteurs qui les mentionnent respectivement, une évolution dans les finalités de l'utilisation de l'épithète qui auraient été d'abord météorologiques puis relatives aux purifications. L'inverse pourrait tout aussi bien être envisageable, si on garde à l'esprit que ces sources ne sont pas de première main et qu'elles utilisent des données dont on ne peut mesurer l'épaisseur chronologique.

4.3. Zeus foudroyant.

Au sein des mouvements atmosphériques qui, dans leur ensemble, relèvent tous de près ou de loin de la compétence de Zeus, la foudre occupe sans conteste la place privilégiée de l'attribut caractéristique. Ce fait bien connu s'est notamment concrétisé sur le plan de l'onomastique divine par la dation au dieu de nombreuses épiclèses évoquant cet aspect de la puissance jovienne, dans l'ensemble du monde grec : *Astrapaios*, *Astrapatas*, *Astrapopoios*, *Astraptôn*, *Asteropètès*, *Keraunios*, *Keraunos*, *Keraunobolos*, *Labranios*, *Storpaos*, *Kataibatès*. Parmi celles-ci, seules la première, on l'a vu, et la dernière sont attestées à Athènes.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

4.3.1. Zeus *Kataibatès*.

Le culte de Zeus *Kataibatès*, assez largement répandu dans le monde grec[157], est bien attesté à Athènes, dès l'époque classique. Un jeu de mot d'Aristophane porte d'ailleurs la marque de la familiarité des Athéniens du Ve s. avec ce dieu. La *Paix* s'ouvre en effet par un dialogue entre deux serviteurs occupés à nourrir le bousier qui servira de monture à Trygée ; pestant contre le régime alimentaire de l'animal, ils constatent que la bête n'a pu être envoyée ni par Aphrodite, ni par les Charites, mais peut-être par Zeus *Skataibatès*, autrement dit un Zeus « Merdoyant » ou « Lance-merde », si l'on veut[158]. Sans chercher à remettre en cause le talent du Comique, il y a fort à parier qu'il s'est contenté de reprendre une plaisanterie à laquelle il n'a certainement pas été le premier à songer, tellement elle est facile, puisqu'il suffit de laisser traîner le sigma final de Διός (cela fonctionne aussi au nominatif avec Ζεύς). Quoi qu'il en soit, le fait qu'Aristophane trouve dans la dénomination du dieu matière à faire un jeu de mot est sans doute révélateur de la prégnance de l'association de cette épiclèse à la figure divine de Zeus dans son esprit, mais aussi celui de son public, même si, du reste, ce passage ne fait pas directement référence à un culte du dieu à Athènes. Les scholies afférentes l'attestent en revanche de façon explicite et donnent quelques clés de compréhension de la signification de l'épiclèse. Celle-ci désigne un Zeus « qui descend » ou plutôt « qui fait descendre », autrement dit qui constitue la puissance divine motrice du déplacement de haut en bas qui caractérise la foudre. Une autre interprétation proposée explique cette descente par l'attraction érotique du dieu pour les femmes qui vivent sur terre, ce qui n'est qu'une transposition sur le plan mythologique, anthropomorphisée, du phénomène physique : le mouvement (*erôs*) est le même qui relie le ciel d'où part la foudre (Zeus) à la terre (aux terriennes : Gè ou des héroïnes)[159]. L'épiclèse caractérise donc le dieu non seulement par un objet (la foudre, de façon implicite d'ailleurs), mais aussi par une dynamique spatiale qui, dans le cosmos, relie le séjour du dieu – le

157 Le culte de Zeus *Kataibatès* (*Kataibatas* en pays dorien) est particulièrement présent dans les îles de l'Égée (Mélos, Théra, Cos, Chios, Paros, Thasos) ; il est également attesté à Olympie, en Laconie (sous la forme *Kabatas*), en Thessalie, dans diverses régions d'Asie Mineure (Ionie, Pérée rhodienne, Pisidie) et en Grande-Grèce (Tarente). L'épiclèse est l'apanage exclusif de Zeus, à une ou deux exceptions près. Une scholie à Aristophane (*Paix*, 650, où il est question d'un défunt qui appartient à Hermès) associe Hermès *Chthonios* et *Kataibatès* et affirme que le dieu recevait cette seconde appellation chez les Rhodiens et les Athéniens (ὅτι χθόνιος ὁ Ἑρμῆς, ὅθεν καὶ καταιβάτης παρὰ Ῥοδίοις καὶ Ἀθηναίοις). Ce dieu serait donc *Kataibatès* d'une façon différente de celle de Zeus : il effectue un mouvement de descente non pas du ciel vers le sol (où tombe la foudre), mais vers le monde des morts, souterrain. Partant, c'est sous cette acception qu'il faut sans doute interpréter l'épiclèse attribuée à un *Theos* associé à Perséphone dans une inscription d'Anazarbos (*IGSK* 56, 73 ; *ca.* Ier s. ap. J.-C.) : en l'occurrence, ce dieu serait plutôt un Hadès ou un Ploutôn qu'un Zeus.

158 Aristophane, *Paix*, 41-42 : Οὐκ ἔσθ' ὅπως | τοῦτ' ἔστι τὸ τέρας οὐ Διὸς Σκαταιβάτου. Une scholie *ad hoc* explicite, si besoin était, le ressort du jeu de mot : παίζει Καταιβάτην αὐτὸν καλῶν, ἐπεὶ σκάτοις τρέφεται ὁ κάνθαρος.

159 Scholie à Aristophane, *Paix*, 42 : Καταιβάτης τιμᾶται ὁ Ζεὺς παρὰ τοῖς Ἀθηναίοις παρὰ τὸ καταβιβάζειν τοὺς κεραυνούς. *Ibid*. : ἢ ἀπὸ τῶν κεραυνῶν τῶν ἄνωθεν πιπτόντων ἢ ἀπὸ τοῦ καταβαίνειν δι' ἔρωτα τῶν χθονίων γυναικῶν. On retrouve les mêmes données sous forme condensée dans la *Souda*, s.v. Καταιβάτης· Ζεὺς παρ' Ἀθηναίοις· παρὰ τὸ καταβιβάζειν τοὺς κεραυνούς. ἢ ἀπὸ τοῦ καταβαίνειν δι' ἔρωτα τῶν γυναικῶν.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

ciel – à celui des hommes – le sol ; elle désigne donc le dieu foudroyant non pas dans son essence, mais dans son mode de manifestation, que l'on considère la foudre comme une épiphanie ou comme un signe de Zeus[160].

Au demeurant, c'est par le résultat de cette action dans l'espace que l'on peut le mieux appréhender le dieu, sans doute parce que, pour les Athéniens, le contact avec le *Kataibatès* ne se limitait pas à l'observation d'un éclair dans le ciel. En effet, le dieu recevait un culte aux endroits frappés par la foudre qui devenaient, de ce fait, des sanctuaires[161]. On apprend de plusieurs lexicographes que ces espaces étaient dénommés *enèlusia* ; ils étaient laissés intacts (*apsausta*) et considérés comme interdits (*aduta*) : on ne pouvait les fouler (*abata*) et ils pouvaient, à cette fin, être entourés d'une enceinte (*perieirchthenta*)[162]. Si la plupart de ces notices ne donnent pas de précision géographique, une d'entre elles s'appuie sur un extrait des *Argiens* d'Eschyle[163], ce qui peut laisser supposer que le nom comme les caractéristiques avaient bien cours en Attique, entre autres[164]. La découverte à Athènes de deux bornes datées du IVe s. délimitant chacune un sanctuaire de Zeus *Kataibatès* et précisant sa qualité d'*abaton* le confirme[165]. Il y avait donc au moins deux *enèlusia* dans l'asty – un situé près du Parthénon, un autre sur le flanc sud de l'Acropole, si l'on se fie au lieu de découverte de ces deux pierres – et sans doute d'autres dont on n'a pas gardé trace. Selon Apollodore, l'autel du dieu était situé près de l'Académie (cf. *infra*) ; faut-il induire de

160 Cette alternative soulève à vrai dire une question capitale en matière de conception du divin, du reste maintes fois rebattue, à savoir celle de l'identification ou de la simple association de la divinité avec le phénomène naturel. Dans le cas présent, elle se concrétise dans le choix de traduire *Kataibatès* par « qui descend » ou « qui fait descendre », autrement dit celui de décrire ce Zeus comme un dieu-foudre ou un dieu *de* la foudre. En la matière, je me tiendrai à une position historiographiquement synthétique, pour ne pas dire consensuelle, en ne rejetant aucune de ces deux lectures, même si l'on trouve peut-être davantage d'arguments pour soutenir la seconde. Le fait que la foudre soit une des *diosèmiai* évoquées par Plutarque (cf. *supra*, P; 61, note 111) en est un, même s'il faut garder à l'esprit les spécificités de cet auteur sur le plan de la conception du divin (sur ce point, je renvoie à la lecture des *Dialogues Pythiques* et de Boulogne 1997 et 2004, entre autres). On peut en trouver un autre dans le fort déséquilibre numérique entre les attestations du culte de Zeus *Keraunios*, très courant, et *Keraunos*, seulement attesté à Mantinée au Ve s. (*IG* V 2, 288 ; cf. Jost 2005, p. 398-399, qui voit précisément ce cas comme une originalité) et à Séleucie de Piérie (par Appien ; mais les inscriptions provenant de cette cité donnent la forme *Keraunios*). Du reste, cette nuance procède peut-être d'une évolution dans le temps : aucune des attestations du culte du *Keraunios*, ou peut s'en faut, n'est antérieure à l'époque hellénistique (même si elles sont nombreuses dont la datation est indéterminée) ; à l'échelle de l'Arcadie, le dieu est *Keraunos* à Mantinée au Ve s. et *megistos Keraunobolos* à Tégée sous Hadrien (*IG* V 2, 37). Cette question mériterait sans doute un examen spécifique ; je la laisse cependant de côté, puisque ni le *Keraunos* ni le *Keraunios* ne sont connus en Attique.

161 Cf. Parker 1987, p. 144-147 et Brulé 2012, p. 120-123.

162 Pollux, *Onomasticon*, IX, 41 : τὰ μέντοι ἐνηλύσια, οὕτως ὠνομάζετο εἰς ἃ κατασκήψειε βέλος ἐξ οὐρανοῦ· ὃ καὶ ἐνσκῆψαι καὶ ἐγκατασκῆψαι καὶ κατελθεῖν ἔλεγον, καὶ τὸν Δία τὸν ἐπ' αὐτῷ Καταιβάτην. περιειρχθέντα δε τὰ ἐνηλύσια ἄψαυστα ἀνεῖτο. Séleucos *apud Etymologicum Gudianum*, s.v. Ἐνηλύσια· λέγεται εἰς ἃ κεραυνὸς εἰσβέβηκεν, ἃ καὶ ἀνατίθεται Διί Καταιβάτῃ καὶ λέγεται ἄδυτα καὶ ἄβατα. On retrouve la même notice dans l'*Etymologicum Magnum* (s.v. Ἐνηλύσια 2), sans que la source soit précisée. Les autres lexicographes (Hésychios, Photios, *Souda*) n'apportent rien de plus sur cette acception d'*enèlusia*.

163 Eschyle, *Argiens*, *apud Etymologicum Magnum*, s.v. Ἐνηλύσια 1 : Καπανεύς μοι καταλείπεται λοιποῖς | ἃ κεραυνὸς ἄρθρων ἐνηλυσίων ἀπέλειπεν. L'établissement de ce texte pose problème (j'ai retenu l'édition de Radt, *TGF*, frg. 17) et il n'est pas sûr qu'Eschyle fasse ici référence à cette acception d'*enèlusia*.

164 Selon Pausanias (V, 14, 10) l'autel du dieu à Olympie était ceint d'une barrière protectrice (*phragma*).

165 *IG* II² 4964 (flanc sud de l'Acropole, 400-350) : [Δι]ὸ[ς Καται]||βάτο · ἄβ[ατον] | ἱερόν. *IG* II² 4965 (N-E du Parthénon, IVe s.) : Διὸς Κα[τ]||αιβάτο[υ] | ἄβατον.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

l'emploi de l'article défini par cet auteur que le *Kataibatès* n'en disposait pas d'autre, au moins dans les limites de l'asty ? Le cas échéant, il faudrait alors distinguer les *abata* du dieu, conservés comme espaces sacrés marqués par la foudre que les fidèles ne foulaient jamais, même pour y déposer des offrandes, et l'autel de l'Académie où le dieu recevait ses sacrifices. Des parallèles – sur lesquels on reviendra – invitent cependant à infirmer cette hypothèse. Par ailleurs, le manque de données relatives au déroulement et aux composantes rituelles du culte – du moins à l'échelle de la cité – empêche de l'étayer. En effet, le fragment du calendrier d'Athènes qui mentionne probablement les sacrifices au dieu est fort mutilé et n'apprend donc rien de leur périodicité, de leur date (et donc *a fortiori* de l'occasion à laquelle ils étaient accomplis) ou de la nature des victimes[166]. La seule indication exploitable à ce sujet figure à la ligne précédant celle relative au *Kataibatès*, qui enregistre un sacrifice dont le récipiendaire pouvait être Panops, qui disposait d'une fontaine entre l'Académie et le Lycée, ou bien Pan, qui recevait un culte dans la grotte d'Oinoè. Ainsi – si tant est que les deux entrées relèvent du même ensemble – la tenue du sacrifice à Zeus pourrait être située, dans le premier cas, sur son autel de l'Académie ou, dans le second, à Oinoè, où le *Morios*, « double » du *Kataibatès*, recevait peut-être des sacrifices (cf. *infra*)[167]. Bien que judicieuses, ces hypothèses reposent toutefois sur des données bien trop fragmentaires pour pouvoir être validées.

En revanche, on dispose d'informations mieux établies en ce qui concerne le culte de Zeus *Kataibatès* à Thorikos. Le calendrier sacrificiel du dème stipule en effet que le dieu devait recevoir des victimes adultes à deux occasions, en Metageitniôn, dans un *sèkos* situé près du Delphinion et le 16 Pyanopsiôn, dans une propriété des [Philom]èlidai (un sanctuaire ?)[168]. Contrairement à ce que l'on a pu supposer plus haut pour Athènes, le dieu recevait donc des sacrifices en plusieurs endroits différents, et cela, même au sein d'un même dème. L'explication la plus vraisemblable est de considérer que les deux lieux listés dans le calendrier sont des *enèlusia*, potentiellement aussi nombreux que les occasions lors desquelles la foudre s'est abattue sur le territoire du dème. C'est très plausible pour le premier : désigné comme un enclos sacré (*sèkos*), et localisé par proximité d'un espace connu (peut-être le Delphinion), il présente les caractéristiques présumées d'un sanctuaire du *Kataibatès*, ceint d'une palissade et possiblement implanté dans un lieu dont la

166 Lambert 2002a (*SEG* LII 48), face B (410/09-405/4 ?), frg. 10 (*LSS* 9 A ; *IG* I³ 240 H), l. 3 : [- -] Δ̲ ιὶ Κα[ταιβάτει? -]. La restitution de l'épiclèse est elle-même discutable ; mais parmi les épiclèses de Zeus commençant par Κα-, *Kataibatès* est pour ainsi dire la seule attestée en Attique, du moins à cette époque (Zeus *Kasios* apparaît tardivement à Athènes et dans un contexte particulier : cf. *infra*, p. 286-287), et constitue donc l'unique hypothèse envisageable (cf. déjà Lambert 2002a, p. 389).

167 Lambert 2002a (*SEG* LII 48), face B, frg. 10, l. 2 : [- -] Π̲αν[- *offrande*]. Cf. Lambert 2002a, p. 389 pour le détail des arguments soutenant ces deux hypothèses. Si la première était avérée, on aurait une nouvelle association d'un Zeus et d'un héros dont la signification du nom, transparente, évoque la vision (cf. Zeus *Epôpetès* et Épops à Erchia).

168 *NGSL* 1 (Thorikos, 440-420 ou 380-375 ?), l. 10-12 : [Μεταγειτνιῶνος, Διὶ Κατ]αιβάτηι ἐν̲ τ|ῶι σηκῶι π[αρ]ὰ τὸ [Δελφίνι]ον τέλεον πρ|ατόν. *Ibid.*, l. 25-26 : Πυανοψιῶνος, Διὶ Καταιβάτηι ἐμ̲ [Φιλομ]|η<λ>ιδῶν τέλεον πρατόν, ἕκτηι ἐ[πὶ δέκα].

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

situation dans l'espace est accidentelle. C'est tout-à-fait envisageable pour le second, même si le sacrifice semble attaché à la propriété (un sanctuaire ?) d'une association (un *genos* ? une phratrie ?), les [Philom]èlidai, dont le rôle est difficile à définir. Détenait-elle la prêtrise du dieu ? Lui rendait-elle un culte spécifique (distinct de celui du dème, dont relèverait le sacrifice de Metageitniôn) ? Le cas échéant, ce rôle particulier était-il lié à une chute de foudre sur un terrain lui appartenant, autrement dit à la présence d'un *enèlusion* autour duquel se serait organisé leur éventuel sanctuaire ? À moins que l'association ne se soit précisément constituée à la suite de l'apparition du signe fulgurant de Zeus. Toutes ces hypothèses sont difficilement vérifiables, d'autant plus que les [Philom]èlidai – dont le nom est largement restitué qui plus est – sont mal connus[169]. On ne peut donc déterminer avec certitude si la présence de deux sacrifices recouvre une distinction entre deux groupes d'acteurs différents (qui pourraient être alors les démotes d'une part et les [Philom]èlidai d'autre part). En revanche, il est établi que ces offrandes prennent place dans des lieux et à des dates différents ; et tout porte à croire que ces cadres, dans l'espace comme dans le temps, sont définis par l'intervention divine : ces sacrifices sont effectués là où la foudre de Zeus a frappé et, très probablement, à une date anniversaire de l'évènement[170].

Plus que pour d'autres cultes, sans doute, les modalités de celui du *Kataibatès* semblent donc d'abord s'inscrire dans l'espace-temps, plus qu'elles ne reflètent des logiques sociales, même si celles-ci peuvent intervenir ensuite (dans le cas présent on peut seulement en discerner les contours, et de façon hypothétique encore, on l'a vu). Cette caractéristique est d'autant plus spécifique que cet ancrage spatio-temporel est accidentel, en l'occurrence uniquement tributaire du signe jovien – de l'aléa météorologique, si on préfère. Certes, il procède comme pour toutes les autres divinités de la seule construction mentale des hommes : il faut que le lieu frappé par la foudre soit validé par le groupe humain (les Grecs, les Athéniens, les démotes de Thorikos) comme *enèlusion*. Mais dans le point de rencontre entre le phénomène naturel et la conception culturelle (définissant un divin en l'occurrence), la part de l'initiative humaine est moins importante que dans le cas de l'attribution d'un lieu, d'un environnement, d'une date donnés à une divinité plutôt qu'à une autre (l'Acropole pour Athéna, les sommets pour Zeus, le sept pour Apollon, etc.) : sur le plan de la situation dans l'espace comme dans le temps, les hommes subissent. Inversement, ces *enèlusia* sont révélateurs

169 Je ne les ai retrouvés ni chez Lambert 1993, ni dans l'inventaire de Parker 1996 (« Appendix 2. The Gene : A Checklist », p. 284-327).

170 Sur cette empreinte du dieu dans le temps, on trouvera chez Cléarchos (frg. 48 Wehrli), cité par Athénée, *Deipnosophistes*, XII, 23 (522e-f), un parallèle intéressant , bien qu'extérieur à Athènes. Selon le philosophe, les Tarentins sacrifiaient encore à son époque à Zeus *Kataibatès* lors de l'anniversaire du jour où certains de leur concitoyens avaient été foudroyés pour avoir détruit et profané Karbina, en Iapygie (οὕτω δε τὸ δαιμόνιον ἠγανάκτησεν ὥστε Ταραντίνων τοὺς ἐν Καρβίνῃ παρανομήσαντας ἐκεραύνωσεν πάντας. καὶ μέχρι καὶ νῦν ἐν Τάραντι ἑκάστη τῶν οἰκιῶν οὓς οὐχ ὑπεδέξατο τῶν εἰς Ἰαπυγίαν ἐκπεμφθέντων τοσαύτας ἔχει στήλας πρὸ τῶν θυρῶν. ἐφ' αἷς καθ' ὃν ἀπώλοντο χρόνον οὔτ' οἰκτίζονται τοὺς ἀποιχομένους οὔτε τὰς νομίμους χέονται χοάς, ἀλλὰ θύουσι Διὶ Καταιβάτῃ).

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

d'un souci d'appropriation du territoire (et du calendrier) assez poussé, même s'il passe par le truchement du divin. Bien qu'ils ne choisissent pas les coordonnées spatio-temporelles de ses sanctuaires et de ses sacrifices, les Athéniens (les Grecs) font du *Kataibatès* un dieu qui, comme les autres, permet de discriminer l'espace et le temps et donc de se les approprier. Un témoignage d'Artémidore d'Éphèse l'explicite qui affirme que la foudre, en les frappant, rend remarquables (*episèma* – au sens premier « marqués d'un signe ») des espaces qui ne l'étaient pas (*asèma* – littéralement « sans signe ») par l'établissement d'autels et de sacrifices, même si cela entraîne leur improductivité sur le plan économique[171]. On trouve par ailleurs dans ce texte un argument en faveur de la multiplicité des lieux de sacrifices à Zeus *Kataibatès* à Athènes (en dépit de la différence de temps et de lieu), puisque tout lieu foudroyé par le dieu peut accueillir le mobilier et les rites constitutifs du culte en même temps qu'il se retrouve interdit d'accès. La lecture d'Artémidore et *a fortiori* celle du calendrier de Thorikos, qui relève du même cadre spatio-temporel, invitent par conséquent à ne pas surinterpréter l'article défini employé par Apollodore au sujet de l'autel du dieu à l'Académie : ce dernier était peut-être le plus important, mais il y en avait sans doute d'autres dans les *enèlusia* de l'Acropole.

S'il conserve ses parts d'ombre, le culte de Zeus *Kataibatès* est donc relativement bien connu, du moins bien attesté, en Attique à l'époque classique. Il s'est poursuivi jusqu'au début du Haut-Empire au moins, puisqu'on a retrouvé, remployé dans une maison du secteur de l'Olympieion, ce qui semble être une base ou un autel datable du Ier s. ap. J.-C. portant le nom du dieu au génitif[172]. Le contexte de découverte de la pierre interdit toute hypothèse solide sur la nature et la localisation précises de son lieu de provenance et, partant, sur le cadre dans lequel prenaient place les offrandes liées à ce probable élément de mobilier cultuel ; tout juste peut-on supposer l'existence d'un autre sanctuaire du dieu (un *enèlusion* probablement, même si l'interdiction n'est pas explicitée), distinct de ceux de l'Acropole. Pour le reste, les sources relatives à Zeus *Kataibatès* se font rares à partir de l'époque hellénistique et ne permettent pas de rendre compte d'éventuelles évolutions ou, à l'inverse, de confirmer de probables permanences. En effet, en dehors du dossier relatif à l'instauration d'un culte de Démétrios *Kataibatès* en 304/3 à l'endroit où le Macédonien était descendu de son char à son arrivée à Athènes[173], on ne dispose que d'un fragment d'Apollodore (actif au IIe s.) auquel on a fait allusion plus haut. Ce dernier donne pour équivalents Zeus *Kataibatès* et Zeus *Morios* ; c'est donc par examen du second que l'on poursuivra l'étude de ce couple d'épiclèses.

171 Artémidore, *Onirocriticon*, II, 9 : ὥσπερ οὖν ὁ κεραυνὸς τὰ μεν ἄσημα τῶν χωρίων ἐπίσημα ποιεῖ διὰ τοὺς ἐνιδρυμένους βωμοὺς καὶ τὰς γινομένας ἐν αὐτοῖς θυσίας, τὰ δε πολυτελῆ χωρία ἔρημα καὶ ἄβατα ποιεῖ.

172 *IG* II² 4998 : [Δ]ιὸς | [K]αταιβάτου.

173 Sur ce culte et les sources afférentes (Plutarque, *Démétrios*, 10, 4 pour l'essentiel), cf. Mikalson 1998a, p. 86. De la signification de l'épithète divine, c'est le mouvement de haut vers le bas qui est exploité.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

4.3.2. Zeus *Morios*, double du *Kataibatès*.

Le témoignage du grammairien athénien est rapporté par une scholie à un passage de l'*Oedipe à Colone*, dans lequel le chœur célèbre l'olivier sacré de l'Érechthéion. Sous la plume de Sophocle, ce « plant indomptable, qui se refait seul, un plant qui est l'effroi des armes ennemies, et qui croît en ces lieux mieux que partout ailleurs, l'olivier au feuillage glauque, le nourricier de nos enfants » est protégé de toute dégradation par le regard de Zeus *Morios* et d'Athéna *glaukôpis*[174]. Parce qu'il est caractéristique de la langue poétique (omniprésent chez Homère), l'emploi de l'épithète de la déesse répond surtout à des finalités ornementales, même si le poète fait aussi résonner la couleur des yeux d'Athéna avec celle des frondaisons de l'arbre, ce qui participe du lien théologique entre cette divinité et cette espèce végétale[175]. La dénomination de Zeus, en revanche, renvoie bien à une réalité cultuelle (quasi-)contemporaine du Tragique, puisque le *Morios* apparaît dans le calendrier sacrificiel de la cité (cf. *infra,* p. 86, note 180). La scholie afférente au vers 705 de l'*Oedipe à Colone* donne quelques précisions sur cette épiclèse :

> Μορίου Διός· Μόριον Δία εἶπεν τὸν ἐπόπτην τῶν μοριῶν ἐλαῶν· καὶ ἔστιν ὁ λεγόμενος Μόριος Ζεὺς, ὥς φησι ᾿Απολλόδωρος, <περὶ ᾿Ακαδήμειαν>· Περὶ ᾿Ακαδήμειάν ἐστιν ὅ τε τοῦ Καταιβάτου Διὸς βωμός, ὃν καὶ Μόριον καλοῦσι, τῶν ἐκεῖ μοριῶν παρὰ τὸ τῆς ᾿Αθηνᾶς ἱερὸν ἱδρυμένων <ἐπόπτην>.
> « de Zeus *Morios* » : on dit que Zeus *Morios* est le gardien des oliviers *moriai* ; et il y a un Zeus dénommé *Morios* dans les environs de l'Académie, comme le dit Apollodore : « dans les environs de l'Académie se trouve l'autel de Zeus *Kataibatès*, que l'on appelle aussi *Morios*, le gardien à cet endroit des *moriai* plantés près du sanctuaire d'Athéna »[176].

Zeus *Morios* serait donc le protecteur de l'ensemble des oliviers sacrés d'Athéna, à savoir celui de l'Acropole dont la déesse a fait don aux Athéniens à la suite de sa victoire sur Poséidon (Pausanias, I, 27, 2 *e.g.*), mais aussi de ceux que l'on nomme *moriai*, plantés près du sanctuaire d'Athéna à l'Académie, ce qu'atteste déjà un vers d'Aristophane[177]. On apprend de la lecture de plusieurs scholies et notices lexicographiques que ces *moriai* avaient été transplantées de l'Acropole à l'Académie et qu'elles fournissaient l'huile constituant le prix accordé aux vainqueurs des concours des Panathénées. Ces textes expliquent l'étymologie du nom de ces oliviers soit par le sort (μόρος)

174 Sophocle, *Oedipe à Colone*, 701-706 : φύτευμ' ἀχείρωτον αὐτοποιόν, | ἐγχέων φόβημα δαίων, | ὃ τᾷδε θάλλει μέγιστα χώρᾳ, | γλαυκᾶς παιδοτρόφου φύλλον ἐλαίας· | τὸ μέν τις οὐ νεαρὸς οὔτε γήρᾳ | σημαίνων ἁλιώσει χερὶ πέρσας· | ὁ γὰρ αἰεν ὁρῶν κύκλος | λεύσσει νιν Μορίου Διὸς | χὰ γλαυκῶπις ᾿Αθάνα (traduction P. Mazon, *CUF*).

175 Sur les correspondances entre l'épithète *glaukôpis* et la couleur du feuillage de l'olivier dans ce passage, cf. Leduc 1990, p. 260, suivie par Grand-Clément 2010, p. 17.

176 Scholie à Sophocle, *Oedipe à Colone*, 705 de Marco (Rome, 1952) citant Apollodore, frg. 34 Müller (*FHG*) = frg. 120 Jacoby (*FGrH* 244).

177 Aristophane, *Nuées*, 1005 : εἰς ᾿Ακαδήμειαν (…) ὑπὸ ταῖς μορίαις.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

d'Halirrhotios, le fils de Poséidon, qui aurait été tué par Arès en ce lieu, soit par le fait que l'huile des *moriai* a été partagée (μερίζω) entre tous les Athéniens[178]. Aucune de ces sources ne met ces traditions en lien direct avec Zeus *Morios* ; les hypothèses linguistiques sur lesquelles elles reposent invitent néanmoins à se poser la question de la signification de cette épiclèse.

Au sens premier, celle-ci pourrait en effet désigner le dieu hésiodique qui attribue sa part à chacun (au sein de l'Olympe, lors de la distribution des *klèroi*, des viandes sacrificielles, etc.). Toutefois, si une telle acception n'est pas à exclure, force est de constater que les sources dont on dispose dépeignent spécifiquement Zeus *Morios* comme le protecteur des oliviers (sacrés) et que, le cas échéant, la possible signification originelle dérivée de μόρος a été effacée et redéfinie par son lien avec les *moriai*[179]. On l'observe dans les vers de Sophocle et leur scholie, sur lesquels il n'est pas utile de revenir à ce sujet. Apollodore explicite également la fonction de protecteur des *moriai* du *Morios*, qui ne serait autre que le *Kataibatès* auquel on a précisément dressé un autel près de l'Académie. Les ressorts de cette équivalence se devinent aisément : compte tenu du danger potentiel que la foudre peut faire peser sur les arbres, c'est au dieu qui la fait tomber que l'on s'adresse pour y remédier. De façon indirecte, la propension du *Kataibatès* à définir des espaces inviolables (ou plus exactement l'inclination des Grecs à considérer le *Kataibatès* comme tel) peut inviter à en faire un protecteur approprié d'oliviers que l'on tient par-dessus tout à préserver des dégradations, ce dont témoigne Sophocle.

De ce point de vue, la question se pose de savoir si le *Morios* était invoqué pour la seule protection des oliviers sacrés – celui de l'Acropole et les *moriai* de l'Académie – ou si son rôle s'étendait sur l'ensemble des arbres de cette espèce cultivés sur le sol de l'Attique. Le témoignage d'Apollodore invite à opter pour la première hypothèse, puisqu'il utilise un article défini pour désigner l'autel du dieu, ce qui pourrait laisser entendre qu'il n'y en avait pas d'autre et que le culte du dieu serait donc spécifiquement lié aux *moriai* de l'Académie ; on peut toutefois objecter qu'à travers ceux-ci, c'est l'ensemble des oliviers de l'Attique qui bénéficient de la protection divine obtenue en échange des sacrifices.

178 Je synthétise ici le contenu des scholies *ad hoc* et de diverses notices lexicographiques (Photios, l'*Etymologicum Magnum*, etc. – la *Souda*, s.v. Μορίαι, étant sans doute la plus complète) qui fournissent globalement les mêmes informations, sous une forme plus ou moins détaillée. Dans sa description de l'Académie, Pausanias, I, 30, 2 ne mentionne qu'un autel d'Athéna (parmi d'autres, mais pas de Zeus) et un plan d'olivier, qui serait le deuxième à être apparu (autre façon de dire qu'il succède au premier, *i.e.* celui de l'Acropole).

179 Sans pouvoir davantage établir de façon certaine qu'elle fût première au sein d'une éventuelle évolution sémantique, j'évoquerai cependant la possible étymologie toponymique, sans doute digne de considération. Une autre scholie au vers 705 de l'*Oedipe à Colone* donne en effet Μορίου· ὄνομα τόπου. Il est par conséquent tout-à-fait concevable que la dénomination des oliviers *moriai* (et, par suite, du dieu qui les protège) soit issue du nom du lieu où ils étaient plantés qui, lui-même, dériverait de μόρος ce qui, pour un terrain voué à l'arboriculture, peut faire sens (dans un tout autre contexte – celui des campagnes francophones –, on constate assez facilement que la toponymie s'est considérablement nourrie de la riche typologie des exploitations agricoles en tentant de faire le compte des hameaux, lieux-dits et autres localités dénommés « La Métairie », « Le Clos... », etc.). Pour les autres étymologies possibles, toutes peu satisfaisantes, cf. *DELG,* s.v. μορίαι.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

Le calendrier sacrificiel de la cité permet peut-être de préciser cette vue. L'entrée relative à Zeus *Morios* fait état de l'offrande d'une *trittoa boarchon* au dieu, *i.e*. un ensemble de trois victimes mené par un bœuf, pour une valeur probable de 130 drachmes[180]. L'occasion comme le lieu du sacrifice sont inconnus ; cependant, il est enregistré entre deux autres offrandes similaires, à Artémis et à Athéna, dont la localisation est précisée, à savoir Oinoè. Il est donc probable que ces trois sacrifices faisaient partie d'un même ensemble ; par conséquent, celui adressé au *Morios* prendrait place dans ce petit dème de la Tétrapole de Marathon[181]. Si l'on s'en mettait en quête, la raison de la tenue de cette offrande au dieu à cet endroit resterait difficile à déterminer[182] : la région était-elle particulièrement riche en olivettes ? La cérémonie avait-elle une portée mémorielle, liée à un événement passé ? Quelle qu'en soit la motivation, ce sacrifice devait probablement avoir une portée politique, puisqu'il figure dans le calendrier de la cité.

Ainsi, que l'on ait sacrifié à Zeus *Morios* seulement à l'Académie ou en différents lieux du territoire athénien, et qu'on l'ait fait pour les seules *moriai* ou l'ensemble des oliveraies de l'Attique, il semble clair que l'action du dieu s'étend d'abord à l'échelle de la cité, et en priorité pour les oliviers sacrés. L'enjeu qui pèse sur ces arbres est en effet de taille, non pas d'un point de vue directement économique[183], mais bien symbolique, autrement dit sur le plan de l'idéologie politico-religieuse d'Athènes. L'olivier, et en particulier les oliviers sacrés – celui de l'Acropole et les *moriai* de l'Académie –, concentre en effet un faisceau de significations touchant autant à la vie économique, à la reproduction du vivant et, partant, au renouvellement des générations, qu'à l'enracinement de la communauté politique dans son territoire et, plus globalement, à la survie de la cité dans son ensemble, y compris face aux périls extérieurs. L'exaltation du « plant indomptable » dans l'*Oedipe à Colone* reflète clairement ces conceptions. L'existence d'une anecdote telle que celle rapportée par Hérodote, qui raconte que l'olivier sacré de l'Acropole repoussa aussitôt après avoir totalement brûlé dans l'incendie de 480, en témoigne également ; de même, le fait qu'elle soit encore

180 Lambert 2002a (*SEG* LII 48), face A (403/2-400/399 ?), frg 12 *(IG* I² 845 = *LSCG* 16), l. 8-9 : Δ<ιι> Μορίω<ι> τρ[ίττοιαν] | [ΗΔΔΔ?] βόαρχον [*vacat*].

181 Lambert 2002a (*SEG* LII 48), face A, frg 12, l. 4-5 (à Oinoè, pour Artémis, une *trittoa boarchon*, 130 dr.) et 10-11 (pour Athéna *Oinaia*, une *trittoa boarchon*, 130 dr.). Pour la localisation à Oinoè du sacrifice à Zeus *Morios*, cf. Lambert 2002a, p. 385.

182 On sait que le signal de départ de la Pythaïde de la Tétrapole de Marathon était tiré d'une *hieroskopia* qui avait lieu dans le Pythion d'Oinoè (cf. Philochore, *FGrH* 328, frg. 75) et, d'autre part, qu'un autre Zeus foudroyant, l'*Astrapaios*, est attendu par les Pythaïstes à Athènes. Compte tenu de la différence d'époque, d'échelle et surtout de procédure (l'examen des entrailles d'une victime dans un cas, l'observation d'un éclair dans l'autre), il est toutefois délicat d'attribuer un rôle analogue au *Morios* d'Oinoè.

183 L'huile des *moriai* n'était pas vendue, mais elle participait tout de même d'un processus d'échange, puisque son attribution aux vainqueurs des Panathénées contribuait en retour au rayonnement des concours et donc de la cité qui les organisait. De ce point de vue, le bénéfice pour Athènes dépassait de loin l'équivalent de la valeur marchande d'une vente potentielle de l'huile des *moriai*, même s'il se comptabilise essentiellement en termes de capital symbolique (et donc d'influence potentielle). Du reste, les retombées économiques (au sens moderne) des Panathénées n'étaient probablement pas nulles pour les habitants d'Athènes.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

connue de Pausanias quelques six siècles plus tard est symptomatique de leur prégnance[184].

En cristallisant les préoccupations des Athéniens en un continuum allant du biologique au politique, de l'économique au mémoriel, l'arbre tient un rôle de catalyseur idéologique crucial au sein du système symbolique de la cité. Et parce qu'il comporte une part de consubstantialité avec Athéna[185], sa protection relève logiquement de cette déesse, mais aussi, pour cette même raison conjuguée au lien théologique (père-fille) entre les deux divinités, de Zeus. Puisque l'olivier c'est (en partie) Athéna et que c'est aussi (en partie) la cité[186], Zeus – *Morios-Kataibatès* en l'occurrence – est sans doute le dieu le mieux indiqué pour ajouter une couche supplémentaire de protection divine au-dessus (ou autour) de cet ensemble[187]. C'est aussi sans doute la raison pour laquelle on ne trouve pas trace d'une Athéna **Moria* dans les sources : l'association de la déesse à l'olivier est trop évidente pour qu'il soit utile de l'expliciter par une épiclèse, et trop étroite pour qu'Athéna puisse former avec Zeus un couple épiclétique (*Morios* – **Moria*) qui ne soit trop déséquilibré[188].

*

Le lien privilégié de Zeus avec l'éclair et la foudre se décline donc sous trois appellations à Athènes, à savoir *Kataibatès*, *Morios* et *Astrapaios*. Si l'association des deux premières, explicitement identifiées par Apollodore, ne fait pas de doute, la nature et le degré du lien entre ce binôme et la troisième épiclèse sont en revanche plus difficiles à déterminer : ces dieux n'ont-ils en commun qu'une relative proximité fonctionnelle ou ont-ils pu également être considérés comme identiques ? De possibles points de convergences existent sur le plan de l'organisation du culte, même s'ils restent hypothétiques. Le principal consisterait à rapprocher l'*eschara* de l'*Astrapaios* que Strabon localise près de l'Olympieion et l'autel (ou la table) du *Kataibatès* découvert dans cette zone. S'il y avait bien un culte du second dieu dans ce lieu (le contexte de remploi dans lequel la pierre a été retrouvée interdit d'être définitif sur ce point), il serait logique de localiser l'*Astrapaios* au même endroit, soit que les deux Zeus aient eu chacun leur autel (un *bômos* et une *eschara* ?) soit, bien plus probablement, que le dieu ait été alternativement désigné par l'une ou l'autre de ces épiclèses. Cette cohabitation ne résulte pas, semble-t-il, d'une évolution au cours du temps puisque

184 Hérodote, VIII, 55 ; Pausanias, I, 27, 2. Sophocle la condense en un vers (*Oedipe à Colone*, 698 : φύτευμ' ἀχεί ρωτον αὐτοποιόν).

185 Sur ce point, cf. Leduc 1990 et 2006.

186 Cf. Detienne 1973, notamment p. 297.

187 Parker 2005a, p. 418 souligne la fonction politique de Zeus *Morios*, considérant l'olivier comme un « national symbol ».

188 À Athènes s'entend. Mais il n'en allait peut-être pas de même partout : à Cyrène, on sacrifiait une chèvre à Zeus *Hupellaios* et Athéna *Hupellaia* (*LSS* 116 ; IIe s.) ; le rapport de ces épiclèses (« sous l'olivier ? ») avec l'arbre est toutefois incertain.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

l'inscription date *grosso modo* de l'époque du géographe. À moins qu'elle ne procède d'une approximation de la part de Strabon[189], il faudrait alors expliquer cette double appellation par un souci de précision fonctionnelle et cultuelle, qui distinguerait donc le Zeus qui marque le sol de son empreinte de celui dont les éclairs zèbrent le ciel et qui donnait le signal de départ de la Pythaïde. Cependant, bien qu'elle soit avérée à l'Académie (*Morios* et *Kataibatès*) et peut-être près de l'Olympieion (*Kataibatès* et *Astrapaios*), on ne peut donc généraliser une concentration des différents Zeus foudroyants dans des lieux de cultes communs. Mais même dans le cas d'une cohabitation au sein d'un même sanctuaire, l'usage de plusieurs épiclèses permet de distinguer les différents pans de ce champ de compétence du dieu, en scandant les différentes étapes auxquelles le phénomène naturel – la foudre – est appréhendé. Zeus est *Astrapaios* au moment où l'éclair luit et *Kataibatès* une fois tombé sur le sol : il est ainsi respectivement désigné dans sa capacité à donner des signes dans le ciel et à marquer l'espace. Dans ce processus, le *Morios* serait à placer en amont, en « réserve » même, puisqu'on attend du dieu ainsi invoqué qu'il ne foudroie pas, du moins qu'il ne foudroie pas les oliviers : en ce sens, on pourrait considérer cette épiclèse comme euphémique (un paratonnerre théologique si l'on veut). Le Zeus foudroyant présente donc des similitudes avec le faiseur de pluie, notamment par la variété des épiclèses qui lui sont attribuées. Il est également un donneur de signes, ce qui apparaît d'ailleurs plus clairement dans les sources, en particulier pour l'*Astrapaios*. Le Zeus maître des mouvements météorologiques présente donc une cohérence certaine : la multiplicité des appellations qui le désignent permet en effet d'articuler ses différentes fonctions et champs d'action, contigus les uns aux autres.

5. Zeus de la végétation et de l'agriculture.

On a vu que la capacité de Zeus à pleuvoir et, plus généralement, à régir les mouvements du ciel et les variations météorologiques, pouvait en faire une divinité compétente en matière agraire. En dehors de ce champ que l'on vient de parcourir, on trouve ainsi quelques épiclèses qui déclinent les prérogatives du dieu dans le domaine agricole, entendu au sens large : en effet, outre l'*Anthalès*,

189 La question se pose de savoir si Strabon n'attribue pas abusivement l'épiclèse *Astrapaios* à un dieu que les Athéniens auraient exclusivement désigné comme *Kataibatès*. L'épiclèse utilisée par le géographe est en effet particulièrement présente en Asie Mineure (cf. *supra*, p. 48, note 68). Il n'est pas inconcevable de supposer que l'auteur ait ainsi pu attribuer au dieu une appellation qui lui était familière et qui présentait l'avantage de résonner directement avec l'expression ὁπόταν δι' Ἅρματος ἀστραψη qu'il cherche à expliquer. La notice lexicographique attestant de l'autel du dieu à Harma tendrait cependant à confirmer l'utilisation de l'épiclèse en Attique ; mais on ne peut exclure que l'entrée en question reprenne des informations tirées de Strabon, d'autant plus qu'elle glose précisément le proverbe rapporté par ce dernier. Le fait que le lexicographe évoque un autel sur le Parnès dont le géographe ne dit mot laisse supposer, toutefois, qu'il a utilisé d'autres sources qui mentionnaient peut-être Zeus *Astrapaios*. Je n'irai pas jusqu'à écarter l'existence de ce dieu en Attique : ce serait là verser dans l'hypercritique excessive, sans doute ; mais je ne peux totalement lever le doute pesant sur l'attestation de cette épiclèse à Athènes.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

dont le sens est obscur mais qu'il faut peut-être lier à la croissance végétale – la floraison en l'occurrence – (cf. *supra*, **2.3**), on en trouve d'autres relatives à l'élevage (*Mèlôsios*) ou au travail des paysans en général (*Geôrgos*).

5.1. Zeus *Mèlôsios*.

E. Wirbelauer a remarqué au premier plan d'un tableau de Carl Rottmann, probablement daté de 1835 et dépeignant une vue d'Athènes depuis Salamine, la présence de ce qui semble être une borne inscrite en caractères du IIIe s, dont la lecture permet d'établir qu'elle délimitait un sanctuaire de Zeus *Mèlôsios*[190]. L'épiclèse est rare : hors de Salamine, elle semble inconnue en Attique ; dans le reste du monde grec, elle n'est attestée que sur le mont Zas à Naxos, par deux bornes datées du IVe s.[191]. Elle désignerait un dieu portant la *mèlôtè*, c'est-à-dire la peau de mouton qui est le vêtement caractéristique des bergers ; ce Zeus serait donc le protecteur attitré de ceux qui occupent cette fonction (Savo 2004). Ce rôle attribué au dieu et l'épiclèse qui le concrétise dérivent sans doute, une fois de plus, de son séjour montagnard, espace particulièrement fréquenté par les pâtres, ce que le lieu de provenance des bornes naxiennes tend à confirmer. Il est probable que le *Mèlôtès* constitue une spécificité salaminienne au regard du reste du territoire athénien, non pas tant parce que la gravure de la borne date peut-être d'une époque à laquelle l'île échappait au contrôle des Athéniens, mais parce que sur le continent, d'autres dieux étaient compétents en matière pastorale, notamment les Apollon *Nomios* et *Proopsios* de l'Hymette ; il est également possible que d'autres Zeus montagnards, sous d'autres épiclèses, aient tenu un rôle analogue. Une autre interprétation pourrait rapprocher l'épiclèse de la « toison de Zeus (*Dios kôidion*) », utilisée lors des purifications et liée au culte du *Meilichios* (cf. *infra*, **6.1.1.5**.). On ne dispose toutefois d'aucun élément positif qui permettrait d'affirmer que *ce* Mèlôsios, *à Salamine*, ait été associé à cet instrument rituel.

5.2. Zeus *Geôrgos*.

Un calendrier provenant d'Athènes et daté du Ier s. ap. J.-C. enregistre le 20 Maimaktèriôn la consécration à Zeus *Geôrgos* d'un *popanon* d'un chénice avec douze bosses saillantes, d'un *nastos* moulé du même volume, d'une *pankarpia*, sans libation de vin (*nèphalion*)[192]. La nature des offrandes est cohérente avec la fonction agraire du dieu, explicitée par l'épiclèse, de même qu'elle

190 Wirbelauer 2002 (*SEG* LII 158) : ὅρος Διὸς | Μηλωσίου (cf. planche X du volume 141 du *ZPE* pour une reproduction du tableau de Rottmann).

191 *IG* XII 5, 48 et Savo 2004 (*SEG* LIV 792). La borne *I*G IX 702 qui proviendrait de Corcyre serait un faux (ce qui explique qu'elle ait été écartée du volume *IG* IX² 1, 4 selon A. Chaniotis : cf. *SEG* LIV 792).

192 *IG* II² 1367 = *LSCG* 52, l. 12-15 : Μαιμακτηριῶνος Διὶ Γεωργῷ κ' πόπανον | χοινικιαῖον ὀρθόνφαλον δωδεκόνφαλον, | ναστὸν χοινικιαῖον ἐπιπεπλασμένον, | πανκαρπίαν νηφάλιον.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

présente des correspondances avec celles reçues par d'autres Zeus[193]. Mais elle s'inscrit surtout dans la tonalité d'ensemble du document, dans lequel sont listées des denrées similaires offertes à des divinités dont les compétences ne semblent pas *primo facie* agricoles[194]. Il me semble que c'est l'épiclèse donnée à Zeus qui constitue un des traits les plus remarquables de cette entrée, si ce n'est du calendrier tout entier. Elle constitue en effet un cas unique, puisqu'elle n'est pas autrement attestée, ni pour ce dieu ni pour aucune autre divinité, en Attique comme en dehors. À sa rareté se combine une singularité certaine, non pas en ce qu'elle situe explicitement Zeus dans le champ de compétence agraire, mais plutôt en raison de la façon dont elle le fait, en l'occurrence, en désignant le dieu lui-même comme agriculteur. En effet, si l'agriculture n'est pas l'apanage direct et spécifique du dieu, tout particulièrement en Attique, ce domaine ne lui est cependant pas totalement étranger ; et on trouve Zeus parmi les récipiendaires de dédicaces ou d'offrandes émanant d'individus s'identifiant explicitement comme des agriculteurs[195]. C'est bien l'identification directe du dieu avec un groupe humain, ici une catégorie socio-professionnelle, qui est inhabituelle, même si elle n'est pas totalement exceptionnelle. Généralement, une épiclèse se réfère à un ensemble social donné par le truchement d'un champ de compétence[196] ou d'un attribut[197], mais elle marque aussi une distinction entre la divinité et les hommes, en l'occurrence l'éventuel public qui lui est spécifiquement dévoué[198]. Cette particularité s'explique sans doute par l'originalité du calendrier dans son ensemble et, *in fin*e, du culte dont il scande l'organisation. Fr. Sokolowski (*LSCG*, p. 103) l'a désigné comme « privé, en dehors des fêtes publiques » et animé par une une « association imbue de panthéisme et d'orphisme ». Ce point de vue est sans doute excessif : si ce calendrier s'écarte de celui de la cité, il présente aussi des points communs avec lui[199] ; et si le cadre est peut-être associatif, la religion de ses acteurs n'est sans doute pas à marquer du sceau de l'orphisme[200].

193 Cf. ainsi le caractère « sobre (*nèphalios*) » des libations consacrées à Zeus *Epôpetès* à Erchia et, peut-être, du dieu lui-même (cf. *supra*, p. 50-52). La *pankarpia* entre dans la composition de l'ambroisie dont on emplit le *Ktèsios* (cf. *infra*, p. 133-134).

194 Des *popana* sont également offerts à des déesses (*theai*), à Apollon et Artémis, à Poséidon *Chamaizèlos*, aux Vents, à Cronos, à Héraclès et un *theion* ; la mention νηφάλιον apparaît à plusieurs reprises, mais pas systématiquement. En revanche, on peut distinguer Osiris et Nephthys, auxquels on sacrifie un coq, Déméter et Korè, qui se voient offrir un cochon, et Dionysos, qui reçoit un *trugètos* (le produit de la récolte, peut-être des vendanges) et que l'on couronne de lierre.

195 Haspels 1971, p. 350, n°135 (Phrygie, époque romaine) : [ὑ]πὲρ τῆς Γαίου Κορν[η|λ]ίου Λονγείνου σω[τη]||ρίας καὶ παντὸς [τ]οῦ [οἴ|[κ]ου καὶ τῶν θρεμμάτ|[ω]ν [Ἀγ]άθων δοῦλος | [γ]εωργὸς Διὶ Βροντῶντι | εὐχ[ή]ν. Pour des dédicaces similaires à d'autres divinités, cf. *e.g*. *IGSK* 58, S17 (Sélymbria, époque impériale ?) adressée à un *theos Hèrôs*.

196 Ainsi par exemple le Poséidon *Hippios*, dont le culte peut être lié aux cavaliers (*hippeis*) ou aux hipparques : **cf. PosHip4-5.**

197 Cf. *e.g*. le Zeus *Mèlôsios* dont il vient d'être question.

198 À l'exception notable de nombre d'épiclèses toponymiques qui prennent la forme d'ethniques ou de démotiques.

199 Ainsi, une offrande est adressée à Apollon et Artémis le sept Pyanepsiôn, autrement dit le jour de la fête des Pyanepsia, consacrée à Apollon (cf. le calendrier proposé par Deubner 1932 [1969] complété et amendé par Parker 2005a, p. 486-487). Il semblerait donc que ce calendrier prenne des libertés par rapport aux cadres cultuels de la cité, mais ne s'en écarte pas radicalement.

200 Sokolowski mettait en exergue la « prépondérance des dieux de l'agriculture, du beau temps et de la nature »

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

Au-delà de la modestie qui semble avant tout caractériser ces offrandes, il me semble plutôt que l'accent soit mis sur les préoccupations agraires, ce qui correspond probablement au profil sociologique des acteurs du culte, mais participe peut-être aussi d'une tendance de ce Ier s. ap. J.-C. ; un règlement cultuel contemporain, provenant lui aussi d'Athènes et relatif à des sacrifices adressés à Asclépios et Hygie par des agriculteurs (*geôrgoi*)[201], en témoigne peut-être, même si les finalités de ces deux documents semblent différentes. Néanmoins, au moins dans le cas du calendrier, je serais tenté de croire qu'au-delà du souci de s'assurer de bonnes récoltes en s'adressant aux divinités compétentes en la matière par les voies appropriées (et, visiblement, à la hauteur des moyens disponibles), la volonté des fidèles fût clairement de se (re)présenter comme des cultivateurs, des paysans. Et c'est sans doute de ce point de vue que l'on peut expliquer la présence du *Geôrgos* : pour porter l'identité d'un groupe se définissant comme tel, il faut un dieu précisément désigné en ce sens ; et dans cette optique, Zeus est sans doute le mieux indiqué, parce qu'on lui attribue facilement, je le crois, de nombreuses épiclèses, et qu'on ne fait que rarement appel à lui sous son seul théonyme (du moins relativement aux autres dieux). Sans entrer en contradiction avec cette hypothèse, on peut également expliquer le choix de l'appellation du dieu – qui ne désigne pas les aléas naturels influant sur l'agriculture (météorologie, croissance du vivant, etc.) mais les aspects purement humains de cette activité – par le fait que Zeus est considéré comme le garant des relations interpersonnelles. Dans ce cadre, il veille notamment en tant qu'*Horios* sur le respect de la propriété de chacun et donc sur les bornes qui les délimitent, rôle qui s'exprimait tout particulièrement dans le monde paysan, on le verra. La dation de l'épiclèse *Geôrgos* pourrait donc s'expliquer aussi par l'action présumée du dieu sur les aspects sociaux et organisationnels de l'agriculture.

*

Ainsi, force est de constater que les épiclèses sont peu nombreuses qui déclinent les prérogatives agricoles du dieu, en Attique du moins. On est du reste peu surpris de voir le dieu passer au second plan dans un domaine où, à Athènes, d'autres puissances divines sont convoquées de façon privilégiée, à commencer par Déméter, en particulier en ce qui concerne la céréaliculture.

commune aux *Hymnes orphiques* et à ce calendrier, où Dionysos est certes bien présent (il est le seul à bénéficier de deux entrées) et où les Vents se voient consacrer une offrande. Mais on peut mettre en évidence de nombreuses différences entre les deux documents : les *Hymnes orphiques* étaient accompagnés de fumigation, dont on ne trouve trace dans le calendrier ; inversement, celui-ci consacre des offrandes à Osiris et à Nephthys, alors que les dieux égyptiens brillent par leur discrétion dans le recueil liturgique. Sur le panthéon des *Hymnes orphiques* et sa mise en contexte, cf. Lebreton 2012.

201 *IG* II² 1364 = *LSCG* 54.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

C'est ainsi que les Zeus agricoles apparaissent comme des cas isolés, dans l'absolu parce qu'ils ne sont chacun connus que par une seule attestation, mais aussi les uns par rapport aux autres, et ce sur tous les plans : les sources qui les mentionnent sont en effet disparates d'un point de vue spatial et chronologique ; de plus, au sein de la sphère agricole au sens large, ils relèvent chacun d'un champ différent, à savoir l'élevage pour le *Mèlôsio*s, le travail de l'agriculteur pour le *Geôrgos* et peut-être la floraison pour l'*Anthalès*. La cohérence fonctionnelle de cet « ensemble » est faible et il faut donc croire que Zeus ne soit intervenu dans ce domaine que de façon incidente et/ou dans le cadre de niches fonctionnelles. Le dieu ne reprend la main, en tant que *Ktèsios*, qu'une fois les produits de la terre transformés et stockés, autrement dit dans le cadre de l'*oikos*.

6. Zeus préside aux relations sociales.

L'examen préalable de certaines épiclèses a déjà permis de souligner le rôle de garant des relations sociales que Zeus a pu jouer en Attique. En tant qu'*Hikesios*, notamment, il veillait sur les *hiketai* sans protection et supervisait l'état de pureté nécessaire à l'intégration d'un groupe humain. D'autres appellations relèvent de ce que l'on peut tenir pour un nœud fonctionnel concentrant les préoccupations liées à la pureté et la confrontation entre individus (*i.e.* entre chefs d'*oikoi*). Parmi celles-ci, *Meilichios* occupe sans doute une place centrale : elle est convoquée lors des purifications et partage en ce sens un champ commun avec *Hikesios* ; elle est ainsi souvent associée, voire considérée comme équivalente avec d'autres d'autres épithètes (qui ne sont pas toutes attestées comme des épiclèses) telles que *katharsios* ou *Maimaktès*, comme on a pu le constater, mais aussi *Philios*, ce qui ouvre directement sur les relations interpersonnelles. Par ailleurs, dans cet ensemble, elle est celle pour laquelle la documentation est la plus riche, au moins pour la période classique. Aussi est-il justifié d'engager la réflexion par l'étude du culte du *Meilichios*, avant de se pencher sur d'autres Zeus plus directement en prise avec les pratiques sociales, comme le *Philios*, le *Xenios*, le *Teleios* (et par association, l'*Hèraios*) ; comme on l'a suggéré à propos du *Geôrgos*, l'*Horios* peut également être intégré à ce champ.

6.1. Zeus *Meilichios*.

Bien qu'elle ne lui soit pas totalement exclusive, l'épiclèse *Meilichios* peut être considérée comme caractéristique de Zeus : alors qu'elle n'a été attribuée à d'autres divinités que dans des aires restreintes, le culte du dieu a connu une large diffusion dans le monde grec[202]. C'est sans doute

202 Hors de l'Attique, le culte de Zeus *Meilichios* est largement attesté en Grèce d'Europe, dans les îles, en Asie

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

pourquoi il a déjà fait l'objet de nombreuses études, encore récemment, dont celle de G.V. Lalonde qui s'est d'ailleurs précisément concentrée sur un de ses (probables) sanctuaires athéniens[203]. Aussi me contenterai-je pour l'heure de retracer de façon synthétique les cadres et les finalités de ce culte, dans le but de mettre en évidence les logiques de dénomination du dieu comme *Meilichios*.

6.1.1. Les cadres du culte : sanctuaires, fêtes et offrandes.

6.1.1.1. Les Diasia à Agrai (cf. Parker 2005a, p. 466).

Selon Thucydide, les Diasia, la plus grande fête de Zeus *Meilichios*, étaient célébrées hors de la ville ; tous les dèmes y participaient et on venait y sacrifier en nombre non pas des victimes animales, mais des offrandes locales « pures » (?)[204]. Une entrée du calendrier d'Erchia confirme la plupart des dires de l'historien et permet de préciser le cadre spatio-temporel de la cérémonie :

> Ἀνθεστηριῶνο|ς, Διασίοις, ἐν | ἄστε(ι) ἐν Ἄγρας, | Διὶ Μιλιχίωι, | οἷς, νηφάλιος | μέχρι σπλάγχ|ων, Δ|-|-
> En Anthestèriôn, aux Diasia, en ville à Agrai, pour Zeus *Meilichios*, un mouton, pas de libation de vin jusqu'à (la combustion) des viscères, 12 dr.[205].

Il s'agit donc d'une fête d'échelle politique à laquelle contribuaient les dèmes, même s'il n'est pas sûr que tous y participaient[206] ; les Thorikiens devaient y prendre part, puisque leur calendrier sacrificiel enregistre également en Anthestèriôn le sacrifice d'un mouton (vendu) lors de ces mêmes Diasia[207]. Celles-ci avaient lieu le 23 du mois[208] à Agrai, autrement dit en ville du point de vue des démotes

Mineure, à Chypre, en Sicile, de la fin de l'époque archaïque jusqu'au Haut-Empire, même si les témoignages se concentrent (comme en Attique) sur les IVe et IIIe s. C'est sans doute parce qu'elle est associée au dieu qu'Héra est *Mèlichia* à Hiérapytna (*ICr* III, iii, 14), tout comme Aphrodite à Épidaure (*IG* IV² 1, 282), même si cette dernière porte l'épiclèse seule à Métaponte (*SEG* XXXVIII 997). Dionysos est *Meilichios* à Naxos [Athénée, *Deipnosophistes*, III, 14 (78c)], mais sans doute pas à Éphèse (cf. Lebreton 2009). On trouve par ailleurs quelques cas de *Meilichioi* anonymes (éventuellement désignés comme *Theoi* ou *Daimones*) en Laconie, en Béotie et en Locride.

203 Sans pouvoir être exhaustif, je me limiterai à quelques références sur le sujet, telles que Picard 1943 ou Cusumano 1991. Le commentaire de la loi sacrée de Sélinonte relative aux purifications et prescrivant des sacrifices à Zeus *Meilichios* (*NGSL* 27) proposé par Jameson, Jordan, Kotansky 1993 a considérablement fait progresser la connaissance du dieu. Le document a fourni une bonne partie de la matière de la belle étude de Robertson 2010, que je n'ai malheureusement pu consulter que de façon très superficielle. Sur Zeus *Meilichios* à Sélinonte, cf. encore Robu 2009 et Grotta 2010. Pour l'Attique, cf. Jameson 1965, p. 159-172 et Lalonde 2006.

204 I, 126, 6 : ἔστι γὰρ καὶ ᾽Αθηναίοις Διάσια ἃ καλεῖται Διὸς ἑορτὴ Μειλιχίου μεγίστη, ἔξω τῆς πόλεως, ἐν ᾗ πανδημεὶ θύουσι πολλὰ οὐχ ἱερεῖα, ἀλλ' <ἁγνὰ> θύματα ἐπιχώρια. L'adjectif ἁγνὰ (pures) procède d'une correction (les manuscrits donnent ἀλλὰ). Sur les interprétations du texte, cf. également la discussion de Lalonde 2006, p. 109.

205 *LSCG* 18 (Erchia, *ca.* 375-360), Col. I, l. 38-44. Cf. Jameson 1965, p. 159-172, notamment p. 164-165 à propos de la singularité des modalités des libations.

206 Il s'agit de la seule fête pour laquelle cette contribution des dèmes est bien attestée, même s'il y en avait probablement d'autres (Parker 1987, p. 140 et 2005, p. 74, prudemment suivi par Ismard 2010, p. 322). Le cas des Thesmophories reste difficile à élucider sur ce plan : cf. Clinton 1996 et Sakurai 2008, chez qui on trouvera (p. 41, note 1) des indications bibliographiques récentes sur cette question.

207 *NGSL* 1 (Thorikos, 440-420 a.C. ou *ca*. 380-375 ?), l.34-35 : [Δ]|ιασίοις, Διὶ Μιλιχίωι οἶν πρα[τόν. *vac.*].

208 Scholie 2 à Aristophane, *Nuées*, 408 : Διάσια ἑορτὴ ᾽Αθήνησι Μειλιχίου Διός· ἄγεται δε μηνὸς

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

d'Erchia, mais bien hors les murs comme le spécifie Thucydide : il n'y a donc pas de contradiction sur ce point entre les deux sources. En revanche, la mention d'ovins dans les deux calendriers conduit à relativiser l'affirmation de l'historien concernant l'absence de victime animale.

La couleur des bêtes n'est pas précisée, mais si l'on en croit Hésychios, on privilégiait celles dont les toisons étaient sombres, car la fête était célébrée avec une certaine tristesse[209]. D'autres notices lexicographiques et scholies expliquent en effet qu'une des finalités des Diasia était de repousser les mauvaises choses par des prières, ce qui suggère la portée purificatrice, voire régénératrice (on est à la fin de l'hiver/début du printemps) de ces rites, sans que l'on puisse toutefois bien déterminer la nature des maux à écarter. La terminologie employée pour désigner ces derniers alterne en effet entre l'évocation d'une culpabilité impliquant peut-être la souillure au sens fort (*atai*), d'un chagrin ou d'une affliction au sens large (*aniai*) et d'une satiété excessive qui peut entraîner l'indisposition physique, autrement dit la nausée (*asai*)[210]. En fonction du terme retenu, l'idée que l'on peut se faire de la teneur de la fête peut ainsi varier sensiblement. On a déjà, par le passé, exploré les deux premières possibilités (souillure/purification ; deuil/lien avec les morts – on y reviendra), mais peut-être pas suffisamment la dernière qui, pour paraître plus triviale, n'en mérite pas moins d'être examinée elle aussi.

Plusieurs sources insistent sur la richesse des repas sacrificiels lors des Diasia : dans les *Nuées* d'Aristophane, Strepsiade se remémore une mésaventure impliquant une panse (de mouton ?) qui lui a éclaté au visage alors qu'il la faisait cuire pour des parents (*sungeneis*) ; et lorsque Lucien fait converser Hermès et Zeus au sujet de la richesse passée de Timon, contrastant avec sa pauvreté actuelle, il fait regretter aux dieux les hécatombes offertes par ce démote de Collytos lors des Diasia[211]. On mangeait donc lors de cette fête, et il est possible que l'on y mangeait beaucoup, peut-

᾿Ανθεστηριῶνος η φθίνοντος.

209 Hésychios, s.v. Διάσια· ἑορτὴ ᾿Αθήνησι. καὶ σκυθρωποὺς ἀπὸ τῆς ἑορτῆς ἣν ἐπετέλουν μετά τινος στυγνότητος θύοντες <Διὶ Μειλιχίῳ>. On retrouve la même expression sur le caractère lugubre de la célébration dans les scholies à Lucien, *Icaroménippe*, 24 et *Timon*, 7.

210 Les différentes scholies et notices lexicographiques expliquent l'étymologie des Diasia par l'éviction de maux désignés comme *atai* (scholie 1 à Aristophane, *Nuées*, 408 : ἀπὸ τοῦ φυγεῖν αὐτοὺς ταῖς εὐχαῖς τὰς ἄτας), *aniai* (scholie à Lucien, *Timon*, 7 : ἔοικε δε καὶ τοὔνομα ταύτῃ ἀπὸ τοῦ διασιαίνειν τεθεῖσθαι. διασιαίνειν δέ ἐστι τὸ ἀποτρέπεσθαι τὰς ἀνίας) ou encore *asai* (*Souda*, s.v. Διάσια· ἑορτὴ ᾿Αθήνησι Μειλιχίου Διός· προσαγορεύεται δε Διάσια, ἀπὸ τοῦ διαφυγεῖν αὐτοὺς εὐχαῖς τὰς ἄσας. *Etymologicum Magnum*, s.v. Διασία· ῾Εορτὴ ἐπιτελουμένη ἐν ᾿Αθήναις, τῷ Διὶ· παρὰ τὰς ἄσας, τὰς ἀνίας· οἷον, μή μιν ἔδουσιν ἄσαι. Καὶ ἀσόμενος, ἡ μετοχή. Διασία οὖν, ἡ ἀποτρέπουσα τὰς ἄσας. Scholie 2 à Aristophane, *Nuées*, 408 : προσηγορεῦσθαι αὐτὰ λέγων, καθάπερ τινές φασιν, ἀπὸ τοῦ διαφυγεῖν αὐτοὺς εὐχαῖς τὰς ἄσας). Le nom de la fête dérive plus probablement de celui du dieu auquel elle était consacrée, mais cela n'invalide pas nécessairement la totalité de ces témoignages, qui proposent sans doute une étymologie erronée en mobilisant néanmoins des caractéristiques avérées des Diasia. La difficulté provient surtout de la terminologie utilisée pour désigner ce que l'on cherche à éloigner, terminologie dont la versatilité s'explique sans doute par le caractère aléatoire des emprunts des glossateurs les uns aux autres. Ainsi par exemple, compte tenu de la nature des sources, le fait que le terme *asai* revienne le plus souvent n'indique pas nécessairement que c'est celui qui aurait été tiré de la source originelle (si tant est qu'il n'y en ait eu qu'une).

211 Aristophane, *Nuées*, 408-411. Lucien, *Timon*, 7 : οὗτός ἐστιν ὁ πολλάκις ἡμᾶς καθ' ἱερῶν τελείων ἑστιάσας, ὁ νεόπλουτος, ὁ τὰς ὅλας ἑκατόμβας, παρ' ᾧ λαμπρῶς ἑορτάζειν εἰώθαμεν τὰ Διάσια. Le παρ'ᾧ, que l'on peut

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

être jusqu'à s'en rendre malade, ce qui pourrait expliquer que l'on prie ensuite pour soulager son système digestif mis à l'épreuve par l'excès de viande. En d'autres lieux et à d'autres époques, la fin de l'hiver, période à laquelle l'abondance des réserves est encore suffisante, pouvait constituer la dernière occasion de faire gras avant la soudure ; et dans des sociétés de pénurie, le contraste entre l'ordinaire frugal du quotidien et les excès alimentaires des fêtes pouvait être source de débordements, comportementaux mais aussi physiologiques. Compte tenu de la date des Diasia, le parallèle méritait peut-être d'être évoqué, même s'il se limite peut-être à cette synchronie : en effet, l'ambiance sinistre de la fête de Zeus *Meilichios* se distingue de celle des fêtes carnavalesques de l'Europe moderne auxquelles on pouvait penser. Il est donc difficile de valider cette interprétation. En revanche, les témoignages d'Aristophane et de Lucien permettent de prendre une certaine mesure de la commensalité qui était celle des Diasia : le premier suggère qu'elle était fondée sur la parenté, même si on ne peut précisément déterminer l'ampleur des cercles de *sungeneia* regroupés autour du banquet, leur nature et leur caractère formel ou informel (*oikoi* ?[212] associations infra-politiques ?[213]) ; le second laisse entendre qu'un nouveau riche (*neoploutos*) tel que Timon pouvait trouver dans la fête une occasion d'étaler ses ressources et ainsi nourrir ses convives en même temps que son rayonnement social. On ne peut exclure la possibilité que Lucien situe dans une Attique lointaine des critiques qui visent d'abord ses contemporains. Néanmoins, la structure organisationnelle des Diasia, notamment le fait que ce soient les dèmes qui y contribuent, devait sans doute constituer un contexte propice à l'émulation dépensière entre ces groupes infra-politiques[214], mais aussi entre les démotes ; la fête donnait ainsi probablement aux « nouveaux riches » pour reprendre l'expression de Lucien ou aux « coqs de village », si l'on veut[215] – *i.e.* aux agents sociaux ne faisant pas partie des élites et dont l'assise ne dépassait peut-être pas le dème – une occasion de démonstration de libéralité que ne pouvaient leur offrir les grandes fêtes politiques, hors de leur portée sur ce plan.

On terminera ce point sur les Diasia en évoquant leur cadre spatio-temporel. Elles se tenaient à Agrai, aussi a-t-on supposé qu'elles prenaient place dans le sanctuaire de la *Mètèr* et

traduire par « chez lui », pourrait suggérer la tenue de Diasia domestiques, parallèlement à celles de la cité, dont l'existence reste peu probable. On peut lever la difficulté en interprétant l'expression non pas spatialement, mais matériellement : Timon « invite » non pas par ce qu'il reçoit dans sa maison, mais parce qu'il paie ; une facilité de langage ou une imprécision de la part de l'auteur est également envisageable.

212 Par ailleurs, Parker 2005a, p. 167 s'interroge sur la présence des femmes aux Diasia, incertaine, bien que la présence des enfants (cf. Aristophane, *Nuées*, 864 + scholie *ad hoc*) puisse suggérer de la tenir pour probable.

213 Le parallèle du culte « gentilice » du *Meilichios* de Sélinonte (Robu 2009) peut naturellement être convoqué ; mais il me semble difficile d'en transposer les caractéristiques en Attique, sans autre indication documentaire y invitant.

214 Dans un autre contexte, on pense à l'émulation entre les tribus qui constitue probablement un des moteurs principaux de la gravure des nombreuses dédicaces ou décrets émanant des prytanes, sur un temps assez long, même si les structures sociales et les modalités ont évidemment évolué entre les périodes classique et impériale (cf. *Agora* XV, *passim*).

215 Le fait que le Timon de Lucien vienne d'un dème de l'asty (Collytos) n'est pas déterminant, puisque le personnage est fictif.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

partant, que Zeus *Meilichios* était associé à la déesse. Aucune source n'atteste cependant clairement l'existence d'un lien entre les deux divinités à cet endroit, si ce n'est un calendrier cultuel de la cité dont l'interprétation est malheureusement rendue délicate par son état lacunaire :

> *IG* I^3 234. Acropole, 480-460. Calendrier cultuel.
> éd. *IG* I² 840+. *LSCG* 1. *IG* I^3 234.
> Cf. Oikonomidis A.N., *Τὰ Ἀθηναϊκά* 16, 1960, p. 11 note 24 (*SEG* XIX 27).
> Fragment opisthographe provenant de l'Acropole.
> A, l. 3-5 :
> Θαρ[- - - Διὶ]
> [Μι]λιχίοι : ε[- - - νεφ]-
> [ά]λια : Μετρὶ ἐ[ν Ἄγρας - - -]
> App. Crit. 4. ἐ[ν Ἄγρας - -] Oikonomidis. 3-5. Θαργ[ελι . . . .9. . . . Διὶ Μ|ι]λιχίοι : ἔ[χσο τε͂ς πόλεος : νεφ|ά]λια : Μετρὶ : ἐ[ν Ἄγρας . . .8. . .] Sokolowski.
> En Thargèliôn (?) … pour Zeus *Meilichios* à Agrai (?) / hors la ville (?) des libations sans vin ; pour la *Mètèr* à Agrai (?) …

Les propositions de restitution – celles de Sokolowski en particulier – sont séduisantes (on y mesure ce qu'elles doivent à la lecture de Thucydide), mais restent cependant hypothétiques. La localisation de ces offrandes à Agrai et, *a fortiori*, leur intégration aux Diasia, sont en effet loin d'être assurées. Le fait que ces lignes correspondent peut-être au mois de Thargèliôn tendrait même à infirmer cette hypothèse, puisque les Diasia se déroulaient en Anthèsteriôn. De même, les incertitudes pesant sur l'identification des espaces sacrés situés près de l'Ilissos ne permettent pas de déterminer si le culte de Zeus *Meilichios* prenait place dans le Mètrôion ou si le dieu disposait d'un *temenos* propre[216]. Le seul relief votif dédié au *Meilichios* qui a été retrouvé dans ce secteur, non loin de l'Olympieion[217], ne permet pas non plus d'apporter d'argument décisif sur ce point ; il est en revanche caractéristique de l'ensemble des dédicaces adressées au dieu que l'on a retrouvées dans d'autres sanctuaires et sur lesquelles on reviendra.

Les témoignages directs relatifs au culte de Zeus *Meilichios* à Agrai datent pour la plupart des Ve et IVe s, ce qui ne signifie pas nécessairement qu'il n'a été célébré qu'à l'époque classique. Toutefois, un passage de l'*Icaroménippe* de Lucien, dans lequel Zeus, inquiet de sa popularité, demande à Ménippe pourquoi les Athéniens délaissent les Diasia depuis tant d'années[218] ; on peut ainsi supposer que la fête était tombée en désuétude au IIe s. ap. J.-C, sans pouvoir cependant dater avec précision le début de cette désaffection. La question doit sans doute être abordée à l'aune de l'ensemble des témoignages relatifs au culte du dieu, qui ne se limitent pas à Agrai, loin de là.

216 Pour le détail des arguments relatifs à ce débat, cf. les points – complémentaires parce que sensiblement différents – de Parker 2005a, p. 344, note 76 et de Lalonde 2006, p. 108.

217 Walter 1940, col. 168 (*BE* 1941, n°49 ; Lalonde 2006, ZM24) (Près de l'Olympieion, IVe-IIIe s.) : relief représentant deux femmes adorant un serpent inscrit Κρατήϱιον Μειλιχίῳ.

218 Lucien, *Icaroménippe*, 24 : καὶ δι' ἣν αἰτίαν ἐλλείποιεν ᾽Αθηναῖοι τὰ Διάσια τοσούτων ἐτῶν.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

6.1.1.2. Autres sanctuaires des abords de l'asty.

Au nord-est d'Athènes, Zeus *Meilichios* partageait un sanctuaire avec Gè et Athéna au moins depuis la fin du Ve s. puisqu'une borne identifiant les trois divinités et datée de cette période a été découverte à Ampelokipi[219]. Un relief votif anépigraphe représentant un serpent barbu, caractéristique du dieu, et Athéna, a été retrouvé au même endroit (Lalonde 2006, ZM?28), ce qui tendrait à confirmer que le père et la fille étaient associés dans ce lieu. Malheureusement non daté et aujourd'hui perdu, ce second document ne permet pas d'esquisser les contours d'une période d'activité du sanctuaire.

Le dieu disposait également d'un autel à l'ouest de l'asty, comme en atteste Pausanias. Sortant d'Athènes et prenant la direction d'Éleusis, le Périégète prend en effet le temps, avant de passer le Céphise, de décrire plusieurs monuments dignes d'intérêt parmi lesquels le tombeau de Phytalos, sur lequel il a pu lire l'épitaphe du dieu (I, 37, 2). Puis :

> Διαβᾶσι δε τὸν Κηφισὸν βωμός ἐστιν ἀρχαῖος Μειλιχίου Διός· ἐπὶ τούτῳ Θησεὺς ὑπὸ τῶν ἀπογόνων τῶν Φυτάλου καθαρσίων ἔτυχε, λῃστὰς καὶ ἄλλους ἀποκτείνας καὶ Σίνιν τὰ πρὸς Πιτθέως συγγενῆ.
> Quand on franchit le Céphise il y a un antique autel de Zeus *Meilichios*. C'est là que Thésée reçut les rites de purification de la part des descendants de Phytalos, après avoir tué des brigands et en particulier Sinis, son parent du côté de Pitthée[220].

Sans évoquer directement le dieu, Plutarque propose un récit analogue permettant de compléter cet épisode de la geste de Thésée (*Thésée*, 12, 1) :

> Προιόντι δ' αὐτῷ καὶ γενομένῳ κατὰ τὸν Κηφισὸν ἄνδρες ἐκ τοῦ Φυταλιδῶν γένους ἀπαντήσαντες ἠσπάσαντο πρῶτοι, καὶ δεομένου καθαρθῆναι τοῖς νενομισμένοις ἁγνίσαντες καὶ μειλίχια θύσαντες εἱστίασαν οἴκοι, μηδενὸς πρότερον αὐτῷ φιλανθρώπου καθ' ὁδὸν ἐντυχόντος.
> Continuant sa route, il arriva au bord du Céphise, où des hommes du *genos* des Phytalides vinrent à sa rencontre et furent les premiers à le saluer. Il les pria de le purifier ; ils le firent conformément aux rites en usage, et, après avoir sacrifié des *meilichia*, ils le reçurent chez eux, personne ne s'étant jusque-là montré bon envers lui au cours de son voyage.

Les deux récits sont cohérents : en état de souillure aggravé, puisqu'il a tué un parent, Thésée était mort socialement – personne ne l'avait accueilli sur sa route – jusqu'à ce que les Phytalides le purifient et sacrifient des *meilichia*, autrement dit, accomplissent un sacrifice à Zeus *Meilichios*. Le rôle du dieu semble donc de valider la purification de Thésée et sa réintégration à la vie sociale, qui se concrétise ici par l'hospitalité que lui accorde le *genos*. Du point de vue de ce dernier, l'épisode contribue à légitimer son existence, ses prérogatives religieuses en ces lieux (son héros éponyme y a

219 *IG* I^3 1084 (Ampelokipi, fin du Ve s.) : *h*ιερὸν : | Διὸς : Μι|λιχίο : <Γ>|ῆς : Ἀθην|αίας.
220 Pausanias, I, 37, 4 (traduction J. Pouilloux, *CUF*).

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

son tombeau) par le biais, entre autres, de son rôle dans l'intégration de Thésée à Athènes[221]. Il n'est pas utile d'insister ici sur les similitudes entre ce Thésée et le Bellérophon du *Sthénébée* d'Euripide, pas plus que sur la proximité entre l'*Hikesios* invoqué chez le Tragique et le *Meilichios* de ce double récit. Tout juste peut-on préciser que les deux Zeus ne sont peut-être pas totalement identiques, mais qu'ils semblent se succéder dans le processus nécessaire à la réintégration sociale nécessitant supplication (sur laquelle Plutarque n'insiste pas, employant un *deômai* générique), purification et sacrifices de *meilichia* ; au sein de cette chaîne rituelle théorique faisant se succéder l'action de l'*Hikesios*, d'un possible *katharsios* et du *Meilichios*, il est fort possible que ce dernier, dans la réalité du culte, ait été dominant et qu'il ait absorbé les deux autres ; c'est du moins ce que suggère l'importance respective de chacune de ces appellations dans la documentation.

En dehors du rôle des Phytalides, que peut-on tirer de ce double récit sur le déroulement du culte de Zeus en ce lieu ? Sur ce point, la geste de Thésée est moins étiologique qu'exemplaire, puisque c'est dans le cadre de structures déjà existantes (l'autel pour Pausanias, les rites en usage chez Plutarque) que le héros se fait purifier ; et comme dans la tragédie, l'exemple est sans doute extrême : les rites n'étaient très probablement pas réservés à ceux que le meurtre avait souillé. En revanche, c'est la localisation du *bômos* qui est sans doute significative : celui-ci est en effet situé juste après le Céphise lorsque l'on sort de l'asty, comme le fait Pausanias ; autrement dit, qui arrivait à Athènes rencontrait l'autel du *Meilichios* avant de franchir le fleuve, et pouvait ainsi se purifier avant d'entrer en ville. Il est même fort probable qu'il fût nécessaire de le faire. La situation des autres lieux de culte du dieu évoqués jusqu'ici participe peut-être de la même organisation religieuse de l'espace, puisqu'Ampelokipi comme Agrai se trouvent aux abords de l'asty, la seconde localité au-delà de l'Ilissos, comme l'autel outre-Céphise. Par le biais de rites réguliers ou répondants aux besoins ponctuels, le *Meilichios* semblait donc avoir pour fonction de repousser la souillure hors d'Athènes[222].

La période d'activité du culte du dieu au bord du Céphise est difficile à déterminer ; on ne peut rien tirer sur ce point du témoignage de Plutarque. Pausanias, en revanche, qualifie l'autel d'ancien (*archaios*) ; il fonde probablement sa remarque sur le récit dont il accompagne sa description : dans l'esprit du Périégète, le monument ne peut que dater de la plus haute antiquité puisque Thésée y a été purifié. Cependant, il a certainement pu constater lui-même l'ancienneté de l'autel de la même façon qu'il a pu lire l'épigramme funéraire de Phytalos. Pausanias veut-il signifier par « ancien » qu'en son temps le *bômos* était désaffecté ? On peut le supposer, mais aucun élément

221 Ce lien privilégié du *genos* avec Thésée est probablement lié avec le retour des ossements du héros à l'initiative de Cimon en 476/5 (Parker 1996, p. 169). Sur les Phytalides qui ne sont guère connus que par ces deux textes, cf. Parker 1996, p. 318.

222 Lalonde 2006, p. 69 pense que ces différents sanctuaires de Zeus *Meilichios*, où il était possible d'accomplir les rites de purification, définissaient ainsi un pomérium.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

substantiel ne permet de dépasser le stade de la conjecture.

6.1.1.3. Le sanctuaire du Pirée.

Zeus *Meilichios* partageait sans doute avec Zeus *Philios* et *Agathè* Tychè un sanctuaire prenant la forme d'une grotte située entre le port de Zéa et la colline de Mounychie (Garland 1987, p. 159). Quelque sept reliefs votifs explicitement dédiés au dieu en proviennent avec certitude ou selon une forte probabilité et devaient très probablement être déposés dans les niches taillées dans la roche à cet effet. Ils forment un ensemble homogène sur le plan chronologique et iconographique : ils peuvent tous être datés (de la fin) du IVe s. ou du (début du) IIIe s. et représentent tous un dieu barbu trônant ou un serpent (le plus souvent barbu, lui aussi) auxquels font parfois face des adorants[223].

IG II² 4569 (Lalonde 2006, ZM31). Pirée, IVe-IIIe s. Relief votif.
Relief représentant un autel au centre, un dieu barbu trônant et tenant une corne d'abondance à gauche et à droite un homme faisant un geste de salut de la main droite et une femme, accompagnés d'enfants ; au pied de l'autel, un porc mené en sacrifice.
- - τοβόλη Διὶ Μιλιχίω[ι].
…tobolè (Aristobolè ? Kritobolè ?), pour Zeus *Meilichios*.

IG II² 4617 (Lalonde 2006, ZM32). Pirée, IVe-IIIe s. Relief votif.
Fragment de table de marbre avec relief représentant un serpent.
Ἠδίστιον | Διὶ | Μιλιχίωι.
Hèdistion, pour Zeus *Meilichios*.

IG II² 4618 (Lalonde 2006, ZM33). Pirée, IVe-IIIe s. Relief votif.
Relief représentant à gauche un dieu barbu trônant près d'un autel et tenant un sceptre et une coupe ; à droite les adorants (un homme, une femme, un enfant).
Ἀριστάρχη Διὶ Μειλιχίωι.
Aristarchè, pour Zeus *Meilichios*.

IG II² 4619 (Lalonde 2006, ZM34). Pirée, IVe-IIIe s. Relief votif.
Relief représentant un serpent.
Ἀσκληπιάδης | Ἀσκληπιοδώρου | Διὶ Μιλιχίωι.
Asklèpiadès fils d'Asklèpiodôros, pour Zeus *Meilichios*.

IG II² 4620 (Lalonde 2006, ZM35). Pirée, IVe-IIIe s. Relief votif.
Relief représentant un serpent.
- - - Διὶ Μειλιχίωι.
(Un(e)tel(le) ?), pour Zeus *Meilichios*.

Foucart 1883, p. 510-511, n°9 (Lalonde 2006, ZM36). Pirée, date indéterminée. Relief votif.

223 Cette série comprend également sept reliefs anépigraphes, mais du même type (Lalonde 2006, ZM?39-45), ainsi que deux autres dont les dédicaces n'identifient pas précisément le dieu : le premier (*IG* II² 4621 = Lalonde 2006, ZM?37) porte en effet l'inscription Ἡρακλείδης τῶι θεῶι et le second (*IG* II² 4622 = Lalonde 2006, ZM?38) - -ν Ἡδύλη | [ἀνέθη]καν. Ils ont pu être dédiés à Zeus *Melichios*, mais aussi au *Philios*, qui recevait des offrandes semblables dans le même sanctuaire.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

Bas-relief représentant un homme saluant un serpent lové et dressé.
[- - - Διὶ Μ]ειλιχίῳ.
(Un(e)tel(le) ?), pour Zeus *Meilichios*.
À gauche, il n'y a de la place que pour un nom de dédicant, sans ethnique ni patronyme.

IG II² 4847 : Pirée, date indéterminée. Relief votif.
Διὶ Μειλιχίῳ.
Pour Zeus *Meilichios*.

L'homogénéité typologique et chronologique de ces offrandes ne permet pas de décrire le culte du *Meilichios* du Pirée dans la probable diversité de ses actes constitutifs, de même qu'elle n'offre aucune piste autorisant à esquisser d'éventuelles évolutions au cours des siècles. Par ailleurs, l'ensemble est trop mince pour entreprendre une démarche statistique ou même quantitative. Il est néanmoins suffisamment riche et cohérent pour dresser un tableau des pratiques votives dirigées à l'endroit du dieu.

L'iconographie des reliefs suggère que le cadre du culte est familial plutôt qu'associatif ; le père/époux est représenté dans la position la plus proche du dieu, le saluant parfois, mais cela n'implique pas qu'il ait été le principal acteur ; du moins, il ne tenait pas nécessairement un rôle plus important que dans d'autres cultes familiaux. Les dédicaces émanent en effet le plus souvent de femmes (trois cas pour un seul homme), même si la grande proportion de cas pour lesquels l'identification du dédicant est impossible interdit d'en tirer des conclusions d'ordre quantitatif ; il paraît néanmoins certain que le culte n'était pas exclusivement masculin[224]. Le premier relief laisse penser que l'on pouvait sacrifier des porcins au *Meilichios* ; les ovins mentionnés dans les calendriers d'Erchia et de Thorikos n'étaient donc pas les seules victimes animales permettant d'établir la communication avec le dieu[225]. Le choix de la bête variait peut-être selon le lieu de culte et/ou les occasions auxquelles le sacrifice avait lieu. Le lien du dieu avec le serpent, voire sa zoomorphie, est patent ; il n'est du reste pas spécifique à ce sanctuaire et n'est pas exclusif : en effet, l'animal a été associé à d'autres Zeus (entre autres divinités), comme le *Philios* qui partageait ce même sanctuaire du Pirée ; d'autre part, le dieu est également représenté de façon anthropomorphisée. Le cas échéant, il l'est avec des attributs évoquant la souveraineté (le sceptre du troisième relief), ce qui est habituel pour le dieu, ou encore la prospérité (la corne d'abondance du premier relief). Nul doute que cette dernière devait être au cœur des préoccupations des familles tentant de se propitier ou de remercier le dieu en lui déposant des reliefs votifs au sanctuaire du Pirée.

224 Cf. Cusumano, 1991, *passim*, qui insiste sur le rôle des femmes dans le culte de Zeus *Meilichios*.
225 On peut certes envisager la possibilité que le relief n'ait pas été spécifiquement conçu pour être déposé à ce sanctuaire ; mais même dans ce cas, il faut croire que le porc n'était au moins pas considéré comme incompatible avec le dieu.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

6.1.1.4. Un sanctuaire de Zeus *Meilichios* dans l'asty ?

Une petite dizaine de dédicaces adressées à Zeus *Meilichios* ont été retrouvées à Athènes. Elles sont similaires à celles du Pirée, sur le plan du type comme de la datation, puisqu'il s'agit pour la plupart de reliefs votifs représentant un serpent ou un dieu barbu trônant, tous datables des IVe ou IIIe s. Le lieu de provenance précis de deux de ces monuments est inconnu ; un autre à été retrouvé au sanctuaire de la Nymphe du flanc sud de l'Acropole, mais il n'est pas impossible qu'il s'agisse d'une pierre errante. Les sept autres ont été découverts dans la partie ouest de l'asty, sur l'Agora pour la plupart[226] :

IG II² 4677 (Lalonde 2006, ZM1). Athènes, IVe-IIIe s. Dédicace.
Colonne ronde découverte au nord de la colline des Nymphes.
Διὶ Μειλιχίωι | <Z>ωπυρίων.
Pour Zeus *Meilichios*, Zôpyriôn.

IG II² 4678 (Lalonde 2006, ZM2). Athènes, IVe-IIIe s. Dédicace.
Base quadrangulaire découverte au nord de la colline des Nymphes.
Ἡλίωι καὶ Διὶ Μειλ[ιχίωι] | Μαμμία.
Pour Hélios et Zeus *Meilichios*, Mammia.

Agora XVIII V621. Agora, IVe-IIIe s. Dédicace.
éd. Meritt 1952, p. 377-378, n°33 (*BE* 1954, 76 ; *SEG* XII 167). *Agora* XVIII V621.
cf. Lalonde 2006, ZM4.
Fragment de relief votif, représentant un serpent barbu, découvert sur l'Agora (plan N11).
Θεόδ[- - -] | Διὶ Μιλ[ιχίωι].
App. Crit. 1. Θεόδ[ωρος] ou Θεόδ[οτος?] Meritt, Geagan.
Théod…, pour Zeus *Meilichios*.

Agora XVIII V624. Agora, IVe-IIIe s. Dédicace.
éd. Meritt 1963, p. 1-56, p. 45, n°58 (*SEG* XXI 781). *Agora* XVIII V624.
cf. Lalonde 2006, ZM6.
Fragment de relief votif découvert sur l'Agora (plan K15).
[- - - - Διὶ Μι]λιχίωι.
… pour Zeus *Meilichios*.

Agora XVIII V620. Agora, IVe-IIIe s. Dédicace.
éd. Raubitschek 1943, p. 48-52, n°9. Oikonomidis 1964, p. 72, n°42 (*SEG* XXI 790). *Agora* XVIII V620.
cf. Lalonde 2006, ZM3.
Fragment de relief, représentant un homme face à un serpent barbu, découvert sur l'Agora (plan O9).

226 On peut intégrer à l'ensemble cinq autres reliefs anépigraphes représentant des serpents (barbus) retrouvés sur l'Agora (Lalonde 2006, ZM?8-12). Par ailleurs, un petit fragment de marbre découvert remployé dans un mur moderne au sud de l'Agora, entre le flanc nord de l'Acropole et le flanc nord de l'Aréopage (plan S 23), porte, en caractère du Ve s, l'inscription suivante (*Agora* XVIII A18) : [- -]λιχ[- -]. Selon Geagan, le lieu de découverte suggère une provenance de l'Acropole, lieu se caractérisant pour sa « popularity as a site for 5th-century dedications » ; les lettres peuvent suggérer une lecture [Μει]λιχ[ίωι], même si d'autres restitutions sont possibles. L'intégration à l'ensemble des dédicaces adressées à Zeus *Meilichios* reste donc délicate, notamment du fait de la datation.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

Ὄλυμπος | Διὶ Μιλιχίωι.
Olympos, pour Zeus *Meilichios*.

Agora XVIII V625. Agora, IVe-IIIe s. Dédicace.
éd. Raubitschek 1943, p. 48-52, n°10. Oikonomidis 1964, p. 72, n°43 (*SEG* XXI 790). *Agora* XVIII V625.
cf. Lalonde 2006, ZM5.
Fragment de relief découvert sur l'Agora (plan K11). À gauche, un homme barbu suivi d'une femme voilée ; la partie droite du relief, perdue, devait probablement représenter le dieu (anthropomorphisé et trônant ou sous l'aspect d'un serpent).
Διὶ Μ<ι>λ[ιχίωι] | Ἀριστο[- - -] | καὶ Φιλαϙ[ὼ (?)] | ἀν<έθ>εσ[αν].
App.Crit. 1. La pierre donne ΜΥΛ[-]. 3-4. καὶ Φιλαϙ[ὼ τόδ'] | ἀν<έθ>εσ[αν] Oikonomidis. 4. La pierre donne ΑΝΙΟΕΣ[-]. Oikonomidis propose de transposer ἀν{ιο}έσ[τησαν], *i.e.* ἀνέστησαν.
Aristo... et Philakô (?) ont dédié (ceci ?) à Zeus *Meilichios*.

Agora XVIII V623. Agora, IVe-IIIe s. Dédicace.
éd. Raubitschek 1943, p. 48-52, n°11. Oikonomidis 1964, p. 72, n°44 (*SEG* XXI 790). *Agora* XVIII V623.
cf. Lalonde 2006, ZM7.
Fragment (d'un pilier ?) de marbre trouvé sur l'Agora, à l'ouest de l'Odéon.
[Διὶ Μιλι]χίωι *v* | [- - - - - -]ιος *vvv* | [- - - -]ο[- - - -] | [- - - - - - - -].
Pour Zeus *Meilichios*. *...ios.* …ο…

Selon toute probabilité, ces dédicaces doivent provenir d'un même sanctuaire, situé au centre ou à l'ouest de l'asty. On a proposé de le localiser sur le flanc nord de la colline des Nymphes, où les deux premières inscriptions ont été retrouvées, ou quelque part sur l'Agora. Toutefois, aucun vestige n'a pu permettre d'identifier un lieu de culte en ces deux endroits qui ne soit déjà occupé par une autre divinité ; il faut donc sans doute rejeter ces deux hypothèses, à la suite de G.V. Lalonde[227]. Ce dernier plaide en effet pour l'attribution au *Meilichios* du sanctuaire situé sur l'éperon rocheux à l'est de la colline des Nymphes, au pied de l'actuelle église Agia Marina, sur le territoire du dème de Mélitè. Seules deux inscriptions y ont été découvertes, à savoir deux bornes rupestres datables vers 500 et portant respectivement l'inscription *h*όρος ⋮ Διός et *h*όρος (*IG* I³ 1055 A et B). Il est donc en théorie possible d'identifier ce Zeus « tout court » à plusieurs hypostases du dieu ; mais parmi celles-ci, le *Meilichios* serait le meilleur candidat selon Lalonde. L'ensemble des arguments déployés par ce dernier, tant sur le plan de la provenance des dédicaces au dieu que de la compatibilité des vestiges du sanctuaire avec son culte, remportent l'adhésion[228]. Ce probable sanctuaire de Zeus *Meilichios* comportait notamment une aire sacrificielle, un bassin lustral et des plateformes votives rupestres où étaient probablement déposés les reliefs votifs. La forme et le contenu de ces derniers est semblable à ceux du Pirée : leur iconographie comme les inscriptions

227 Cf. Lalonde 2006, p. 51-54, auquel je renvoie pour les références des contributions à ces deux hypothèses.
228 Cf. Lalonde, *passim*, et notamment p. 48-51 sur le parcours des pierres retrouvées sur l'Agora et p. 55-59 sur leur compatibilité avec les structures du sanctuaire.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

qu'ils portent indiquent que les acteurs du culte, masculins et féminins, adressaient des offrandes au dieu dans le cadre familial, certainement avec des intentions similaires.

6.1.1.5. Autres offrandes et cérémonies.

Parmi les trois autres dédicaces athéniennes adressées à Zeus *Meilichios*, la première a été retrouvée dans le cadre de fouilles engagées au sud de l'Acropole :

> *SEG* XVII 87. Athènes, IVe-IIIe s. Dédicace.
> éd. Daux 1958, p. 366-367 (*SEG* XVII 87).
> cf. J. Miliadis, *EAAH* 1957 [1958], p. 9 (texte en majuscule et photographie seulement). Brouskari 2002 [2004], p. 31-37 (*SEG* LII 31). Lalonde 2006, p. 107, ZM13.
> Relief votif représentant un serpent découvert au sud de l'Acropole.
> [Ἡ]δέα Διὶ Μιλιχί[ωι].
> Hèdéa, pour Zeus *Meilichios*.

La borne *IG* I³ 1064 a permis d'identifier le lieu de découverte de cette inscription comme le sanctuaire de la Nymphe. Cependant, selon Lalonde, la dédicace adressée au *Meilichios* n'a pas été retrouvée *in situ* ; il suppose donc qu'elle ait pu provenir soit d'Agrai, soit du probable sanctuaire athénien du dieu, puisque le secteur où elle a été exhumé en est à peu près équidistant.

La provenance exacte de deux dernières dédicaces adressées au *Meilichios* est inconnue. La première est, une fois de plus, un relief représentant un serpent barbu vers lequel se dirigent un homme, une femme et une petite fille. Elle émane d'un certain Aristoménès, que Lalonde propose d'identifier avec Aristoménès de Mélitè, un affranchi du IVe s. exerçant l'activité de tanneur, qui aurait pu consacrer cette offrande au sanctuaire de la colline des Nymphes[229]. La seconde est aujourd'hui conservée au musée de Corfou, mais provient probablement d'Athènes. Il s'agit d'un fragment de relief représentant des fidèles s'approchant d'un dieu assis, dédié à Zeus *Meilichios* par une certaine Hègèsô[230]. Bien que leur provenance soit mal établie, ces dédicaces ne diffèrent donc pas de celles provenant de sanctuaires mieux identifiés, ni par la datation, ni par le type, ni par le profil social apparent des dédicants.

Le témoignage de Thucydide, qui évoquait les Diasia comme « la plus grande fête de Zeus *Meilichios* » laissait entendre que le dieu se voyait consacrer d'autres célébrations[231]. On en connaît en effet une autre, dont l'existence est rapportée par un passage du *Commentaire à l'Odyssée*, d'Eustathe :

---

229 Mitropoulou 1975, p. 122, n°4 (Athènes, IVe-IIIe s.) : Ἀριστομένης [Δ]ιὶ Μειλιχίω[ι]. Sur le dédicant, cf. Lalonde 2006, p. 119, ZM50. Le nom est toutefois très courant, notamment pour des citoyens (cf. *LGPN* II, s.v.).

230 *IG* IX² 1, 4, 1224 (Athènes ? IVe-IIIe s.) : Ἡγησὼ Διὶ Μειλιχίωι. Sur la provenance de la pierre, cf. *SEG* LI 223 et Lalonde 2006, ZM51.

231 C'est peut-être également le sens d'un fragment d'Apollônios d'Acharnes (probablement actif à la fin du IIe s.), qui distingue les Diasia de la fête de Zeus *Meilichios* : ᾿Απολλώνιος δε ὁ ᾿Αχαρνεὺς διακρίνει τὰ Διάσια ἀπὸ τῆς τοῦ Μειλιχίου Διὸς ἑορτῆς (*FGrH* 365, frg. 5, *apud* scholie 1 à Aristophane, *Nuées*, 408).

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

καὶ οἱ τὸ διοπομπεῖν δε ἑρμηνεύοντές φασιν ὅτι δῖον ἐκάλουν κώδιον ἱερείου τιθέντος Διὶ Μειλιχίῳ ἐν τοῖς καθαρμοῖς φθίνοντος μαιμακτηριῶνος μηνὸς ὅτε ἤγοντο τὰ Πομπαῖα καὶ καθαρμῶν ἐκβολαὶ εἰς τὰς τριόδους ἐγίνοντο. εἶχον δε μετὰ χεῖρας πομπόν, ὅπερ ἦν, φασὶ, κηρύκιον σέβας Ἑρμοῦ, καὶ ἐκ τοῦ τοιούτου πομποῦ καὶ τοῦ ρηθέντος δίου τὸ διοπομπεῖν. καὶ τοῦτο μεν οὕτως ἐξ ἱστορίας· ἄλλως δε κοινότερον διοπομπεῖν καὶ ἀποδιοπομπεῖν ἐφαίνετο τὸ Διὸς ἀλεξικάκου ἐπικλήσει ἐκπέμπειν τὰ φαῦλα.

Et ceux qui interprètent « *diopompein* » disent qu'on appelait « *dion* (jovien) » la toison (*kôdion*) d'une victime consacrée à Zeus *Meilichios* lors des purifications lorsqu'on célébrait les Pompaia à la fin du mois de Maimaktèriôn et qu'avait lieu l'éviction des victimes expiatoires aux carrefours. On tenait dans ses mains un *pompon* qui était, disent-ils, un caducée, l'attribut d'Hermès, et de ce *pompon* et du « *dion* » susmentionné vient « *diopompein* ». Ou autrement par l'histoire suivante : plus communément on explique « *diopompein* » et « *apodiopompein* » comme l'invocation de Zeus *alexikakos* à éconduire le mal[232].

Eustathe n'explicite pas la localisation de ces Pompaia, en Attique ou en dehors, d'ailleurs, mais la mention du mois de Maimaktèriôn laisse entendre que la première partie de la glose concerne bien la cité d'Athènes[233]. La fête avait donc lieu en ce mois dont Lysimachidès, on l'a vu, expliquait l'étymologie par l'épiclèse jovienne *Maimaktès*, épiclèse dont Plutarque faisait l'équivalent athénien de *Meilichios* (cf. *supra*, **4.2**, p. 77-79). Le *Maimaktès* devait donc être ce Zeus pour lequel étaient célébrées les Pompaia ; on ne trouve cette appellation que dans des sources indirectes alors que le *Meilichios* est largement représenté dans une documentation de première main et variée (Thucydide, les calendriers, les dédicaces). Il convient donc de revenir sur la question de l'équivalence entre les deux épiclèses, question à laquelle je ne vois que deux réponses possibles :

1. Les Pompaia étaient consacrées à Zeus *Meilichios*, dont *Maimaktès* serait un équivalent dans un niveau de langage dont seuls Lysimachidès et Plutarque rendraient compte[234] ; cette seconde appellation participerait alors soit d'une phraséologie procédant seulement de l'exégèse pratiquée par les deux auteurs, mais étrangère à l'usage des Athéniens eux-mêmes, soit à l'inverse de la langue quotidienne de ces derniers qui pourrait être uniquement « orale » et inusitée sur les inscriptions[235]. Dans ce second cas, *Maimaktès* pourrait ainsi servir à désigner de façon informelle le *Meilichios*

232 Eustathe, *Commentaire à l'Odyssée*, XXII, 481 (vol. 2, p. 291 Stallbaum).

233 En revanche, il est fort probable que la deuxième partie de la glose doive être placée dans un autre contexte : l'épiclèse *Alexikakos* n'est que très rarement attribuée à Zeus (je n'en connais qu'une occurrence sûre, à Amasée du Pont, à l'époque impériale), en tout cas pas en Attique, où Apollon et Héraclès se la partagent. C'est d'ailleurs sous cette appellation que le second recevait vraisemblablement un culte au probable sanctuaire de Zeus *Meilichios* à Mélitè (cf. Lalonde 2006, p. 86-93).

234 Plutarque tire-t-il son affirmation de ses lectures (Lysimachidès ou un autre) ou bien d'un de ses séjours athéniens ? On ne sait (il est notamment difficile de savoir si le οἶμαι dont il ponctue ses dires marque la certitude ou le doute). La seconde éventualité assurerait le caractère avéré de l'usage de l'épiclèse en Attique. Cf. encore la notice d'Hésychios, s.v. μαιμάκτης· μειλίχιος. καθάρσιος, probablement construite à partir des mêmes sources que celles d'Eustathe, entre autres. Compte tenu de la nature de ces sources, qui ne permettent pas de déterminer le contexte précis (chronologique notamment) dans lequel *Maimaktès* était employé, il est impossible de tester une hypothèse faisant se succéder les deux épiclèses dans le temps, l'une ayant pris le pas sur l'autre.

235 Hors de l'Attique, l'épiclèse *Maimaktès* est toutefois usitée dans l'épigraphie (à Naxos : *IG* XII 5, 47).

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

auxquelles sont consacrées les Pompaia, notamment dans le but de le distinguer de celui qui était célébré lors des Diasia.

2. Les victimes consacrées à Zeus *Meilichios* dont les toisons constituent les « *dia* » utilisés lors des Pompaia sont celles qui ont été sacrifiées lors des Diasia : ces peaux auraient donc été conservées pendant neuf mois (de la fin d'Anthestèriôn à la fin de Maimaktèriôn) avant d'être vouées à un rite qui, par conséquent, serait bien consacré à un Zeus *Maimaktès*[236]. Le cas échéant, le fait que, par un effet de source (?), les Pompaia ne soient connues que par la glose d'Eusthate pourrait en partie expliquer le fait que l'on ne dispose que rares attestations de l'épiclèse.

Dans les deux cas – qui relèvent peut-être simplement de la nuance terminologique – les victimes sacrifiées à Zeus *Meilichios* jouent un rôle, par le truchement de leur toison, lors des purifications accomplies lors des Pompaia ; celles-ci, dans l'hypothèse où elles ne seraient pas nommément célébrées pour ce dieu, peuvent par conséquent être considérées comme une extension de l'application du rôle qu'on prête au dieu. De même, si les Pompaia n'étaient pas explicitement associées avec les Diasia, il semble que les deux fêtes soient en correspondance[237]. Eustathe explicite clairement les finalités de la première de ces deux fêtes : il s'agit de purifier la cité en expulsant le mal par le truchement des victimes expiatoires porteuses de la souillure, repoussées aux carrefours. Le parcours de ces processions lors desquelles ont brandissait les toisons et les *kèrukeia* est en revanche inconnu ; mais il est possible, à la suite de Lalonde, d'envisager qu'elles reliaient les différents lieux de culte de Zeus *Meilichios*, précisément situés aux abords de l'asty (Lalonde 2006, p. 69-71).

6.1.2. Acteurs et finalités du culte : Le *Meilichios*, un Zeus parmi d'autres ?

Les cadres du culte du *Meilichios* ayant été exposés, on peut désormais tenter de dessiner les contours de l'identité du dieu ; et cela passe par le souci de mieux connaître, si possible, ceux qui

236 Entre autres, puisque selon une notice de la *Souda*, la toison de Zeus (*Dios kôidion*), *i.e.* celle des bêtes sacrifiées au dieu, *Meilichios* ou *Ktèsios*, est utilisée lors des processions des Skirophories, par le dadouque à Éleusis et lors des purifications (parmi lesquelles celles des Pompaia, probablement) : *Souda*, s.v. Διὸς κῴδιον· οὗ τὸ ἱερεῖον Διὶ τέθυται. θύουσί τε τῷ τε Μειλιχίῳ καὶ τῷ Κτησίῳ Διί. τὰ δε κῴδια τούτων φυλάσσουσι Δία προσαγορεύοντες. χρῶνται δ' αὐτοῖς οἵ τε Σκιροφορίων τὴν πομπὴν στέλλοντες καὶ ὁ δᾳδοῦχος ἐν Ἐλευσῖνι, καὶ ἄλλοι τινες πρὸς τοὺς καθαρμοὺς ὑποστορνύντες αὐτὰ τοῖς ποσὶ τῶν ἐναγῶν. Le verbe φυλάσσω indique-t-il seulement que les toisons étaient réservées à l'usage rituel et ne pouvaient donc être vendues (ou intégrées d'une façon ou d'une autre dans un circuit d'échange) ou bien a-t-il aussi une portée temporelle qui indiquerait que les peaux étaient conservées et n'étaient utilisées au cours de la même cérémonie ? La fin de la glose, qui détaille les occasions possibles de leur usage, laisse envisager que cette signification supplémentaire doit également être retenue.

237 Deubner 1932 [1969], p. 157 pense ainsi que les Pompaia renouvelaient la protection du *Meilichios* mobilisée lors des Diasia par le truchement des toisons qui « retenaient » le bénéfice des sacrifices effectués en Anthestèriôn. Lalonde 2006, p. 69-71 interprète les dates des deux fêtes comme deux moments critiques pour les récoltes : le rôle du dieu serait donc essentiellement agraire, protégeant le grain nouvellement semé en Maimaktèriôn et le gardant des derniers froids de la fin de l'hiver, qui précèdent en outre la période de soudure.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

faisaient appel à lui et permettre ainsi de mieux approcher leurs attentes. Plusieurs questions se posent à ce sujet.

La première est celle du présumé caractère « chthonien » du *Meilichios*, que l'on a induit à partir du serpent fréquemment représenté sur les reliefs qui lui étaient dédiés, notamment. On peut l'éluder assez rapidement, en suivant R. Parker : dans les sources, le dieu n'est jamais qualifié comme tel, et son intégration à cette catégorie plus moderne qu'ancienne obscurcit la compréhension du dieu plus qu'elle ne l'éclaire (Parker 2005a, p. 424-425). Il est sans doute plus pertinent de s'interroger sur son identité « meilichienne », autrement dit sur la signification même de l'épiclèse.

L'étymologie en est obscure, de même que les origines du culte du dieu sont difficiles, voire impossibles à déterminer avec certitude[238]. Ce qu'on peut appréhender en revanche, c'est le sens que lui donnaient les habitants de l'Attique durant l'époque à laquelle ce Zeus apparaît dans la documentation athénienne, à savoir essentiellement du Ve s. au IIIe s. pour les sources directes[239]. Le lien avec le miel et ses dérivés (μέλι, μειλι-), s'il est sans doute étymologiquement incorrect, revient souvent dans la littérature et il semble que la signification d'usage de l'épiclèse ait été associée à l'idée de douceur, d'apaisement (Lalonde 2006, p. 45). L'équivalence avec le *Maimaktès* (l'agité, le violent, le tempétueux) formulée par Plutarque et que l'on retrouve chez Hésychios permet d'attribuer avec certitude une connotation euphémique à *Meilichios*. Le Zeus portant cette épiclèse est donc un dieu potentiellement dangereux, inquiétant, sombre, que l'on cherche à se propitier pour mobiliser sa facette positive et bienveillante. Ainsi désigné, le dieu correspondrait à la définition d'un dieu « chthonien ».

Toutefois, son caractère négatif n'apparaît jamais clairement dans les sources attiques ; à l'exception de la tristesse des Diasia, de leur possible ambiance lugubre évoquées par les scholiastes et les lexicographes, on ne trouve notamment aucun lien explicite avec le monde des morts et les divinités infernales, comme cela est en revanche le cas à Sélinonte[240]. Au sein du domaine de

238 Cf. Lalonde 2006, p. 45-47. Sur le caractère obscur de l'étymologie, cf. *DELG*, s.v. μειλίχιος. L'hypothèse de l'*interpretatio* d'un Ba'al Milik phénicien introduit au Pirée proposée par Foucart 1883, p. 513-514 ne peut plus être retenue, puisque le dieu était déjà bien connu dans le monde grec avant le développement du culte à cet endroit, si on se fonde sur les dédicaces au dieu qui y ont été retrouvées. Jameson, Jordan, Kotansky 1993 évoquent la possibilité d'une influence punique, ce qui est tout-à-fait envisageable dans le contexte de la Sicile archaïque. Du reste, si cette hypothèse devait être retenue, force est de constater qu'au moment où il apparaît dans la documentation (à la fin de l'époque archaïque), le dieu a été bien intégré au sein des panthéons helléniques : outre sa large diffusion dans le monde grec, il ne semble pas avoir été considéré comme un dieu d'importation (du moins aucune source n'en fait état, à ma connaissance).

239 On ne peut déduire avec certitude de l'*excursus* de Thucydide sur les Diasia, qui prend place dans son récit du coup de force de Cylon, au VIIe s, que la fête existait déjà à cette époque. En effet, il s'agit d'une parenthèse interprétative de l'Historien qui n'est pas en lien direct avec les évènements qu'il relate : l'auteur précise en effet que l'oracle de Delphes qui avait conseillé Cylon ne désignait pas explicitement la fête de Zeus qui devait constituer le contexte propice de son entreprise (I, 126, 4-6). Cf. Jameson 1965, p. 165-172.

240 Dans la loi sacrée de Sélinonte (*NGSL* 27), le dieu est en effet associé à un Zeus *Eumenès*, aux Euménides, aux

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

compétence du dieu tel qu'il est perceptible à travers les sources athéniennes, deux lignes de force apparaissent : la prospérité d'une part et la pureté/l'éloignement de la souillure d'autre part. La mésaventure, bien connue, de Xénophon qui se retrouve sans le sou à Lampsaque parce qu'il a oublié de sacrifier au *Meilichios* (cf. annexe 1.1.) témoigne clairement de la prégnance de la première. La seconde n'apparaît pas explicitement dans l'épisode, ni, sans doute, implicitement : si le dieu fait obstacle (*empodios*) à la richesse matérielle de l'Athénien, c'est parce que ce dernier a rompu un contrat fondé sur l'habitude (il n'a plus sacrifié au dieu depuis le début de l'expédition, alors qu'il avait l'habitude de le faire chez lui) plutôt qu'à cause d'une souillure caractérisée. Est-ce le signe qu'en ce tout début de IVe s, entre ces deux fonctions – qui constituent du reste le reflet l'une de l'autre – la première a pris le pas sur la seconde ? Les reliefs votifs des IVe-IIIe s. pourraient inviter à le supposer : leur iconographie semble indiquer que c'est surtout l'abondance que les dédicants attendaient du *Meilichios*.

Néanmoins, cette dichotomie fonctionnelle résulte peut-être d'une différence de contexte que recouvre un décalage probablement plus documentaire que chronologique[241] ; les offrandes de particuliers semblent motivées par le souci de prospérité alors que les finalités des fêtes célébrées pour le dieu sont apparemment davantage axées sur les rites de purification : c'est au moins une des composantes des Diasia ; c'est la portée essentielle des Pompaia. L'impossibilité de situer ces dernières dans un contexte précis est, de ce point de vue, dommageable. Cependant, si on replace *Meilichios* au sein de l'ensemble des appellations joviennes relatives à la purification, il semblerait bien que ce champ de compétence du dieu ait été plus marqué à l'époque archaïque et au Ve s. encore, période à laquelle il se serait (progressivement ?) effacé : on a vu plus haut qu'il en avait probablement été ainsi pour l'*Hikesios* et certaines épithètes qui lui étaient associées, telles qu'*alastoros* (connue par Phérécyde) ou *exakestèr* (dans la prescription solonienne). Cette évolution d'ensemble a peut-être affecté le *Meilichios* : ce dieu sombre, potentiellement vengeur et lié aux purifications à l'époque archaïque et au début de l'époque classique[242], participant du pessimisme archaïque décrit par E.R. Dodds[243] – sans que son rôle de garant de la prospérité fût nécessairement absent alors – aurait vu ses compétences recentrées sur l'abondance au cours de la période classique (dès la seconde moitié du Ve s. ?).

Tritopatores, l'enjeu étant de se purifier des *elasteroi*. Pour le texte, cf., encore, Jameson, Jordan, Kotansky 1993 qui, subséquemment, incluent le lien avec les morts dans leur portrait du dieu.

241 La concentration chronologique des reliefs votifs sur pierre sur la seconde moitié du IVe s. et le début du suivant – et peut-être plus précisément sur l'époque de Lycurgue – s'explique probablement par un effet documentaire résultant d'un contexte à la fois économique et religieux qui n'est pas propre au culte du *Meilichios* : sur ce point, cf. Lalonde 2006, p. 64-67.

242 La loi sacrée de Sélinonte, datable *ca*. 450, en porterait encore la marque.

243 Dodds 1959 [1977] : c'est l'objet du chapitre 2 (p. 37-70) qui décrit le passage d'une « civilisation de la honte », dont rendent compte les textes homériques, à une « civilisation de la culpabilité » de l'époque archaïque et encore perceptible chez certains auteurs du Ve s. (Pindare et Sophocle notamment).

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

À cette possible évolution fonctionnelle du *Meilichios* se superpose peut-être celle du profil social de ses fidèles. G.V. Lalonde insiste sur le caractère « populaire » du culte, entendant par ce qualificatif à la fois la large adhésion dont il bénéficiait et le fait que celle-ci soit surtout patente chez les catégories sociales modestes. Il se fonde notamment sur les dédicaces du sanctuaire de l'asty, qui émanent selon lui majoritairement de non-citoyens[244]. Ce caractère « populaire » du culte du *Meilichios* serait notamment perceptible à partir du Ve s, période à laquelle il aurait été délaissé par l'« intelligentsia », acquise à la philosophie rationaliste, par opposition aux « habitants ordinaires » d'Athènes, au capital culturel moindre, qui seraient restés attachés à des pratiques cultuelles marquées du sceau de l'irrationnel, telles que celles associées au *Meilichios*[245]. Je serais ainsi tenté d'interpréter l'anecdote de la panse éclatant au visage de Strepsiade lors des Diasia à l'aune de ce possible écart socio-culturel : l'éclatement de l'organe animal cuit répond en effet à celui des nuées qui, sous l'effet du vent sec, produisent ainsi la foudre selon Socrate. L'effet comique résulte ici du décalage entre les propos éthérés du « phrontiste » et ceux, triviaux, de son interlocuteur : peut-être Aristophane prend-il en partie à son compte une certaine violence symbolique à l'égard de ses concitoyens qui, comme Strepsiade, sont mal dégrossis – c'est toujours un rire de pris. Mais l'humour du Comique est sans doute à double tranchant : il n'y a pas de doute que la charge la plus violente soit dirigée contre Socrate – ou de ce qu'il représente – et qu'Aristophane se fasse le vecteur d'une réaction « terrienne » à la violence symbolique qui passe par un certain bon sens rustique (la panse qui éclate), mais aussi d'une critique de l'incroyance présumée du philosophe qui s'exprime par l'attachement aux fêtes religieuses traditionnelles telles que les Diasia[246].

L'interprétation de Lalonde est donc séduisante. Elle reste toutefois fragile, car il n'est pas sûr que la documentation lui donne raison : il convient par conséquent d'apporter quelques nuances à sa position. Je ne reviendrai pas sur les Diasia, déjà abordées sous cet angle, pas plus que sur les Pompaia, pour lesquelles on ne dispose d'aucune donnée permettant de les caractériser sur ce plan. Ce sont du reste surtout les dédicaces adressées au dieu qui seraient significatives de ce caractère « populaire » : parmi les dédicants, aucun ne porte un démotique et un seul porte un patronyme. Faut-il suivre Lalonde quand il suppose que les non-citoyens sont probablement majoritaires parmi ces dédicants ? On ne peut le faire sans émettre quelques réserves. La première est de rappeler qu'il y avait des non-citoyens riches : si leur statut les exclut *de facto* de l'élite politique, ils peuvent

244 Cf. Lalonde 2006, p. 55-59, qui s'appuie sur d'autres arguments, comme la facture – modeste – des dédicaces notamment. Sur le concept de religion « populaire », cf. en dernier lieu Pirenne-Delforge 2008b.

245 Lalonde 2066, p. 63-64 qui a lu Dodds 1959 [1977], notamment le chapitre 6 (« Rationalisme et réaction à l'époque classique », p. 179-204).

246 Sur la portée religieuse de la charge critique d'Aristophane contre Socrate et les « phrontistes » dans les *Nuées*, cf. Brulé 2009, à qui j'emprunte ce terme désignant les « penseurs » mis à mal dans cette œuvre.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

difficilement être rangés au sein des couches « populaires ». On ajoutera que l'absence de démotique ou de patronyme n'est pas toujours significative de l'exclusion du corps des *astoi* – pour les femmes en particulier, qui représentent la majorité des dédicants identifiables, faut-il le rappeler : dans les sources littéraires, dans l'épigraphie aussi, elles sont nombreuses ces épouses et filles de citoyens qui ne sont identifiées que par un simple nom. Les inscriptions de Braurôn, par exemple, répertorient ainsi des dédicantes sans les noms de leurs pères ou de leurs maris, mais dont on sait par ailleurs que ceux-ci sont des *astoi*. Il est donc toujours délicat de tirer des conclusions définitives à partir du seul formulaire des dédicaces. Une analyse plus fine de l'onomastique est donc nécessaire. Elle reste toutefois délicate, puisque peu de noms ont été conservés ; surtout, elle est peu significative : les noms qui apparaissent sur les dédicaces au *Meilichios* sont pour certains rarement attestés, en Attique comme ailleurs ; ceux qui sont mieux connus sont attestés pour des *astoi* comme pour des non-citoyens[247]. Au bout du compte, l'indication la plus claire sur le profil socio-politique des fidèles de ce Zeus reste le témoignage de Xénophon : ce dernier, que l'on peut situer parmi l'élite, sacrifie lui aussi au *Meilichios*, et son offrande n'est ni exceptionnelle ni seulement circonstancielle, puisqu'il rétablit par son biais une relation avec le dieu qui était régulière lorsqu'il était chez lui. On ne peut guère généraliser ce cas de figure ; mais il invite au moins à la prudence vis-à-vis de la position de Lalonde. À moins d'envisager une évolution sur ce plan entre l'époque de Xénophon et celle des dédicaces – qui ne sont du reste séparées que d'un siècle tout au plus – il reste difficile d'affirmer avec certitude que le culte du *Meilichios* ait été socialement segmentant.

Plutôt que par une relative déconsidération sociale du culte du *Meilichios* au cours de l'époque classique, l'absence presque totale de patronymes et de démotiques sur les dédicaces adressées au dieu pourrait s'expliquer par le fait que le culte semble avoir été organisé en dehors des structures politiques et infra-politiques, à l'exception des dèmes (cf. les calendriers d'Erchia et de Thorikos). Si on excepte le calendrier cultuel de l'Acropole, au demeurant daté du début du Ve s. et dont le caractère fragmentaire en rend difficile l'interprétation, le dieu n'apparaît dans aucun document d'échelle politique ; aucune prêtrise n'est attestée ; surtout, on ne trouve trace d'aucune

247 D'après les parallèles répertoriés dans le volume II du *LGPN*, la plupart des dédicants au *Meilichios* dont les noms ont été conservés peuvent très bien être des *astoi.* Au Pirée : Aristobo(u)lè (? *IG* II² 4569) est bien attesté, majoritairement pour des *asteiai* (l'autre restitution envisagée, Kritobolè, est plus rare : un seul cas, incertain, est répertorié) ; les Hèdistion et Aristarchè d'*IG* II² 4617 et 4618 sont répertoriées parmi les *asteiai* par le *LGPN* – ces noms sont rares, au demeurant ; Asklèpiadès (*IG* II² 4619) est très courant, surtout chez les citoyens, mais aussi parmi les métèques. Asty : les Zôpyriôn et Mammia d'*IG* II² 4677 et 4678, ainsi que la Philakô d'*Agora* XVIII V625 sont répertoriées parmi les *asteiai* par le *LGPN* – par ailleurs, en Attique ces noms sont rares et/ou l'identité de celles qui les ont portés est souvent incertaine ; Olympos (*Agora* XVIII V620) est bien attesté pour des citoyens comme des non-citoyens, mais surtout aux époques hellénistique et impériale. Autres : Hède(i)a (*SEG* XVII 87) est répertoriée parmi les femmes de statut incertain par le *LGPN* II – le nom est par ailleurs attesté pour des *asteiai* ; les rares Hègesô (*IG* IX² 1, 4, 1224) sont soit des *asteiai*, soit des femmes au statut indéterminé ; pour Asitoménès, cf. *supra*, p. 104, note 229.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

implication des associations infra-politiques telles que les *genè* ou les phratries dans son culte, associations dans le cadre desquelles les enjeux politico-sociaux qui sont le fait des citoyens et, *a fortiori*, des élites, sont les plus importants[248]. Ainsi, si les catégories politico-sociales dominantes n'apparaissent pas clairement dans les documents relatifs au *Meilichios*, c'est peut-être qu'elles n'avaient aucune motivation à s'y présenter en tant que telles. Ceci ne veut pas dire que des citoyens, et même des citoyens d'élite, ne se tournaient vers le dieu – l'anecdote de Xénophon le montre – ; simplement, ils le faisaient alors en dehors des cadres politiques et infra-politiques (dèmes exceptés pour ce qui est des Diasia). C'est probablement que la relation avec le dieu était conçue comme personnelle, dégagée des structures politico-sociales.

Se pose enfin la question de la poursuite du culte au-delà du tournant des IVe et IIIe s. Les reliefs votifs constituent les dernières sources directes mentionnant le *Meilichios* – si l'on excepte Pausanias qui ne dit pas clairement si l'ancien autel du dieu qu'il a vu près du Céphise était encore en activité. Cela ne suffit certes pas à prouver que le culte s'est arrêté, mais à l'inverse, Lalonde va peut-être un peu vite en affirmant qu'il n'y a pas de raison de croire qu'il n'a pas perduré jusqu'au Haut-Empire au moins. Un des arguments qui pourrait néanmoins soutenir cette hypothèse réside dans le fait que le *Meilichios* est encore attesté à l'époque impériale dans quelques cités du monde grec[249]. Par ailleurs, le caractère « populaire » du culte du dieu – si l'on admet la position de Lalonde – pourrait expliquer que l'on en perde la trace, notamment dans l'épigraphie, compte tenu du caractère socialement orienté des sources d'une part (on connaît mieux les élites, qui ont « produit » davantage de sources) et d'autre part, des mutations sociales d'Athènes au cours de la période hellénistique qui se caractérisent par un écart croissant entre les élites et le reste de la population. Toutefois, on ne perd pas trace de toute manifestation de piété « populaire » à l'époque impériale, et on ne peut totalement exclure que la quasi-disparition du *Meilichios* des sources ne soit pas seulement le fruit d'un effet documentaire[250]. Ainsi, si les finalités du culte du dieu apparaissent

248 Les Phytalides constitueraient la seule exception sur ce plan ; mais les récits de Plutarque et de Pausanias tendraient à indiquer que leur rôle est davantage construit sur leur rapport à Thésée que sur leurs éventuelles prérogatives concernant le *Meilichios*. Si toutefois elles étaient avérées, on pourrait envisager qu'elles participent d'un renouveau du culte (à la fin de l'époque hellénistique ?), renouveau à propos duquel on ne disposerait cependant d'aucune indication.

249 À Athènes, on trouvera peut-être dans une épigramme funéraire d'époque impériale mentionnant des *theoi meilichioi* (*IG* II² 11674, l. 7-8 en particulier) un signe de dilution du culte de Zeus *Meilichios* et en particulier de son caractère spécifiquement jovien.

250 Un culte tel que celui de l'*Hupsistos*, connu exclusivement à l'époque impériale par des reliefs votifs modestes, constitue ainsi un contre-exemple. Il n'est d'ailleurs pas impossible de supposer qu'il ait pu en partie succéder à celui du *Meilichios*, compte tenu de leurs similitudes sur le plan des offrandes et du profil des dédicants (surtout des femmes, faisant probablement partie des couches basses et moyennes de la population, même si leur profil est peut-être moins homogène qu'on a pu l'affirmer) et de la proximité géographique de leurs sanctuaires (l'*Hupsistos* était vénéré sur la Pnyx – non loin de la colline des Nymphes – et, peut-être, au Pirée). Les finalités des offrandes – davantage centrées sur la santé en ce qui concerne l'*Hupsistos* – étaient en revanche différentes ; mais elles pourraient procéder d'une évolution sur le temps long de l'équilibre conceptuel entre les notions de santé et de pureté. Sur l'*Hupsistos*, cf. *infra*, **10**.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

assez clairement, il est plus difficile de dessiner une image nette du profil social de ses acteurs, de même que de ses évolutions après le tournant des IVe et IIIe s.

6.2. Zeus *Philios*.

Jusqu'au Ve s. inclus, *Philios* n'apparaît qu'à de rares reprises dans le théâtre, dans de brèves invocations qui, si elles ne suffisent pas à attester d'un culte du dieu, témoignent du sens que les Athéniens donnaient alors à cette appellation. Celle-ci semble ainsi se rapporter à un champ de compétence plutôt qu'aux relations entretenues avec la divinité, et il faut sans doute concevoir ce Zeus comme le garant de la *philia*[251] plutôt que comme un dieu « amical »[252]. C'est en effet pour marquer son attachement à l'Agora d'Athènes que le Mégarien des *Acharniens* prend à témoin le *Philios*[253]. Il est probable que cette *philia* ait d'abord été celle qui liait les individus à l'intérieur de l'*oikos*, notamment les époux : dans l'*Andromaque* d'Euripide, Pélée affirme qu'Hélène a délaissé le *Philios* de Ménélas en quittant la demeure conjugale pour suivre un jeune homme vers une terre étrangère[254]. Ainsi, s'il y avait un culte du dieu à cette période, c'est probablement dans ce cadre domestique qu'il prenait place, ce qui, en plus d'être cohérent d'un point de vue fonctionnel, permettrait d'expliquer qu'on n'en ait conservé que de rares témoignages. On honorait peut-être le dieu d'un repas, si on peut transposer dans l'Athènes classique les propos du poète comique Diodore de Sinope (actif au IIIe s.), qui attribue l'invention du parasitisme à Zeus *Philios*[255].

Mais c'est surtout au IVe s. que le *Philios* apparaît clairement dans la documentation ; à partir de cette période, on lui a en effet consacré des offrandes et des sanctuaires en dehors du cadre domestique[256]. On l'a dit, il partageait avec le *Meilichios* un sanctuaire au Pirée ; cinq dédicaces lui ayant été adressées en proviennent :

> *IG* II² 4623. Pirée, IVe s. Dédicace.
> Relief représentant un dieu barbu assis à gauche, vers lequel se dirigent de la droite une femme et un enfant.
> [M]ύννιον Διὶ Φιλίωι ἀνέθ[ηκεν].
> Mynnion a dédié (ceci) à Zeus *Philios*.
>
> *IG* II² 4624. Pirée, IVe s. Dédicace.

251 Cf. Phrynichos, *Praeparatio sophistica*, s.v. φίλιος· ὁ <τῆς> φιλίας ἔφορος θεός.
252 Graf 1985, p. 205 lui attribuait cette posture, sans toutefois nier sa fonction de garant de la *philia*.
253 Aristophane, *Acharniens*, 729-730 : ᾽Αγορὰ 'ν ᾽Αθάναις, χαῖρε, Μεγαρεῦσιν φίλα. | ᾽Επόθουν τυ ναὶ τὸν Φίλιον ᾧπερ ματέρα. Le dieu est encore pris à témoin dans l'*Androgyne* de Ménandre, dans un contexte qu'il est toutefois difficile de déterminer, puisque le fragment est isolé : Μαρτύρομαι τὸν φίλιον, ὦ Κράτων, Δία (frg. 54 Kock).
254 Euripide, *Andromaque*, 602-603 : ῾Ελένην ἐρέσθαι χρὴ τάδ', ἥτις ἐκ δόμων | τὸν σὸν λιποῦσα Φίλιον ἐξεκώμασεν | νεανίου μετ' ἀνδρὸς εἰς ἄλλην χθόνα.
255 Diodore de Sinope, *Epiclère*, frg. 2 Kock, *apud* Athénée, *Deipnosophistes*, VI, 36 (239b-d).
256 Sur ce point, comme sur ce qui précède, cf. déjà Parker 1996, p. 241-242.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

Édicule de marbre découvert à l'est de Zéa.
Ἑρμαῖος Διὶ Φιλίωι.
Hermaios, pour Zeus *Philios*.

IG II² 4625. Pirée, IVe s. Dédicace.
Table de marbre, découverte à l'est de Zéa, avec relief représentant un serpent sur la partie inférieure.
[- - - Διὶ] Φιλί[ωι | ἀνέθηκ]εν.
(Un(e)tel(le) ?) a dédié (ceci) à Zeus *Philios*.

IG II² 4845. Pirée, date inconnue. Dédicace.
Relief.
Διὶ Φιλίῳ.
Pour Zeus *Philios*.

IG II² 4846. Pirée, date inconnue. Dédicace.
Fragment de table avec relief représentant un serpent.
- - - Διὶ Φ[ιλί]ῳ | [ἀνέθηκ]εν.
(Un(e)tel(le) ?) a dédié (ceci) à Zeus *Philios*.

Ces dédicaces sont fort semblables à celles adressées au *Meilichios*, par le type comme l'iconographie, puisque ces reliefs votifs représentent soit le serpent, soit le dieu anthropomorphe, barbu et trônant. Une tentative d'identification du profil social des dédicants est tout aussi délicate que dans la cas de l'autre Zeus : le nombre de noms conservés est encore plus restreint ; parmi les deux qui sont identifiés, on dénombre une femme et un homme, mais ni patronyme ni démotique, ce qui, là encore, n'est pas nécessairement signifiant[257].

En revanche, les dédicaces adressées au *Philios* découvertes à Athènes se démarquent davantage de celles du *Meilichios*, au moins par leur formulaire. Du reste, leurs provenances respectives, dispersées, ne permettent pas d'identifier un lieu de culte précis, bien que deux d'entre elles aient été exhumées au flanc sud de l'Acropole ; on peut donc supposer que si le dieu disposait d'un sanctuaire propre, c'est peut-être dans cette région qu'il faudrait le situer :

IG II² 4555. Athènes, 1ère moitié du IVe s. Dédicace.
Fragment de base remployé dans un mur byzantin, découvert sur le flanc sud de l'Acropole, au-dessus du théâtre d'Hérode.
Λυσικράτης [Λ]υσικλέος | ἐκ Κο[λ]ωνοῦ Δ[ι]ὶ Φιλίωι | [ἀ]νέ[θ]η[κεν].
Lysikratès, fils de Lysiklès de Colone, a dédié (ceci) à Zeus *Philios*.

SEG XLI 173. Athènes, 2ème moitié du IVe s. Dédicace.
éd. Themos 1990-1991, p. 59-60 n°1 (*SEG* XLI 173).
cf. S.C. Humphreys, *per ep.* (*SEG* XLIV 135).
Fragment de base de marbre découvert au pied du flanc sud de l'Acropole.
Καλλίας Κα[- - -Θο]|ρίκιος, Θουκρ[- - -Καλλίου] | Διὶ Φι[λίωι]
App.Crit. 2. Θουκρ[ιτίδης ? Καλλίου] ou Θούκρ[ιτος ? Καλλίου] Themos. Θουκρ[ιτίδης Καλλίου] Humphreys.

257 Le *LGPN* II classe ainsi Mynnion (*IG* II² 4623) parmi les *asteiai.* L'Hermaios d'*IG* II² 4624 n'est pas répertorié, mais ce nom semble avoir été également porté par des citoyens et des métèques.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

Kallias, fils de Ka... de Thorikos et Toukritidès fils de Kallias (?), pour Zeus *Philios*.

Ces deux dédicaces sont instructives à plusieurs titres. Premièrement, elles émanent de citoyens s'identifiant explicitement comme tels. Toutefois, à ma connaissance, ni Lysikratès de Colone ni son père Lysiklès ne sont attestés par ailleurs dans l'épigraphie du IVe s.[258], ce qui ne permet pas de préciser davantage leur profil politico-social. En revanche, celui de Kallias fils de Ka… de Thorikos est connu : il a été *diaitetès* en 329/8 et triérarque en 322 (*APF* 7865). De même, bien que procédant d'une restitution, l'identification de Toukritidès de Thorikos, soutenue par Humphreys pour des raisons épigraphiques (l'espace disponible sur la pierre) comme prosopographiques, serait édifiante sur ce plan : on sait en effet que cet individu a été prytane (*Agora* XV 39) et même secrétaire (*IG* II² 1544) durant les années 340-330. On a donc affaire à des membres de l'élite politico-sociale, qui manifestent leur identité citoyenne, se distinguant ainsi par cette démarche des dédicants d'offrandes au *Meilichios*. Par ailleurs, l'identification de Kallias comme étant le frère ou le cousin de Toukritidès[259], indiquerait que la *philia* dont Zeus *Philios* est le garant est aussi celle qui lie des proches parents d'une part, et d'autre part que celle-ci devait participer des valeurs sociales qu'il était bon de manifester, puisqu'elle fait l'objet d'une dédicace.

Cette sortie du cadre domestique de la *philia* et de Zeus *Philios* est également perceptible dans une dédicace adressée au dieu par une association d'éranistes :

IG II² 2935 : Athènes, 324/3. Dédicace.
Cf. Parker 1996, p. 337.
Stèle de marbre, découverte au pied du flanc nord de la colline des Nymphes, avec relief représentant Zeus assis sur un siège (sous lequel se trouve un aigle) et tenant une patère dans la main gauche ; devant lui, un autel.
ἐρανισταὶ Διὶ | Φιλίωι ἀνέ|θεσαν ἐφ' Ἡ|γησίου ἄρχον|τος. | *vac*.
Les éranistes ont dédié (ceci) à Zeus *Philios* sous l'archontat d'Hègèsias.

Cette inscription a été découverte au même endroit que deux dédicaces adressées au *Meilichios* ; mais on ne peut toutefois en déduire qu'elle provienne du probable sanctuaire de ce dernier situé sur l'éperon rocheux de l'est de la colline des Nymphes. De plus, la présence d'un aigle sur le relief dépeint peut-être un autre Zeus que celui qui est associé au serpent. Sur la seule foi de ce document, on ne peut déterminer le statut précis de ces éranistes et il n'est pas possible d'assurer qu'ils aient été nécessairement organisés autour d'un culte du *Philios* (Parker). Mais cette offrande au dieu témoigne probablement de l'importance de la *philia* comme ciment relationnel entre les membres de l'association.

258 Le prytane Lysiklès fils de Lysiklès de Colone, connu par un décret de l'année 265/4 (*IG* II² 678 = *Agora* XV 85), est peut-être un de leurs descendants.
259 Themos pense qu'il s'agit du père et du fils, ce qui est impossible compte tenu de leur période d'activité, contemporaine (cf. *APF* 7865).

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

Il semble donc que la *philia* garantie par Zeus *Philios* ne se soit pas limitée, au IVe s, au seul cadre domestique, même si le dieu était encore mobilisé pour veiller sur les liens affectifs existant entre les différents membres d'un même *oikos*. C'est ce dont témoigne sans doute une dernière dédicace adressée au dieu, dont la provenance exacte est malheureusement indéterminée :

> *IG* II² 4627. Athènes, IVe s. Dédicace.
> cf. Chr. Blinkenberg, apud *IG* II² 4627. Parker 1996, p. 231.
> Relief de marbre représentant à droite un dieu et une déesse assis sur une *klinè* ; à droite, trois adorants (un homme et deux femmes) ; au centre, un échanson.
> Ἀριστομάχη, Θεωρίς,
> Ὀλυμπιόδωρος
> ἀνέθεσαν Διὶ Ἐπιτελείωι Φιλίωι καὶ τῆι μητρὶ τοῦ θεοῦ Φιλίαι
> καὶ Τύχηι Ἀγαθῆι τοῦ θεοῦ γυναικί.
> Aristomachè, Théôris et Olympiodôros ont dédié (ceci) à Zeus *Epiteleios Philios*, à Philia, la mère du dieu et à *Agathè* Tychè, l'épouse du dieu.

Chr. Blinkenberg a proposé d'identifier sur le relief les dieux et les dédicants nommés par l'inscription de la façon suivante : les deux dieux banquetant seraient Zeus *Epiteleios Philios* et *Agathè* Tychè, vers lesquels seraient tournés Olympiodôros, son épouse Aristomachè et sa mère Théôris. La triade divine serait ainsi construite selon la structure du groupe humain lui rendant hommage, puisque le dieu est désigné comme fils et époux des deux déesses auxquelles il est associé. Ce schéma participe sans doute d'un modelage des figures divines marqué du sceau de l'initiative personnelle, celle des dédicants (Parker). Mais il confirme également les conceptions attachées au rôle du *Philios* dans la bonne entente familiale. Le fait que le dieu soit également désigné comme *Epiteleios* permet sans doute de préciser la logique de la construction de cette triade divine par Aristomachè, Théôris et Olympiodôros. Ce dernier est ici à la fois fils et époux et c'est sans doute sous ces deux facettes que son reflet divin est identifié et dénommé en conséquence. En tant qu'*Epiteleios*, Zeus garantit les liens du mariage (cf. *infra*, **6.3.)** ; par distinction, le *Philios* protégerait plutôt ici les relations entre les générations, en cette circonstance, entre la mère et le fils (c'est Philia qui est désignée comme la mère du dieu), mais aussi, probablement, entre la belle-mère et sa bru.

On ne peut pas déterminer précisément les occasions auxquelles ces dédicaces ont été consacrées au dieu : était-ce à un moment crucial de la vie de l'*oikos* (mariage ?) ? Marquent-elles la résolution d'un conflit (entre frères ou cousins, dont l'enjeu pourrait être la transmission de l'*oikos*) ? On ne sait. Mais ce qui semble avéré, c'est la volonté manifeste des dédicants de se montrer comme entretenant des rapports affectifs harmonieux avec leurs proches. L'engouement dont Zeus *Philios* semble avoir été l'objet au IVe s. pourrait ainsi témoigner d'un certain polissage des relations sociales (au moins au sein du cadre familial et associatif) ou du moins d'une volonté de

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

les afficher publiquement comme étant « amicales ». Cette volonté participait peut-être d'un consensus social qui n'était sans doute pas étranger à la morale politique du IVe s. : Aristote fait en effet de la *philia* une valeur nécessaire à la cohésion de la cité en ce qu'elle est le moteur de l'union des citoyens au sein des phratries, des sacrifices et de la vie en commun qui en sont les éléments constitutifs[260]. Cette possible portée politique de Zeus *Philios* est cependant peu perceptible dans la documentation, puisqu'on ne connaît aucune fête publique lui ayant été consacrée ; son prêtre disposait cependant, à partir de la fin de l'époque hellénistique et durant l'époque impériale, d'un siège de proédrie au théâtre de Dionysos[261]. Mais, faute de sources complémentaires, il est impossible de déterminer quand le sacerdoce a été instauré, ni dans quels cadres rituels il prenait place, pas plus que d'esquisser l'éventuelle évolution de ces derniers au cours des trois derniers siècles précédant notre ère et, *a fortiori*, au-delà.

6.3. Zeus *Hèraios* et *Teleios*.

On a vu que le *Philios*, en tant que garant de la *philia*, pouvait intervenir dans les relations entre époux. Assez logiquement, il existait d'autres Zeus intervenant plus spécifiquement dans la sphère du mariage, le cas échéant le plus souvent associés à la figure d'Héra.

Un Zeus *Hèraios* apparaît ainsi dans un calendrier sacrificiel découvert sur l'Acropole et daté de la première moitié du Ve s. ; il recevait un porcelet, sans doute en Gamèliôn[262]. Cette épiclèse, exclusivement jovienne, n'est pas autrement attestée à Athènes et est fort rare en dehors de l'Attique[263]. Son sens n'en est pas moins clair : elle désigne Zeus en ce qu'il est associé à Héra. Cette association répond à une logique triple ; la première est fonctionnelle : l'épiclèse désigne le dieu qui intervient dans la sphère de compétence de la déesse, à savoir le mariage[264]. On peut tenir cette signification pour certaine du fait qu'à Athènes, l'action d'Héra est pour l'essentiel cantonnée à ce domaine, tout particulièrement quand elle est associée avec Zeus. Pour n'en donner qu'un exemple,

260 Aristote, *Politique,* III (1280b) : διὸ κηδεῖαί τ' ἐγένοντο κατὰ τὰς πόλεις καὶ φατρίαι καὶ θυσίαι καὶ διαγωγαὶ τοῦ συζῆν. τὸ δε τοιοῦτον φιλίας ἔργον· ἡ γὰρ τοῦ συζῆν προαίρεσις φιλία. Cf. également la présence de Zeus *Philios* à Mégalopolis qui garantirait l'épanouissement de la cité nouvellement fondée au IVe s. (Jost 2005, p. 397). Sur la *philia* comme « modèle idéalisé de relation harmonieuse » à Athènes au IVe s, cf. Oulhen 2004, p. 331-332.

261 *IG* II² 5066 (Maass 1972, p. 132) (théâtre de Dionysos, plan C II c, fin du IIe s. ou début du Ier s.) : ἱερέως Διὸς Φιλίου.

262 *LSCG* 1 = *IG* I³ 234 (Acropole, 480-460), A, l. 20-21 : [- - - Δ]ιὶ : Ηεραίοι : χοῖ[ρος - - -]. Le mois apparaît à la l. 16 ; la mention de Dionysos l. 17 et de Sémélé (?) l. 19 indiquerait qu'une première entrée concernerait les Lénéennes (célébrées autour du 12 Gamèliôn) qui serait donc suivie de celle relative au Hiéros Gamos (le 27).

263 À ma connaissance, elle n'est attestée que dans un décret de Mytilène (*SEG* XXXVI 750 ; *ca*. 340-330) et peut-être à Calymna (*Tit.Calymnii* 205 ; Ier s. ap. J.-C.).

264 Dans le décret de Mytilène, son invocation répond sans doute à des enjeux différents, davantage axés sur la concorde politique : l'épiclèse souligne l'harmonie du couple formé par Zeus et sa soeur-épouse et, à travers lui, celle de la cité (cf. Georgoudi 1998b, p. 77-78 ; Parker 2005b, p. 221).

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

dans les *Euménides* d'Eschyle, pour répondre au coryphée qui relativise le crime de Clytemnestre par rapport au parricide d'Oreste, Apollon rétorque que c'est là négliger les engagements (*pistômata*) de Zeus et d'Héra *Teleia*[265], autrement dit ceux du mariage, dont ils sont les garants. C'est en effet précisément dans ce couple divin que réside l'équivalent supra-humain de la sphère humaine du mariage ; autrement dit, Zeus et Héra associés sont nécessairement impliqués dans ce domaine, alors qu'ils occupent d'autres fonctions (surtout Zeus en Attique) lorsqu'ils sont invoqués séparément. Cette logique fonctionnelle recouvre évidemment celle qui apparaît dans les mythes (entre autres) et selon laquelle ces deux figures divines sont conçues comme l'archétype divin du couple marié, aussi tempétueuses leurs relations conjugales peuvent-elles apparaître par ailleurs[266]. Le temps rituel concrétise l'union des deux divinités – tant sur le plan de leurs fonctions que des conceptions attachées à leurs figures – par la célébration du Hiéros Gamos le 27 de Gamèliôn[267]. C'est très probablement lors de cette fête qu'avait lieu le sacrifice d'un porc enregistré dans le calendrier sacrificiel de l'Acropole. L'*Hèraios* est donc le Zeus époux d'Héra, compétent avec elle dans la sphère du mariage et dont l'union avec la déesse est célébrée lors du Hiéros Gamos.

Le sens à donner à l'épiclèse ne présente donc aucune difficulté. En revanche, ce sont les cadres spatiaux et temporels de sa « vie » qui restent obscurs, notamment parce qu'elle n'est attestée que par le calendrier sacrificiel athénien de la première moitié du Ve s. ; certes, rien n'indique que le culte de Zeus *Hèraios* n'ait pas perduré. Il n'en reste pas moins qu'un siècle plus tard à Erchia, c'est à Zeus *Teleios* que l'on sacrifiait un mouton (de 12 drachmes) dans le sanctuaire d'Héra le 27 Gamèliôn[268]. Je ne vois que trois hypothèses possibles permettant d'expliquer cette différence entre le calendrier de l'Acropole et celui du dème ; elles sont les suivantes (par ordre croissant de recevabilité) :

1. La première explication serait géographique : alors qu'à l'échelle de la cité, c'est l'*Hèraios* que l'on célèbre lors du Hiéros Gamos, c'est au *Teleios* que la fête serait consacrée dans les dèmes, du moins dans celui d'Erchia[269]. À cette nuance concernant le destinataire du sacrifice s'ajoute celle de la victime : il s'agit en effet d'un porc dans le document athénien et d'un mouton dans celui du dème.

265 Eschyle, *Euménides*, 213-214 : ἦ κάρτ' ἄτιμα καὶ παρ' οὐδεν ἠργάσω | Ἥρας Τελείας καὶ Διὸς πιστώματα.

266 Ce dont témoigne abondamment l'épopée, entre autres. Sur l'Héra « ennemie intime » de Zeus, cf. Pirenne-Delforge, Pironti 2009, p. 104-108.

267 Cf. Salviat 1964, p. 647-649 et Parker 2005a, p. 474 qui rejette, au moins pour l'époque classique, le nom de Théogamies qu'on ne peut donc attribuer à cette fête de façon systématique.

268 *LSCG* 18 (Erchia, *ca.* 375-360), Col. III, l. 39-42 : τετράδι φθί|νοντος, Διὶ Τ|ελείωι, ἐν Ἥρ|ας Ἐρχ(ιᾶσιν) : οἷς, Δ|-|-. Le même jour et au même endroit, la Kourotrophos, Héra (Col. II, l. 33-40) et Poséidon (Col. IV, l. 29-33) recevaient également un sacrifice.

269 Le fait que le sacrifice ait lieu dans l'Hèraion du dème indique en effet que la fête est ici célébrée à l'échelle locale. Par ailleurs, on ne sait pas exactement à quelle échelle s'applique le calendrier athénien, compte tenu de son état très lacunaire ; sa découverte sur l'Acropole laisse supposer qu'il s'agit de celle de la cité, mais les dispositions énoncées dans ce document concernaient peut-être aussi d'autres dèmes, dans lesquels l'épiclèse *Hèraios* aurait par conséquent pu être utilisée.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

On ne peut donc concevoir le second calendrier comme une simple transcription à l'échelle locale du premier et, partant, expliquer les occurrences respectives de l'*Hèraios* et du *Teleios* comme une simple nuance phraséologique entre Athènes et Erchia. L'organisation du Hiéros Gamos dans le dème présenterait donc quelques différences significatives avec celles qui apparaissent dans le calendrier athénien : la première est celle de la valeur de la victime, très probablement plus élevée à Erchia[270]. Doit-on supposer que la fête était plus importante à l'échelle locale ? On ne peut l'assurer pour la célébration dans son ensemble, mais on peut le supposer en ce qui concerne la place dévolue à Héra. La déesse semble en effet absente du calendrier de l'Acropole (ce qui, toutefois, résulte peut-être du caractère lacunaire de l'inscription), alors qu'elle figure parmi les récipiendaires dans celui du dème, où il est précisé, de plus, que le sacrifice à Zeus devait être accompli dans son sanctuaire. Le cas échéant, la différence de l'épiclèse employée pour désigner le dieu traduirait peut-être un écart d'importance de la déesse entre la cité et le dème : à l'échelle politique, Héra resterait dans l'ombre d'un époux désigné comme *Hèraios* parce qu'il capte les honneurs dévolus au couple (en l'occurrence le bénéfice du sacrifice) ; à Erchia, la déesse serait placée sur un pied d'égalité avec un Zeus portant une épiclèse qu'Héra se voit également attribuer (en dehors du calendrier, il est vrai) ; le fait que le sacrifice ait lieu dans l'Hèraion pourrait même indiquer que c'est la déesse qui est prééminente[271]. Cette hypothèse ne peut toutefois être validée, ni même testée, compte tenu de l'état lacunaire du calendrier de l'Acropole ; de plus, celui-ci ne suffit sans doute pas à attester de la tenue du Hiéros Gamos à l'échelle politique.

2. En effet, on s'accorde à considérer que le Hiéros Gamos inclusse la tenue d'un banquet domestique[272] auquel se combineraient par conséquent les sacrifices à l'échelle du dème, accomplis dans l'Hèraion à Erchia (et peut-être dans d'autres dèmes). On pourrait ainsi supposer que les deux Zeus soient distincts l'un de l'autre et que les sacrifices qu'ils reçoivent correspondent à deux étapes rituelles successives de la fête : le *Teleios* recevrait ainsi un mouton[273] offert en commun par les démotes ; à cette offrande « publique », si l'on veut, succéderait celle d'un porc à Zeus *Hèraios*, accomplie dans les maisons, qui pourrait donc être celle sur laquelle statue le calendrier de l'Acropole. Si on en croit Diodore de Sicile, qui ne se fonde pas nécessairement sur les usages attiques, mais semble néanmoins décrire une pratique communément répandue, les sacrifices

270 Un mouton de 12 drachmes à Erchia, alors qu'il s'agit d'un porcelet dans le calendrier de l'Acropole : dans le calendrier du dème, c'est la victime la moins coûteuse (3 drachmes), le plus souvent offerte dans le cadre des sacrifices préliminaires à la Kourotrophos (ce qui n'implique pas nécessairement qu'il s'agisse du même type d'offrande dans le cas de l'*Hèraios*).

271 Le prix de sa victime (une brebis) est toutefois inférieur à celui du mouton sacrifié à Zeus *Teleios* (10 drachmes contre 12).

272 Salviat 1964, p. 647-649 et Parker 2005a, p. 42 et 474.

273 Et la Kourotrophos un porcelet, Héra une brebis, etc.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

préliminaires (au mariage) étaient adressés à Zeus *Teleios* et Héra *Teleia*[274] ; selon Pollux, on les nommait *proteleia* et les jeunes filles les accomplissaient pour Héra *Teleia*, Artémis et les Moires[275]. Selon toute logique, les hommes devaient donc faire de même pour Zeus *Teleios*. Le Hiéros Gamos était généralement l'occasion de la célébration des mariages ; et même si des unions n'étaient pas nécessairement conclues chaque année, la fête pouvait avoir une valeur commémorative. Quoi qu'il en soit, les deux épiclèses de Zeus traduiraient deux étapes dans l'accomplissement du mariage : le *Teleios* correspondrait donc aux *proteleia*, dont la célébration (ou celle de leur commémoration) ferait l'objet de l'entrée du 27 Gamèliôn dans le calendrier d'Erchia ; celui de l'Acropole serait relatif au banquet domestique et l'*Hèraios* consacrerait ainsi l'accomplissement de l'union, ce dont rendrait compte l'épiclèse, qui dénote une association plus étroite entre les deux divinités.

Cette hypothèse présente cependant pour difficulté d'induire la tenue de deux sacrifices – un mouton à l'échelle du dème, puis un porc dans le cadre domestique – ce qui n'est pas inconcevable en soi, mais pose la question de la consommation de la viande en des termes insolubles. Le calendrier d'Erchia ne précise pas que la viande doive être consommée sur place (ce qui est le cas pour d'autres entrées), ce qui laisse entendre qu'une fois partagée, elle était consommée individuellement (dans les *oikoi*), autrement dit lors du banquet domestique ; celui-ci ne pourrait donc être dressé à partir du porc sacrifié à l'*Hèraios*, à moins que l'on y consomme les deux viandes issues des deux sacrifices. D'un point de vue alimentaire, ce n'est pas inconcevable : si l'on se fonde sur l'estimation de St. Dow, il pouvait y avoir entre 360 et 640 démotes d'Erchia au IVe s.[276], ce qui impliquerait que les parts de mouton étaient loin d'être substantielles et ne pouvaient constituer la seule matière d'un repas, même pour quelques convives. À ce stade, manquent des données plus précises en ce qui concerne le nombre de personnes concernées et l'évaluation des portions par convive qui permettraient de trancher sur la possibilité de la juxtaposition des deux sacrifices. Autrement dit, si l'hypothèse peut paraître séduisante sur le plan de l'articulation des épiclèses entre elles[277], elle ne peut être confirmée compte tenu des difficultés qu'elle présente sur le plan

274 Diodore de Sicile, *Bibliothèque Historique*, V, 73, 2-3 : προθύουσι δε πρότερον ἅπαντες τῷ Διὶ τῷ τελείῳ καὶ Ἥρᾳ τελείᾳ διὰ τὸ τούτους ἀρχηγοὺς γεγονέναι καὶ πάντων εὑρετάς, καθότι προείρηται. Dans un contexte qui n'est pas précisément défini – parce qu'il l'applique au monde romain – Plutarque cite le couple ainsi qu'Aphrodite, Peithô et les Moires parmi les divinités invoquées lors des mariages [*Étiologies romaines*, 2 (264b)].

275 Pollux, *Onomasticon*, III, 38 : διὰ τοῦτο καὶ Ἥρα τελεία ἡ συζυγία· ταύτῃ γὰρ τοῖς προτελείοις προυτέλιζον τὰς κόρας, καὶ Ἀρτέμιδι καὶ Μοίραις. Cf. également scholie à Aristophane, *Thesmophories*, 973 (Ἥραν τε τὴν τελείαν) : Ἥρα τελεία καὶ Ζεὺς τέλειος ἐτιμῶντο ἐν τοῖς γάμοις ὡς πρυτάνεις ὄντες τῶν γάμων. τέλος δε ὁ γάμος. διὸ καὶ προτέλεια ἐκαλεῖτο ἡ θυσία ἡ πρὸ τῶν γάμων γινομένη. Le fait que Zeus et Héra soient les récipiendaires des *proteleia* n'est pas explicité ; on pourrait tenir le lien pour implicite, mais on ne peut exclure la juxtaposition d'informations collectées par le scholiaste dans des sources éparses. Sur les *proteleia*, cf. Vérilhac, Vial 1998, p. 291-293.

276 Cf. Dow 1965, p. 181-182, qui se fonde sur le nombre de bouleutes du dème (entre 6 et 8) et sur un corps civique oscillant entre 30 000 et 40 000 individus. À l'approximation de cette fourchette s'ajoute la difficulté d'estimer la proportion d'Erchiens vivant dans l'asty et n'assistant pas systématiquement à toutes les fêtes d'Erchia.

277 Le Zeus *Teleios-Hèraios* attique constituerait ainsi un cas inverse à l'Héra *Pais-Teleia-Chèra* de Stymphale

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

héortologique. De plus, si la distinction entre le *Teleios* et l'*Hèraios* était celle-ci, elle n'était pas absolue, puisque le premier est aussi invoqué comme dieu du mariage accompli, dans les dédicaces notamment, et qu'il semble supplanter le second, ce que l'on peut expliquer par une différence de contexte (les dédicaces donc, qui se distingueraient des calendriers) ou une évolution.

3. Reste donc à tester l'hypothèse chronologique : le Zeus *Hèraios* de la première moitié du Ve s. aurait été remplacé par le *Teleios* au cours de la deuxième partie de ce siècle ou au début du suivant ; ce changement aurait pu accompagner une réorganisation du culte qui pourrait également expliquer le fait que les victimes sont différentes entre le calendrier de l'Acropole et celui d'Erchia. On pourrait objecter le fait que la seconde appellation est déjà bien connue pour le dieu au Ve s, puisqu'on la retrouve chez Eschyle. Néanmoins, c'est pour désigner la puissance agissante d'un dieu par lequel tout s'accomplit[278] que le poète l'utilise dans les *Euménides*, lorsque la Pythie invoque parmi de nombreuses autres divinités un Zeus *teleios hupsistos*[279] ou dans les *Suppliantes*, où le dieu est qualifié de « puissance qui accomplit le plus parmi celles qui accomplissent (*teleôn teleiotaton kratos*) »[280] ; et sans recourir à l'emploi de l'épithète, le Tragique exprime la même idée à plusieurs reprises dans l'ensemble de son œuvre[281]. Aussi pourrait-on supposer que la signification de l'épithète du dieu se soit restreinte au sens d'« époux » et, partant, de garant du mariage, peut-être dans la cadre de l'association de Zeus avec Héra, pour laquelle l'appellation est plus systématiquement entendue sous cette acception[282]. Cependant, c'est incontestablement cette signification qu'Eschyle donne à l'épithète lorsque – non sans ironie – il fait invoquer Zeus *teleios* par Clytemnestre juste avant qu'elle ne tue Agamemnon, son propre *anèr teleios*[283], même si le double sens n'est sans doute pas totalement absent – ce que l'on pourrait interpréter comme une étape dans le glissement sémantique de l'épithète. Du reste, on peut toujours (lâchement ?) éluder cette difficulté en avançant que l'usage de l'épithète dans la poésie tragique n'est pas le même que dans la langue des inscriptions telles que le calendrier d'Erchia. Au bout du compte, sans être

(Pausanias, VIII, 22, 2-3 ; cf. Brulé 1987, p. 378 et Pirenne-Delforge, Pironti 2009) : dans le cas présent, ce serait Zeus qui bougerait. Cette différence en dirait peut-être moins du rôle respectif des deux divinités dans le mariage (dans les deux cas, c'est tout de même Héra qui importe) que de leur importance relative dans les panthéons stymphalien et athénien : en Attique, la déesse reste peu importante et est (de façon inévitable ?) partiellement absorbée par le dieu.

278 Cf. également Pindare, *Olympiques*, XIII, 115 et *Pythiques*, I, 67-68.

279 *Euménides*, 28 : καλοῦσα καὶ Τέλειον Ὕψιστον Δία.

280 *Suppliantes*, 524-527 : ἄναξ ἀνάκτων, μακάρων | μακάρτατε καὶ τελέων τελειότατον κράτος, ὄλβιε Ζεῦ.

281 *Suppliantes*, 91-92 ; *Prométhée enchaîné*, 1032-1033 ; *Agamemnon*, 1485-1488 ; *Choéphores*, 306-308. Il semble bien que cette capacité d'accomplissement soit typiquement jovienne chez le Tragique, qu'elle soit exprimée par l'épithète ou par le verbe τελῶ : outre Zeus, elle n'est en effet associée par le poète qu'à des *theoi* indéterminés, à une exception près peut-être (les Euménides dans la tragédie éponyme, vers 383-384). Il s'agirait d'une illustration supplémentaire du « diocentrisme » eschyléen (cf. Mikalson 1991, p. 210-213).

282 Chez Eschyle encore, outre en *Euménides*, 213-214 (cf. *supra*, note 252) elle est « l'épouse nuptiale » de Zeus dans un fragment (frg. 383 Radt : Ἥρα τελεία, Ζηνὸς εὐναία δάμαρ). Cf. également Aristophane, *Thesmophories*, 973-976, où la déesse est invoquée seule.

283 *Agamemnon*, 970-974. Sur ce passage, cf. Salviat 1964, p. 652-655.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

totalement inenvisageable, cette hypothèse chronologique n'est sans doute pas non plus totalement convaincante.

En dépit des incertitudes qui persistent au sujet de l'articulation des deux épithètes nuptiales de Zeus[284], il est assuré que *Teleios* est la seule qui reste attestée à partir du IVe s. ; de plus, elle doit sans aucun doute être interprétée, lorsqu'elle est utilisée comme épiclèse (*i.e.* dans le cadre du culte), comme désignant un dieu « accompli » (plutôt qu'« accomplissant »), c'est-à-dire « arrivé à maturation » autrement dit « époux » et, partant, « garant du mariage »[285]. C'est le cas dans le calendrier d'Erchia, de même que dans la dédicace d'Aristomachè, Théôris et Olympiodôros à Zeus *Epiteleios Philios*, Philia et *Agathè* Tychè : en dépit des particularités de la triade et de la forme de l'épiclèse nuptiale de Zeus[286], cette dédicace, tant par le texte que l'iconographie, explicite le jeu de miroir entre les époux humains et leurs protecteurs divins, conçus à leur image par le biais de leurs représentations figurées comme de leurs dénominations. C'est très probablement avec des intentions analogues qu'une dédicace a été adressée au dieu au tournant des IIIe s. et IIe s, même si son caractère lacunaire ne permet pas de le certifier :

> *Agora* XVIII V630. Agora, *ca*. 200. Dédicace.
> éd. Meritt 1946, p. 220-221, n°47. *Agora* XVIII V630.
> Trois fragments de marbre non jointifs (a, b, c) découverts remployés dans des murs ou des maisons modernes, sur le flanc nord de l'Aréopage (N21) ou à l'ouest de la bibliothèque de Pantainos (Q14).
> a b c
> Τιμοκρ[άτεια - - -] Φηγαέω[ς γυνὴ Διὶ Τ]ελείωι
> Timokrateia (Timokritè ?), l'épouse d'untel de Phègaia, pour Zeus *Teleios*.

Si elles ne sont pas absolument certaines, les restitutions proposées par B.D. Meritt sont les plus vraisemblables : la dédicace ne peut émaner que d'une femme, puisque le démotique, assuré, est au génitif ; son nom n'est qu'un exemple possible (Τιμοκρίτη est également connu en Attique) et on ne peut garantir que sa qualité soit celle d'épouse, même si l'identité du dédicataire suggère que la dédicante ait explicité ce statut plutôt que celui de fille, statut qui serait ici mis en exergue. Si la lecture de Meritt s'avérait exacte, cette dédicace confirmerait l'association du *Teleios* avec le mariage et, en l'occurrence, les femmes mariées. De ce point de vue, on peut d'ailleurs s'interroger sur l'absence d'Héra (*Teleia*) : en effet, l'inscription s'arrête à la fin du fragment c et il ne semble pas qu'elle ait comporté une autre ligne (on ne peut cependant totalement exclure que la déesse apparaisse avant le dieu, puisque les fragments ne sont pas jointifs et que la lacune est

284 Elle est également floue en ce qui concerne les libations qu'ils recevaient, probablement dans le contexte du banquet nuptial : on trouve un Zeus « en âge de se marier » associé à Héra, mais aussi le *Teleios* (cf. *infra*, p. 206).

285 Cf. déjà Salviat 1964, p. 651-652 et Brulé 1987, p. 317.

286 Cf. *supra*, p. 115. Sur la part importante de l'initiative personnelle des dédicants dans la constitution de la triade divine, cf. Parker 1996, p. 231. C'est sans doute la meilleure explication du choix d'*Agathè* Tychè, plutôt que d'Héra, pour épouse de Zeus, même si on peut en suggérer d'autres que l'on ne pourrait toutefois valider (une différence sociologique ? Le fruit d'une évolution de la place d'Héra ?).

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

potentiellement « extensible »). L'importance de la déesse aurait-elle décliné à partir de l'époque hellénistique ? On ne peut rien assurer en ce sens. En revanche, cette dédicace témoigne de la poursuite du culte de Zeus *Teleios* (associé ou non à Héra) lors de cette période.

Une autre inscription le confirme et permet d'assurer qu'il a perduré sous le Haut-Empire : le prêtre du dieu, qualifié de *bouzugès*, disposait en effet d'un siège de proédrie au théâtre de Dionysos[287]. Le sacerdoce était alors détenu par le *genos* des Bouzygai, à moins qu'il n'ait été associé à la fonction de bouzyge comme l'a également été la prêtrise de Zeus du Palladion (cf. *supra*, **1.3.3**, p. 27-30) : la distinction n'est, du reste, pas toujours très nette. On ne peut déterminer les modalités de ce cumul (ou de cette appartenance) et le contexte dans lequel il a pris place : était-il permanent ? Si oui, depuis quand ? Y avait-il alternance entre le prêtre du *Teleios* et celui du Palladion ? On ne sait. On peut néanmoins tenter d'en éclairer les ressorts. Peut-être ne s'explique-t-il que par les logiques sociales qui sont potentiellement à la source de toute concentration sacerdotale. Mais ce cumul peut trouver des explications à la fois rituelles et conceptuelles : en effet, le bouzyge (/un membre du *genos* des Bouzygai) accomplissait un des trois labours sacrés, celui qui avait lieu au Bouzygion, en contrebas de l'Acropole (Parker 1996, p. 286-287) ; ce rituel avait évidemment une portée agraire (même symbolique) mais n'était peut-être pas étranger à un contexte conjugal. Évoquant précisément les trois labours sacrés (celui de Skiron, de Raria et, donc, du Bouzygion), Plutarque en ajoute un quatrième, celui du mariage, qui est encore plus sacré selon lui, car il permet la procréation des enfants[288]. Cette hiérarchisation procède évidemment d'un procédé rhétorique et n'engage donc que le propos de l'auteur ; mais l'association entre le labour et la consommation du mariage n'est pas spécifiquement plutarchéenne : elle dépasse la simple analogie et procède de conceptions sans doute solidement ancrées dans les représentations des Grecs. Ce lien conceptuel pourrait ainsi donner sens au cumul de la prêtrise du *Teleios* et de la fonction de bouzyge et ainsi le justifier, tant d'un point de vue social que religieux ; on ne peut toutefois faire la lumière sur l'articulation entre les deux sacerdoces d'un point de vue rituel[289].

6.4. Zeus *Xenios*.

287 *IG* II² 5075 (Maass 1972, p. 136-137) : siège de proédrie (plan A I b) : ἱερέως | Διὸς Τελεί|ου βουζύγου. La ligne 3 porte les marques d'une correction : le zèta a remplacé un tau et le gamma un pi ; autrement dit, on a corrigé βουτύπου en βουζύγου. Il n'est pas possible de déterminer si cette modification procède d'une réorganisation du culte ou d'une erreur du lapicide corrigée ensuite (Maass). En revanche, je ne suis pas Maass qui suppose que le qualificatif *bouzugès* se rapporte ici à Zeus plutôt qu'au prêtre.

288 Plutarque, *Préceptes de mariage*, 42 (144a-b) : Ἀθηναῖοι τρεῖς ἀρότους ἱεροὺς ἄγουσι, πρῶτον ἐπὶ Σκίρῳ, τοῦ παλαιοτάτου τῶν σπόρων ὑπόμνημα, δεύτερον ἐν τῇ Ῥαρίᾳ, τρίτον ὑπὸ πόλιν τὸν καλούμενον Βουζύγιον. τούτων δε πάντων ἱερώτατός ἐστιν ὁ γαμήλιος σπόρος καὶ ἄροτος ἐπὶ παίδων τεκνώσει.

289 Notamment parce qu'on ne connaît pas avec certitude la date à laquelle était accompli le labour sacré du Bouzygion, ni les deux autres mentionnés par Plutarque (sur ce point, cf. Parker 2005a, p. 197-198) ; était-ce en Gamèliôn ?

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

L'épithète *xenios* est caractéristique de Zeus et a été abondamment exploitée dans la littérature grecque, depuis l'épopée homérique[290] jusqu'aux auteurs de l'époque impériale qui, tels Plutarque, Dion de Pruse ou Lucien, l'emploient dans un but moral, exégétique, rhétorique ou satirique, le plus souvent dans des listes plus ou moins longues, mais toujours hors de tout contexte cultuel précis[291]. On a pu constater qu'elle figurait en sous-texte dans le cas de l'*Hekaleios* qui peut d'une certaine façon être considéré comme un *Xenios* ancré dans un territoire donné (cf. *supra*, **2.1.1**, p. 30-32) On a également vu que chez Homère, on pouvait différencier le *Xenios* de l'*Hikesios* de la même façon que les étrangers accueillis dans le cadre de la *xenia* (*xenoi*) se distinguaient de ceux migrant hors de tout cadre, de toute protection (*hiketai*) (cf. *supra*, p. 40-44). C'est dans une acception voisine qu'on le retrouve dans le théâtre athénien classique, à quelques rares reprises toutefois. Sans surprise, c'est chez Eschyle que l'on invoque le plus souvent le dieu : dans les *Suppliantes*, les Danaïdes (par la voix du coryphée, puis du chœur) portent au nues Zeus *Xenios* précisément après avoir appris de leur père la décision des Argiens de leur accorder l'hospitalité[292] ; dans l'*Agamemnon*, c'est le dieu qui envoie les Atrides contre Alexandre, puisque ce dernier a enfreint les règles de la *xenia* en enlevant Hélène[293]. Chez Euripide, c'est le même *xenios* qu'Ulysse appelle à l'aide après que le Cyclope lui a signifié son intention de le manger, autrement dit qu'il a démontré qu'il était un anti-*xenos* (dans le sens le l'hôte qui accueille, en l'occurrence)[294].

Cette présence discrète au sein du théâtre classique athénien reflète peut-être l'absence de culte du dieu à l'échelle de la cité. En Attique, le *Xenios* ne semble en effet avoir été honoré que dans le cadre associatif : on ne dispose en effet que de deux documents attestant clairement de son culte, prenant place dans des contextes sensiblement différents. Le premier est une borne de sanctuaire datable de la fin du Ve s. et découverte en contexte de remploi, près de la Pnyx :

> *IG* I^3 1057. Athènes, fin du Ve s. Borne de sanctuaire.
> *IG* I² 886. Lambert 1993, p. 327-329, T13. *IG* I^3 1057.
> Borne découverte remployée dans un mur tardif de la Leschè, près de la Pnyx.
> *h*ιερὸν | Διὸς Ξενί|ο Θυμαιτί|δος φρα|τρίας. | *vacat*
> Sanctuaire de Zeus *Xenios* de la phratrie Thymaitis.

La pierre inscrite identifiait un espace sacré du dieu qui devait donc probablement être situé dans la partie sud-ouest de l'asty. La phratrie Thymaitis à laquelle il appartenait avait probablement son

290 *Iliade*, XIII, 624-625, *Odyssée*, XIV, 283-284, etc.
291 Plutarque, *De l'exil*, 13 (605a) ; *Dialogue sur l'amour* 16 (758c-d) et 20 (766c) ; *Moralia* frg. 46 Sandbach. Dion de Pruse, *Discours* 1 (*Sur la royauté*), 39-41 ; *Discours* 12 (*Olympique*), 75-76. Lucien, *Timon*, 1. Clément d'Alexandrie, *Protreptique*, II, 37, 1, ne fait pas autre chose, avec des finalités évidemment différentes.
292 *Suppliantes*, 627-629 et 670-673.
293 *Agamemnon* 60-62 et 362-366. Cf. encore *Ibid.*, 746-749, où c'est cette fois-ci Hélène, comparée à une Érinye, qui est envoyée chez les Priamides par le dieu.
294 Euripide, *Cyclope*, 353-355.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

foyer dans le dème de Thymaitadai, situé sur la côte ouest de l'Attique, entre le Pirée et Éleusis (Lambert). La borne pourrait ainsi délimiter un sanctuaire appartenant à l'association, qui constituerait ainsi une antenne urbaine de celui dont elle disposait dans le dème, dont aucune trace n'a été conservée cependant. Au-delà du cadre organisationnel du culte, seulement connu par cette inscription[295], c'est le choix de la divinité par les phratères qui pose question. Il est en effet bien établi que les phratries participent de la définition de la citoyenneté, au moins à l'époque classique[296]. Que la Thymaitis ait opté pour le dieu de la *xenia* soulignerait le rôle intégrateur de l'association, qui, plus que d'autres, aurait inclus dans ses rangs d'anciens *xenoi*. St.D. Lambert a ainsi suggéré que l'ancrage territorial de cette phratrie dans le dème de Thymaitidai pourrait expliquer cette particularité : l'association pourrait avoir intégré des Éleusiniens au moment de l'annexion d'Éleusis par l'Attique. Le rôle du héros éponyme Thymoitès dans le mythe étiologique des Apatouries, lié à la *xenia*, en porterait la marque (Lambert 1993, p. 327-328). L'épiclèse aurait ainsi été donnée au dieu conformément à l'acception qu'on lui connaît dans les sources littéraires, mais dans un contexte particulier ; par ailleurs, une fois le *Xenios* choisi par les phratères[297], la signification de l'épiclèse s'enrichit d'une portée identitaire et mémorielle. Sa dation au dieu permet en effet, en rappelant la possible origine « étrangère » d'une partie de ses membres, de distinguer cette phratrie des autres et ainsi de faire de ce Zeus, de ce *Xenios*, le dieu tutélaire de l'association.

Dans un autre contexte, celui de la basse époque hellénistique, mais avec une logique similaire, le dieu apparaît dans un décret du conseil accordant à une association de nauclères et de marchands le droit d'honorer leur proxène :

IG II² 1012. Athènes, 112/1 (Dionysios archonte, 7e prytanie). Décret du conseil.
Cf. Vélissaropoulos 1980, p. 104.

	ἐπὶ Διονυσίου ἄρχοντος τοῦ μετὰ	Sous l'archontat de Dionysios qui a suivi
	Παράμονον ἐπὶ τῆς Αἰαντίδος ἑ-	Paranomos, lors de la septième prytanie de
	βδόμης πρυτανείας, ᾗ Λάμιος Τιμού-	la tribu Aiantis, lors de laquelle Lamios fils
	χου Ῥαμνούσιος ἐγραμμάτευεν· Γα-	de Timouchos de Rhamnonte était
5	μηλιῶνος ὀγδόῃ ἱσταμένου, ὀγδό-	secrétaire ; le huit de Gamèliôn, huitième
	ῃ τῆς πρυτανείας· βουλὴ ἐμ βουλευ-	jour de la prytanie ; Conseil dans le
	τηρίωι· τῶν προέδρων ἐπεψήφιζεν	bouleutèrion ; parmi les proèdres,
	Στρατοφῶν Στρατοκλέους Σουνι-	Stratophôn fils de Stratoklès de Sounion a
	εὺς καὶ συνπρόεδροι·	mis aux voix avec ses symproèdres :
10	ἔδοξεν τεῖ βουλεῖ·	il a plu au Conseil :

295 Une autre borne, dont le texte est malheureusement mutilé, semble également délimiter une propriété de la même phratrie (*Agora* XIX H131 = Lambert 1993, p. 330-331, T14). Elle mentionne peut-être Héraclès, mais pas Zeus *Xenios*. Il faudrait donc considérer, à la suite de Lambert, qu'elle n'identifie pas le même sanctuaire, mais un autre ou plus probablement, un terrain appartenant aux phratères qui pourrait avoir été mis en location.

296 Lambert 1993, chapitre 1 (p. 25-57). Cf. également Parker 1996, p. 104.

297 Peut-être avec Héraclès, même si la restitution du théonyme n'est pas assurée dans l'autre borne de la phratrie (cf. *supra*, note 295). S'il fallait effectivement le retenir, il faudrait alors envisager soit une cohabitation de Zeus *Xenios* avec ce dieu (ce qui, pour une phratrie, est rare mais pas impossible : cf. Parker 1996, p. 106 et 108) soit une substitution du premier par le second, puisque la seconde borne est postérieure (IVe s.) à la première.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

	Ῥῆσος Ἀρτέμωνος Ἁλαιεὺς εἶπεν·	Rhèsos fils d'Artémôn d'Halai a proposé :
	ἐπειδὴ πρόσοδον ποιησάμενος πρὸς	attendu que Diognètos d'Oion, trésorier des
	τὴν βουλὴν Διόγνητος ἐξ Οἴου ταμί-	nauclères et des marchands qui contribuent
	ας ναυκλήρων καὶ ἐμπόρων τῶν φε-	au synode de Zeus *Xenios*, qui a généré des
15	ρόντων τὴν σύνοδον τοῦ Διὸς τοῦ	revenus pour le Conseil, a porté à la
	Ξενίου ἐμφανίζει τεῖ βουλεῖ βούλεσ-	connaissance du Conseil la volonté du
	θαι τὴν σύνοδον ἀναθεῖναι εἰκόνα γρα-	synode de consacrer sur leur armement
	πτὴν ἐν ὅπλῳ τοῦ ἑαυτῶν προξέ-	l'effigie peinte de leur proxène, qu'ils ont
	νου, κεχειροτονημένου δὲ καὶ ἐπιμε-	désigné Diodôros fils de Théophilos d'Halai,
20	[λ]ητοῦ ἐπὶ τὸν λιμένα Διοδώρου τοῦ	l'épimélète du port, lors de sa charge et que
	Θεοφίλου Ἁλαιέως ἐν τῶι ἀρχείωι αὐ-	pour ces raisons (Diognètos) a demandé au
	τοῦ καὶ διὰ ταῦτα παρακαλεῖ τὴν βου-	Conseil de le confirmer par un décret ;
	λὴν ἐπικυρῶσαι ἑαυτῶι ψήφισμα·	à la bonne fortune, plaise au Conseil de
	ἀγαθε[ῖ] τύχει δεδόχθαι τεῖ βουλεῖ ἐπι-	concéder à Diognètos et au synode (le droit)
25	κεχω[ρ]ῆσθα[ι] Διογνήτῳ καὶ τῇ συνόδῳ	de procéder à la consécration sur leur
	[π]ο[ι]ήσα[σθ]αι τ[ὴν] ἀνάθεσιν τῆ[ς] γρα-	armement de l'effigie peinte de Diodôros fils
	πτῆς εἰκόνος ἐν ὅπλῳ Διοδώρου τοῦ	de Théophilos d'Halai lors de sa charge
	Θεοφίλου Ἁλαιέως ἐν τῶι ἀρχείωι αὐ-	comme il l'a été demandé au Conseil.
	τοῦ καθάπερ παρακαλεῖ τὴν βουλήν.	

Ce synode devait être composé de citoyens et de non-citoyens : le trésorier Diognètos, au moins, relevait de la première catégorie, puisqu'il était démote d'Oion ; mais le fait que ces nauclères et marchands honorent ici leur proxène laisse entendre qu'au moins une partie d'entre eux étaient étrangers. Le choix de réunir l'association autour de ce Zeus s'explique donc aisément : il témoigne à la fois du statut de ses membres et de leurs relations avec la cité qui les accueille, qui rentrent dans le cadre de la *xenia* (dans les modalités qui sont celles de cette époque) – ce que l'objet du décret met précisément en évidence, puisqu'il confirme les honneurs décernés par le synode à leur proxène. Comme pour la phratrie Thymaitis, l'épiclèse *Xenios* définit donc doublement l'identité de cette association, à la fois en interne, compte tenu de la pluralité des statuts de ses membres, mais aussi au sein de la société athénienne[298], en ce qu'elle l'identifie par rapport à d'autres associations potentiellement semblables ; elle comporte également une probable teneur idéologique, puisqu'elle définit également ce synode comme entretenant des rapports harmonieux avec la cité qui l'accueille en ce qu'il participent de la *xenia*.

*

Cet ensemble d'épiclèses couvre ainsi un spectre de domaines de compétences voisins formant un ensemble cohérent : dans le cadre de relations sociales de natures diverses, c'est le

298 Et plus particulièrement du Pirée ? La provenance exacte de la stèle – aujourd'hui conservée à Venise – n'est pas connue, mais l'activité des membres du synode (nauclères et marchands) de même que la fonction de leur proxène (épimélète du port) invite à localiser l'association à cet endroit.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

même dieu – Zeus – qui garantit les conditions nécessaires à l'individu pour pouvoir nouer des liens avec autrui. La première est celle de la pureté, que le dieu supervise en tant qu'*Hikesios* (cf. *supra*, **3.5.2**) et *Meilichios-Maimaktès*. Cette dimension semble cependant s'estomper au cours du Ve s, puisque le culte de l'*Hikesios* n'est bien attesté qu'à l'époque archaïque – même si le théâtre en exploite encore abondamment la figure – et que le *Meilichios* semble surtout invoqué pour garantir l'abondance dans les dédicaces des IVe-IIIe s. qui lui sont adressées. Il est probable que cet effacement participe d'un apaisement des relations sociales au sein de la société athénienne – ou plus exactement d'une volonté de présenter ces relations comme apaisées – évolution dont pourrait par ailleurs témoigner l'engouement dont ont fait l'objet au IVe s. d'autres Zeus garants de liens interpersonnels plus affectueux, le *Philios* en tête (même si un effet de source n'est pas à exclure). Du reste, cette grande variété d'épiclèses constitue une réponse à la multiplicité des relations sociales qui est indéniablement marquée du sceau du polythéisme : elle permet en effet de couvrir l'ensemble des degrés relationnels, du plus éloigné au plus proche, tout en maintenant la cohérence de la figure jovienne. Zeus garantit en effet les conventions et les usages (pureté, réciprocité) définissant les liens entre deux parties (deux agents sociaux donnés, qui peuvent être deux concitoyens, deux hôtes, un père et son fils, un mari et son épouse, etc.) en tant que gardien, *in fine*, de l'ordre social (ce qui découle du fait qu'il préside à l'ordre cosmique et en est le garant). C'est aussi pourquoi il est là dans les confrontations entre deux parties et qu'il occupe au besoin les interstices, y compris lorsque ceux-ci sont vides de conventions sociales (c'est en partie son rôle en tant qu'*Hikesios*). C'est dans cette logique qu'il est le garant des limites entre les individus et, partant, entre leurs propriétés.

6.5. Chacun chez soi : Zeus *Horios* et *Enchôrios*.

Au IVe s, le culte de Zeus *Horios* est connu par les calendriers sacrificiels de la Tétrapole de Marathon et du dème d'Erchia. Le premier enregistre un sacrifice annuel d'un mouton de douze drachmes pour le dieu en Skirophoriôn, peut-être le dix ou le douze (?)[299]. Si la seconde date devait être retenue, il faudrait intégrer cette offrande à la fête des Skira, qui comportait une procession vers Skiron : ce lieu étant peut-être situé en position de frontière, l'épiclèse du dieu prendrait tout son sens (Lambert 2000a, p. 51). Toutefois, la restitution de la date reste hypothétique et les incertitudes pesant sur le déroulement des Skira sont importantes (Parker 2005a, p. 173-177) ; pour ce que l'on en sait, Zeus ne semblait y jouer aucun rôle direct. Le seul lien du dieu avec la fête repose sur

299 Lambert 2000a (*IG* II² 1358 = *LSCG* 20) (Marathon, *ca*. 375-360), face A, Col. I, l.11 : [ἐν (ou δω)δεκάτ?]ει Διὶ Ὁρίωι οἷς Δ|-|-.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

l'utilisation de la « toison de Zeus (*Dios kôidion*) », tirée des victimes sacrifiées au *Ktèsios* et au *Meilichios* (cf. *supra*, p. 82, note 229) lors de la procession ; celle-ci avait-elle la finalité purificatrice des Pompaia qui reliaient probablement les sanctuaires situés aux marges de l'asty ? Dans cette hypothèse, le Zeus *Horios* honoré d'un mouton par la Tétrapole aurait-il eu une fonction analogue, celle de repousser la souillure au-delà des limites (de la Tétrapole ? De chacun de ses dèmes ?). On le constate, l'hypothèse reste fragile. Le calendrier d'Erchia ne permet pas de l'étayer, puisque le sacrifice à l'*Horios* qu'il enregistre semble prendre place dans un contexte différent de celui offert par la Tétrapole. C'est en effet le 16 de Posidéôn, dans leur dème, que les Erchiens consacraient en effet au dieu un porcelet (d'une valeur de trois drachmes) dont la viande devait être consommée sur place. Le même jour, c'est à un Zeus sans épiclèse que l'on sacrifiait, sur le Rocher d'Erchia, un mouton (d'une valeur de douze drachmes), dont la viande devait également être consommée sur place[300]. En dehors de leur synchronie, on ne peut déterminer la teneur exacte du lien entre ces deux sacrifices, qui prenaient place en deux lieux différents ; on ne peut pas non plus les rattacher à une fête connue.

Si les données héortologiques relatives à Zeus *Horios* restent donc en partie obscures, on peut néanmoins faire le jour sur les finalités de son culte en mettant à contribution le seul témoignage contemporain quelque peu substantiel mentionnant le dieu[301], à savoir un passage des *Lois* de Platon :

> Πρῶτον δὴ νόμοι ἔστωσαν λεγόμενοι τοὔνομα γεωργικοί. Διὸς ὁρίου μεν πρῶτος νόμος ὅδε εἰρήσθω· Μὴ κινείτω γῆς ὅρια μηδεὶς μήτε οἰκείου πολίτου γείτονος, μήτε ὁμοτέρμονος ἐπ' ἐσχατιᾶς κεκτημένος ἄλλῳ ξένῳ γειτονῶν, νομίσας τὸ τἀκί νητα κινεῖν ἀληθῶς τοῦτο εἶναι· βουλέσθω δε πᾶς πέτρον ἐπιχειρῆσαι κινεῖν τὸν μέγιστον ἄλλον πλὴν ὅρον μᾶλλον ἢ σμικρὸν λίθον ὁρίζοντα φιλίαν τε καὶ ἔχθραν ἔνορκον παρὰ θεῶν. Τοῦ μεν γὰρ ὁμόφυλος Ζεὺς μάρτυς, τοῦ δε ξένιος, ο ἳ μετὰ πολέμων τῶν ἐχθίστων ἐγείρονται. Καὶ ὁ μεν πεισθεὶς τῷ νόμῳ ἀναί σθητος τῶν ἀπ' αὐτοῦ κακῶν γίγνοιτ' ἄν, καταφρονήσας δε διτταῖς δίκαις ἔνοχος ἔστω, μιᾷ μεν παρὰ θεῶν καὶ πρώτῃ, δευτέρᾳ δε ὑπὸ νόμου. Μηδεὶς γὰρ ἑκὼν κινείτω γῆς ὅρια γειτόνων· ὃς δ' ἂν κινήσῃ, μηνυέτω μεν ὁ βουλόμενος τοῖς γεωργοῖς, οἱ δε εἰς τὸ δικαστήριον ἀγόντων. ἢν δέ τις ὄφλῃ τὴν τοιαύτην δίκην, ὡς ἀνάδαστον γῆν λάθρᾳ καὶ βίᾳ ποιοῦντος τοῦ ὄφλοντος, τιμάτω τὸ δικαστήριον ὅτι ἂν δέῃ πάσχειν ἢ ἀποτίνειν τὸν ἡττηθέντα.
>
> Soient donc portées en premier lieu les lois dites agricoles. Formulons ainsi la première, consacrée à Zeus *Horios* : « Que personne ne meuve les bornes de la terre voisine, soit qu'elle appartienne à un compatriote, soit qu'elle soit seulement limitrophe, lorsque, propriétaire aux confins du pays, on a pour voisin un étranger, et qu'on se dise que ce

300 *LSCG* 18 (Erchia, *ca.* 375-360), Col. V, l. 23-31 : Ποσιδεῶνος | ἕκτηι ἐπὶ δ|έκα, Διί, ἐμ Π|έτρηι Ἐρχι|ᾶσιν, οἷς, οὐ | φορά, Δ|-|- *vacat* | Διὶ Ὁρίωι, Ἐ|ρχιᾶσι, χοῖ|ρος, οὐ φο(ρά) : |-|-|-. Sur le Rocher d'Erchia, cf. Jameson 1965, p. 158.

301 L'autel du dieu mentionné par Démosthène (*Septième Philippique*, 39-40) se trouve en Chersonèse thrace. Denys d'Halicarnasse fait de Zeus *Horios* l'équivalent du Jupiter *Terminalis* romain pour lequel Numa aurait fondé les Terminalia (Denys d'Halicarnasse, *Antiquités romaines*, II, 74, 2-3). Si d'aventure la note de Pollux, *Onomasticon*, IX, 8 (καὶ ἀπὸ μεν τῶν ὅρων Ζεὺς ὅριος καὶ στήλη ἐφορία καὶ ποταμὸς μεθόριος) se rapportait à l'Attique, elle n'apporterait rien de plus, au bout du compte.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

> serait là vraiment mouvoir ce qui ne doit pas être mû ; que chacun soit disposé à essayer de mouvoir la roche ordinaire la plus grosse plutôt que cette petite pierre qui délimite l'amitié et la haine et qui est consacrée aux dieux par serment. Témoin de la borne d'amitié est Zeus *homophulos* (de ceux de la même tribu) ; de l'autre, Zeus *xenios* (protecteur des étrangers) ; qui éveille l'un ou l'autre éveille les guerres les plus implacables. Celui qui obéit à la loi n'aura pas à sentir les maux dont elle est source, mais qui la méprise sera passible d'un double châtiment ; l'un, le premier, par les dieux, l'autre par la loi. Que personne donc ne meuve de son plein gré les bornes du voisinage : qui les aura mues, le premier venu le dénoncera aux laboureurs et ceux-ci le mèneront devant le tribunal. Quiconque s'expose à une telle poursuite étant, à ce titre, considéré comme annulant, secrètement ou par force ouverte, la distribution actuelle de la terre, ce sera au tribunal d'estimer ce que, une fois convaincu, il doit subir ou payer »[302].

Nonobstant le caractère programmatique (et utopiste ?) de ce texte, et compte tenu de la réalité du culte du dieu dans les dèmes attiques à l'époque de Platon, le propos de ce dernier rend nécessairement compte de la signification de l'épiclèse telle qu'elle était entendue par ses contemporains ; et à lire le philosophe, celle-ci est claire : Zeus *Horios* est le gardien des bornes. Il l'est de la même façon qu'il supervise toute relation interpersonnelle, de la même façon qu'il garantit les serments[303] ; il l'est aussi en tant que dieu distributeur et garant de la *moira* de chacun et donc, *in fine*, de l'ordre social. Cette compétence essentielle de Zeus se concrétise en l'occurrence dans le cadre de la propriété de la terre et trouve son premier champ d'application dans l'agriculture, ce que Platon explicite : c'est l'*Horios* qui garantit (avec les tribunaux : on n'est jamais trop prudent) la première des lois agricoles. Nul doute que c'est le sens que devait avoir l'épiclèse dans les campagnes attiques ; les implications concrètes et locales du domaine de compétence du dieu pourraient expliquer le fait qu'il ne faisait pas l'objet d'un culte centralisé, mais dont l'organisation relevait des dèmes : les différences observées entre les calendriers de la Tétrapole de Marathon et d'Erchia, tant sur le plan de la date du sacrifice que de la nature des victimes, porteraient ainsi la marque de ce caractère local du culte de l'*Horios*. Il est par ailleurs possible de supposer que le rôle du dieu ne se limitât pas à la sphère agricole : le fait que dans le premier de ces deux calendriers, le sacrifice qui lui est consacré soit financé par la Tétrapole peut laisser supposer que l'on attende de ce Zeus qu'il garantisse le respect des bornes délimitant le territoire de chacun des quatre dèmes par rapport à ceux des autres. Contribuer en commun au sacrifice offert à l'*Horios*, c'était aussi pour les démotes de la Tétrapole montrer que l'on se conformait à l'intégrité territoriale des autres membres de la fédération.

On ignore si le culte de Zeus *Horios* était pratiqué dans tous les dèmes et s'il s'y est maintenu dans les mêmes cadres au-delà du IVe s. ; mais il a probablement connu des modifications au cours

302 Platon, *Lois* VIII, 842e-843a (traduction A. Diès, *CUF*).

303 *Horkios* n'est pas attesté comme épiclèse en Attique, mais le dieu y est pour ainsi dire toujours invoqué comme garant (cf. *supra*, p. 45-46).

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

de la période hellénistique, puisqu'une inscription du début du principat en donne une image sensiblement différente. En 20 ou 19, parmi les membres du *genos* des Kèrykes au nom desquels un décret honorant le dadouque Thésmistoklès d'Hagnonte est voté, figure en effet Dôsithéos fils de Kléoménès de Marathon, qui était *lithophoros* de la pierre sacrée et prêtre de Zeus *Horios* et d'Athéna *Horia* et de Poséidon *Prosbatèrios* et de Poséidon *Themeliouchos*[304]. Bien sûr, toutes les informations relatives à l'*Horios* fournies par ce document et différant de celles que l'on a pu extraire des sources antérieures ne doivent pas nécessairement être mises au crédit d'une évolution du culte. Il faut donc tenter de faire le départ entre ce qui procéderait de mutations et ce qui tient à la spécificité de cette inscription par rapport aux calendriers sacrificiels et au témoignage de Platon. Mais avant de faire état des enseignements que l'on peut tirer de ce décret, il convient d'expliciter les difficultés qu'il présente.

Il s'agit d'un décret du Conseil et du Peuple d'Athènes – de la cité – mais qui a été découvert à Éleusis, ce qui s'explique par le fait que l'individu honoré était dadouque ; toutefois, il n'est pas certain que toutes les prêtrises qui y sont listées doivent être systématiquement tenues pour éleusiniennes. De même, si les détenteurs de ces prêtrises sont nommés en tant que Kèrykes, cela ne signifie pas nécessairement que toutes leurs charges aient été contrôlées par le *genos*. Selon K. Clinton[305], on peut assurer que, pour chaque individu, le premier sacerdoce mentionné l'était (puisque c'est à ce titre que ces *officials* sont listés avant les « simples » membres du *genos*), mais pas obligatoirement les autres ; ceux-ci n'auraient pu être inscrits que parce que le desservant les détenait *aussi* au moment où le décret est passé. Ainsi, Dôsithéos de Marathon figure en bonne place au sein de la liste (en sixième position) parce qu'il est *lithophoros* de la pierre sacrée et que cette charge est contrôlée par les Kèrykes, ce qui n'est pas nécessairement le cas des prêtrises de Zeus *Horios* et d'Athéna *Horia* et de Poséidon *Prosbatèrios* et de Poséidon *Themeliouchos*. On ne sait si ces deux derniers dieux faisaient l'objet d'une prêtrise commune ou si Dôsithéos les a cumulées : ils ne sont en effet pas attestés par ailleurs en Attique. En revanche, on peut sans trop se tromper tenir pour assuré l'existence d'un sacerdoce unique dans le cas de Zeus et Athéna. Reste à savoir si celui-ci était lié à la fonction de *lithophoros*, du reste mal connue[306].

On peut établir quelque correspondance entre cette dernière et la prêtrise de l'*Horios* et de l'*Horia* en ce qu'elles ont, l'une comme comme l'autre, un lien avec les pierres sacrées, à savoir les

304 *I.Eleusis* 300 (Éleusis, 20-19), l.15-18 : καὶ τοῦ λιθοφόρου | τοῦ ἱεροῦ λίθου καὶ ἱερέως Διὸς Ὁρίου καὶ Ἀθηνᾶς Ὁρίας καὶ Πο|σειδῶνος Προσ<β>α[[σ]]τηρίου καὶ Ποσειδῶνος Θεμελιούχου | Δωσιθέου τοῦ Κλεομένους Μαραθωνίου.

305 *I.Eleusis* , vol. II, commentaire au n°300.

306 En dehors de ce décret, la fonction n'est, à ma connaissance, connue que par deux inscriptions, à savoir celle du siège de proédrie du prêtre *lithophoros* (*IG* II² 5077) et d'une dédicace à Déméter et Korè peu disserte sur les prérogatives de ce desservant (*IG* II² 3658).

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

bornes dans le deuxième cas ; mais on manque d'argument décisif pour déterminer si les deux charges étaient statutairement attachées l'une à l'autre (et, partant, si la prêtrise était contrôlée par le *genos* des Kèrykes) ou si leur juxtaposition dans le texte relève du seul cumul de leur détenteur. Sans nécessairement rejeter la première possibilité, Clinton explique la seconde par l'expertise de Dôsithéos dans un domaine spécialisé, celui des limites et des entrées[307]. On peut y ajouter des logiques plus explicitement sociales d'accumulation de charges honorifiques par les notables, que cette stratégie procède de l'initiative individuelle (celle de Dôsithéos en l'occurrence) ou qu'elle passe par le truchement du *genos* ; la détention d'un capital culturel donné, éventuellement défini comme spécifique (la possible « expertise » évoquée par Clinton), ne constituerait que la justification du bénéfice d'un capital symbolique (la détention de sacerdoces). Quoi qu'il en soit, il semble bien que l'exercice de cette prêtrise de l'*Horios* et de l'*Horia* ait été convoité en cette fin de Ier s, ce qui procède certes d'un contexte général (l'accumulation des prêtrises entre les mains des notables est une tendance lourde sur le temps moyen à partir de la basse époque hellénistique), mais peut-être aussi de l'importance prise par le culte de ce Zeus depuis l'époque classique.

Le fait que celui-ci ait été couplé avec sa fille pourrait en porter la marque : en effet, à l'exception du cas de la *Polias* et du *Polieus*, l'association de ces deux divinités autour d'une épiclèse commune me semble procéder d'une logique qui consisterait à attribuer à la déesse une épiclèse qui est d'abord jovienne, autrement dit de cumuler la puissance de la fille à celle du père. À mon sens, ce processus serait révélateur d'une importance croissante du domaine de compétence initialement occupé par Zeus, du fait qu'il constitue un enjeu politique, voire que son contrôle par la cité soit accru – ce que retranscrit très probablement l'intervention de la divinité tutélaire de la cité. On y reviendra, mais il est possible que l'évolution du culte de Zeus *Horios* procède d'une telle logique. Le cas échéant, on ne pourrait toutefois ni en décrire la chronologie précise (l'absence d'Athéna *Horia* avant cette fin de Ier s. peut toujours être imputable aux aléas documentaires) ni bâtir d'hypothèse solide pouvant expliquer un éventuel changement d'échelle des enjeux pesant sur les bornes (concentration de la propriété foncière au cours de l'époque hellénistique ? Cadastrage et accaparement de terres suite à la conquête romaine ?).

C'est peut-être à la suite de cet *Horios* qui garantit le caractère sacré d'une propriété ou d'un territoire donné par le truchement des bornes qui les délimitent qu'il faut faire figurer un autre Zeus méconnu et du reste difficilement réductible à une catégorie bien définie, l'*Enchôrios*. L'épiclèse n'est en effet connue que par une borne découverte à Athènes :

SEG XVIII 62. Athènes, époque impériale. Borne.
éd. Oikonomidis 1959b, p. 12-13, n°27 (*BE* 1961, n°272. *SEG* XVIII 62).
Borne (aujourd'hui à l'agora romaine).

307 Il interprète également les épiclèses de Poséidon dans ce sens, ce dont je ne suis que partiellement convaincu.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

- - - - |σίου | *vacat* | Διος | Ἐνχω|ρίου. (*hedera*)
App. Crit. 1-2. [Γυμνα]|σίου (?) Oikonomidis.
(borne) du gymnase (?) ; (borne) de Zeus *Enchôrios*.

Il s'agirait d'une borne double, délimitant un bâtiment de nature indéterminée – peut-être un gymnase – et une propriété de Zeus *Enchôrios*, probablement un sanctuaire (Oikonomidis). Du reste, c'est surtout l'identité du dieu qui pose question. A.N. Oikonomidis a proposé de l'identifier au Jupiter *Indiges* des Romains, ce que rejettent J. et L. Robert, sans toutefois apporter de justification à ce sujet. Énigmatique, telle apparaît cette épiclèse, ne serait-ce qu'en raison de sa rareté. Sa signification n'en est pas moins claire : l'adjectif ἐγχώριος (ici orthographié ἐνχώριος), désigne ce qui est localisé dans un pays, ancré dans un territoire et, par extension, local, voire indigène ; dans la tragédie, mais aussi chez Thucydide, il peut même être employé comme épithète pour caractériser les dieux d'une cité, lorsqu'ils sont invoqués en tant que protecteurs du pays – mais dans ce cas toujours de façon collective et indéterminée[308]. Ce Zeus local, indigène, « national » si l'on veut, constitue donc un cas singulier qui ne peut s'expliquer par le seul héritage de la littérature d'époque classique. À mon sens, c'est bien en replaçant cette inscription dans le contexte de l'Athènes de l'époque impériale que l'on peut faire la lumière sur la dation de cette épiclèse au dieu. Je serais en effet enclin à l'interpréter comme la marque d'une réaction identitaire, dans le champ du religieux – dans quel autre ? En pays grec, le religieux ne constitue de toute façon pas un champ autonome, en particulier de ce point de vue – d'une partie de la population athénienne face à une élite dont l'horizon dépasse celui de la cité. En effet, à partir du règne d'Hadrien surtout, les magistratures athéniennes constituent un enjeu important pour des individus cumulant souvent la citoyenneté athénienne avec celle de leurs cités d'origine, de même que certaines prêtrises extra-politiques, qui sont d'ailleurs souvent joviennes : le cas d'un Tiberius Claudius Attalos Andragathos, citoyen d'Athènes et de Synnada et prêtre (entre autres) de Zeus *Eleutherios* et d'Homonoia en est un exemple tout-à-fait représentatif (cf. *infra*, p. 200). L'*Enchôrios* pourrait ainsi être conçu comme un anti-*Panellènios*, je veux dire un Zeus conçu comme local par opposition à ceux qui, notamment sous l'impulsion d'Hadrien, ont pu acquérir un rayonnement qui les place hors de portée d'une partie de la population à laquelle il ne reste plus que la revendication d'une identité indigène, pour elle-même et ses dieux, à travers ses dieux – du moins à travers ce Zeus. Le manque de précision de la datation de la borne ne permet pas d'étayer davantage cette hypothèse (elle pourrait ainsi prendre de la vigueur dans l'éventualité d'un *terminus post quem ca*. 131/2, *i.e*. la fondation du Panhellènion), pas plus qu'il n'est possible de décrire davantage le culte de l'*Enchôrios*, dans ses modalités et ses

308 Eschyle, *Suppliantes*, 481-482 ; *Sept contre Thèbes*, 14-15 ; *Agamemnon*, 1644-1646. Sophocle, *Trachiniennes*, 181-183 (Héraclès consacrant des prémices aux dieux *enchôrioi*). Thucydide, II, 74 (Archidamos prenant à témoin les dieux et les héros *enchôrioi* de Platées).

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

évolutions éventuelles, faute de sources complémentaires à son sujet.

7. Zeus, de l'*oikos* à la cité.

Une suite possible à cette étude de l'ensemble des Zeus régissant les rapports entre individus (entre *oikoi*) différents est celle des épiclèses joviennes participant de la définition de l'identité des individus (des *oikoi*) et de tous les groupes infra-politiques dans lesquels ils s'imbriquent pour former, *in fine*, la cité[309].

7.1. Zeus *Ktèsios.*

Le Zeus le plus domestique est sans conteste le *Ktèsios*. Parce qu'il a été bien étudié, on se contentera ici de donner un aperçu synthétique de son culte en Attique qui reprendra l'essentiel des acquis des travaux précédents[310]. Son champ de compétence étant largement sécant avec celui du *Meilichios*, on tentera cependant de déterminer en quoi il se différencie de ce dernier[311].

Les sources donnent une image concordante des fonctions prêtées au dieu, du reste cohérentes avec le sens littéral de l'épiclèse : dérivant du verbe κτῶμαι, celle-ci désigne en effet un Zeus « de l'acquisition, des biens », entendons un Zeus qui interviendrait à la fois dans l'acquisition et la protection des richesses. Cette double compétence est déjà clairement attribuée au dieu chez Homère et Hésiode, bien que l'appellation n'y soit pas employée[312]. Sous sa première facette (l'acquisition), elle apparaît clairement dans la tragédie, comme par exemple dans les *Suppliantes* d'Eschyle, où le poète fait dire au roi d'Argos qu'il est du pouvoir – très exactement de la faveur (*charis*) – de Zeus *Ktèsios* de reconstituer les biens domestiques[313]. Décrivant la seconde dynamique (protectrice), elle est encore présente dans un fragment du *Pseudo-Héraclès* de Ménandre, où on confère au dieu le rôle garder le *tamieion* fermé (frg. 519 Kock, cf. *infra*). Les Athéniens semblent donc avoir attribué au *Ktèsios* la fonction de garant des richesses et tout particulièrement celles de

309 Que l'on conçoive, sous cet angle, la cité comme une succession de *matriochka* (Brulé 2005b [2007], p. 406) ou comme un ensemble de réseaux (Ismard 2010).

310 Brulé 2005b [2007], notamment p. 411-421 et 2006 [2007], p. 442-445. Cf. également le point synthétique de Parker 2005a, p. 15-16.

311 La question est posée par Parker 2005a, p. 425 qui propose pour réponse une différence de façon d'être-au-monde ou de contexte socio-religieux, avant de conclure : « perhaps the difference was no more clear to Athenians than to us ».

312 Zeus est source de prospérité, quel que soir le terme employé (*ploutos*, *aphenos*, *olbos*), dans l'*Iliade* (II, 669-670 ; XXIII, 298-299), l'*Odyssée* (IV, 207 ; VI, 188) et les *Travaux et les Jours* (281 et 379).

313 *Suppliantes,* 443-445 : καὶ χρήμασιν μεν ἐκ δόμων πορθουμένοις | γένοιτ' ἂν ἄλλα Κτησίου Διὸς χάριν | ἄτης γε μείζω, καὶ μετεμπλήσαι γόμον.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

l'*oikos*, qui sont généralement conservées dans le *tamieion*[314]. Cette protection divine n'est pas évanescente et abstraite ; elle se concrétise par la tenue d'un culte du dieu précisément installé dans ce *tamieion* – le lieu de conservation des biens de la maison, des plus élémentaires aux plus précieux – ce qu'explicite une notice d'Harpocration, dont la citation de Ménandre sert précisément d'illustration :

> Harpocration, s.v. Κτησίου Διός· ῾Υπερείδης ἐν τῷ πρὸς ᾽Απελλαῖον. Κτήσιον Δία ἐν τοῖς ταμιείοις ἱδρύοντο· Μένανδρος Ψευδηρακλεῖ
>
> νῦν δ' εἰς γυναικωνῖτιν εἰσιόνθ' ὅταν
> ἴδω παράσιτον, τὸν δε Δία τὸν Κτήσιον
> ἔχοντα τὸ ταμιεῖον οὐ κεκλεισμένον,
> ἀλλ' εἰστρέχοντα πορνίδια.
>
> De Zeus *Ktèsios* : Hypéride dans son *Pour Apellaios*. On instaure Zeus *Ktèsios* dans les *tamieia* ; Ménandre, dans *Pseudo-Héraclès* :
>
> Maintenant, chaque fois que je vois un parasite
> Entrer dans le gynécée et que Zeus *Ktèsios*
> N'a pas gardé le *tamieion* fermé,
> Mais que les petites putes y accourent...[315]

Le culte du *Ktèsios* serait donc instauré au plus près de son champ d'action, dans le lieu où sont conservés les biens qu'il doit protéger. Plus précisément, c'est le dieu lui-même qui est installé dans le *tamieion*. Un passage d'Athénée citant Philémon et Autokleidès permet de se faire une idée concrète de cette instauration, notamment dans ses aspects les plus matériels :

> ΚΑΔΙΣΚΟΣ. Φιλήμων ἐν τῷ προειρημένῳ συγγράμματι ποτηρίου εἶδος. ἀγγεῖον δ' ἐστὶν ἐν ᾧ τοὺς Κτησίους Δίας ἐγκαθιδρύουσιν, ὡς ᾽Αὐτοκλείδης φησὶν ἐν τῷ ᾽Εξηγητικῷ γράφων οὕτως· ‘Διὸς Κτησίου σημεῖα ἱδρύεσθαι χρὴ ὧδε· καδίσκον καινὸν δίωτον ἐπιθηματοῦντα στέψαι τὰ ὦτα ἐρίῳ λευκῷ καὶ ἐκ τοῦ ὤμου τοῦ δεξιοῦ καὶ ἐκ τοῦ μετώπου .... τοῦ κροκίου, καὶ ἐσθεῖναι ὅ τι ἂν εὕρῃς καὶ εἰσχέαι ἀμβροσίαν. ἡ δ' ἀμβροσία ὕδωρ ἀκραιφνές, ἔλαιον, παγκαρπία· ἅπερ ἔμβαλε.’
>
> *Kadiskos* : Philémon, dans son ouvrage cité précédemment (dit) qu'il s'agit d'une forme de vase à boire. C'est un vase dans lequel on installe les *Zeus Ktèsioi*, comme le rapporte Autokleidès qui, dans son *Éxégétique*, écrit ceci : « voici comment il faut installer les signes de Zeus *Ktèsios* : après avoir fermé le couvercle d'un *kadiskos* neuf à deux anses, on l'entoure de bandes de laine blanche et de l'épaule droite et du front... de safran ; on y déposera ce qu'on aura trouvé et on y versera de l'ambroisie ; l'ambroisie (se compose) d'eau pure, d'huile et de toutes sortes de fruits ; remplir de tout cela »[316].

C'est l'ornementation du *kadiskos* (jarre à deux anses) avec les signes (*sèmeia*) du *Ktèsios*,

314 Sur la polysémie de ce terme, cf. Brulé 2005b [2007], p. 414.

315 Harpocration, s.v. Κτησίου Διός. Ménandre, *Pseudo-Héraclès* (frg. 519 Kock). On retrouve la même information chez Photios, *Lexique* (= *Souda*), s.v. Ζεὺς Κτήσιος· ὃν καὶ ἐν τοῖς ταμιείοις ἱδρύοντο ὡς πλουτοδότην. Les deux lexicographes précisent la finalité du culte : le dieu est instauré en tant que dispensateur de richesses.

316 Philémon, *Peri Attikôn onomatôn è glossôn* et Autokleidès, *Éxégétique*, *apud* Athénée, *Deipnosophistes*, XI, 46 (473c). Pour l'analyse de ce passage, je suis Brulé 2005b [2007], p. 411-414. Sur la consécration du *kadiskos,* cf. également Pirenne-Delforge 2008c.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

autrement dit la transformation du récipient en effigie divine qui constitue l'installation du dieu – l'instauration de son culte si l'on veut. La fabrication de l'image consiste ainsi à anthropomorphiser un objet qui comporte par ailleurs une utilité concrète et une signification symbolique liées à l'abondance, *a fortiori* compte tenu de son contenu, l'ambroisie, elle-même composée de *pankarpia*. Cette signification concrète et parfois rituelle de la jarre n'est pas exclusive au culte du *Ktèsios* ; mais elle entre évidemment en résonance avec la fonction attribuée à ce dernier.

Le culte du dieu incluait également des sacrifices qui étaient effectués dans le cadre domestique : c'est très probablement le cas de celui que Philonéôs devait offrir au Pirée et qui lui donne l'occasion de convier (chez lui) le père de l'accusateur du premier discours d'Antiphon[317] ; selon le plaideur, la nature du sacrifice, mais aussi les circonstances (son père devait embarquer pour Naxos), invitaient naturellement à utiliser de l'encens et à faire des libations, ce qui fut fait. Puis les deux amis boivent, pour leur plus grand malheur, le vin ayant été empoisonné par la concubine (*pallakè*) de Philonéôs (c'est l'accusée du procès, dont le forfait – involontaire – constitue précisément l'objet de l'affaire)[318]. On doit sans doute retenir ces deux gestes rituels comme des composantes possibles, mais non nécessairement constitutives d'un sacrifice au *Ktèsios*. Du reste, c'est surtout l'identité des convives qui reste énigmatique : cet épisode laisserait penser que le culte du dieu n'était pas strictement limité aux membres de l'*oikos*, puisque Philonéôs invite un ami à y participer. C'est ce que confirme indirectement un extrait bien connu du *Sur la succession de Kiron* d'Isée. Pour soutenir qu'il est bien le petit-fils de Kiron, le défendeur avance que l'aïeul présumé n'a jamais offert un sacrifice sans lui et qu'il l'emmenait toujours aux Dionysies rurales (VIII, 15). Il ajoute :

> καὶ μετ' ἐκείνου τε ἐθεωροῦμεν καθήμενοι παρ' αὐτὸν καὶ τὰς ἑορτὰς ἤγομεν παρ' ἐκεῖνον πάσας· τῷ Διί τε θύων τῷ Κτησίῳ, περὶ ἣν μάλιστ' ἐκεῖνος θυσίαν ἐσπούδαζε καὶ οὔτε δούλους προσῆγεν οὔτε ἐλευθέρους ὀθνείους, ἀλλ' αὐτὸς δι' ἑαυτοῦ πάντ' ἐποίει, ταύτης ἡμεῖς ἐκοινωνοῦμεν καὶ τὰ ἱερὰ συνεχειρουργοῦμεν καὶ συνεπετίθεμεν καὶ τἆλλα συνεποιοῦμεν, καὶ ηὔχετο ἡμῖν ὑγίειαν διδόναι καὶ κτῆσιν ἀγαθήν, ὥσπερ εἰκὸς ὄντα πάππον. Καίτοι εἰ μὴ θυγατριδοῦς ἡμᾶς ἐνόμιζεν εἶναι καὶ μόνους ἐκγόνους ἑώρα λοιποὺς καταλελειμμένους αὐτῷ, οὐκ ἄν ποτε ἐποίει τούτων οὐδέν, ἀλλὰ τόνδ' ἂν αὑτῷ παρίστατο, ὃς ἀδελφιδοῦς αὐτοῦ νῦν εἶναί φησι.
>
> Nous allions célébrer chez lui toutes les fêtes. Lorsqu'il sacrifiait à Zeus *Ktèsios*, sacrifice auquel il donnait un soin particulier, où il n'admettait ni esclaves ni hommes libres étrangers à la famille, mais où il faisait tout de ses propres mains, nous y participions, nous touchions avec lui aux victimes et les déposions avec lui sur l'autel ;

317 Antiphon, I, 16 : Μετὰ ταῦτα ἔτυχε τῷ Φιλόνεῳ ἐν Πειραιεῖ ὄντα ἱερὰ Διὶ Κτησίῳ, ὁ δε πατὴρ ὁ ἐμὸς εἰς Νάξον πλεῖν ἔμελλεν. Κάλλιστον οὖν ἐδόκει εἶναι τῷ Φιλόνεῳ τῆς αὐτῆς ὁδοῦ ἅμα μεν προπέμψαι εἰς τὸν Πειραιέα τὸν πατέρα τὸν ἐμὸν φίλον ὄντα ἑαυτῷ, ἅμα δε θύσαντα τὰ ἱερὰ ἑστιᾶσαι ἐκεῖνον.

318 *Ibid*., 17-20, et notamment 18 : Ἐπειδὴ γὰρ ἐδεδειπνήκεσαν, οἷον εἰκός, ὁ μεν θύων Διὶ Κτησίῳ κἀκεῖνον ὑποδεχόμενος, ὁ δ' ἐκπλεῖν τε μέλλων καὶ παρ' ἀνδρὶ ἑταίρῳ αὐτοῦ δειπνῶν, σπονδάς τε ἐποιοῦντο καὶ λιβανωτὸν ὑπερ αὐτῶν ἐπετίθεσαν.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

> avec lui nous accomplissions tous les rites et il demandait pour nous la santé et la prospérité, comme il est naturel d'un grand-père. Pourtant, s'il ne nous avait pas regardés comme ses petits-fils, s'il n'avait pas vu en nous les seuls descendants qui lui eussent été laissés, il n'aurait pas agi ainsi[319].

L'insistance de l'orateur sur le fait que Kiron excluait les esclaves (ceux de l'*oikos* s'entend) et les libres étrangers (à l'*oikos*) des sacrifices qu'il accomplissait pour le dieu semble indiquer que dans la plupart des cas, il était possible d'inclure des personnes relevant de ces deux catégories, comme par exemple un ami de passage (tel celui de Philonéôs). Pour ce qui est des esclaves domestiques, il semble même que c'était l'usage – leur appartenance à l'*oikos* devait les y contraindre. C'est du moins ce que laisse penser ce passage de l'*Agamemnon* d'Eschyle où Clytemnestre intime à Cassandre d'entrer dans le palais (modèle sublimé de l'*oikos* des citoyens-spectateurs), de prendre part aux lustrations et de se tenir près de l'autel du *Ktèsios*, debout avec les esclaves en nombre, parce que telle est la volonté de Zeus[320]. La convocation du dessein jovien répond sans doute à une double justification, celle du destin de Cassandre d'une part et d'autre part celle des usages (lustrations, culte du *Ktèsios*) communs à l'*oikos* et, partant, nécessaire à l'intégration d'un nouveau membre, fût-il de condition servile parce qu'acquis comme prise de guerre. Cette obligation à laquelle la princesse troyenne est soumise laisse entendre que les *hiereia* qu'il est d'usage d'offrir sur l'autel du *Ktèsios* n'ont pas pour seule finalité la protection des biens matériels de l'*oikos* ; comme tout sacrifice, elles définissent une communauté cultuelle, dont l'identité est caractérisée par l'échelle qui est la sienne, domestique (« oikétique » ou « familiale » si l'on préfère et si l'on garde à l'esprit la signification du latin *familia*) en l'occurrence. C'est-à-dire que le *Ktèsios* intervenant à une échelle qui est nécessairement (du moins presque toujours, on le verra) celle de l'*oikos*, la communauté de sacrifiants qu'il définit est de fait l'*oikos*. C'est tout le sens de l'argumentaire d'Isée : puisque le culte du *Ktèsios* définit l'appartenance à l'*oikos*, et que Kiron en avait une définition restrictive, *i.e*. qu'il en réservait l'accès à ses parents, l'assistance aux sacrifices à ce dieu chez Kiron est conçue comme constituant un brevet de parenté.

La dimension essentiellement domestique du *Ktèsios* n'a pas empêché que son culte sorte de l'*oikos* ; les témoignages sont rares à ce sujet, mais, pour deux d'entre eux, bien explicites[321]. On sait

319 Isée, *Sur la succession de Kiron* (VIII), 16-17 (traduction P. Roussel, *CUF*).

320 *Agamemnon,* 1035-1038 : εἴσω κομίζου καὶ σύ, Κασσάνδραν λέγω· | ἐπεί σ' ἔθηκε Ζεὺς ἀμηνίτως δόμοις | κοινωνὸν εἶναι χερνίβων, πολλῶν μέτα | δούλων σταθεῖσαν Κτησίου βωμοῦ πέλας. Sur ce passage, cf. Brulé 2006 [2007], p. 443-444, auquel je renvoie également pour la question de la localisation de l'autel au sein de l'*oikia*.

321 Je laisse de côté l'oracle de Dodone inséré dans le *Contre Midias* de Démosthène (53), tenu pour apocryphe par l'éditeur J. Humbert (*CUF*) : au-delà de la question de l'authenticité, qui n'est pas dirimante en soi, c'est le fait qu'il ait été probablement forgé par un éditeur du Ier ou du IIe s. ap. J.-C. qui l'exclut de tout contexte identifiable et empêche de le retenir comme un témoignage valide de la vie religieuse athénienne, à l'époque de Démosthène ou à celles qui suivent. Les listes divines qui y apparaissent sont sans doute des compositions artificielles (cf. introduction).

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

en effet que le dieu disposait d'autels en dehors de l'espace domestique ; on en a du moins un exemple, à savoir celui qui se trouvait à Phlya, dans un temple qui abritait par ailleurs des *bômoi* d'une Déméter agricole, l'*Anèsidôra*, d'une Athéna locale, la *Tithrônè*, d'une Korè épiclésée (fait rare, pour ne pas dire exceptionnel), la *Prôtogonè* et des *Semnai theai*[322]. Si on n'est guère surpris de voir le Zeus des richesses partager un sanctuaire avec une Déméter également compétente sur ce plan (en amont, en l'occurrence au moment de la germination), on est bien en peine d'éclairer le contexte précis de sa présence dans un environnement extra-domestique autrement que par l'effet d'un particularisme local.

Ce changement d'échelle procède-t-il d'une évolution opérée après le IVe s. ? Sans en constituer une preuve, une inscription hellénistique peut le suggérer qui donne un éclairage sur le culte du dieu sensiblement différent de ceux tirés du théâtre ou des orateurs. Dans un décret daté de la neuvième prytanie de l'année de l'archontat de Dèmètrios (180/79 ?), Zeus *Ktèsios* figure en effet parmi les divinités récipiendaires des sacrifices accomplis par les prytanes de la tribu Antiochis avant la tenue de l'assemblée[323]. Cette occurrence unique dans une série pourtant riche appelle plusieurs remarques. Il est tout d'abord curieux de constater que le *Ktèsios* soit intégré à la liste des divinités systématiquement honorées par ces sacrifices, à savoir, à cette époque, Apollon *Prostatèrios*, Artémis *Boulaia* et « les autres dieux auxquels il est d'usage (de sacrifier) » ; les divinités qui apparaissent de façon irrégulière dans cette série de décrets sont en effet – à cette seule exception près – toujours mentionnées dans la partie suivante du texte, relative aux sacrifices additionnels accomplis par les prytanes au cours de leur prytanie (généralement parce que la fête correspondante avait lieu dans ce laps de temps) et introduite par la formule ἔθυσαν δὲ καὶ κτλ. Je ne trouve aucune explication à cette anomalie, si ce n'est qu'elle doit être révélatrice du caractère exceptionnel – dans ce cadre – de cette offrande au *Ktèsios*. La mention de l'intervention du prêtre (restituée, il est bon de le préciser) dans l'accomplissement du rituel en porte d'ailleurs la marque, sans doute : elle indique en effet que les sacrifices au dieu ne sont en principe pas du ressort des prytanes, mais de celui de son desservant attitré dont la médiation était nécessaire – tout en rendant accessoirement hommage à ce dernier (de façon non nominative toutefois). À quel besoin répondait cette offrande exceptionnelle (ou exceptionnellement importante au point qu'il ait été nécessaire de la publier) ? C'est difficile à dire. Une première hypothèse pourrait consister à supposer (naïvement ?) l'apparition ponctuelle d'une pénurie ressentie à l'échelle de la cité – par les prytanes

322 Pausanias, I, 31, 4 : ναὸς δε ἕτερος ἔχει βωμοὺς Δήμητρος Ἀνησιδώρας <καὶ> Διὸς Κτησίου καὶ Τιθρωνῆς Ἀθηνᾶς καὶ Κόρης Πρωτογόνης καὶ Σεμνῶν ὀνομαζομένων θεῶν.

323 *Agora* XV 171 = *IG* II/III^3 1304 (180/79 ?), l. 6-10 : ὑπὲρ ὧν ἀπαγ[γέλλουσιν οἱ πρυ]|τάνεις τῆς Ἀντιοχίδος ὑπὲρ τῶν θυσιῶ[ν, ὧν ἔθυον τὰ πρὸ] | τῶν ἐκκλησιῶν τῶι τε Ἀπόλλωνι τῶι Προ[στατηρίωι καὶ τεῖ Ἀρ]|τέμιδι τεῖ Βουλαίαι καὶ τῶι Διὶ τῶι Κτη[σίωι μετὰ τοῦ ἱερέως αὐ]|τοῦ καὶ τοῖς ἄλλοις θεοῖς, οἷς πάτρι[ον ἦν].

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

du moins –, pénurie à laquelle un sacrifice au *Ktèsios* aurait semblé constituer le meilleur remède[324]. On peut le formuler en des termes plus pondérés en avançant que les prytanes ont jugé nécessaire, ou du moins utile, de se propitier le dieu (ou de lui rendre grâce) en raison de quelque préoccupation liée aux domaines de compétence du dieu (la prospérité des *oikoi*) ; on n'est guère plus avancé. Peut-être la démarche relève-t-elle de l'initiative du prêtre, dont l'identité est malheureusement inconnue. Mais l'existence même d'un sacerdoce « public » du *Ktèsios*, ajoutée au fait que les prytanes lui aient sacrifié, est révélatrice de l'importance politique prise par le dieu, même ponctuellement, même exceptionnellement. Du reste, on ne peut affirmer avec certitude que cette dimension procède nécessairement d'une évolution entre le IVe s. et le IIe s. ; le cas échéant, peut-être ne concerne-t-elle d'ailleurs que les prytanes (elle ne serait alors pas étrangère à certaines configurations du « panthéon » des prytanes, notamment en ce qui concerne l'équilibre particulier entre Apollon et Zeus). En revanche, et en dépit de la difficulté d'élargir son champ chronologique en amont et en aval de cette année 180/79?, cette présence du *Ktèsios* parmi les récipiendaires des sacrifices des prytanes peut contribuer à préciser les différences entre celui-ci et le *Meilichios*.

On ne reviendra pas sur ce qui rapproche ces deux Zeus – essentiellement leur rôle commun de *ploutodotès* –, sauf peut-être pour évoquer de nouveau le fait que l'on tirait des victimes sacrifiées au premier, comme au second, la « toison de Zeus (*Dios kôidion*) », selon une notice de la *Souda* (cf. *supra*, p. 82, note 229). À moins d'imputer ce rapprochement à une confusion du lexicographe[325], l'espace sécant entre les deux épiclèses ne se limiterait donc pas au seul champ fonctionnel, mais couvrirait également celui du rituel. On a pu identifier le contexte des offrandes au *Meilichios* ; on est bien en peine de faire de même pour celles adressées au *Ktèsios* : le glossateur fait-il référence à des sacrifices domestiques, tels que ceux de Philonéôs ou de Kiron, ou politiques, tels que ceux des prytanes de la tribu Antiochis ? L'utilisation du *Dios kôidion* lors des Skira ou par le dadouque pourrait néanmoins faire écho à la proximité spatiale des autels du *Ktèsios* et de Déméter *Anèsidôra* à Phlya, à une échelle différente. Mais on ne peut guère aller plus loin et l'écheveau est d'autant plus difficile à démêler que les informations fournies par la notice sont sorties de tout contexte. Il n'est donc pas impossible d'envisager que les deux Zeus aient pu être

324 On pourrait mettre à contribution l'oracle mentionné *supra* (cf. note 321) ; mais, outre les raisons déjà avancées, il est délicat de le replacer dans ce contexte, bien qu'il enjoigne également de sacrifier au *Prostatèrios* (mais non à Artémis *Boulaia*), ou justement parce qu'il mentionne précisément cet Apollon : on voit mal pourquoi un oracle aurait conseillé de consacrer une offrande à un dieu qui en recevait de façon régulière de la part des prytanes depuis plusieurs décennies. De plus, les Athéniens ne semblaient plus avoir recours à l'oracle de Dodone au IIe s.

325 Ce qui ne serait pas nécessairement le fruit d'une erreur du lexicographe, mais plutôt un effet de la condensation excessive d'informations diverses dans une même notice laconique. Pour les mêmes raisons, on ne peut déterminer avec certitude si le glossateur signifie que les sacrifices au *Meilichios* et au *Ktèsios* étaient simultanés ou si leur rythme était différent. Dans l'éventualité où l'offrande des prytanes au second n'aurait pas été exceptionnelle, mais correspondrait à une périodicité régulière, on pourrait éventuellement la situer en Anthestèriôn (le décret est daté d'Elaphèboliôn), mois durant lequel sont célébrées les Diasia ; l'argument est fragile, mais il serait à mettre au crédit de l'hypothèse de la simultanéité et, par conséquent, renforcerait la proximité entre les deux dieux.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

confondus, dans des lieux et à des moments donnés qu'il est cependant difficile de déterminer. On dispose en revanche d'éléments plus nombreux qui permettent de distinguer le *Ktèsios* du *Meilichios*. On peut les récapituler comme suit :

	Meilichios	*Ktèsios*
Fêtes	Diasia (Ve-IVe s.) ; Pompaia (date ?)	? (cf. *supra*, note 311)
Sacerdoce	?	Un prêtre (IIe s.)
Sanctuaires	Asty : Mélitè (?) Abords de l'asty : O (Céphise) ; S-E (Agrai) ; N-E (Ampelokipi) Pirée	Un autel à Phlya
Culte domestique	?	Oui
Dédicaces	Reliefs votifs (Athènes, Pirée ; IVe-IIIe s.)	/
Sociologie	Diasia : démotes (classes moyennes ?) Pompaia : citoyens (?) Dédicaces : majorité de non-citoyens ?	Chefs d'*oikoi*, au bénéfice de leur *oikos* Prytanes
Fonctions	1 : purification 2 : richesse/abondance (comme contrepartie de la pureté)	1 : richesse/abondance (gardien du *tamieion*) 2 : identité oikétique/parenté
Représentation	Serpent Dieu barbu trônant (tenant parfois une corne d'abondance)	*Kadiskos* du *tamieion* Serpent (?) (hors de l'Attique) (cf. Parker 2005a, p. 16)
Être-au-monde	Potentiellement dangereux Tristesse des Diasia	Favorable

On laissera de côté les aspects relatifs à l'organisation du culte : la dissymétrie documentaire entre les deux dieux à ce sujet empêche en effet d'établir une comparaison solide. Il en va de même des représentations figurées, connues par des sources qui s'inscrivent dans des contextes différents et qui ne rendent sans doute pas compte des mêmes types d'effigies. Des différences peuvent en revanche être plus solidement établies en ce qui concerne la personnalité de ces deux Zeus et de la sociologie de leurs cultes.

Si les deux dieux sont des *ploutodoteis*, ils ne l'étaient sans doute pas de la même façon. Ce rôle est en effet premier, constitutif pour le *Ktèsios* (il correspond au sens littéral de l'épiclèse) alors que dans le cas du *Meilichios*, il n'est que la conséquence de sa puissance purificatrice, même s'il a peut-être pris le dessus à partir du IVe s. ; ces différences ontologiques, qui ont peut-être leur histoire, sont toutefois peu opérantes lorsqu'il s'agit d'expliquer le choix de l'un ou de l'autre Zeus dans un lieu et à un moment donnés. C'est probablement dans leur façon respective d'assurer l'abondance de ceux qui se tournent vers eux que l'on peut faire le départ entre les deux puissances divines : selon R. Parker (Parker 2005a, p. 425), la première pourrait être un « emblème de

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

l'administration prudente » quand le second « contrôlerait des facteurs plus incalculables » – ce qui revient à les placer respectivement du côté du rationnel et de l'irrationnel. Cette distinction conceptuelle ne serait pas étrangère à une certaine sociologie qui impliquerait autant la société athénienne que l'idée que l'on peut s'en faire (l'hypothèse de G.V. Lalonde au sujet du caractère « populaire » du *Meilichios* évoquée plus haut en était déjà tributaire). On y reviendra.

Pour poursuivre sur le plan de la façon d'être au monde des deux Zeus, on peut compléter l'observation de Parker en évoquant l'état d'esprit qui pouvait être celui des fidèles lorsqu'ils entraient en contact avec l'un ou l'autre. Si ce que l'on attend du *Meilichios* est positif, le dieu n'en était pas moins conçu comme ambivalent : le caractère euphémique de son épiclèse dit sans doute mieux que tout son potentiel inquiétant – même si celui-ci a pu s'estomper – ce que l'expérience de l'ambiance lugubre des Diasia devait rappeler périodiquement à ceux qui participaient à la fête. Rien de tout cela n'est perceptible en ce qui concerne le *Ktèsios* ; et l'idée que l'on peut se faire des sentiments qui lui étaient associés – à partir de sources extérieures à l'Attique toutefois – apparaît comme uniformément positive : un traité d'oniromancie conservé dans le corpus hippocratique l'inclut en effet parmi les divinités, qui lorsqu'elles apparaissent en rêve, constituent des signes favorables[326] ; et c'est un présage de guérison que l'on obtient lorsqu'on le tire aux osselets[327]. Bien que les témoignages qui en attestent restent sujets à caution, la couleur des victimes respectivement consacrées à chacun des deux Zeus pourrait contribuer à souligner cette opposition[328].

C'est peut-être sur le plan sociologique que se différencient aussi les deux dieux. On a supposé le caractère « populaire » du culte du *Meilichios*. On peut, par distinction, mettre en relief l'identité de ceux qui sacrifient à celui du *Ktèsios* : ce sont des chefs d'*oikoi* comme Philonéôs ou Kiron, *i.e*. des (grands-)pères, des hôtes, des maîtres, des maris – des chefs d'*oikoi* dont la succession est suffisamment convoitée (en termes de capital symbolique comme économique) pour justifier la tenue d'un procès (c'est le cas pour Kiron du moins). C'est par leur procuration que les autres membres de la maisonnée accèdent au dieu – on pense aux esclaves peints par Eschyle qui se tiennent près de l'autel domestique ; et c'est probablement vers le *Meilichios* que ces derniers se tournent lorsqu'ils cherchent à s'assurer leur prospérité, en lui consacrant par exemple un relief votif. Au risque d'énoncer un truisme, pour sacrifier au *Ktèsios*, il faut avoir intérêt à le faire et disposer des moyens de le faire ; autrement dit, pour chercher à attirer la protection divine sur ses biens, il faut être un possédant. Cela veut dire aussi que celui qui sacrifie au *Ktèsios* est en position

326 *Du Régime* IV, 89, 14 (cf. Brulé 2006 [2007], p. 442).

327 *TAM* III 34 (Termessos), C, l. 31-35. Où l'on constate qu'en changeant de contexte, on s'éloigne de la gestion rationnelle.

328 Des victimes sombres étaient sacrifiées lors des Diasia selon Hésychios, s.v. Διάσια (cf. *supra*, p. 72, note 203). Un taureau blanc pour Zeus *Ktèsios* est prescrit par l'oracle du *Contre Midias* de Démosthène, bien que son caractère apocryphe ne permette pas de le tenir pour représentatif d'une réalité cultuelle avérée (cf. *supra,* note 307).

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

de se tourner vers le dieu « de l'administration prudente » parce qu'il est un *oikonomos* potentiel. Inversement, qui ne possède pas de bien en propre – du moins pas de bien dont la possession est à la fois socialement valorisante et statutairement limitée aux citoyens (un *oikos* et le *klèros* qui va avec) – ne peut envisager l'abondance matérielle par les voies rationnelles de l'*oikonomia*[329]. Le recours au dieu « qui contrôle l'incalculable » est, de ce point de vue, à mettre en parallèle avec l'absence de contrôle des leviers oikonomiques de ceux qui ne pouvaient que faire appel à lui. De ce point de vue, on peut également se demander si la gravité du *Meilichios* ne participe pas aussi d'une certaine intériorisation de la domination sociale ; malheureusement, les chances sont minces d'exhumer un papyrus ou une inscription qui pourrait rendre compte de façon explicite d'un tel processus.

Cette possible sociologie parallèle des cultes du *Ktèsios* et du *Meilichios* a peut-être une histoire. Les arguments manquent pour adopter une position définitive à ce sujet, mais on pourra déduire de ce qui précède que la distinction entre les deux dieux a pu aller en s'affermissant sur ce plan. Compte tenu de la rareté de la documentation à partir de l'époque hellénistique, il est difficile de poser les jalons chronologiques de cette possible tendance. Mais si le possible engouement « populaire » dont le *Meilichios* a fait l'objet aux IVe-IIIe s. – qui reste hypothétique – peut être lu comme le résultat d'une désaffection de la part des élites acquises au rationalisme à partir de la seconde moitié du Ve s, on peut interpréter le sacrifice au *Ktèsios* par les prytanes au début du IIe s. comme la marque d'une transposition (constante ? accrue ?) des préoccupations oikétiques dans la sphère politique. L'absence de témoignages postérieurs sur ce sujet inviterait cependant à tempérer cette tendance : l'argument *a silentio* n'est pas nul quand on constate que le prêtre du dieu qui apparaît (peut-être : le passage de l'inscription est restitué) dans le décret de 180/79? ne bénéficiait pas de la proédrie à l'époque impériale : aucun siège du théâtre de Dionysos ne porte en effet l'inscription ἱερέως Διὸς Κτησίου.

7.2. Zeus *Herkeios*.

Une bonne partie de la description qui vient d'être donnée du *Ktèsios* pourrait s'appliquer à ce Zeus, avec une différence de degré cependant : l'*Herkeios*, lui aussi domestique, définit plus nettement l'identité oikétique parce qu'il est davantage associé à la parenté ; pour cette raison, la participation à son culte constitue un élément de définition de la citoyenneté : c'est sans doute pourquoi celui-ci est plus présent que celui du *Ktèsios* à l'extérieur de l'*oikos*, et que sa visibilité

329 Étant entendu que ces voies sont rationnelles parce que ceux qui ont produit des traités théorisant l'*oikonomia* étaient idéologiquement imprégnés des modèles politico-sociaux associant possession de la terre et citoyenneté. De ce point de vue, le *kadiskos*-*Ktèsios* invite, par contraste, à tempérer l'idée d'une situation du dieu toute du côté de la gestion rationnelle…

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

politique est plus grande, à l'échelle des associations infra-politiques comme de celle de la cité[330].

L'*Herkeios* est le Zeus de l'*herkos*, l'enceinte de la cour domestique[331]. Les demeures homériques disposaient à cet endroit d'un autel du dieu, si l'on en croit un passage de l'Odyssée, dans lequel l'aède Phémios, craignant la colère vengeresse d'Ulysse, songe à se réfugier près de « l'autel du grand Zeus *Herkeios*, s'asseoir contre ces pierres où Laerte et son fils faisaient jadis brûler tant de cuisses de bœufs »[332]. Ce thème épique a été représenté à plusieurs reprises par les artistes et les poètes athéniens du Ve s, notamment à travers l'épisode dramatique du meurtre de Priam devant l'autel situé en son palais, lors de la prise de Troie. Au centre de la coupe à figures rouges d'Onésimos, datée de la première décennie de ce siècle, Neoptolème, Polyxenè et Priam sont ainsi représentés près d'un un autel que le peintre n'a pas manqué de légender Ηερκεῖω[333]. Dans les *Troyennes*, Euripide fait décrire à deux reprises le meurtre du roi troyen au pied de l'autel de l'*Herkeios*, une première fois par la bouche de Poséidon devant Troie en flammes[334], et une seconde lorsque Hécube rappelle la mort de celui qui était la « souche » des Priamides[335]. Et c'est probablement pour ménager un effet d'ironie dramatique (entre autres, cf. *infra*) que, dans son *Alexandros*, le poète fait prêter serment à Pâris, en invoquant précisément le dieu, dont l'autel devait probablement constituer un élément de décor de la pièce[336].

L'exploitation artistique de ce thème avait bien entendu ses logiques propres et la dimension culturelle – il s'agit de faire référence à un objet culturel commun – n'était sans doute pas nulle. Mais l'apparent succès de la mise en scène de l'autel de Zeus *Herkeios* doit également trouver sa source dans le fait qu'il correspondait à une réalité matérielle et symbolique des *oikoi* athéniens. Un fragment des *Danaïdes* d'Aristophane en témoigne sans doute qui fait référence à ce qui est probablement l'autel domestique du dieu[337]. On l'apprend également de plusieurs notices

330 Comme pour le *Ktèsios*, tout cela a déjà bien été établi. On pourra notamment se rapporter à Brulé 2005b [2007], notamment p. 407-411 et 421-428 et 2006 [2007], p. 438-442. Cf. également Parker 2005a, p. 16-18.

331 Harpocration, s.v. ῎Ερκειος Ζεύς (**ApoPat6**). On retrouve les mêmes définitions chez Photios (*Lexique,* s.v. ῎Ερκειος Ζεύς) et dans la *Souda* (s.v. ῎Ερκειος Ζεύς) ; le premier lexicographe affirme également que l'*herkos* pouvait désigner l'*oikos* chez les Athéniens (s.v. Ἑρκείου Διός ; cf. *infra*, note 338) ; le second glose le terme voisin d'*herkion* par une équivalence avec la maison ou son toit, se fondant sur un vers de Sophocle (*Ajax*, 108).

332 *Odyssée*, XXII, 334-336 (traduction V. Bérard, *CUF*).

333 Williams 1991 (*SEG* LV 107). Coupe attique à figures rouges (500-490), aujourd'hui au Musée Getty de Malibu (83.AE.362).

334 *Troyennes,* 15-17 : ἔρημα δ' ἄλση καὶ θεῶν ἀνάκτορα | φόνωι καταρρεῖ· πρὸς δε κρηπίδων βάθροις | πέπτωκε Πρίαμος Ζηνὸς ἑρκείου θανών.

335 *Ibid.*, 481-484 : καὶ τὸν φυτουργὸν Πρίαμον οὐκ ἄλλων πάρα | κλύουσ' ἔκλαυσα, τοῖσδε δ' εἶδον ὄμμασιν | αὐτὴ κατασφαγέντ' ἐφ' ἑρκείοι πυρâι, | πόλιν θ' ἁλοῦσαν.

336 Euripide, *Alexandros*, frg. 38 : Μαρτύρομαι δε Ζηνὸς Ἑρκείου.

337 Aristophane, *Danaïdes*, frg. 245 Kock : μαρτύρομαι δε Ζηνὸς Ἑρκείου χύτρας, μεθ' ὧν ὁ βωμὸς οὗτος ἱδρύθη ποτέ. Le personnage prend ici à témoin « les marmites de Zeus *Herkeios*, avec lesquelles l'autel a été consacré ». La consécration de l'autel au moyen de *chytrai* fait penser à l'installation du *Ktèsios-kadiskos* (cf. Brulé 2005b [2007], p. 423). Est-ce à dire que l'*Herkeios* avait une effigie domestique semblable à celle de l'autre Zeus de l'*oikos* ? Peut-être. Mais il est possible qu'Aristophane parodie Euripide (ce dont il a l'habitude), en l'occurrence le vers de l'*Alexandros* que l'on vient d'évoquer (cf. note précédente). Bien que l'on ne connaisse pas le contexte immédiat de chacun de ces deux fragments, on pourrait ainsi envisager que le Comique moquât la solennité du Tragique en

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

lexicographiques qui lui associent un rôle de gardien de la sécurité de la maison, sans doute à partir d'une lecture littérale de l'épithète et du terme d'*herkos* dont elle dérive[338]. En effet, si l'acception au premier degré de l'épiclèse faisait peut-être toujours sens dans l'esprit des Athéniens, en ce que l'enceinte sécurise et surtout délimite territorialement la propriété de chaque *oikos* (cf. le Zeus *Horios*), c'est surtout un rôle identitaire, celui de définir l'appartenance à une parentèle (et, par effet d'emboîtement, à une association, à la cité) que l'on a attribué à l'*Herkeios* lors de l'époque classique[339]. C'est notamment au travers de cette signification que le culte oikétique du dieu sert de support à un nœud tragique de l'*Antigone* d'Euripide. La tension dramatique de la pièce repose en effet en partie sur le choix par Créon de faire exécuter celle qui a enfreint l'interdiction qu'il avait énoncée qui est, de surcroît, sa nièce, alternative qu'il exprime en ces termes : bien qu'elle soit la fille de sa sœur, bien qu'elle lui soit plus apparentée que tous ceux qui dépendent de son Zeus *Herkeios*, elle et sa sœur n'échapperont pas au pire des sorts[340]. Le partage (de l'autel) du dieu est donc ce qui définit l'appartenance à une parentèle, ici exprimée en termes de proximité de sang[341]. C'est probablement aussi pour revendiquer son appartenance aux Priamides que Pâris prend l'*Herkeios* à témoin dans l'*Alexandros* d'Euripide (cf. *supra*). De ce point de vue, la participation commune au culte domestique du dieu est peut-être plus restrictive que dans le cas du *Ktèsios*, que peuvent également approcher les invités et les esclaves de l'*oikos* : il est fort probable que ces derniers étaient exclus du culte de l'*Herkeios*.

En exploitant la figure du dieu, le théâtre tragique tend donc à ses spectateurs un miroir de leurs préoccupations oikétiques liées à la filiation, à la transmission. Il reflète sans doute aussi la transposition de ces questions sur le plan politique : on peut d'ailleurs légitimement supposer que les enjeux tournant autour de l'autel domestique de l'*Herkeios* ont dû prendre de l'ampleur au milieu du Ve s. avec la mise en place du critère de double filiation nécessaire à la jouissance de la citoyenneté. De ce point de vue, l'absence de l'épiclèse des tragédies d'Eschyle, dans laquelle Zeus est pourtant très présent, comme on a pu le constater, n'est peut-être pas imputable au seul naufrage documentaire dont son œuvre a été victime. Bien qu'elle ne fût pas totalement absente avant 451 –

banalisant la prise à témoin ; ce qui se traduirait, d'un point de vue théologique, par le travestissement de l'*Herkeios* (en principe « sérieux » parce que garant de la filiation) en un *Ktèsios* plus trivial, plus « terre-à-terre » (compte tenu de sa fonction première et de l'allure de son effigie).

338 Hésychios, s.v. ἑρκείου Διός· τοῦ ἀσφαλίου. ἢ τοῦ κατὰ τὴν οἰκίαν. ἔστι δε ἕρκειος Ζεὺς παρὰ ᾽Αθηναίοις. Photios, *Lexique*, s.v. ᾽Ερκείου Διός· ἕρκον ᾽Αθηναῖοι τὸν οἶκον ἐκάλουν· τὸν οὖν φύλακα τοῦ οἴκου ἱδρυσάμενοι, ῞Ερκειον Δία καλοῦσιν.

339 Hors d'Athènes aussi : on se rappellera que lorsque Démarate avait exigé de sa mère de lui dire la vérité au sujet de l'identité de son père, il avait employé les grands moyens en lui mettant dans les mains les *splanchna* du bœuf qu'il avait sacrifié à Zeus *Herkeios* (Hérodote, VI, 68). Cf. également Photios, *Lexique*, s.v. ῞Ερκειος: γενναῖος· λέγεται δε καὶ Ζεύς.

340 Sophocle, *Antigone*, 486-489 : ᾽Αλλ' εἴτ' ἀδελφῆς εἴθ' ὁμαιμονεστέρα | τοῦ παντὸς ἡμῖν Ζηνὸς ῾Ερκείου κυρεῖ, | αὐτή τε χὴ ξύναιμος οὐκ ἀλύξετον | μόρου κακίστου. Cf. *Ibid*., 658-659, où c'est un Zeus *xunaimos* qui est invoqué dans le même sens, ce qui confirme le rôle de ce Zeus dans la définition de la parenté.

341 Sur ce point, je renvoie à Brulé 2006 [2007], p. 438-442.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

date que l'on ne doit sans doute pas concevoir comme un point de basculement sur ce point : l'évolution s'inscrit sans doute davantage dans un temps moyen[342] – la dimension politique est en effet probablement plus sensible à partir de la seconde moitié du Ve s. (même si les données documentaires ont sans doute une forte incidence, là encore).

C'est en effet un fait bien connu que la possession d'un (culte d'un) Zeus *Herkeios* était, avec celle d'un Apollon *Patrôios*, un élément de définition de la citoyenneté, comme l'indique un passage de l'*Euthydème* de Platon fréquemment cité comme pièce à conviction dans ce dossier (**ApoPat1**), mais aussi les témoignages de Dinarque, Hypéride et Démétrios de Phalère rassemblés dans une notice d'Harpocration (**ApoPat6**). Et lors de la docimasie des futurs archontes, les impétrants se voyaient demander s'ils avaient un Apollon *Patrôios* et un Zeus *Herkeios* (**ApoPat5b-5bbis**), ce dont pouvaient témoigner des membres du *genos* (participant au même culte) de ces deux dieux (**ApoPat5a**). L'expression employée par la plupart de ces sources – « avoir » un *Patrôios* et un *Herkeios* – est laconique, sans doute parce qu'elle retranscrit une question intégrée à un formulaire officiel, mais sans doute aussi parce qu'elle était parfaitement claire aux oreilles de ceux que l'on interrogeait. Il n'est sans doute pas superflu de tenter de déterminer la réalité à laquelle elle correspondait. Les avoir, ces dieux, c'était participer à leur culte ? Sans doute. Avoir un autel qui leur est consacré ? Autrement dit dans le cas de Zeus, avoir un autel consacré au dieu dans la cour de sa maison ? Probablement, même s'il est douteux que tous les citoyens en eussent. La réponse à cette question se trouve sans doute dans le fait qu'à tous les niveaux de la cité (ou presque), *i.e*. dans la plupart des associations infra-politiques situées au-delà de l'*oikos* et en-deçà de l'échelle politique, on rendait un culte à l'*Herkeios* : tout citoyen devait donc pouvoir revendiquer la détention du dieu, à quelque niveau que ce soit[343].

On a vu que l'*Herkeios* était présent dans l'*oikos* et qu'il pouvait fédérer un *genos* (**ApoPat5a**). Il n'est pas sûr qu'on le retrouve aussi dans les phratries, car on ne dispose pas de témoignage absolument explicite à ce sujet[344]. À l'échelle du dème, les sources en attestent plus clairement : ainsi à Thorikos, où le dieu recevait une victime adulte en Boèdromiôn, probablement en même temps que Déméter et que la Kourotrophos[345] ; sur les côtés droit et gauche de la même pierre figurent deux autres probables prescriptions de sacrifices à l'*Herkeios* (un mouton dans les

342 Les réformes clisthéniennes ont également dû avoir une incidence sur la dimension politique du culte de l'*Herkeios* : cf. Brulé 2005b [2007], notamment p. 427.

343 L'idée n'est pas neuve : je suis ici – et pour ce qui suit – Brulé 2005b [2007], p. 424-428.

344 Pour Lambert 1993, p. 215, « Zeus Herkeios was not a phratry deity ; we can take it that Zeus was always Phratrios in the the phratry ». *Contra*, Brulé 2005b [2007], p. 425. Sans que l'on puisse être aussi systématique que Lambert (Zeus était *Xenios* dans la phratrie Thymaitis), on notera que, pour rendre compte de son inclusion dans une parentèle, une phratrie et un dème, le personnage du *Chiron* de Cratinos le Jeune mentionne l'*Herkeios*, mais aussi le *Phratrios* (cf. *infra*, p. 120 et note 337).

345 *NGSL* 1 (Thorikos, 440-420 ou 380-375), l. 21-22 : Δήμητρι τέλ̲[εο|ν], Διί Ἑρκείωι τέλεον, Κοροτρόφωι χοῖρ[ον].

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

deux cas), sans que l'on puisse les associer avec une date précise du calendrier[346]. Ce sont probablement également des démotes, ceux de Rhamnonte, qui étaient concernés par les prescriptions sacrificielles incluant le dieu ; celles-ci figurent en effet à la suite de baux de domaines sacrés mis en location au nom du dème et dont le loyer devait probablement financer les offrandes listées dans un calendrier malheureusement très lacunaire : on ne connaît donc ni la date ni la nature de l'offrande adressée à l'*Herkeios*[347].

Le dieu a également pu être convoqué dans le cadre des tribus. C'est du moins ce que l'une des interprétations de son association avec Hermès et Akamas sur un autel rond découvert à la porte du Dipylon : la présence du héros éponyme s'explique par le fait que l'inscription provient d'un dème (celui du Céramique) de la tribu Akamantis ; elle suggère également que c'est très probablement dans le cadre de celle-ci que devaient être célébrés les sacrifices accomplis sur le monument[348]. À l'échelle de la cité, enfin, Zeus *Herkeios* recevait un mouton (de 15 drachmes) dans le cadre des Eleusinia, en Metageitniôn ou au début de Boèdromiôn. La situation de cette offrande dans le calendrier pourrait s'expliquer par une proximité du dieu avec Déméter, que l'on a déjà constatée à Thorikos (et, il faut peut-être le noter, à Phlya pour le *Ktèsios*) ; mais en l'occurrence, c'est plus probablement parce que l'entrée enregistre les sacrifices effectués par les Eumolpides que le dieu y prend place : il serait donc une nouvelle fois honoré par une association infra-politique, en l'occurrence un *genos*[349].

L'*Herkeios* avait toutefois sa place au centre de la cité, sur l'Acropole, ce que l'on apprend au détour de la relation d'un présage par Philochore : montée sur l'Acropole, une chienne se serait introduite dans le temple de la *Polias*, aurait pénétré dans le Pandroseion, serait montée sur l'autel de Zeus *Herkeios*, situé sous l'olivier, et s'y serait couchée[350]. Dans la géographie du sacré athénien, on ne peut guère faire plus central : c'est donc qu'au cœur de la cité se trouvait un autel du dieu totalisant tous ses équivalents domestiques situés au cœur de chaque *oikia* (en théorie, dans une

346 *Ibid*., à droite, au niveau de la l. 44 : [Διὶ Ἑ]ρκείωι : οἶν ; à gauche, au niveau de la l. 42 : -ι Ἑρκείωι ⁝ οἶν. Sur ces entrées figurant sur les côtés de la pierre, cf. *NGSL*, p. 125-126 : il peut s'agir de compléments au calendrier inscrit sur la face, ou à un autre qui aurait pu figurer sur le dos, probablement inscrit, mais perdu (la pierre a été découpée pour être remployée). Dans un cas comme dans l'autre, on ne peut situer avec précision ces probables prescriptions sacrificielles dans le calendrier.

347 *IG* II² 2493 + 2494 = *Δῆμος τοῦ Ραμνοῦντος* II, n°180 (Rhamnonte, 339/8), l. 87 : [- - -]ς Διὶ Ἑρκείωι.

348 *IG* II² 4983 (Dipylon, IIIe s.) : Διὸς Ἑρκείου. | Ἑρμοῦ Ἀκάμαντος. Une autre interprétation consisterait à concevoir ce Zeus comme le gardien de l'*herkos* de la cité, compte tenu du lieu de provenance de l'autel – près d'une porte de l'asty ; la présence d'Hermès pourrait d'ailleurs s'expliquer par cette même logique géographique (cf. Parker 2005a, p. 17, note 40). Pour ce qui est de l'*Herkeios*, l'hypothèse me semble peu convaincante, compte tenu du sens – plus social que spatial – attribué à l'épiclèse dans les autres sources.

349 Lambert 2002a (*SEG* LII 48), face A (403/2-400/399 ?), frg. 3 (*LSS* 10), l. 61 : Διὶ Ἑρκείωι ο[ἷς]. Pour le rôle des Eumolpides, cf. *Ibid.,* l. 74-74 : Εὐμολπ[ίδαι] | ταῦτα [θύοσιν ?]. Sur les Eleusinia, cf. Lambert 2002a, p. 377 et Parker 2005a, p. 468-469.

350 Philochore (*FGrH* 328), frg. 67, *apud* Denys d'Halicarnasse, *Dinarque*, 3, 5 : κύων εἰς τὸν τῆς Πολιάδος νεὼν εἰσελθοῦσα καὶ δῦσα εἰς τὸ Πανδρόσειον, ἐπὶ τὸν βωμὸν ἀναβᾶσα τοῦ Ἑρκείου Διὸς τὸν ὑπὸ τῆι ἐλαίαι κατέκειτο.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

image idéalisée que la cité avait peut-être d'elle-même) et tous les autres que pouvaient partager phratères, gennètes, démotes, etc. L'*Herkeios* participe donc à la construction de l'identité citoyenne parce qu'il permet d'en articuler les différentes échelles dans lesquelles elle s'exprime, depuis l'*oikos* jusqu'à la *polis*. Le dieu n'est pas le seul à tenir ce rôle. Dans cette affaire, les dieux semblent opérer en groupe, sans doute parce qu'ils sont complémentaires eu égard au degré d'identité qu'ils définissent : bien que présent à différentes échelles, l'*Herkeios* est peut-être de façon première attaché à l'*oikos*, alors que l'Apollon *Patrôios* définirait une identité « ethnique », supra-politique, ionienne en l'occurrence. C'est probablement pour rendre précisément compte de cet emboîtement des groupes de sociabilité que l'on combine ces dieux ; ainsi ce personnage du *Chiron* de Cratinos le Jeune qui, de retour chez lui après plus d'un an passé chez l'ennemi, peine à retrouver ses *sungeneis*, ses phratères, ses démotes et finit par « signer pour un canon » : il affirme ainsi avoir payé sa dette à Zeus *Herkeios* et *Phratrios*[351].

Nonobstant les scholiastes et les lexicographes, dont les données sont le plus souvent indatables[352], la grande majorité des sources relatives à Zeus *Herkeios* datent de l'époque classique. Le témoignage de Philochore et l'autel du Dipylon permettent d'établir la continuité du culte jusqu'au IIIe s. ; mais au-delà, plus rien, ou presque. Le dieu n'apparaît qu'une seule fois dans la documentation athénienne postérieure, et de façon indirecte encore : à l'époque de l'occupation athénienne de Délos, Dionysios de Pallènè, l'épimélète de l'année 110/9, a dédié dans l'île une statue au dieu – ainsi qu'une autre à Zeus *Hikesios*[353]. La similitude entre les deux dédicaces invite à les considérer de conserve ; on notera toutefois que celle adressée à l'*Hikesios* a été faite au nom du peuple athénien – précision qui n'apparaît pas dans l'autre : l'offrande à l'*Herkeios* procéderait-elle d'une démarche plus personnelle du magistrat ? On peut le supposer (même si on peut toujours expliquer ce décalage par une approximation ou une ellipse dans le formulaire), sans que l'on puisse en conclure que cette différence soit liée à la signification respective des deux épiclèses : s'il fallait émettre une hypothèse à ce sujet, on pourrait envisager que la dédicace de Dionysios faite au nom de sa cité ait été adressée à l'*Hikesios* parce que ce dieu était un protecteur des étrangers sans statut et qu'il pouvait répondre à un besoin concernant l'ensemble des Athéniens dans ses relations avec

351 Cratinos le Jeune, *Chiron*, frg. 9 Kock, *apud* Athénée, *Deipnosophistes*, XI, 3 (460f) : πολλοστῷ δ' ἔτει | ἐκ τῶν πολεμίων οἴκαδ' ἥκων, ξυγγενεῖς | καὶ φράτερας καὶ δημότας εὑρὼν μόλις, | εἰς τὸ κυλικεῖον ἐνεγράφην· Ζεὺς ἔστι μοι | ἑρκεῖος, ἔστι φράτριος, τὰ τέλη τελῶ.

352 En l'occurrence, lorsque l'on peut en déterminer l'origine, leurs sources datent surtout de l'époque classique (théâtre et orateurs) pour ce qui est de l'*Herkeios*.

353 *ID* 1814 (Délos, 110/09) : Διονύσιος Νίκωνος | Παλληνεὺς ἐπιμελητὴς | γενόμενος Δήλου ἐν τῷ ἐπὶ | Πολυκλείτου ἄρχοντος | ἐνιαυτῶι Διὶ Ἑρκείωι | ἀνέθηκεν. Sur cet épimélète, cf. Mikalson 1998a, p. 227. Sur la dédicace à l'*Hikesios*, cf. *supra*, p. 71 et note 135. C'est la seule dédicace athénienne à l'*Herkeios* : l'épigramme votive inscrite sur une hydrie de bronze (*IG* I^3 573 ; Acropole, ca. 500-480 a.C. ?) inscrite *v* Ϝενὸς : ἐρ[- - / *h*]αυτῆς : καὶ παίδον : θεῖκεν : ἄγαλμα : | ἐτεόν ne peut être restituée ZENOΣ : EP[KEIOY κτλ.] ainsi que l'a proposé Palaiokrassa 2008, p. 56, n°15 (*SEG* LVIII 57) : selon N. Papazarkadas (*SEG*), l'orthographe correcte aurait été Ϝενὸς : *h*ερ[κείου - -]. Cf. l'apparat critique d'*IG* I^3 573 pour les autres propositions de restitution.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

Délos ; par distinction, l'adresse à l'*Herkeios* pourrait participer d'une démonstration identitaire propre à Dionysios. Quoi qu'il en soit, ces deux inscriptions ont en commun d'être les seules sources à mentionner ces deux Zeus à Délos : le choix des dénominations procéderait donc de l'initiative propre des Athéniens (de Dionysios en l'occurrence) plutôt que d'une volonté de se conformer au panthéon délien. D'autre part, ces deux épiclèses ne sont plus attestées en Attique au-delà du IIIe s. et peut-être étaient-elles tombées en désuétude, à partir du IVe s. pour l'*Hikesios*, après le IIIe s. pour l'*Herkeios* : le fait que Pausanias ne mentionne pas l'autel de ce dernier situé dans le Pandroseion pourrait en être symptomatique. Leur utilisation dans ces deux inscriptions déliennes pourrait par conséquent s'inscrire dans une même démarche archaïsante de la part de l'épimélète ; dans le cas de l'*Herkeios*, ce choix appuierait une démonstration identitaire contribuant à légitimer une autorité, à savoir celle de Dionysios, en tant que magistrat, mais peut-être aussi celle d'Athènes sur Délos (démonstration d'autant plus nécessaire compte tenu de l'origine extérieure – romaine – de la domination athénienne d'après 166 sur l'île).

7.3. Le Zeus des phratries.

On a vu que les phratries pouvaient identifier leurs dieux au moyen d'épiclèses, notamment pour les différencier de ceux d'autres associations similaires : ainsi la Thymaitis rendait-elle un culte au *Xenios*, désignant ainsi celui qui était probablement son dieu tutélaire en faisant référence à la *xenia* qui la caractérisait probablement par rapport à ses semblables. Mais c'est le *Phratrios* qui était incontestablement le Zeus des phratries. Le rôle de ces groupes infra-politiques dans la définition de la citoyenneté est une chose bien connue et il n'est donc pas utile d'insister sur le rôle du dieu dans la construction de l'identité citoyenne, dans la garantie du statut de citoyen, c'est-à-dire nécessairement de phratère, au moins à l'époque classique[354]. On se contentera ici de faire une synthèse d'une documentation relative au culte du *Phratrios* au demeurant très cohérente, ne serait-ce que chronologiquement : toutes les sources mentionnant le dieu datent en effet du IVe s. (après 403). Cela n'est d'ailleurs guère surprenant, compte-tenu du lien pour ainsi dire exclusif du dieu avec les phratries d'une part, et d'autre part du cadre chronologique dans lequel s'inscrivent les sources qui sont relatives à ces groupes infra-politiques, qui recouvre en partie celui de leur existence[355]. Au cœur de cette démarche, on tentera de déterminer les possibles logiques fondant l'association du dieu avec Athéna (*Phratria*), fréquente mais non systématique, en concentrant

354 Je renvoie évidemment à la lecture de la monographie de Lambert 1993.

355 Je ne reviendrai donc pas sur la question des « origines » des phratries, ni ne remonterai en amont de la fin du Ve s. (ni, *a fortiori*, des réformes clisthéniennes ; sur cette question, cf. Lambert 1993, chapitre 8, p. 245-273). Les sources (directes) sur les phratries se concentrent entre le milieu du Ve s. et le milieu du IIIe s. (Lambert 1993, p. 4-6). On perd toute trace de l'existence des phratries vers le milieu du IIe s. (Lambert 1993, p. 273-275).

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

l'attention sur l'articulation entre l'échelle des phratries et celle de la cité. On terminera par l'étude d'une inscription récemment découverte et qui, sans en changer les fondements, éclaire le dossier sous un angle nouveau.

7.3.1. Zeus *Phratrios*, les phratries et les Apatouries.

L'ensemble de trois décrets des Démotionides (implantés à Décélie), datable entre 396/5 et le milieu du IVe s, constitue sans doute la meilleure source pour l'étude du fonctionnement interne d'une phratrie, même si son interprétation a suscité des débats nourris : les plus récents ont ainsi notamment porté sur l'articulation entre la phratrie et le dème de Décélie, ainsi que sur l'identification de l'*oikos* des Décéliens qui apparaît dans les deuxième et troisième décrets[356]. Pour le présent propos, on se contentera de souligner le caractère contraignant des procédures d'admission à la phratrie qui se sont multipliées durant le demi-siècle séparant la gravure du premier et du troisième décret.

Ce qui est frappant du point de vue de l'onomastique divine, c'est la présence récurrente du *Phratrios* dans ces trois décrets : Zeus y apparaît bien comme le dieu tutélaire de la phratrie, à plusieurs niveaux : figurant en tête de la stèle, il semble étendre sa protection sur la pierre elle-même, sur le texte dont elle sert de support et sur le groupe qui l'a faite graver[357]. Plus concrètement, c'est en son nom que les phratères prêtent serment avant de prendre leur jeton pour voter[358], de même que les trois témoins nécessaires à la procédure d'enquête (*anakrisis*) précédent l'admission (à la phratrie)[359], ainsi que ceux attestant de la légitimité de la double ascendance des enfants[360] ; et c'est logiquement au dieu que sont versées les amendes sanctionnant les infractions au vote des phratères qui entérine au bout du compte (ce qui signifie après les procédures intermédiaires et les appels éventuels), l'admission[361]. Ainsi, le dieu est bien le garant de la bonne conformité des

356 *IG* II² 1237 = Lambert 1993, T3 = Rhodes, Osborne, *GHI* 5 (Décélie, 396/5-*ca*. 350). Cf. le commentaire détaillé de St.D. Lambert, qui y consacre un chapitre 3 de sa monographie (Lambert 1993, p. 95-141), Brun 2005, p. 268-273, n°139 pour une traduction française et, en dernier lieu, Ismard 2010, p. 110-117, où l'on trouvera un bilan rigoureux (et récent) des débats dont le (triple) texte a fait l'objet.

357 *IG* II² 1237 = Lambert 1993, T3 = Rhodes, Osborne, *GHI* 5, A, l. 1 : Διὸς Φρατρίο. Ce qui semble être un décret honorifique émanant d'une phratrie non identifiée (*IG* II² 1239 = Lambert 1993, T19) (Charvati, fin du IVe s.) est, façon semblable, introduit par une dédicace au dieu (l. 1 : [Διὶ Φ]ρατρίωι).

358 *Ibid*., A, l. 16-18 : ὑποσχομένος πρὸς τοˆ Δ|ιὸς τοˆ Φρατρίο φέροντας τὴν ψῆφον ἀπ|ὸ τοˆ βωμοˆ : la force du serment est amplifiée par le fait que les phratères prennent leur jeton de vote sur l'autel (du dieu, sans aucun doute).

359 *Ibid*., B, l. 71-74 : τὸς δὲ μάρτυρας τρῆς ὃς εἴρη|ται ἐπὶ τῆι ἀνακρίσει παρέχεσθαι ἐκ τ|ῶν ἑαυτοˆ θιασωτῶν μαρτυρο῀ντας τὰ ὑπερωτώμε<να> | καὶ ἐπομνύντας τὸν Δία τὸν Φράτριον. On note encore que le geste accompagne la parole, puisqu'on témoigne et prête serment en touchant l'autel.

360 *Ibid*., B, l. 108-103 : ὅρκος μαρτύρων ἐπὶ τῆι εἰσαγω|γεῖ τῶν παίδων· μαρτυρῶ ὃν εἰσάγει ἐα|υτῶι ὑὸν ε῎ναι τοῦτον γνήσιον ἐγ γαμετ|ῆς· ἀληθῆ ταῦτα νὴ τὸν Δία τὸν Φράτριο|ν· εὐορκο῀<ν>τι μέν μοι πολλὰ καὶ ἀγαθὰ ε῎ν|αι, εἰ δ’ ἐπιορκοίην, τἀναντία : « Serment des témoins pour l'introduction des enfants : "J'affirme que l'enfant qu'il présente est bien son fils légitime, né de son épouse. Cela est vrai, par Zeus *Phratrios*. Si mon serment est juste, qu'il m'arrive de bonnes choses ; sinon, de funestes" » (traduction P. Brun).

361 *Ibid*., A, l. 22-24 : ἐσαγαγὼν τὸν ἀποδικασθέντα ὀφε|ιλέτω ἑκατὸν δραχμὰς ἱερὰς τῶι Διὶ τ|ῶι Φρατρίωι (100 drachmes, pour avoir introduit un membre refusé) ; A, l. 38-40 : ὅτο δ’ ἂν τῶν ἐφέντων ἀποψηφίσωνται|ι

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

impétrants aux critères d'intégration à la phratrie et donc, *in fine*, de la validité de leur identité et leur statut de phratère-citoyen.

C'est sous un autre angle que l'on trouve une illustration supplémentaire de la compénétration du culte du dieu et de la validation de la filiation dans le *Contre Macartatos* du corpus démosthénien. Pour souligner l'infamie de phratères qui ont violé leur serment, par lequel ils avaient entériné la reconnaissance d'un enfant légitime, l'orateur ne manque pas de rappeler la procédure d'admission au sein de la phratrie : on prend son jeton de vote, on sacrifie sur l'autel de Zeus *Phratrios* et on prête serment[362].

Cette procédure d'admission avait en principe lieu lors des Apatouries, célébrées durant trois journées en Pyanepsion. Elle constituait probablement l'objet principal de cette fête qui était sans doute le temps fort du calendrier rituel des phratries[363]. On y sacrifiait à Zeus *Phratrios*, ce que sous-entendait le triple décret des Dèmotionidai et ce qu'explicite le calendrier sacrificiel du *genos* des Salaminiens[364]. D'autres sources, plus tardives – des notices lexicographiques ou des scholies – permettent de parfaire la connaissance des Apatouries, mais en brouillent toutefois quelque peu l'image. Ainsi par exemple la *Souda*, qui décompose la fête en trois journées : au soir de la première, nommée Dorpeia, les phratères faisaient bombance ; lors de la deuxième, l'Anarrhusis, on sacrifiait à Zeus *Phratrios* et à Athéna ; lors de la troisième, la Koureôtis, avait lieu l'inscription des jeunes garçons et des jeunes filles dans les phratries[365]. Des contradictions apparaissent ainsi avec les sources directes du IVe s, qui semblaient indiquer que le sacrifice était simultané à la procédure d'admission ; mais il est possible d'en lever certaines, si l'on reste conscient de la tendance des

---

Δημοτιωνίδαι, ὀφειλέτω χιλίας δρα|χμὰς ἱερὰς τῶι Διὶ τῶι Φρατρίωι (1000 drachmes pour celui qui a été exclu par vote des Dèmontionidai) ; A, l. 48-50 : ἐὰν δὲ μὴ ἐπιψηφίσηι, ὀφελέτ|ω πεντακοσίας δραχμὰς ἱερὰς τῶι Διὶ | [τ]ῶι Φρατρίω[ι] (50 drachmes pour le phratriarque s'il n'organise pas le vote annuel d'admission) ; A, l. 54-56 : [ἐὰν δὲ μὴ θ]ύσηι ἐπὶ τοˆ βωμοˆ, ὀφ|[ειλέτω πεντήκοντ]α δραχμὰς ἱερὰς τῶ|[ι Διὶ τῶι Φρατρίωι (50 drachmes pour le phratriarque s'il ne sacrifie par sur l'autel) ; B, l. 88-92 : ἐὰν δὲ ψηφισαμένων τῶν θ|ιασωτῶν ε῎ναι αὐτοῖς φράτερα οἱ ἄλλο|ι φράτερες ἀποψηφίσωνται, ὀφειλόντ|ων ἑκατὸν δραχμὰς ἱερὰς τῶι Διὶ τῶι Φ|ρατρίωι οἱ θιασῶται (100 drachmes pour les thiasotes ayant proposé un individu dont l'introduction a été invalidée par les phratères ; B, l. 98-100 : ἐὰν δὲ ἀποψηφίσω|νται οἱ ἅπαντες, ὀφειλέτω ἑκατὸν δρα|χμὰς ἱερὰς τῶι Διὶ τῶι Φρατρίωι (100 drachmes pour celui dont la procédure d'appel est rejetée par les phratères).

362 Ps.-Démosthène, *Contre Macartatos* (XLIII), 14 : λαβόντες τὴν ψῆφον καομένων τῶν ἱερείων, ἀπὸ τοῦ βωμοῦ φέροντες τοῦ Διὸς τοῦ Φρατρίου, παρόντος τουτουὶ Μακαρτάτου, ἐψηφίσαντο τὰ δίκαια, ὦ ἄνδρες δικασταί, ὀρθῶς καὶ προσηκόντως τὸν παῖδα τουτονὶ εἰσάγεσθαι Εὐβουλίδῃ υἱὸν εἰς τὸν οἶκον τὸν ῾Αγνί-ου. La procédure concerne ici l'introduction – frauduleusement invalidée par Macartatos selon l'orateur – du fils adoptif d'Euboulidès dans l'*oikos* d'Hagnias, dont la succession constitue l'enjeu de l'affaire.

363 Lambert 1993, p. 143-144. Sur les Apatouries, je renvoie une fois pour toutes au chapitre 4 de cet ouvrage (p. 143-189), ainsi qu'à Parker 2005a, p. 458-461, pour ce qui suit et pour les aspects qu'il n'est pas utile d'aborder ici.

364 *LSS* 19 = *Agora* XIX L4a = Lambert 1997 (*SEG* XLVII 165) = Rhodes, Osborne, *GHI* 37 : l. 92-93 (Pyanopsiôn) : Ἀπατουρίοις Διὶ Φρατρίωι ὗν ΔΔΔ· | ξύλα ἐφ' ἱεροῖς καὶ τἆλλα |-|-|- : « aux Apatouries, pour Zeus *Phratrios*, un porc, 40 dr. ; bois pour les sacrifices et autres (fournitures), 3 dr. ».

365 *Souda*, s.v. ᾽Απατούρια· ἑορτὴ δημοτελής. ἤγετο δε παρ' ᾽Αθηναίοις ἐπὶ τρεῖς ἡμέρας· (…). καλοῦσι δε τὴν μεν πρώτην Δόρπειαν, ἐπειδὴ φράτορες ὀψίας συνελθόντες εὐωχοῦντο· τὴν δε δευτέραν ᾽Ανάρρυσιν, ἀπὸ τοῦ θύειν· ἔθυον δε Διὶ Φρατρίῳ καὶ ᾽Αθηνᾷ· τὴν δε τρίτην Κουρεῶτιν, ἀπὸ τοῦ τοὺς κούρους καὶ τὰς κόρας ἐγγράφειν εἰς τὰς φρατρίας. C'est la seule de ces sources littéraires qui explicite l'identité des destinataires des sacrifices ; pour les autres (scholies à Aristophane, *Acharniens*, 146 *e.g.*), cf. Parker 2005a, p. 458-461.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

glossateurs à condenser l'information et à la systématiser : en l'occurrence, le lexicographe cherche à expliquer l'étymologie du nom de l'Anarrhusis par le verbe *anarrhuô* qui décrirait en l'occurrence le geste de retrait en arrière de la tête de la bête. Par ailleurs, on sait que plusieurs sacrifices accompagnaient les procédures d'admission, notamment en fonction des rites accomplis, des desservants qui interviennent (phratriarque, prêtre) ou de l'âge des impétrants. On s'attardera davantage ici sur les récipiendaires des sacrifices : avant d'aborder la question centrale de l'association d'Athéna au *Phratrios* que mentionne la *Souda,* on se penchera sur celle de l'apparition dans les sources tardives d'un autre Zeus des Apatouries, l'*Apatourios*.

7.3.2. Un Zeus *Apatourios* aux Apatouries ?

On a déjà beaucoup écrit sur l'étiologie des Apatouries que l'on connaît sous différentes versions. Celles-ci reflètent probablement autant une évolution du mythe que de l'exégèse des sources – mythographes, mais aussi scholiastes et lexicographes – qui les ont transmises[366]. Dans la version – seulement connue par le résumé de Photios – qu'en donne Conon, actif au tournant du Ier s. et du Ier s. ap. J.-C. et compilant lui-même des sources antérieures (probablement des atthidographes), c'est suite à la tromperie (*apatè*) dont a été victime Xanthios – mythème commun à la plupart des versions, y compris les plus anciennes (celle d'Hellanicos en premier lieu) – que l'on sacrifie à un Zeus *Apatourios* (**DioMela1**). Le rapprochement étymologique (erroné[367]) apparaît dans d'autres sources au sujet de la fête, mais Conon est le seul à mentionner l'épiclèse du dieu. D'autres glossateurs concluent un récit analogue par l'instauration d'un culte à un Zeus *Apatènôr* ou *Apatènorios*, épithète qui dérive bien de l'*apatè*, mais doit être dionysiaque plutôt que jovienne[368]. Le fait qu'aucune de ces appellations n'apparaisse dans les versions les plus anciennes du mythe laisse supposer que ces Zeus *Apatourios*, *Apatènôr* ou *Apatènorios* sont des créations exégétiques ayant probablement émergé à l'époque hellénistique ; la démarche de leurs « créateurs » ne faisait du reste que prolonger celle qui est à l'œuvre dans les versions plus anciennes, dont l'objectif était d'expliquer, par l'étymologie, le nom de la fête, mais non d'en décrire la réalité cultuelle. La seule présence avérée du *Phratrios* dans les sources directes attestant des Apatouries en témoigne incontestablement.

7.3.3. Zeus *Phratrios* et Athéna (*Phratria*).

366 Outre Vidal-Naquet 1981 [2005], p. 151-174, notamment p. 156-161, je renvoie à la mise au point de Lambert 1993, p. 144-152.

367 Cf. *DELG*, s.v. Ἀπατούρια : le nom de la fête serait tiré d'un *ἀπατοός = ὁμοπάτωρ, « du même père ».

368 Dionysos *Apatènôr* apparaît chez Euphorion, frg. 22, 25-26 Cuenca. L'*Etymologicum Gundianum*, s.v. corrige en attribuant l'épithète à Zeus, et cite l'*aition* des Apatouries en guise d'argument.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

Seule la *Souda* associe Athéna à Zeus *Phratrios* dans le cadre des Apatouries, alors que les sources directes ne mentionnent que le dieu seul ; cela ne suffit pas à rejeter *ex abrupto* les dires du lexicographe en lui imputant une confusion ; mais force est de constater que si la présence de la déesse lors de cette fête était effective, elle n'était pas systématique, ce que le calendrier sacrificiel du Salaminiens confirme : seul le dieu recevait un sacrifice de la part du *genos* à cette occasion.

En revanche, la présence de la déesse sous cette épiclèse aux côtés de son père ne fait pas de doute lors des Synoikia. Dans le calendrier de la cité, tel qu'il a été revu par Nikomachos, c'est lors de cette fête que, le 16 Hekatombaiôn, Zeus *Phratrios* et Athéna *Phratria* recevaient deux bovins auxquels il manque les dents (pour une valeur de 50 drachmes) ; le sacrifice était effectué pour la vieille tribu ionienne (pré-clisthénienne) des Géléontes, sous l'autorité des « rois de la tribu (*phulobasileis*) »[369]. On ne sait si ces tribus constituaient des regroupements de phratries : dans l'affirmative on s'expliquerait aisément le choix des divinités destinataires de l'offrande ; dans l'hypothèse contraire, on aurait une attestation – la seule – du culte de Zeus *Phratrios* au-delà de l'échelle des phratries. Par ailleurs, il n'est pas impossible que ce sacrifice ait été l'objet de remaniements de la part de Nikomachos, qui aurait en l'occurrence établi un lien entre deux niveaux infra-politiques (vieilles tribus et phratries) qui auraient pu auparavant être distingués[370]. Mais dans tous les cas, *a fortiori* si les deux dernières éventualités s'avéreraient exactes, ce sacrifice a indéniablement des implications au niveau politique : la fête lors de laquelle il est effectué, célébrée en l'honneur d'Athéna, commémore en effet très probablement le synœcisme de l'Attique[371]. Le choix d'effectuer l'offrande au nom d'un groupe infra-politique qui, dans les faits, n'existait plus depuis longtemps, s'expliquerait ainsi par le rôle attribué par les Athéniens à l'époque classique à ces vieilles tribus dans l'unification de la cité (Lambert 1993, p. 210). L'association de la déesse à son père, renforcée par le partage d'une épiclèse commune, pourrait ainsi s'expliquer par une question d'échelle : il serait ainsi tentant d'envisager que le *Phratrios* ait été honoré seul au sein des phratries, mais qu'il aurait également fait l'objet d'un culte politique (de la *polis*) en commun avec sa fille.

Le dialogue socratique de l'*Euthydème* (**ApoPat1**) pourrait constituer un argument en faveur d'une telle hypothèse : Socrate mentionne en effet Zeus *Phratrios* et Athéna *Phratria* parmi les dieux ancestraux définissant l'identité athénienne, incluse dans celle, ionienne, associée à Apollon *Patrôios*. Mais le caractère très général de la nature et de l'objet du propos ne permet pas d'assurer que le couple divin doive être nécessairement envisagé à l'échelle politique : on ne peut exclure que

369 Lambert 2002a (*SEG* LII 48), face A (403/2-400/399 ?), frg. 3 (*LSS* 10), l. 44-51 : ἕκτηι ἐπὶ δέκα | ἐκ τῶν φυλο| βασιλικῶν | Γλεόντων φυλῆι | Διὶ Φρατρίωι καὶ | Ἀθηναίαι Φρα|τρίαι βόε δύο | [λ]ειπογνώμονε.
370 Lambert 1993, p. 15-16 évoque ces différentes hypothèses.
371 Sur les Synoikia, cf. Parker 2005a, p. 480-481.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

Socrate/Platon n'ait pas songé aux dieux de sa phratrie. En effet, il est assuré qu'à l'échelle des phratries, dans certaines d'entre elles du moins, c'est au père et à la fille, et non à Zeus seul, que l'on rendait un culte. En témoignent deux inscriptions provenant des environs du dème de Paiania et émanant de phratries qui étaient implantées dans cette zone mais dont le nom n'est pas connu[372]. La première, datée du début du IVe s, est une liste de phratères placée sous la protection de Zeus *Phratrios* et Athéna *Phratria*, dont les noms au génitif font office d'en-tête, de façon analogue au triple décret des Démotionides[373]. La seconde, quoique fort lacunaire, est intéressante à plusieurs titres :

LAMBERT 1993, T 17. Paiania (Liopesi), ca. 330-280. Décret d'une phratrie.
éd. E. ZIEBARTH, *SEG* III 121. KYPARISSIS, PEEK 1941, p. 219-221, n°2. HEDRICK 1989, p. 133-135 (*SEG* XXXIX 150). LAMBERT 1993, T 17.
Stèle de marbre, autrefois au musée de Liopesi (Paiania), aujourd'hui peut-être au musée de Laurion (Hedrick).
Datation : *ca*. 330-320 (Hedrick) ou *ca*. 305-280 (?) (Lambert), d'après la prosopographie.
stoichedon 28

	[Θε]οί.	Dieux.
	[. . . . . .14 . . . . . .]του εἶ<π>εν· ἐπειδὴ	…(untel) a proposé : attendu
	[Εὐκτήμων Ἀρρενεί]δου καὶ Ἀρρενεί-	qu'Euktèmôn fils d'Arrhéneidès et
	[δης Καλλικλέους ?] ἄνδρες ἀγαθοί εἰ-	Arrhéneidès fils de Kalliklès ont été
5	[σι περὶ τὸ κοινὸν] τῶν φρατέρων καὶ	bons envers le *koinon* des phratères et
	[. . . . .12. . . . . αἱ]ρεθέντες τοῦ ναο-	désignés [architectes ? Surveillants des
	[ῦ τῶι Διὶ τῶι Φρατ]ρίωι καὶ τῆι Ἀθην-	travaux ?] du temple, ont versé deux cent
	[αίαι τῆι Φρατρίαι] ἐπέδωκαν εἰς τ[ὴ]-	drachmes à Zeus *Phratrios* et Athéna
	[ν . . . .10. . . . δρα]χμὰς διακοσίας ν-	*Phratria* pour la [(re)construction ?
10	[. . . . . .14 . . . . . .]αι τοὺς φράτερα-	Déchargeant ainsi] les phratères [de la
	[ς . . . . .13. . . . . .] δεδόχθαι το[ῖς φρ]-	dépense ?] plaise aux phratères d'honorer
	[άτερσιν ἐπαινέσα]ι Εὐ[κτ]ή[μονα Ἀρρ]-	Euktèmôn fils d'Arrheneidès et
	[ενείδου καὶ Ἀρρενείδην Καλλικλέ]-	Arrheneidès fils de Kalliklès...
	[ους -]	…
	- -	
	App. Crit. 3. [Χαρικλῆς? Ἀρρενεί]δου Wilhelm (*apud* Ziebarth). [Καλλικλῆς Ἀρρενε]ίδου Davies (*APF* 2254). [Εὐ. .η. . . Ἀρρενε]ίδου Hedrick. 4. [Χαρικλείους?] Ziebarth, suivi par Hedrick. 5. Ziebarth. 6. [ἐργεπιστάται?]. Wilhelm. [ἀρχιτέκτονες] Klaffenbach (*apud* Ziebarth). 7-8. Ziebarth. 9. [οἰκοδομίαν] Klaffenbach. 9-10. [β|ουλόμενοι κουφίσ]αι Ziebarth. ν|[ομίσαντες ἀπαλλά]ξαι Peek. 11. [τοῦ ἀναλώματος] Ziebarth, suivi par Hedrick. 12-14. [άτερσιν ἐπαινέσα]ι Εὐ[. . .]η[. . . Ἀρρ|ενείδου καὶ Ἀρρενείδην Χαρικλείο|υς - -] Hedrick, à partir de Peek.	

372 Il peut tout autant s'agir de la même phratrie que de deux distinctes (LAMBERT 1993, p. 81).

373 *IG* II² 2344 = LAMBERT 1993, T18 (Kapsospiti, début du IVe s.), l. 1 (sur la cimaise) : Διὸς ⋮ Φρατρίο ⋮ Ἀθηνάας ⋮ Φρα[τρίας] ; l. 2 (sous la cimaise) : οἵδε φράτερες ; suivent vingt noms, ainsi que la signature du lapicide (un des phratères) ; FLOWER 1985, p. 232-235 (*SEG* XXXV 132) les identifie comme la liste complète des membres d'une phratrie. *Contra* HEDRICK 1989 (*SEG* XXXIX 193) qui pense qu'il ne s'agit que d'une subdivision de phratrie. LAMBERT 1993, p. 79-81 ne tranche pas. Dans un cas comme dans l'autre, qu'ils soient au complet ou non, les individus s'identifient ici comme phratères : ce sont donc les dieux de la phratrie qu'ils font figurer sur l'en-tête ; la présence d'Athéna ne pourrait donc s'expliquer par un choix particulier de l'éventuel sous-groupe, qui se distinguerait de la phratrie au complet qui n'aurait fait figurer que Zeus (déjà HEDRICK 1989).

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

Il n'y a pas lieu pour le présent propos d'entrer dans les discussions de détail relatives aux restitutions, à la prosopographie ou à la datation. On notera simplement que s'il fallait retenir les hypothèses de St.D. Lambert à ce sujet, cette inscription constituerait le document le plus tardif attestant directement du culte de Zeus *Phratrios* et Athéna *Phratria*, qui pourrait donc avoir perduré jusqu'au début du IIIe s. au moins[374]. L'objet de l'inscription témoigne d'ailleurs de sa vitalité en cette fin de IVe ou début de IIIe s : ce décret de la phratrie honore deux de ses membres (par ailleurs parents, peut-être oncle et neveu, selon Lambert) pour services rendus au couple divin. L'intitulé exact de leur fonction et la nature précise de leur action sont difficiles à établir, compte tenu des lacunes du texte, mais la teneur général de leur rôle est claire : Euktèmôn (?) et Arrheneidès ont versé deux cent drachmes à Zeus et Athéna, très probablement pour la construction ou la réfection d'un temple qui ne peut être que celui du couple divin, dans le cadre d'un mandat qui leur a été (spécifiquement ?) attribué (par vote ? par tirage au sort ?) par les phratères.

Il est donc indéniable qu'au sein des phratries, le *Phratrios* ait *aussi* fait l'objet d'un culte avec sa fille. On ne peut certes aller jusqu'à retourner la question en remettant en cause le fait qu'un culte du couple ait été célébré à l'échelle politique ; mais les attestations en sont rares. En effet, en dehors de l'entrée du calendrier de Nikomachos relative aux Synoikia, seule une autre source (peut-être deux) pourrait l'attester. Deux autels ainsi qu'une borne de Zeus *Phratrios* et Athéna (*Phratria*) ont en effet été retrouvés sur ou à proximité de l'Agora, lieu présumé de leur culte politique : on leur a en effet attribué le *naïskos* situé au nord du temple d'Apollon *Patrôios* ; mais cette identification n'est pas assurée[375].

Agora XVIII V628. Athènes, IVe s. Autel.
éd. Kyparissis, Thompson 1938, p. 616 (*BE* 1939, 60). Lambert 1993, T22. *Agora* XVIII V628.
cf. Hedrick 1991, p. 246 et 256-259 (*SEG* XLI 183).
Autel trouvé *in situ* dans les fouilles du sanctuaire situé au croisement des rues Vyssis, Voreou et Athinas. Il se compose de quatre panneaux constituant chacune de ses faces (A-D).
Datation d'après la graphie : IVe-IIIe (Kyparissis, Thompson), mais certaines certaines caractéristiques peuvent remonter à la fin du Ve s. (Geagan).
A : [Δι]ὸς | B : Φρατρίου | C : Ἀθηνᾶς | D : Φρα[τρίας]
(Autel) de Zeus *Phratrios* et Athéna *Phratria*.

Agora XVIII V629. Agora , seconde moitié du IVe s. Autel.
éd. Thompson 1937, p. 106-107 (*SEG* XXXVIII 194). Lambert 1993, T24. *Agora* XVIII V629.
cf. Hedrick 1988, p. 192-193. Hedrick 1991, p. 246-247.
Autel de marbre découvert au nord de la *stoa* d'Attale (plan Q8).
Διὸς Φρατρίου | καὶ Ἀθηνᾶς Φρατρίας.

374 Et on peut raisonnablement supposer qu'il ait accompagné l'activité des phratries jusqu'à la fin de leur existence (sur ce point, cf. *supra*, p. 121, note 341).

375 C'est Thompson 1937, p. 104-107 qui a proposé d'attribuer le *naïskos* à Zeus *Phratrios* et Athéna *Phratria*. *Contra*, Hedrick 1988, p. 192-193 et Cromey 2006, p. 67. Lawall 2009, p. 399, qui propose une nouvelle datation du sanctuaire d'Apollon *Patrôios*, suggère que le *naïskos*, très probablement construit au troisième quart du IVe s, ait été le premier temple de ce dieu, dont la construction aurait précédé celle du grand temple, qui n'est pas antérieure à *ca.* 310.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

(Autel) de Zeus *Phratrios* et Athéna *Phratria*.

IG II² 4975. Agora, début du IVe s. Borne.
éd. *IG* II² 4975. Lambert 1993, T25.
cf. Hedrick 1988, p. 193. Hedrick 1991, p. 247.
table de marbre découverte à proximité de la *stoa* d'Attale.
ἱερὰ Διὸς | Φρατρίο | καὶ Ἀθηνᾶ[ς] | *vacat*.
Hiera de Zeus *Phratrios* et Athéna.

Le cas du premier autel est limpide : il a été retrouvé *in situ* lors des fouilles d'un sanctuaire qui constituait sans doute l'espace cultuel d'une phratrie de nom inconnu, qu'elle fût implantée dans l'asty, entre l'Agora et la porte d'Acharnes (Kyparissis, Thompson), peut-être dans le dème de Scambonides (Hedrick, Lambert), ou que son siège fût installé en-dehors d'Athènes et que ce sanctuaire n'ait été qu'une antenne urbaine (Lambert). L'essentiel de la construction semble dater de la fin du IVe s, tout comme, très probablement, l'autel, ce que la graphie de l'inscription ne contredit pas (Hedrick).

En revanche, le second texte a fait l'objet de discussions contradictoires plus nombreuses : Thompson a proposé de l'associer avec une base découverte en face (*i.e.* à l'est) du *naïskos* situé au nord du temple d'Apollon *Patrôios*, ce qui constitue le principal argument en faveur de l'identification du *naïskos* avec un temple de Zeus *Phratrios* et Athéna *Phratria*. Selon Hedrick, la combinaison des deux pierres n'est pas assurée et il est préférable de faire provenir cet autel d'un sanctuaire situé à proximité de l'Agora délimité par la borne découverte près de la *stoa* d'Attale (comme l'autel). Il est possible de le suivre sur ce point, d'autant plus que d'autres arguments archéologiques n'encouragent pas à faire du *naïskos* un temple de Zeus *Phratrios* et Athéna *Phratria*[376]. Au demeurant, cela ne ferait que déplacer la question : Hedrick attribue l'autel et la borne au sanctuaire d'une phratrie, ce qui constitue une hypothèse tout-à-fait envisageable ; mais il n'est pas non plus impossible de supposer que ce sanctuaire ait été le cadre d'un culte politique et, à vrai dire, aucun élément explicite ne permet de trancher sur cette question[377]. Dans cette optique, on peut s'interroger sur la formulation du texte figurant sur la borne : dans ce contexte, si le singulier *hieron* désigne un sanctuaire, un espace sacré, le pluriel *hiera*, inhabituel, est énigmatique et difficile, d'emblée, à traduire. Il pourrait faire référence à un ensemble d'objets associés au culte (Lambert), qui aurait pu être dédiés et/ou stockés dans le lieu identifié par la pierre. On peut également supposer que la borne délimite *plusieurs* sanctuaires, en l'espèce, on aurait un sanctuaire

376 Cromey 2006, p. 67 fait remarquer qu'aucune trace d'activité cultuelle n'est identifiable dans le *naïskos* – contrairement aux autres temples de l'Agora – et remet par conséquent en question l'identification du bâtiment avec un temple. Pour l'hypothèse de M.A. Lawall, cf. note précédente ; ce dernier associe la base faisant face au *naïskos* avec l'autel d'Apollon qui aurait été recouvert d'or par Néoptolémos (cf. Ps.-Plutarque, *Vie des dix orateurs*, 843f-844a).

377 Lambert 1993, p. 359 envisage cette hypothèse tout autant que celle d'Hedrick.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

de Zeus *Phratrios* et d'Athéna, mais divisé en plusieurs espaces dévolus chacun à une phratrie[378] ; le cas échéant on pourrait tenir ce monument (et, par association, l'autel découvert dans la même zone) comme relevant d'un culte « politique » du couple divin. Il va sans dire qu'une telle hypothèse est extrêmement fragile en l'absence de preuves décisives telles que des bornes marquées au nom de phratries.

Au terme de ce parcours documentaire, les incertitudes sont donc plus grandes que les acquis en ce qui concerne l'articulation entre les différents niveaux du culte de Zeus *Phratrios* et Athéna (*Phratria*). Du reste, l'existence même d'un culte politique repose sur des éléments ténus : le sacrifice qui leur est adressé lors des Synoikia prend place dans une configuration particulière et s'il est intégré au calendrier de la cité, on peine à déterminer les contours du groupe de ses participants ; l'autel et la borne découverts près de la *stoa* d'Attale peuvent tout autant relever d'une phratrie que de la cité. Ce qui est certain en revanche, c'est que l'association d'Athéna à son père ne marque pas la distinction entre des niveaux de culte politique et infra-politique, puisqu'elle apparaît à plusieurs reprises à l'échelle des phratries. On pourrait rétorquer que l'adoption de la déesse au sein de ces dernières soit le reflet d'un contrôle accru de la cité sur les associations infra-politiques (dont les phratries), à partir du milieu du Ve s. et tout au long du IVe s. ; si celle-ci s'avérait effective[379], force est de constater que la présence d'Athéna (*Phratria*) aux côtés de son père n'en est pas le reflet cultuel direct. En effet, à la vue de la documentation du moins, qui ne court que sur un long IVe s. (du calendrier de Nikomachos jusqu'au décret provenant de Paiania dont on peut faire descendre la datation jusqu'au tournant des IVe et IIIe s.), aucune évolution n'est observable sur ce plan : dans des documents internes aux phratries, le couple apparaît déjà au début du IVe s. (*IG* II² 2344) et le dieu est encore seul à la fin du siècle (*IG* II² 1239) ; par ailleurs, entre les différents décrets des Démotionides, qui consacrent pourtant un contrôle accru de l'admission entre le début et le milieu du IVe s, le récipiendaire des sacrifices, serments et amendes reste le seul *Phratrios*. On ne peut donc que constater une certaine souplesse des phratries dans le choix de rendre un culte à Zeus ou à Zeus et Athéna.

L'association d'Athéna (*Phratria*) à Zeus *Phratrios* s'inscrit donc dans le temps moyen – le IVe s. dans son ensemble, et peut-être déjà depuis le milieu du Ve s. – plus que dans une chronologie fine[380] ; et si les évolutions institutionnelles n'ont sans doute pas été sans incidence sur la formation du couple divin, celui-ci s'explique davantage par des raisons théologiques. En effet,

378 Pour des exemples extra-athéniens de sanctuaires partagés par plusieurs phratries (ou groupes équivalents), cf. *supra*, p. 59, note 107.

379 Sur ce point, cf. Ismard 2010, p. 122-139.

380 Ainsi, du moins en ce qui concerne Zeus *Phratrios* et Athéna (*Phratria*), on ne peut concevoir la construction du *naïskos* de l'ouest de l'Agora comme le reflet des réformes de l'époque de Lycurgue (Ismard 2010, p. 133, qui suit toujours l'identification proposée par Thompson), pour les raisons évoquées plus haut.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

compte tenu du rôle essentiel des phratries dans la validation de la filiation – rôle dont la loi de Périclès sur la citoyenneté a probablement accru l'importance – on comprend aisément le choix d'adjoindre au père la fille qu'il a eu seul, sans la médiation de la gestation maternelle[381]. Et pour ce faire, les phratères n'ont très probablement pas eu besoin d'attendre une décision prise à l'échelle de la cité (qui ne peut du reste être conçue comme un mouvement du haut vers le bas ou du centre vers la périphérie : ces phratères sont les mêmes qui votent à l'ecclésia) : sans qu'elle les précède nécessairement, la logique théologique associant la déesse au dieu accompagne les évolutions institutionnelles (et le conformisme social qui peut y être associé) plus qu'elle n'en est le résultat.

7.3.4. La dédicace Xénophôn de Myrrhinonte à Zeus *Phratrios*.

Lors des fouilles préventives engagées dans le cadre de travaux d'aménagements et de mise en place d'installations sportives en vue de la tenue des Jeux Olympiques de 2004, une base inscrite a été mise au jour à Mérenda (ancienne Myrrhinonte) qui complète le dossier documentaire relatif au culte de Zeus *Phratrios*. En voici le texte :

> *SEG* LIII 210. Myrrhinonte, IVe s. Dédicace.
> éd. Sklavos 2003 (texte en majuscules). *SEG* LIII 210 (retranscription en minuscules). Feyel 2011, p. 29-30.
> cf. Kakavogianni 2009, p. 64-65 (*SEG* LVII 201). M. Sklavos, *apud* Kakavogianni, Argyropoulos, Anetakis, Kontopanagou, Sklavos 2009, p. 117-123 (*SEG* LVII 201).
> Base trouvée dans un ancien puits à l'extérieur d'un péribole.
> Ξενοφῶν ἱερεὺς ἀνέθηκε παῖς Φιλοξένο
> μνημεῖον αὐτοῦ κἀμὲ Φρατρίωι Διί
> Xénophon, prêtre, fils de Philoxénos, m'a consacré,
> moi aussi, en souvenir de sa propre personne à Zeus *Phratrios* (traduction Chr. Feyel).

Cette inscription est d'importance, à plusieurs titres. Premièrement, elle confirme l'existence d'un culte de Zeus *Phratrios* à Myrrhinonte et permet notamment d'identifier le lieu de découverte avec un sanctuaire du dieu (Sklavos, Kakavogianni). On connaissait déjà une phratrie implantée dans la région du dème, celle des Dyaleis, par un décret statuant sur la location de terres appartenant à l'association ; compte tenu de sa nature, le document traitait peu d'aspects cultuels et ne mentionnait donc pas le dieu[382]. Cette base inscrite et son contexte archéologique permettent donc de préciser les contours des cadres religieux dans lesquels évoluaient les phratères à Myrrhinonte[383].

Deuxièmement, on est ici en présence de la seule dédicace de ce type adressée à Zeus *Phratrios* en Attique : l'inscription permet donc d'appréhender le culte du dieu d'un point de vue

381 Cf. déjà Brulé 2006 [2007], p. 448-449.
382 *IG* II² 1241 = Lambert 1993, T5 (300/299).
383 Le rapprochement de la dédicace avec les Dyaleis est évidemment tentant et très probable, surtout compte tenu de la taille moyenne du dème de Myrrhinonte. Mais on ne peut exclure de façon absolue que Xénophôn ait pu appartenir à une autre phratrie.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

nouveau, celui de la piété individuelle. Elle permet notamment de s'en faire une idée plus complexe que celle qui se fondait sur la documentation disponible jusqu'alors et qui en soulignait essentiellement la dimension collective et politico-sociale : le sens que l'on pouvait donner aux sacrifices et serments adressés au *Phtratrios* soulignait surtout la cohésion résultant de la participation à un culte commun d'une part et la validation de la filiation par l'acquiescement des pairs d'autre part. Il faut croire que le contact avec le dieu pouvait aussi s'inscrire dans une démarche plus personnelle, même si, dans le cas présent (et probablement dans d'autres dont on n'a aucun témoignage), elle est bien entendu imbriquée, elle aussi, dans des enjeux plus généraux, politico-sociaux, qui dépassent ce seul dédicant. De ce point de vue, l'identité de ce dernier est évidemment la première chose qu'il faut prendre en compte.

Ce Xénophôn, probablement démote de Myrrhinonte et membre d'une phratrie locale (celle des Dyaleis ?) est, précise-t-il, prêtre, probablement du dieu auquel il adresse sa dédicace. Du reste, on retire de cette inscription peu d'informations à propos des prérogatives attachées à la prêtrise dans le cadre d'une phratrie[384]. En revanche, on en apprend davantage sur la perception que le détenteur d'un tel sacerdoce pouvait avoir de son rôle, même si cette dédicace entrait peut-être dans le cadre d'une procédure collective : on peut ainsi envisager qu'elle ait pu faire suite à un décret de la phratrie (ou d'une de ses subdivisions) de Xénophôn l'honorant et/ou l'autorisant à consacrer un monument dans le sanctuaire, même si rien ne le prouve, puisque l'occasion de l'offrande n'est pas précisée. En revanche, il semble manifeste que, par ce geste, ce Xénophôn ait cherché à affirmer sa piété, mais aussi (surtout ?) sa position sociale ; cette dédicace à Zeus *Phratrios* en qualité de prêtre a donc dû constituer pour lui un moyen possible, approprié, commode, voire gratifiant pour ce faire. À ce stade, il faudrait en savoir plus sur son profil social ; on manque malheureusement d'information à ce sujet : à l'exception d'une autre dédicace (sur laquelle on reviendra), ce Xénophôn fils de Philoxénos n'est pas autrement connu à Myrrhinonte (et, *a fortiori*, en-dehors)[385].
S'il fallait considérer cette absence de données comme signifiante socialement – si on ne peut situer Xénophôn, c'est peut-être qu'il ne faisait pas partie des Myrrhinontiens les plus en vue – on aurait affaire à un démote du commun. Le cas échéant, on pourrait expliquer le choix du destinataire de sa dédicace, et par conséquent le sens de celle-ci, de la façon suivante : en tant qu'agent social au

384 L'essentiel de ce que l'on en sait – c'est-à-dire peu de choses – est tiré du triple décret des Démotionides, où il est du reste difficile de faire le départ entre ce qui relève de la phratrie et de l'*oikos* des Décéliens (une subdivision de phratrie ?) : ainsi par exemple, on ne peut sans doute pas généraliser le caractère héréditaire du sacerdoce, qui apparaît dans ce document, à toutes les phratries : cf. LAMBERT 1993, p. 233-235.

385 VIVLIODETIS 2005 [2007], ne répertorie ce Xénophôn ni dans son index des Myrrhinontiens (p. 201-218) ni, *a fortiori*, dans les *stemmata* de certains *oikoi* du dème qu'il lui a pu établir (p. 219-222). La première absence procède probablement d'un oubli (l'autre dédicace de Xénophôn figure en effet dans le recueil), mais la seconde pourrait signifier que cet individu ne faisait pas partie des démotes les plus en vue de Myrrhinonte (les données onomastiques sont suffisantes dans le dème pour que l'on puisse envisager que l'impossibilité de situer ce Xénophôn d'un point de vue prosopographique *puisse* être signifiante socialement).

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

capital social et symbolique limité – qui ne ferait partie d'aucune lignée ou association religieuse détentrice de quelque prestige et donc de dieux, de sanctuaires auxquels les membres peuvent adresser leurs dédicaces (il était sans doute plus facile de faire une dédicace à Éleusis quand on faisait partie des Kèrykes) – Xénophôn se tourne vers le dieu auquel il a nécessairement accès, en tant que citoyen, à savoir celui de sa phratrie ; cette possible logique sociologique s'inscrirait également dans l'espace : Xénophôn aurait déposé son offrande dans un sanctuaire local puisque son horizon socio-géographique ne dépasse pas son dème et sa phratrie. Sa dédicace au *Phratrios* constituerait donc une démonstration d'identité autant sociale que politique, d'autant plus qu'il explicite sa qualité de prêtre (du dieu), autrement dit de phratère/citoyen actif, ou de super-phratère/citoyen si l'on veut. Toujours dans cette hypothèse – qui ne reste qu'une hypothèse – la détention de la prêtrise par un individu ayant un tel profil social (supposé) serait instructive sur l'accès des phratères au sacerdoce de leur phratrie : celui-ci ne serait pas nécessairement héréditaire, ni restrictif, et pourrait procéder d'un certain roulement. Plus généralement, si ce Xénophôn s'avérait bien être un phratère sans capital social significatif, sa dédicace serait révélatrice d'une certaine forme d'égalité (au sein du corps civique bien entendu) dans la vie politique – à l'échelle des phratries du moins, expression d'une vitalité de la vie démocratique locale en ce IVe s.[386].

On mesure toutefois le caractère audacieux de cette hypothèse, qui se fonde sur une supposition. Il est en effet possible de trouver des arguments contraires à la peinture de ce Xénophôn en démote sans capital social significatif, parmi lesquels on ne retiendra pas la mention du patronyme, toutefois : celle-ci n'a en effet plus la même portée en ce IVe s. qu'au début du siècle précédent ; surtout, l'utilité de préciser le démotique est nulle à une échelle locale telle que celle-ci : dans les documents internes aux phratries, les membres sont d'ailleurs généralement identifiés par leur patronyme, et non leur démotique[387].

La principale raison pour réajuster l'appréciation du profil social de Xénophôn repose sur la forme de la dédicace[388] : celle-ci est en effet métrique, composée en l'occurrence de deux trimètres iambiques (Feyel 2011, p. 29-30). Par conséquent, soit ce phratère était un lettré, soit il avait les moyens de s'attacher les services de quelqu'un qui l'était. Dans l'absolu, cela ne fait que déplacer le nœud du problème sur la question de la corrélation entre degré d'alphabétisation et niveau social. Dans un société où l'apprentissage des *grammata* était payant, le capital économique a nécessairement une incidence sur la maîtrise de l'écrit ; néanmoins, on ne peut établir une adéquation définitive et univoque entre ces deux prémisses, ne serait-ce que parce que des contre-

386 Ce qui contribuerait à soutenir une des thèses de St.D. Lambert, selon laquelle les phratries ne constituaient pas le cadre de la domination sociale dans l'Athènes classique (Lambert 1993, p. 241).

387 Cf. par exemple le décret de la phratrie provenant de Paiania (Lambert 1993, T 17) étudié plus haut, ou la liste de phratères provenant de la même région (*IG* II² 2344 = Lambert 1993, T18 ; cf. *supra*, note 373).

388 La taille du monument pourrait y inviter également : pour sa description, cf. Sklavos 2003.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

exemples peuvent exister, et surtout compte-tenu de l'absence de données suffisantes pour établir une sociologie fine de l'alphabétisation au sein de la société athénienne du IVe s.[389]. Si toutefois on considérait ce critère pour signifiant socialement, on pourrait ainsi tenir ce Xénophôn pour un « notable de Myrrhinonte » (Feyel 2011, p. 37). Le cas échéant, les motivations de sa dédicace au *Phratrios* ne seraient toutefois pas fondamentalement différentes de celles que l'on a esquissées plus haut : son adresse à ce dieu – par le biais de cette dédicace et de sa prêtrise – est peut-être révélatrice de son impossibilité à accéder à des sanctuaires ou des sacerdoces de plus large rayonnement et inviterait à penser que s'il avait une certaine assise sociale, celle-ci n'excédait pas l'échelle locale. Elle était celle d'un notable certes, mais dans les limites de sa phratrie et de son dème. Celle d'un coq de village peut-être. Ceci étant, si Xénophôn s'inscrit dans la démarche démocratique et égalitaire du recours à un dieu partagé par tous ses co-phratères, il joue en même temps le jeu de la distinction sociale en s'adressant au *Phratrios* en vers.

Enfin, cette dédicace est importante parce qu'elle doit très probablement être associée avec une autre (plus anciennement connue) adressée à Apollon *Puthios*, qui présente de nombreux points communs avec elle (*SEG* LVII 197 : **ApoPu7**) : leurs provenance, datation et type sont en effet identiques. Surtout, elle émane d'un certain Xénophôn qui doit selon toute probabilité être identifié avec l'auteur de la dédicace au *Phratrios*, bien que son patronyme n'apparaisse pas sur ce texte[390]. Si cette deuxième inscription procède bien de l'initiative du même individu, elle confirmerait la cohérence du (double) geste de ce dernier, et dénoterait des motivations et des logiques analogues à celles dont on vient de proposer la reconstitution. Sur le plan de la forme, tout d'abord : cette deuxième dédicace est en effet métrique, ce qui confirme les moyens mis en œuvre par Xénophôn pour faire reluire son prestige social, aussi limité fût-il. L'emprunt du deuxième vers de l'épigramme à la dédicace de Pisistrate le Jeune (**ApoPu1a**) procède sans doute d'un même souci esthétique : le poète a probablement choisi de le réutiliser par facilité (Feyel 2011, p. 26), plus que par souci patrimonial ; en tout cas, sa motivation n'est sans doute pas idéologique : on verrait mal dans ce phratère un nostalgique de la tyrannie, surtout dans ce contexte, et surtout compte tenu de l'image qu'il donne de lui – tel qu'il se présente, il apparaît en effet comme un citoyen bien de son temps, tout acquis aux représentations religieuses et politico-sociales qui sont celles de sa cité en ce (début du ?) IVe s.

389 En dépit de la belle étude de Pébarthe 2006, qui souligne la diversité des degrés d'alphabétisation dans la société athénienne et propose, en guise d'estimation, qu'une bonne moitié de la population savait écrire (en incluant le *bradeôs graphôn* jusqu'à Eschyle, ou Sophocle, *e.g.* – au lecteur de choisir celui qu'il préfère), si on fait abstraction des esclaves travaillant dans les mines (cf. notamment le chapitre 1, p. 33-67 et la conclusion, p. 345).

390 Le rapprochement a rapidement été supposé par Kakavogianni 2009, p. 64-67 et *Id.*, *apud* Kakavogianni, Argyropoulos, Anetakis, Kontopanagou, Sklavos 2009, p. 112-113. Feyel 2011 me semble avoir démontré de façon convaincante que l'identification de ces deux Xénophôn pouvait être tenue pour quasiment certaine.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

En effet, c'est la destination de cette deuxième épigramme qui en constitue l'élément le plus intéressant : Xénophôn dit déposer son offrande dans le sanctuaire d'Apollon *Puthios*. Il le fait peut-être pour des raisons pratiques : il est probable qu'il s'agisse du Pythion de Myrrhinonte, qui a peut-être été identifié lors des fouilles des années 2000[391] ; là encore, c'est probablement la facilité d'accès à un lieu de culte de proximité qui prime. Le choix de l'épiclèse apollinienne ne s'explique peut-être que par ces motivations de circonstance : l'occasion de pouvoir identifier le sanctuaire local tout en tirant partie – essentiellement d'un point de vue esthétique ? – d'un vers qui pouvait être opportunément réutilisé, voire pastiché. Toutefois, compte tenu de l'identité du destinataire de l'autre dédicace de Xénophôn – Zeus *Phratrios* – il est possible de mettre en relief la portée religieuse – idéologique aussi – de ce choix.

Les Athéniens, comme les autres Grecs d'ailleurs, n'ont pas manipulé les épiclèses de la même façon selon les dieux concernés : outre des différences numériques – ils en attribuent beaucoup à certains (Zeus en tête) et peu, voire très peu, à d'autres (Arès, Héphaïstos) – on peut relever des nuances dans la façon de concevoir les rapports entre les différentes appellations, et peut-être les différentes hypostases, d'une même puissance divine. Ainsi par exemple, le jeu d'assimilation/association entre un « grand dieu » et une divinité mineure est probablement plus fréquent et plus complexe chez Artémis que chez tout autre divinité[392] : la coexistence d'Artémis *Hekatè* et d'Hécate, d'Artémis *Phôsphoros* et d'une Phôsphoros qui semble parfois avoir son existence propre, autonome en témoigne assez bien – sans compter que l'on trouve aussi une Hécate *Phôsphoros* ; cet écheveau est complexe et ne semble pas pouvoir s'expliquer uniformément par des logiques spatiales ou chronologiques[393] – celle de l'emboîtement est opérante, mais pas de façon systématique, semble-t-il. Dans le cas d'Apollon, il semble que les équivalences entre ses différentes épiclèses soient plus fréquemment explicitées dans les sources directes (je laisse évidemment de côté ici la littérature exégétique)[394] ; parmi celles-ci, il en est une que les Athéniens se sont (com)plu à affirmer, à rappeler, parfois avec emphase : c'est celle de l'identité du *Puthios* et du *Patrôios*. Elle est constamment latente dans l'*Ion* d'Euripide ; elle est manifeste au IVe s, quand émerge le culte du dieu sous la seconde épiclèse[395] : même si l'effet de source n'est pas absent, l'engouement dont

391 Kakavogianni 2009, p. 67 et *Id*., *apud* Kakavogianni O., Argyropoulos V., Anetakis M., Kontopanagou M., Sklavos M. 2009, p. 112-113 propose d'identifier le grand *temenos* du secteur sud des fouilles du site de Merenda avec le Pythion évoqué dans l'épigramme.

392 Pour une vision d'ensemble de cette question, cf. Parker 2005b, notamment p. 223 pour le cas d'Artémis et Hécate.

393 Comme cela est possible pour d'autres divinités, que la divinité mineure ou le héros/l'héroïne soit progressivement englobée par la grande divinité, ou qu'elle « naisse » de l'épiclèse : sur le cas exemplaire de Poséidon *Erechtheus* et Érechthée (**PosEr1-7**), cf. Luce 2005.

394 Des dédicaces telles que celles de cet autel à un Apollon *Prostatèrios Apotropaios Agueus* **(Apo1)** sont assez rares dès l'époque hellénistique, surtout à Athènes. Cf. également **Apo2-3**.

395 Le règlement cultuel de 129 (*LSS* 14 = **Apo2**) est sans doute le texte le plus explicite sur ce plan. Cf. également **ApoPatPu1-3** et **Apo3**.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

semble faire l'objet le *Patrôios* à cette époque (et qui reste constant aux siècles suivants) retranscrit peut-être les préoccupations identitaires qui sont celles des Athéniens en ce siècle[396]. Sans doute le discours assimilant ce dernier au *Puthios* y trouve-t-il d'ailleurs une partie de ses motivations. Plus concrètement, cette identification de l'un à l'autre permet tout à la fois aux Athéniens de « capter » le *Puthios* – à toutes les échelles – par l'intermédiaire du *Patrôios*, qui est leur, tout en faisant bénéficier le second d'une ancienneté et d'un prestige qui lui faisaient alors défaut – si effectivement son culte émerge bien au IVe s.

C'est sans doute sur cet arrière plan qu'il faut aussi replacer la dédicace de Xénophôn à Apollon *Puthios* : c'est probablement aussi en tant que dieu ancestral qu'il identifie cette puissance divine en la qualifiant de pythienne. Le choix conjoint (simultané ?) de cet Apollon d'une part, et de Zeus *Phratrios* d'autre part, appellerait alors plusieurs remarques.

Premièrement, on trouverait dans cette dédicace une application concrète des propos de Socrate/Platon dans l'*Euthydème* (**ApoPat1**) : la désignation d'Apollon *Patrôios*/*Puthios* et de Zeus *Phatrios* en tant que dieux qui fondent l'identité athénienne au début du IVe s. (on retiendra la date de rédaction du dialogue, et non celle de son déroulement supposé) n'est donc pas le fruit des seules spéculations du philosophe, qui ne choisit sans doute pas ces exemples par hasard. Le rôle conjoint de ces deux dieux dans la définition de l'identité politico-ethnique – il est difficile de dissocier ces deux aspects – est effectivement perçu comme tel par les citoyens athéniens de cette époque, y compris à l'échelle individuelle. Dit autrement, on constate que ce discours identitaire auquel les deux dieux associés (entre autres) servent de support ne tient pas que d'une idéologie officielle à laquelle les citoyens n'adhéreraient que formellement (si ce n'est mollement) ; force est de constater qu'il est des individus tels que ce Xénophôn qui l'ont intégrée, puisqu'ils en manipulent les composantes – et notamment l'équivalence entre le *Puthios* et le *Patrôios*.

Bien sûr, on ne peut pas (ne doit pas) généraliser à l'ensemble de ses contemporains le cas de ce phratère de Myrrhinonte, isolé (au moins d'un point de vue documentaire) ; de plus, sa situation vraisemblablement « moyenne » sur l'échiquier politico-social (à l'échelle de l'ensemble de la cité) n'autorise pas pour autant à le considérer comme nécessairement représentatif des élites les plus en vue d'une part, ni de ceux dont la position est inférieure d'autre part. Mais à défaut d'être représentatif, le cas de ce Xénophôn n'en reste pas moins significatif de la portée idéologique et identitaire (sur le plan politique, ethnique, mais aussi, peut-être, sociologique) dans laquelle s'inscrit la manipulation de certaines composantes panthéoniques – telles divinités avec telles épiclèses – et

396 L'articulation du culte du *Patrôios* avec les représentations et les cadres de la vie politique expliquent probablement qu'il ait été l'objet de nombreuses études lors des trois dernières décennies : De Schutter 1987 ; Hedrick 1988 ; Cromey 2006 ; cf. également, en ce qui concerne plus spécifiquement les données archéologiques relatives à son temple de l'Agora : Knell 1994 ; Lippolis 1998-2000 [2001], p. 142-162 ; Lawall 2009.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

de l'importance de l'articulation entre les échelles politique – plus souvent perceptible dans les sources – et individuelle dans cette démarche.

7.5. Zeus *Geleôn*.

C'est dans un contexte bien différent qu'apparaît la seule occurrence d'une autre épiclèse jovienne liée à un groupe infra-politique, en l'occurrence la vieille tribu ionienne des Géléontes. Au début du règne de Trajan, Titus Coponius Maximos « Hiérokèryx » d'Hagnonte, propose un décret honorifique posthume pour Antonius Oxylos d'Élis. Hiérokèryx[397] cumule, entre autres fonctions, la prêtrise d'Arès *Enualios* et d'Enyô et de Zeus *Geleôn*[398]. La formulation – l'usage répété du *kai* – qui distingue chacune des trois divinités, invite à penser qu'*Enualios* est bien employé comme épiclèse d'Arès, de même que *Geleôn* pour Zeus, plutôt qu'à considérer que la divinité Enyalios et le héros Géléôn aient simplement été juxtaposés aux deux dieux. En revanche, faute de parallèle, on ne peut assurer que les trois divinités faisaient l'objet d'un sacerdoce commun : c'est toutefois très probable pour les deux premières, et on peut donc supposer que Zeus complétait l'ensemble. Faut-il attribuer à ce dieu des fonctions guerrières, compte-tenu de l'identité de ses associés divins ? Là encore, on peut le supposer, en soulignant le fait que Hiérokèryx était stratège lorsqu'il a proposé le décret ; mais il était également gymnasiarque et on sait qu'il a été aussi épimélète de la cité : la cohérence entre ces différentes charges est plutôt celle du cumul que de la spécialisation fonctionnelle.

Si l'on circonscrit l'examen à l'épiclèse attribuée à Zeus, on pense évidemment à convoquer l'offrande adressée au *Phratrios* et à Athéna *Phratria* pour les Géléontes qui fait l'objet d'une entrée dans le calendrier de Nikomachos. Ce serait sans doute aller vite en besogne que de supposer une continuité entre ce sacrifice et la prêtrise de Zeus *Geleôn* à travers les cinq siècles qui séparent leurs apparitions respectives dans les sources ; si continuité il y a, celle-ci aurait été accompagnée de mutations, telles que l'abandon des dieux de la phratrie avec la disparition de ce type de groupe infra-politique au cours de l'époque hellénistique ; à cet abandon se serait combinée une reconstitution de la tribu des Géléontes dont il serait difficile de dessiner les contours avec certitude, mais qui devait être fictive, comme elle l'était déjà au tournant des Ve s. et IVe s. Même en abandonnant l'hypothèse de la continuité, la création d'une prêtrise d'un dieu *Geleôn* participerait quoi qu'il en soit d'une réappropriation d'un capital symbolique – celui d'une vieille tribu pré-clisthénienne – d'autant plus prisé qu'il était ancien, par des acteurs et dans un contexte que l'on

397 C'est son surnom : j'ôte les guillemets, une fois pour toutes.

398 *IG* II² 1072 (**ArEn1**) (99/100 ap. J.-C.), l. 4-6 : ὁ ἐπὶ τὰ ὅπλα στρα|τηγὸς τὸ δεύτερον καὶ γυμνασίαρχος τὸ δεύτερον καὶ ἱερεὺς Ἄρεως Ἐνυαλίου καὶ Ἐνυοῦς | καὶ Διὸς Γελέοντος ἱεροκῆρυξ Τίτος Κωπώνιος Μάξιμος Ἀγνούσιος εἶπεν. Sur Titus Coponius Maximos « Hiérokèryx » d'Hagnonte, cf. Byrne 2003, p. 200-201 : on sait qu'il a par ailleurs été épimélète de la cité entre 83/4 (?) et 101/2 ap. J.-C.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

peine à définir, toutefois. S'il fallait émettre une hypothèse à ce sujet, on pourrait situer un tel processus à la fin de l'époque hellénistique, période marquée par une importante recomposition des associations infra-politiques sous l'impulsion des élites qui auraient ainsi pu trouver dans les tribus – ici celle des Géléontes – un élément de définition analogue aux *genè*, pour lesquels le phénomène est mieux attesté[399]

Le choix de la divinité support de l'épiclèse, en l'occurrence Zeus plutôt qu'Apollon, pourrait combiner plusieurs facteurs : au-delà des possibles – quoique peu probables – continuité et/ou résurgence et/ou exploitation du souvenir du sacrifice au *Phratrios* pour les Géléontes de l'époque classique, on pourrait expliquer ce choix par l'indisponibilité d'Apollon à recevoir une épiclèse définissant une identité infra-politique, parce qu'il demeure d'abord le *Patrôios*[400], sur ce plan ; inversement, Zeus présentait le double avantage d'être disponible dans ce domaine – il n'était plus *Phratrios* ni, probablement, *Herkeios* – et de pouvoir, en Attique du moins, capter des figures héroïques en portant leurs noms en guise d'épiclèse (cf. Épops et Zeus *Epôpetès*), comme c'est le cas ici avec Géléon.

*

Les épiclèses *Ktèsios*, *Herkeios* et *Phratrios* ont donc ceci en commun qu'elles désignent une fonction ou un ensemble de fonctions – respectivement la prospérité de l'*oikos*, l'identité de celui-ci et la reconnaissance socio-politique de la filiation – tout autant qu'une communauté de sacrifice. Elles permettent d'ailleurs l'articulation entre les besoins de groupes de sociabilité donnés – l'*oikos* et la phratrie en premier lieu, mais aussi au-delà (jusqu'à la cité tout entière), par effet d'emboîtement – et l'identité de ces groupes : elles font en ce sens aussi fonction de critère de définition identitaire. Cette logique est toutefois différemment retranscrite sur le plan sémantique : la signification de *Ktèsios* est d'abord (littéralement) fonctionnelle, ne désignant Zeus comme domestique que par extension, par effet de contexte ; inversement, *Phratrios* est construite sur le groupe qui l'utilise, de même qu'*Herkeios* , de façon moins explicite toutefois.

8. Zeus politique, Zeus de la cité.

399 Sur ce processus de recomposition des *genè*, cf. Ismard 2010, p. 365-404, ainsi que *supra*, p. 28-30, pour le cas des Bouzygai et de la prêtrise de Zeus du Palladion.

400 Le culte du *Patrôios* est attesté de façon continue depuis le IVe s. au moins jusqu'au IIIe s. ap. J.-C. Si ce dieu avait été choisi par ces possibles *Géléontes* de la basse époque hellénistique et du Haut-Empire – quels qu'ils fussent – il aurait plutôt été identifié par une titulature du type *Apollon *Patrôios Geleontôn*.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

Si la plupart des Zeus étudiés jusqu'ici ont une portée politique – plus ou moins prononcée, on l'a vu – il en est qui le sont plus explicitement, sinon essentiellement. On pense ici aux épiclèses occupant ce champ – au sens large – de façon privilégiée, qu'elles dérivent du terme *polis* (*Polieus*), qu'elles évoquent directement des pratiques ou des institutions politiques (*Agoraios*, *Boulaios*) ou qu'elles soient l'expression d'enjeux politiques, au sens ancien (concernant la cité) ou moderne, parfois les deux (*Eleutherios*, *Sôtèr*, *Tropaios*).

8.1. Le *Polieus* est-il un Zeus politique ?

8.1.1. Préliminaires.

Répondre à cette question nécessite évidemment de commencer par éclairer ce que l'on entend par politique. En l'occurrence, on peut d'ores et déjà écarter le sens moderne, lié à l'organisation et à l'exercice du pouvoir : le *Polieus* athénien ne semble pas être convoqué dans le champ du politique, encore moins celui de la politique. Si le dieu était politique, il le serait en ce qu'il est un dieu de la *polis*. Or, le terme grec est lui-même polysémique ; même en écartant d'emblée le sens de « ville » ou d'« agglomération » qui n'est pas opératoire dans le cas présent, il en reste deux entre lesquels il faut faire le départ, à savoir la *polis*-cité, au sens de communauté humaine d'une part, et la *polis*-citadelle, autrement dit l'acropole (celle d'Athènes en l'occurrence (l'Acropole), mais pas seulement, on le verra), d'autre part[401]. Et toute la question est là, sans doute : Zeus est-il *Polieus* en Attique parce qu'il est conçu comme un protecteur de la cité, un élément de son unité, un dieu politique si l'on veut, ou bien parce que son culte prenait place sur l'Acropole[402] (ce qui pourrait inviter à le rapprocher des nombreux Zeus des hauteurs) ? Autrement dit faut-il donner à l'épiclèse un sens fonctionnel ou topographique ? Une telle question n'appelle pas nécessairement une réponse univoque : les deux dimensions peuvent évidemment se chevaucher ; et si l'une des deux l'emporte, elle n'invalide pas nécessairement l'autre : il s'agirait alors de déterminer la position du curseur entre deux significations possibles.

Cette question de la signification de l'épiclèse en appelle d'autres, en premier lieu celle des liens entre Zeus *Polieus* et Athéna *Polias* : c'est d'ailleurs sans doute parce que la *Polias* athénienne constitue l'archétype de la divinité « poliade », terme derrière lequel se combinent les deux significations de *polis* évoquées plus haut, que l'on tient habituellement, sans doute un peu

401 Le fait que l'étymologie de *polis* semble plutôt dériver de cette dernière signification (cf. *DELG,* s.v. πόλις) ne peut être retenu pour le présent propos, qui ne concerne que l'épiclèse.
402 Selon Cole 1995, p. 302-305, ce sens est premier.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

rapidement, le *Polieus* athénien pour un Zeus protecteur de la cité. Certes, Athéna est *Polias* à Athènes parce qu'elle tient l'Acropole *et* parce qu'elle est la déesse tutélaire de la cité. Toutefois, cela n'implique pas nécessairement que : 1- chaque Athéna *Polias*[403] que peuvent compter les panthéons des autres cités grecques soit nécessairement une divinité « poliade », tutélaire si on préfère ; 2- chaque Zeus *Polieus*[404] associé à une Athéna *Polias* forme avec sa fille un couple de divinités tutélaires, autrement dit dont le rôle conjoint est de protéger la cité dans son ensemble (quelle que soit d'ailleurs la hiérarchie éventuelle entre les deux divinités) : et c'est précisément la question en ce qui concerne l'Attique[405]. Par ailleurs, l'attribution d'une même épiclèse à deux divinités dans une même cité n'implique pas nécessairement que celles-ci forment un couple, qu'elles soient invoquées ensemble, aux mêmes occasions ni qu'elles fassent l'objet d'un culte commun. Là encore, la question se pose pour le *Polieus* et la *Polias* en Attique : je ne suis pas persuadé que leur association aille de soi ; on pourra constater en tout cas qu'elle ne semble pas avoir été systématique. Par conséquent, si le *Polieus* et la *Polias* ne formaient pas un « vrai » couple en Attique, on ne peut pas présupposer que le dieu ait nécessairement rempli un rôle politique. Autrement dit, on ne peut faire l'économie de l'examen des différentes attestations de l'épiclèse si l'on veut déterminer précisément les fonctions qu'elle recouvrait et, par conséquent, le ou les sens à lui donner. Par ailleurs, il est également nécessaire, sans doute, de replacer *Polieus* au sein de l'ensemble des épiclèses attribuées à Zeus en Attique.

Cet examen, on l'a sans doute négligé parce que l'attention s'est focalisée, en ce qui concerne le culte du *Polieus*, sur la fête qui lui était consacrée à Athènes, les Dipolies, et notamment sur ce qui en constituait l'acte constitutif central – du moins celui sur lequel on est le mieux renseigné – à savoir les Bouphonies. Les problèmes que ce rite soulève sur le plan de la conception du sacrifice expliquent cet engouement historiographique[406]. Il serait inutile ici d'ajouter une ligne supplémentaire à la longue liste des études qui y ont été consacrées. On s'attachera en revanche à tenter d'établir des correspondances entre la signification des Bouphonies – qui repose notamment sur la question de la légitimité du sacrifice du bœuf de trait – et celle de l'épiclèse : en effet, le lien que l'on a tenté d'établir entre ce rite et la fonction supposément politique du *Polieus* ne me semble

403 L'épiclèse est exclusivement attribuée à la déesse.

404 L'épiclèse est également exclusivement jovienne, exception faite de l'Égypte, où Sarapis est *Polieus* à l'époque impériale (*e.g*. *OGIS* 708 ; Choïs, 181 ap. J.-C.), sans doute par identification avec Zeus : cf. ainsi le *Polieus Zeus Hèlios Megas Sarapis Philokaisar* de Coptos (*IGR* I, 5 ; 223/4 ap. J.-C.), même si le nom de Zeus y est entièrement restitué.

405 Avec une issue différente, puisque la configuration panthéonique étudiée – celle de Cos en l'occurrence – est différente, Paul 2010 (notamment p. 76-77), affirmait déjà que tous ces présupposés n'allaient pas nécessairement de soi.

406 En guise d'aperçu nécessairement incomplet, on se bornera ici à citer quelques jalons au sein d'une bibliographie pléthorique, depuis Jahn 1865, qui consacrait déjà l'essentiel de son mémoire sur Zeus *Polieus* aux Dipolies : Deubner 1932 [1969], p. 158-174 ; Cook, *Zeus* III, p. 570-605 ; Burkert 1972 [2005], p. 180-185 ; Burkert 1977 [2011], p. 312-313 ; Durand 1986, p. 81-87 ; Schmitt-Pantel1992, p. 139-140 ; Parker 2005a, p. 187-191.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

pas essentiel[407] ; il est sans doute préférable de ne pas prendre pour point de départ cette acception de l'épiclèse, mais de replacer le culte de ce Zeus dans son contexte spatial, sacrificiel – en incluant donc les Dipolies, mais aussi certaines spécificités rituelles attachées à d'autres Zeus attiques – pour tenter d'établir le rôle et les fonctions qui lui étaient attribuées.

On tentera ainsi de répondre à ce complexe de questions en examinant l'ensemble des sources attestant du culte du *Polieus* athénien. À l'issue d'un tel parcours, il sera possible de mettre en évidence qu'en Attique du moins : 1- la signification topographique de l'épiclèse semble l'emporter sur l'acception politique : si le culte du dieu est politique, il ne l'est pas davantage que celui des autres divinités honorées à l'échelle de la cité ; 2- en dépit de leur épiclèse commune et de la proximité géographique des leurs sanctuaires, le *Polieus* et la *Polias* ne sont que rarement associés de façon explicite et directe ; 3- le problème du sacrifice du bœuf qui laboure que cristallisent les Bouphonies trouve des correspondances avec d'autres composantes du culte du *Polieus*, mais aussi d'autres Zeus des sommets.

8.1.2. Dipolies et Bouphonies.

Lors de sa description de l'Acropole, Pausanias mentionne la présence d'un *agalma* de Zeus *Polieus* ; à cette occasion, il rapporte qu'en son temps encore, un bœuf qui avait touché aux grains d'orge et de froment déposés sur l'autel du dieu était sacrifié par un prêtre nommé *bouphonos* ; une fois l'acte accompli, ce dernier se sauve et abandonne sa hache qui est traduite en justice. Un peu plus loin, pour expliquer le fait qu'au tribunal du Prytaneion étaient jugés les objets en fer (et plus généralement, les objets inanimés), il rapporte l'*aition* du rite de l'Acropole, qui aurait été instauré sous le règne d'Érechthée : le premier *bouphonos*, qui avait tué pour la première fois un bœuf sur l'autel de Zeus *Polieus* s'était exilé, abandonnant sa hache qui a été jugée à sa place et a été relaxée[408]. Ce rite, nommé Bouphonies, prenait place lors de la fête des Dipolies, célébrée le 14 Skirophoriôn[409]. L'un comme l'autre étaient déjà anciens à l'époque d'Aristophane, puisque le

407 Ainsi par exemple Burkert 1977 [2011], p. 312-313, alors que son analyse des Bouphonies me semble par ailleurs tout-à-fait pertinente.

408 Pausanias, I, 24, 4 : καὶ Διός ἐστιν ἄγαλμα τό τε Λεωχάρους καὶ ὁ ὀνομαζόμενος Πολιεύς, ᾧ τὰ καθεστηκότα ἐς τὴν θυσίαν γράφων τὴν ἐπ' αὐτοῖς λεγομένην αἰτίαν οὐ γράφω. Τοῦ Διὸς τοῦ Πολιέως κριθὰς καταθέντες ἐπὶ τὸν βωμὸν μεμιγμένας πυροῖς οὐδεμίαν ἔχουσι φυλακήν· ὁ βοῦς δέ, ὃν ἐς τὴν θυσί αν ἑτοιμάσαντες φυλάσσουσιν, ἅπτεται τῶν σπερμάτων φοιτῶν ἐπὶ τὸν βωμόν. Καλοῦσι δέ τινα τῶν ἱερέων βουφόνον, <ὃς> καὶ ταύτῃ τὸν πέλεκυν ρίψας – οὕτω γάρ ἐστίν οἱ νόμος – οἴχεται φεύγων· οἱ δε ἅτε τὸν ἄνδρα ὃς ἔδρασε τὸ ἔργον οὐκ εἰδότες, ἐς δίκην ὑπάγουσι τὸν πέλεκυν. Ταῦτα μεν τρόπον τὸν εἰρημένον δρῶσιν. *Ibid*., I, 28, 10 : Τὸ δε ἐν πρυτανείῳ καλούμενον, ἔνθα τῷ σιδήρῳ καὶ πᾶσιν ὁμοίως τοῖς ἀψύχοις δικάζουσιν, ἐπὶ τῷδε ἄρξασθαι νομίζω. Ἀθηναίων βασιλεύοντος Ἐρεχθέως, τότε πρῶτον βοῦν ἔκτεινεν ὁ βουφόνος ἐπὶ τοῦ βωμοῦ τοῦ Πολιέως Διός· καὶ ὁ μεν ἀπολιπὼν ταύτῃ τὸν πέλεκυν ἀπῆλθεν ἐκ τῆς χώρας φεύγων, ὁ δε πέλεκυς παραυτίκα ἀφείθη κριθεὶς καὶ ἐς τόδε ἀνὰ πᾶν ἔτος κρίνεται.

409 Scholie à Aristophane, *Paix*, 420 (Διιπόλει') : ἑορτὴ Ἀθήνησιν, ἐν ᾗ Πολιεῖ Διὶ θύουσι Σκιροφοριῶνος τετάρτῃ ἐπὶ δέκα, ὅς ἐστιν Αὔγουστος. ἔστι δε ἀπομίμημα τῶν περὶ τῶν πελάνων καὶ τὰς βοῦς συμβάντων. Photios, *Lexique*, s.v. Βουφόνια· ἑορτὴ Ἀθήνησιν, ἐν ᾗ πολλοὶ ἐθύοντο βόες. καὶ ἤγετο αὕτη Σκιροφοριῶνος

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

Raisonnement Juste des *Nuées* les range parmi les vieilleries, à côté des épingles en forme de cigale caractéristiques de la coiffure des aristocrates jusqu'au début du Ve s. ou du poète dithyrambique Cédidès[410]. Avec quelques nuances, plusieurs scholies et notices lexicographiques confirment le lien établi de façon elliptique par Pausanias entre le mythe étiologique et le rite qui en constitue la reproduction dramatique[411]. Mais c'est chez Porphyre, qui cite longuement Théophraste, que l'on trouve la version la plus détaillée de l'un et de l'autre.

Dans un passé où le sacrifice sanglant n'existait pas, Sôpatros, un étranger cultivant la terre en Attique, participait à une fête chez les Athéniens. Rendu furieux par un bœuf revenant du labour qui avait mangé la galette (*pelanos*) qu'il avait déposée en offrande, il tue la bête d'un coup de hache. Convaincu d'avoir commis un acte d'impiété, il s'enfuit en Crète. La sécheresse et la disette qui s'ensuit frappent l'Attique. On consulte Delphes : le dieu par la bouche de la Pythie enjoint aux Athéniens de châtier le coupable, à remettre le mort sur pied en temps et lieu où il avait été tué et à le consommer sans crainte. On fait revenir Sôpatros, on lui accorde la citoyenneté ; en échange, il se charge de tuer la bête et d'organiser le rite de la façon suivante, qui est encore observée chez les Athéniens selon Théophraste/Porphyre : une galette et des grains sont déposés sur une table de bronze, autour de laquelle on fait déambuler des bœufs ; on assène à la bête qui a mangé les offrandes un coup de hache, on l'égorge, on la dépèce, et la viande est consommée collectivement ; la peau est bourrée de foin pour former une effigie de l'animal auquel on attèle une charrue et on fait

---

μηνὸς τετάρτῃ ἐπὶ δέκα. Sur la date des Dipolies, cf. également Antiphon, VI, 39, Ps.-Antiphon, II, 4, 8 et Scholie 2 à Aristophane, *Nuées*, 985 (cf. *infra*, note 411). Un calendrier sacrificiel de Miletoupolis, près de Cyzique, daté du IVe s. (*IGSK* 26, 1) enregistre le sacrifice d'un bœuf à Zeus *Polieus* le 14 Skirophoriôn : le mois n'étant pas connu en dehors de l'Attique, il est possible que l'inscription provienne d'Athènes, ou plus précisément d'un dème le cas échéant. La mention d'un sacrifice à Apollon *Karneios* inviterait cependant à infirmer cette hypothèse (cf. PARKER 2005a, p. 484-485).

410 *Nuées*, 984-985 : ἀρχαῖά γε καὶ Διπολιώδη καὶ τεττίγων ἀνάμεστα | καὶ Κηκείδου καὶ Βουφονίων.

411 Je ne relève ici que les détails significatifs complétant ou divergeant avec Pausanias ou Théophraste/Porphyre : scholie 2 à Aristophane, *Nuées*, 985 (καὶ Βουφονίων) : ἑορτὴ Ἀθηναίων πάνυ ἀρχαία. ἐν γὰρ τοῖς Διιπολείοις φασὶ βοῦν τὸ πόπανον καταφαγεῖν τὸ παρεσκευασμένον πρὸς τὴν θυσίαν· Θαύλωνα δέ τινα ὡς εἶχε τῷ πελέκει ἀποκτεῖναι τὸν βοῦν, καθὰ καὶ Ἀνδροτίων μέμνηται διὰ τῆς τετάρτης· καὶ τούτου χάριν βοῦν θύουσιν ἐν τοῖς Διιπολείοις, διὰ τὸν βοῦν τὸν φαγόντα τὸ πόπανον, καὶ τυθέντα διὰ τοῦ ποπάνου : « *un certain Thaulôn* détenait la hache et tua le bœuf, comme le rappelle Androtion dans son livre quatrième (= frg. 13 Müller) » ; scholie 3 à Aristophane, *Nuées*, 985 (Βουφόνια) : παλαιὰ ἑορτή, ἥν φασιν ἄγεσθαι μετὰ τὰ μυστήρια, ὅτε καὶ βοῦν θύουσιν εἰς ὑπόμνησιν τοῦ πρώτου φονευθέντος βοὸς ἐν ἀκροπόλει ἁψαμένου τοῦ πελανοῦ ἐν τῇ ἑορτῇ τῶν Διονυσίων. : « ancienne fête, dont on dit qu'elle est *célébrée après les mystères*, lors de laquelle on sacrifie un bœuf en souvenir du premier bœuf tué sur l'Acropole pour avoir mangé le *pelanos lors de la fête des Dionysies* ». Hésychios, s.v. Διιπολίεια· ἑορτὴ Ἀθήνησιν, ἀπὸ τοῦ Πολιεῖ Διὶ θύειν Ἀθηναίους εἰς μνήμην τοῦ πελάνου καὶ τοῦ βοός. ; scholie à Aristophane, *Paix*, 420 (cf. *supra*, note 409) : reproduction (*apomimèma*) de la déambulation de *plusieurs bovins* autour des *pelanoi*. Photios, *Lexique*, s.v. Βουφόνια (**cf.** *supra*, note 409) : sacrifice de bœufs en nombre. Hésychios, s.v. Διιπολίεια · ἑορτὴ Ἀθήνησιν, ἀπὸ τοῦ Πολιεῖ Διὶ θύειν Ἀθηναίους εἰς μνήμην τοῦ πελάνου καὶ τοῦ βοός n'apporte rien de plus. L'assimilation des Dipolies aux Diasia que l'on trouve dans la *Souda*, s.v. Διιπόλεια· ἑορτή τις Ἀθήνησι τὰ Διιπόλεια (…) Διιπόλεια, τὰ λεγόμενα Διάσια. ἑορτὴ οὕτως ἐλέγετο, διότι τῷ Πολιεῖ Διὶ ἐθύετο et dans la scholie 1 à Aristophane, *Nuées*, 984 (διιπολιώδη· τὰ λεγόμενα Διάσια, ταῦτα καὶ Διιπόλεια. οὕτως δε ἐλέγετο ἃ τῷ πολιεῖ Διὶ ἐθύετο. τὰ Διιπόλεια τῶν ἀρχαίων ἑορτῶν, ἃ καὶ Διάσιά φασιν) procède sans doute d'une condensation excessive du simple classement conjoint des deux fêtes parmi les plus anciennes, qui figure d'ailleurs à la fin de la dernière notice.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

mimer le labour. Puis vient le jugement du meurtre, à l'issue duquel le couteau sacrificiel est reconnu pour seul coupable et est jeté à la mer. Théophraste/Porphyre clôt son récit en précisant que les différents officiants appartiennent chacun à un *genos* : celui qui abat la bête est issu des Boutypoi, considérés comme les descendants de Sôpatros ; celui qui la conduit près des offrandes, des Kentriadai ; celui qui l'égorge, des Daitroi[412].

Ce récit, riche, est intéressant à plus d'un titre ; on se concentrera cependant sur ce qui en constitue le mythème central, celui qui lui donne sa signification (originelle ?) au rite et que l'on retrouve dans d'autres versions plus succinctes, à savoir la question de la culpabilité liée au sacrifice du bœuf qui laboure et sa résolution. On laissera ainsi de côté ce qui n'est pas spécifique à ce récit étiologique (le fléau naturel, la consultation de l'oracle) et ce qui relève des divergences entre les différentes sources (le nombre et la sélection des bêtes, le jugement de la hache ou du couteau) qui peuvent procéder d'approximations de l'un ou l'autre des auteurs ou d'évolutions dans les modalités du rituel au cours du temps. De même, le nombre et la désignation des officiants ont également pu varier en fonction de l'investissement qui a pu être celui de tel ou tel *genos* à une époque donnée : pour ménager une place à chacun (à chaque *genos* ou à plusieurs officiels au sein d'un même *genos*), on décompose le rituel de façon plus précise (en distinguant celui qui présente la hache de celui qui frappe la bête *e.g.*) et on inclut des héros fondateurs dans le mythe en conséquence[413].

L'aspect central du rite (et du mythe qui le justifie) repose ici sur le problème qui naît du sacrifice du bœuf qui laboure : il a pour but d'évacuer la culpabilité qui y est attachée en la reportant soit sur l'animal lui-même (coupable d'avoir mangé le *pelanos* et/ou les grains déposés en offrande), soit sur les instruments de sacrifices. La résolution de ce problème d'économie sacrée, qui consiste à valider par le rituel le sacrifice d'un animal potentiellement utile économiquement, s'effectue en l'occurrence au moyen d'une cérémonie de dissolution : la date des Dipolies, en Skirophoriôn, c'est-à-dire à la fin de l'année agraire, ainsi que leur dimension carnavalesque, comique (cf. le simulacre

412 Porphyre, *De l'Asbtinence*, II, 29-30 (cf. annexe 2 pour le texte complet). Un peu plus tôt dans ce même livre II, Porphyre rapporte plus succinctement une autre version de l'*aition*, qu'il a sans doute tirée d'une autre source. Dans celle-ci, c'est Diomos, un prêtre de Zeus *Polieus* qui a le premier égorgé un bœuf lors des Dipolies, avec l'aide de l'assistance ; la bête aurait en effet goûté au *pelanos* sacré qui avait été déposé en offrande parmi les fruits (*Ibid*., II, 10, 2) : Βοῦν δε Δίομος ἔσφαξε πρῶτος, ἱερεὺς ὢν τοῦ Πολιέως Διός, ὅτι τῶν Διιπολείων ἀγομένων καὶ παρεσκευασμένων κατὰ τὸ πάλαι ἔθος τῶν καρπῶν ὁ βοῦς προσελθὼν ἀπεγεύσατο τοῦ ἱεροῦ πελάνου· συνεργοὺς γὰρ λαβὼν τοὺς ἄλλους ὅσοι παρῆσαν, ἀπέκτεινε τοῦτον. Sur les différences entre ces deux versions transmises par Porphyre et celles que l'on retrouve dans les autres sources littéraires, cf. la notice de J. Bouffartigue dans l'édition des *CUF*, p. 51-58.

413 Il n'y a pas de *genos* des *Boutypoi, mais un officiant nommé *boutypos* recruté au sein du *genos* des Thaulônidai (Parker 1996, p. 299) ; les Kentriadai étaient probablement un *genos* à part entière d'où étaient issus ceux qui menaient les bœufs et qui sont peut-être dénommés hérauts dans le calendrier de Nikomachos (Parker 1996, p. 300 ; cf. *infra*, p. 169-170) ; l'existence d'un *genos* des Daitroi est plus douteuse (Parker 1996, p. 320-321). Des Dipoliastai sont également connus par une inscription du IVe s. ; on peine à déterminer la nature de cette association et par conséquent le lien qu'elle avait – nécessairement, compte tenu de son nom – avec les Dipolies et le rôle éventuel qu'elle y jouait (Parker 1996, p. 334 ; Lambert 1993, p. 363-364, suppose qu'il puisse s'agir d'une phratrie ou d'un *genos*, ce dont je doute).

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

de labour avec le faux bœuf rempli de paille, le jugement des instruments de sacrifices...) le suggèrent (Burkert 1972 [2005], p. 180-185). Toute la difficulté de l'interprétation des Bouphonies résulte dans la possibilité d'élargir cette signification à l'ensemble des sacrifices sanglants d'une part, et de lui attribuer une portée politique d'autre part.

La relation détaillée du mythe de Sôpatros et du déroulement des Bouphonies dans l'œuvre de Porphyre sert en effet d'illustration à un plaidoyer contre la consommation de la viande, et donc du sacrifice sanglant dans son ensemble : il n'y a pas lieu de présumer que cet auteur (ou, déjà, Théophraste – ou les deux successivement) ait reformulé le texte dans ce sens ; mais cette interprétation qui est celle de ces végétariens militants n'était évidemment pas celle des Athéniens qui consommaient la viande des bêtes après les avoir sacrifiées. Le tout est de savoir si, pour ces derniers, les Bouphonies ne posaient que le problème du sacrifice du bœuf qui laboure ou si elles cristallisaient la tension liée à tout sacrifice sanglant[414]. Sur cette question, l'appréciation est délicate : le fait que Porphyre/Théophraste utilise l'exemple des Bouphonies pour argumenter contre la consommation de la viande ne signifie pas nécessairement que le mythe et le rite « originels » n'eussent pas cette connotation – même s'ils en marquent la résolution ; inversement, l'un et l'autre font sens sans y ajouter cette dimension.

De ce point de vue, la mise en parallèle de ce sacrifice avec les offrandes consacrées à d'autres Zeus peut se révéler éclairante. On a en effet constaté que certains Zeus montagnards ou élevés ne recevaient pas de sacrifices sanglants avec consommation de viande (cf. *supra*, p. 72-73) ; en particulier, l'*Hupatos* ne recevait sur son autel de l'Acropole aucun être vivant en offrande, mais seulement des *popana*, autrement dit des *pelanoi*. Il serait ainsi possible d'interpréter le *Polieus* comme un pendant de ce dernier, les deux ensemble permettant, compte tenu de la nature des offrandes qui leurs sont consacrées, de compléter les modes de communication avec Zeus à l'échelle de la cité. Leur situation sur l'Acropole et leur désignation comme étant installés en position éminente pourrait ainsi faire sens : au cœur de la cité, en son point culminant théologique, ces deux Zeus subliment peut-être les tensions associées aux sacrifices consacrés aux autres Zeus des sommets de l'Attique ; les Bouphonies justifient peut-être la transfiguration des holocaustes montagnards archaïques en sacrifices à banquet, ce à quoi correspondrait l'implantation de leur destinataire sur l'Acropole, comme *Polieus*. Cette hypothèse, si elle devait être validée, mettrait donc en relief l'acception topographique de l'épiclèse.

Cette dimension n'est du reste pas nécessairement contradictoire avec une éventuelle portée politique des Bouphonies ; mais cette dernière ne va pas nécessairement de soi. Sur cette question, le statut d'étranger de Sôpatros et l'octroi de la citoyenneté en sa faveur dans la version que

414 Sur ce point, cf. Parker 2005a, p. 187-191.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

Théophraste/Porphyre donne du mythe ne peuvent sans doute pas être retenus comme pièces à conviction : en effet, cette double précision n'apparaît pas dans les autres versions ; surtout, la cité préexiste à l'instauration des Bouphonies (Parker 2005a, p. 188 et note 46). L'apparition du sacrifice à banquet que la fête consacre pourrait être interprétée comme un facteur d'unification de la cité ; mais elle n'est pas la seule à présenter cette caractéristique. De même, ce serait peut-être associer deux choses différentes que de voir dans l'éventuel processus de civilisation que l'on peut déceler dans le mythe un signe de la constitution d'une communauté humaine en cité. Plus généralement, la dimension morale des Dipolies qui repose sur un équilibre entre les cycles et pratiques agraires et sacrificielles a bien entendu des implications politiques en ce qu'elle participe de la survie de la *polis* ; mais, là encore, cela n'est pas spécifique à cette fête. D'autres sources, en revanche, peuvent contribuer à en illustrer la portée politique.

Plusieurs inscriptions apportent en effet des compléments sur l'organisation des Dipolies. La plus ancienne (*ca*. 510-480), qui consigne des dépenses sacrificielles, permet ainsi d'attester de l'existence, dès ce tournant des VIe s. et Ve s, de la tenue du culte de Zeus *Polieus* et de la participation de *boutupoi* ; on ne peut toutefois déterminer la nature de leur rôle, ni établir avec exactitude le contexte des offrandes, compte tenu du caractère malheureusement très lacunaire du texte[415]. Une entrée du calendrier de la cité, quoique fragmentaire elle aussi, permet toutefois de compléter le tableau des Dipolies que l'on a pu dresser à partir des sources littéraires :

> Lambert 2002a (*SEG* LII 48). Athènes, 410/09 - 405/4 ? Calendrier sacrificiel.
> face B, frg. 1 (*IG* II² 1357a ; *LSCG* 17 A-B), Col. 2, l. 7-15 :
> [τὸν βοῦν?] | ἀπὸ τῆς περι̣ε̣λ[άσεος?] | τὸν hὲχς τὸν προτέ[ρον?] | *h*ιερέαι ἀπόμετρα *vacat* | τὸν χοίρον *vacat* | χσύλον *vacat* | *h*ιερὸν *vacat* | κέρ̣υχσιν *h*οὶ Διπολ̣ιέ̣ί[ο]ι[ς -?- | - *verbe* ; *part ?*]
> des bœufs, de la circumambulation, des six premiers : pour la prêtresse, *apometra* (montant : ?) ; des porcelets (prix : ?) ; bois (prix : ?) ; des *hiera* (prix : ?) ; pour les hérauts qui … aux Dipolies (part ?).

Même si les restitutions du début de l'entrée procèdent de lectures fondées sur le récit de Théophraste/Porphyre, cette inscription confirmerait donc la circumambulation de plusieurs bœufs, probablement autour de la table où sont posés les *pelanoi* et les grains[416]. La cité fournirait donc les six premiers, ce qui laisse supposer qu'une sélection des bêtes était opérée (cf. *LSCG* 151, à Cos) et/ou que d'autres étaient fournis par des groupes infra-politiques. Ce dernier point est confirmé, du moins pour les dèmes : un règlement cultuel des Scambonides, datable des environs de 460, prescrit en effet de fournir pour les Dipolies et les Panathénées le nécessaire pour le sacrifice et d'effectuer

415 *LSS* 2+ = *IG* I³, 232 (Athènes, *ca*. 510-480), face A, frg. c, l. 24-27 : [- - βο]τύπ|οι : χ - - | - - α ::: Δ|ὶ Πολ[ιεῖ - -]. Une restitution Δ|ιπ[ολίοισι] n'est pas inenvisageable l. 26-27). En revanche, la restitution Δὶ Π[ολιεῖ - -] de la l. 45 (face A, frg. a) proposée par Sokolowski est audacieuse (trop, sans doute), puisque la lecture du pi n'est pas assurée.

416 Sur la circumambulation lors des sacrifices, cf. Mehl 2002.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

le partage sur l'agora du dème[417]. Par ailleurs, le calendrier de Nikomachos complète les données issues des sources littéraires, puisqu'il en appert que des porcelets étaient sacrifiés. On est tenté de supposer qu'ils aient pu constituer les victimes d'un holocauste, ce qui permettrait de faire le lien avec le culte d'autres Zeus élevés, comme on l'a suggéré plus haut ; mais si ces bêtes sont choisies de façon privilégiée pour ce type de sacrifices, elles ne le sont pas toujours. De plus, ces porcelets pouvaient être consacrés à Zeus *Polieus*, mais tout aussi bien à une autre divinité, en guise d'offrandes préliminaires par exemple[418]. On apprend que figuraient parmi les participants aux Dipolies des hérauts, peut-être issus du *genos* des Kentriadai[419] ; mais on ne peut déterminer quel était leur rôle, pas plus que celui de la prêtresse dont les émoluments sont enregistrés ici : s'agissait-il de celle d'Athéna (*Polias*) ? C'est l'hypothèse la plus probable, puisqu'aucune autre divinité dont le sacerdoce était occupé par une femme n'est associée, dans les sources, avec les Dipolies ou le *Polieus*. Toutefois, en dehors de cet argument négatif et de la proximité (géographique notamment) entre ce dieu et la déesse, seule une scholie aux *Nuées* d'Aristophane, laconique, rend compte de l'association de la déesse aux Bouphonies[420].

Au total, si les données issues de l'épigraphie permettent de donner une meilleure vision de l'organisation des Dipolies, elles n'invitent pas à en souligner la teneur éminemment politique. La mise en parallèle du calendrier de Nikomachos et du règlement des Scambonides permet d'établir sans ambiguïté que la cité comme les dèmes y contribuaient : en ce sens, la fête peut être considérée comme politique puisqu'elle implique la *polis* dans ses différents niveaux ; mais il en va de même d'autres fêtes, sans qu'on leur attribue nécessairement d'autre signification politique que celle-ci. Toutefois, la mention simultanée des Dipolies et des Panathénées dans le règlement des Scambonides peut inviter à donner aux premières la même signification unificatrice qu'aux secondes. On peut rétorquer que cette proximité sur la pierre correspondît à celle du calendrier – les deux fêtes étaient célébrées à un peu plus d'un mois d'écart ; toutefois, il n'est pas assuré que l'organisation de ce document soit chronologique : à vrai dire, on peine à en saisir la logique avec certitude, compte tenu de l'état lacunaire de l'inscription (les noms des deux fêtes sont d'ailleurs largement restitués). La mention des Synoikia dans une autre partie du texte pourrait néanmoins s'avérer décisive sur l'ensemble de la question : en effet, celles-ci sont célébrées entre les Dipolies et les Panathénées, ce qui tendrait à indiquer que l'ordre du règlement ne suive pas celui du calendrier.

417 *LSCG* 10 = *IG* I^3, 244 (Athènes, *ca*. 460), A, l. 15-21 : *h*οποίαν δ’|[ἂν *h*αρμ]όττεσθαι δ|[έει θυσ]ίαν : διδόνα|[ι Διπολ]ιείοις : καὶ | [Παναθ]εναίοις : νέμ|[εν ἐν] ἀγορᾶι : τεῖ Σκ|[αμβο]νιδοῖ.

418 Cf. les calendriers des dèmes, celui d'Erchia en particulier, la Kourotrophos recevait des porcelets en guise d'offrandes préliminaires à des sacrifices plus importants adressés à d'autres divinités : sur ce point, cf. Pirenne-Delforge 2004, notamment p. 176-181.

419 Lambert, qui suit Parker 1996, p. 300 : cf. *supra*, note 413.

420 Scholie 1 à Aristophane, *Nuées*, 985 (καὶ Βουφονίων) : ἑορτὴ ἔτι παρὰ Ἀθηναίοις ἐπιτελουμένη τῇ Ἀθηνᾷ.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

D'autre part, leur dimension unificatrice, « pan-politique » si l'on veut, indiquerait que telle est la couleur d'ensemble du document et, par conséquent, des Dipolies[421]. Ainsi, s'il fallait se contenter des deux seuls témoignages associant explicitement les Dipolies à Athéna (*Polias*) et/ou aux Panathénées, et donc à la sphère politique (le règlement des Scambonides et la scholie aux *Nuées* d'Aristophane), le dossier serait maigre.

On dispose cependant avec une notice d'Hésychios d'une troisième source permettant d'étayer l'idée d'une association du *Polieus* avec Athéna tout autant qu'avec la sphère politique (et même celle *du* politique) :

> Διὸς θᾶκοι καὶ πεσσοί· τινες γράφουσι ψῆφοι. Φασὶ δε ἐν τῇ τῶν Ἀθηναίων διαψηφίσει, ὅτε ἠμφισβήτει Ἀθηνᾶ καὶ Ποσειδῶν, τὴν Ἀθηνᾶν Διὸς δεηθῆναι ὑπερ αὐτῆς τὴν ψῆφον ἐνεγκεῖν καὶ ὑποσχέσθαι ἀντὶ τούτου τὸ τοῦ Πολιέως ἱερεῖον πρῶτον θύεσθαι ἐπὶ βωμοῦ.
> Sièges et jetons de Zeus : certains écrivent *psèphoi* (jetons de vote). On dit que lors du scrutin des Athéniens, alors qu'Athéna et Poséidon se disputaient, Athéna demanda à Zeus de porter son suffrage en sa faveur, en échange de quoi elle lui promit que la première victime serait sacrifiée sur l'autel du *Polieus*[422].

La dispute entre Athéna et Poséidon fait évidemment référence à leur rivalité dans l'obtention de la première place dans le Panthéon athénien ; ce différend, ce sont les Athéniens qui l'ont arbitré : ils ont choisi la déesse par le vote, ayant préféré l'olivier qu'elle leur offrait au cheval (ou à l'eau salée) promis par le dieu. L'originalité de cette version du mythe transmise par le lexicographe réside dans la participation de Zeus (et peut-être des autres dieux) au scrutin. On est peu surpris de constater que le père vote pour sa fille plutôt que pour son frère ; on ne l'est pas davantage, du reste, d'apprendre qu'il ne le fait pas gratuitement. C'est en effet en promettant à Zeus de recevoir la première victime sur son autel qu'Athéna parvient à arracher le suffrage du dieu. Au-delà de la démonstration du sens politique consommé de la déesse, cet échange de bons procédés constitue sans doute un récit étiologique alternatif aux Dipolies/Bouphonies : la situation du sacrifice dans le temps (le premier) comme dans l'espace (sur l'autel du *Polieus*) invite à y reconnaître cette fête. Contrairement au mythe de Sôpatros (celui-ci ou ses variantes donnant d'autres noms), la signification politique est ici on ne peut plus claire : on offre une victime à ce Zeus de l'Acropole parce qu'il a permis à sa fille de devenir poliade. On ne peut évidemment pas dater avec précision l'élaboration de cette version – même si elle sent fortement sa période classique, compte tenu du rôle attribué au *psèphos* (jeton de vote autant que suffrage) – et notamment la situer par rapport à

421 *LSCG* 10 = *IG* I³, 244, C, l. 16-22 : Χσυνοι[κίοι|ς] : ἐ[μ] πόλει : τέ[λεον | τ]ὰ [δ]ὲ κρέα : ἀπο[δόσ]|θαι : ὀμά : Ἐπιζε[φύρ|ο]ισι : ἐμ Πυθίο[ι . . | .]ον : τὰ <δ>ὲ κρέα [ἀπο|δ]όσθαι : ὀμά : « pour Synoikia, sur l'Acropole, une (victime) adulte ; distribuer les viandes en même temps ; pour les Épizéphyra, au Pythion... distribuer les viandes en même temps ». On ne connaît les Épizéphyra que par cette inscription (Parker 2005a, p. 470).

422 Hésychios, s.v. Διὸς θᾶκοι καὶ πεσσοί. Le lexicographe glose un vers des *Archilochoi* de Cratinos (frg. 7 Kock).

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

celle transmise par les autres sources[423], dont on peut suspecter le caractère « primitif » sans pouvoir le prouver.

Du reste, ces deux récits ne s'articulent pas forcément dans le temps ; il n'est peut-être pas à exclure que les deux aient cohabité et qu'ils aient chacun correspondu à une composante de la fête, même s'ils font sans doute référence au même sacrifice. Au demeurant, bien que cette notice ne fasse que très peu référence au déroulement du rituel, elle explicite bien la signification politique des Dipolies/Bouphonies : c'est aussi la consécration par la cité assemblée et votante de la fonction tutélaire d'Athéna qu'elles célèbrent. Ceci renforcerait donc l'hypothèse selon laquelle la prêtresse qui recevait des émoluments à l'occasion de la fête était bien celle de la déesse. Dans cette consécration de la divinité poliade des Athéniens, Zeus a joué un rôle que l'on peut par conséquent tenir pour politique. Il faut toutefois bien prendre la mesure de celui-ci : dans cette affaire, le dieu reste en arrière-plan. En donnant son suffrage à sa fille, il transmet autant qu'il s'efface, il légitimise autant qu'il se soustrait de la première place à la tête de la *polis* – se « contentant » du premier sacrifice. En quittant la logique narrative et dynamique du récit étiologique pour examiner la structure du panthéon (y compris dans l'espace), on peut décrire ce même rapport en des termes opposés : dans la sphère politique – sur l'Acropole du moins (c'est différent en contrebas) – Athéna prend autant de place que possible, réduisant Zeus à un rôle mineur. Si le *Polieus* est politique, il délègue largement ce rôle à sa fille ; et même sous cette acception, il semble que l'on ne peut comprendre l'épiclèse sans faire totalement abstraction de son sens topographique. Comme l'*Hupatos* et l'*Herkeios*, le *Polieus* occupe sur l'Acropole une position de soutien vis-à-vis d'Athéna, même si, contrairement aux deux autres, ce dernier dispose de son propre sanctuaire.

8.1.3. Le *Polieus* sur l'Acropole.

En dehors des Dipolies et Bouphonies, les informations dont on dispose à propos du culte du *Polieus* sur l'Acropole sont maigres, mais pas nulles. L'archéologie a permis de compléter la description que Pausanias donne du sanctuaire – description assez succincte du reste, puisque le Périégète ne mentionne guère que la statue et l'autel du dieu. On a ainsi pu le localiser au nord-est du Parthénon, sur une plateforme taillée dans la roche au Ve s. ; outre l'*agalma*, l'autel et un temple, il comportait probablement une enceinte permettant de contrôler la circumambulation des bœufs ; on ne sait pas, toutefois, si les bêtes étaient parquées en permanence sur l'Acropole, où si elles l'étaient à un autre endroit, n'intégrant le sanctuaire qu'à l'occasion des Dipolies[424].

423 Parmi les sources identifiables et datables, la plus ancienne serait Androtion (Ve-IVe s.), cité dans une scholie aux *Nuées* d'Aristophane (cf. *supra*, note 412).

424 Sur tous ces aspects, cf. Stevens 1946, p. 12-15, qui propose une restitution du plan et de l'élévation du sanctuaire. On a depuis proposé de repousser son emprise jusqu'au mur d'enceinte de l'Acropole : cf. le plan mis à jour par M. Korrès *apud* Holtzmann 2003, p. 32-33, fig. 6, n°20.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

Le culte de Zeus *Polieus* sur l'Acropole ne se limitait pas à cette fête toutefois : on sait en effet que les démotes d'Erchia y offraient au dieu, le 12 Métageitniôn, un mouton (pour 12 drachmes) dont ils consommaient la viande sur place[425]. On remarque que le calendrier répertorie le même jour les trois seuls autres sacrifices offerts par le dème à Athènes, à savoir un mouton pour Apollon *Lukeios*, une brebis pour Déméter dans l'Éleusinion, et une autre pour Athéna *Polias*, sur l'Acropole[426]. Le regroupement de ces quatre offrandes sur une même journée répond certainement à des raisons pratiques : il avait probablement pour but de faciliter la participation des Erchiens ne vivant pas en ville ; mais le choix de la date n'est probablement pas le fruit du hasard. On peut supposer qu'il corresponde à une fête célébrée pour l'une des quatre divinités (Daux 1963, p. 620-621) ; malheureusement, les dates précises de celles qui prenaient place en Métageitniôn ne sont pas connues. On peut toutefois associer le sacrifice à Apollon *Lukeios* à la fête des Métageitnia, et celui à Déméter aux Éleusinia, célébrées lors de ce mois[427]. Du reste, il n'est pas assuré que ces quatre sacrifices aient nécessairement été associés, notamment parce qu'ils étaient effectués dans des lieux différents (l'Éleusinion, l'Acropole, et peut-être le Lykeion : cf. note 426) : il est possible de supposer que le 12 Métageitniôn ne corresponde à aucune fête consacrée à ces divinités, mais à une date proche de chacune d'entre elles.

Le cas échéant, il faudrait identifier la fête à laquelle se rattachent les sacrifices au *Polieus* et à la *Polias*. Trois hypothèses sont envisageables : 1- les Métageitnia (cf. *infra*, note 420) ; 2- une fête inconnue célébrée pour les deux divinités en Métageitniôn sur l'Acropole ; 3- les Panathénées, célébrées à la fin du mois précédent : il s'agirait d'une des rares indications (la seule ?) de la présence du *Polieus* aux Panathénées[428]. Dans tous les cas, le calendrier d'Erchia permet d'établir une association du dieu avec sa fille qui n'apparaît qu'en filigrane dans le cadre des Dipolies.

On cherchait à s'attirer les faveurs du *Polieus* de l'Acropole par d'autres modes de

425 *LSCG* 18 (Erchia, *ca*. 375-360), col. III, l. 14-19 : [M]εταγειτνιῶ|νος δωδεκάτ|ει, Διὶ Πολιε(ῖ), | ἐμ πόλε(ι) ἐν ἄσ|τε(ι), οἷς, οὐ φορ|ά, Δ|-|-.

426 *Ibid*., col. I, l. 2-6 (**ApoLuk1**) ; col. II, l. 2-6 ; col. IV, l. 14-18 (**AthPol6**). Un autre sacrifice du calendrier est offert dans l'asty (à Agrai très précisément), celui pour le *Meilichios*, lors des Diasia (cf. *supra*, p. 94) ; mais il est distinct de l'ensemble formé par les quatre autres.

427 Les Éleusinia étaient célébrées à Éleusis en Métageitniôn ou au début de Boèdromiôn (Parker 2005a, p. 468-469) : le sacrifice des Erchiens, accompli dans l'Éleusinion urbain, pourrait par conséquent constituer une offrande qui marquerait une participation indirecte des démotes à la fête. Sur les Métageitnia, cf. Parker 2005a, p. 475 ; le sacrifice à un Apollon *Metageitnios* lors de ce mois (**ApoMe1**), qui y est probablement rattaché, peut être identifié avec celui du calendrier, en dépit de la différence d'épiclèse : on a déjà pu constater que les appellations que l'on trouve chez Lysimachidès participent peut-être d'un autre système de dénomination que celui qui apparaît sur les inscriptions (cf. *supra*, p. 105-106). Le lieu du sacrifice n'est pas précisé dans le calendrier : compte tenu de l'épiclèse attribuée à Apollon, on pense au Lykeion ; Diomeia, située hors les murs, mais en ville du point de vue des Erchiens (cf. *supra*, p. 94 pour le cas analogue d'Agrai) est également envisageable (cf. Parker 2005a, p. 472-473 et 475).

428 Une hypothèse consistant à rattacher l'offrande à la *Polias* aux Panathanées d'une part et celle au *Polieus* aux Dipolies d'autre part est plus difficile à soutenir, puisque les Dipolies sont célébrées près de deux mois avant la date du calendrier d'Erchia.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

communications que le seul sacrifice sanglant, par le biais de dédicaces notamment. On n'a toutefois retrouvé qu'une seule inscription de ce type, dont l'état lacunaire ne permet pas d'en prendre la mesure complète : de l'identité du dédicant, notamment, on ne peut identifier que le démotique (Paiania), ce qui, isolé de tout contexte, et en l'absence d'autres exemples, ne permet guère que d'attester de son statut de citoyen ; on ne peut ainsi déterminer l'occasion à laquelle cette dédicace a pu être déposée[429]. Le dieu recevait également d'autres types d'offrandes, telles que ce *karchèsion* d'argent d'un poids de 200 drachmes, répertorié dans les inventaires de l'Hécatompédon entre 428/7 et 394/3[430]. On ne peut évidemment se faire une idée de l'étendue des biens du dieu à partir de ce seul objet, ni à partir des comptes des trésoriers des autres dieux pour l'année 429/8 : dans l'entrée qui leur est afférente, leur montant est en effet effacé[431].

On ne sait donc pas si le dieu était significativement riche au cours de ce dernier tiers du Ve s. et du début du IVe s. ; on notera toutefois qu'il l'était probablement moins que l'*Olumpios*, qui faisait l'objet de pas moins de cinq entrées dans le même document de comptes de 429/8 (cf. *infra*, Zeus *Olumpios*). Bien entendu, la richesse d'un dieu n'est pas systématiquement révélatrice de son importance théologique et encore moins d'une orientation particulière (tutélaire *e.g.*) de son rôle, mais elle peut en constituer une indication parmi d'autres. Sur ce plan, le nombre de bêtes qu'une communauté humaine (Athènes en l'occurrence) consent à sacrifier à une divinité à un moment donné est peut-être plus directement révélateur de l'importance de la demande de protection auprès de cette divinité : en l'occurrence, on peut juger modeste le total de six bovins répertoriés dans le calendrier de Nikomachos offerts par la cité lors des Dipolies au regard des centaines reçus annuellement par Zeus *Sôtèr* dans les années 330, d'après l'estimation que l'on peut tirer des comptes du *dermatikon*[432]. Même s'il faut apporter des correctifs à une telle comparaison – le premier de ces deux documents ne consigne qu'une partie des bêtes sacrifiées, omettant celles fournies par les dèmes, alors que le second est l'expression d'un total ; de plus, le contexte était

429 *IG* II² 4626 (Acropole, IVe s.) : - - Παιαν[ιεὺς | ἀνέθ]ηκεν Διὶ Πολιε[ῖ]. Le support n'est pas davantage édifiant, compte tenu de son état fragmentaire.

430 *IG* I³ 323-336 (Acropole) : καρχέσιον ἀργυροῦν Διὸς Πολιοῦς, σταθμὸν τούτο ΗΗ. Il est mentionné dans les inventaires suivants : *IG* I³ 323 (428/7), l.53-54 ; 324 (427/6), l.64 ; 325 (422/1), l.8-9 ; 326 (421/0), l.20 ; 327 (420/419), l.31-32 ; 328 (419/8), l.44-45 ; 329 (418/7), l.8-9 ; 330 (417/6), l.23-24 ; 331 (416/5), l.38-39 ; 333 (414/3), l.7-8 ; 334 (413/2), l.21-22 ; 336 (411, sous les Quatre-Cents), l.49-50. La formulation change en *IG* I³ 339 (409/8), l.8-9 : [καρχήσιον | ἀργυροῦν, σταθμὸν τούτο ΗΓΔΔΔΔΓ|-|-|-|- (?), τοῦτο ἔ]χει ὁ τοῦ Διὸς τοῦ Πο[λιοῦς ἱερεύς(?)] : on constate que l'objet a perdu une drachme, peut-être sous l'effet de l'usure ou d'un prélèvement (ce que l'on appellerait le frai en numismatique) ; il a en tout cas été repesé, peut-être suite au rétablissement de la démocratie après l'épisode des Quatre-Cents ; est-ce pour la même raison qu'il était confié au prêtre ? À partir de 405/4 au plus tard, on retrouve la formulation habituelle, avec le nouveau poids (199 dr.) καρχήσιον Διὸς Πολιῶς ἀργυροῦν σταθμὸν ΗΓΔΔΔΔΓ|-|-|-|- en *IG* II² 1382 = *IG* I³ 342 (406/5 ou 405/4), *IG* II² 1388 (398/7) et *IG* II² 1401 (394/3).

431 *IG* I³ 383, l.139-140 : - - [Διὸς] | - - Πολ[ιέος].

432 Sur ces sacrifices à Zeus *Sôtèr*, cf. *infra*, p. 214 sq. Schmitt-Pantel1992, p. 140 suit – à tort – Kirchner (*IG* II² 1496) qui les assimile aux Bouphonies/Dipolies.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

différent – cet écart reste peut-être significatif de l'importance respective du rôle de ces deux Zeus dans la protection de la cité dans son ensemble.

Si toutefois cette possible position d'infériorité du *Polieus* par rapport à l'*Olumpios* et au *Sôtèr* était avérée – ce qui n'est pas assuré à ce stade de l'enquête – force est de constater qu'elle ne s'est pas traduite sur le plan de la préséance accordée à chacun de leurs desservants ; du moins peut-on observer qu'à l'époque impériale[433], le prêtre des deux premiers disposaient d'un bien meilleur siège de proédrie que celui du troisième[434]. On ne sait si cela procède d'une évolution de l'importance relative de ces différents dieux entre la période classique et le Haut-Empire (même si on verra que celle de l'*Olumpios* a bénéficié de l'action d'Hadrien) ; mais dans le cas présent, il est clair qu'à partir du IIe s, date à laquelle son siège a été inscrit, le prêtre du *Polieus* avait suffisamment d'influence et/ou que l'on reconnaissait son rôle religieux comme suffisamment important pour qu'il obtînt une des meilleures places – juste à côté du prêtre de Dionysos (*Eleuthereus*) – et qu'il la gardât durant l'époque impériale. Le sacerdoce du dieu est par ailleurs attesté de façon certaine jusqu'au début du IIIe s. ap. J.-C. dans une inscription du monument de Sérapion qui n'explicite toutefois pas son rôle, et notamment celui qu'il pouvait tenir lors des Dipolies[435] : il est ainsi notamment difficile de savoir comment s'articulait le rôle de ce prêtre avec ceux des autres officiants connus par les sources littéraires, celui du boutypos en premier lieu[436].

8.1.4. Le *Polieus* en-dehors de l'Acropole.

En Attique, le culte du *Polieus* ne se limitait pas à celui qu'il recevait sur l'Acropole. Une borne récemment découverte dans le secteur du cimetière du Cynosarges l'indique peut-être :

SEG LVII 70. Athènes (Cynosarges), 2e moitié du Ve s. Borne.
éd. Eliopoulos 2010, p. 88- 91 (*SEG* LVII 70).
Borne découverte dans le secteur du cimetière du Cynosarges (au 10 de la rue Diamantopoulou).
[Δι]ὸς | Πολιέως | ἄβατον

433 On écartera du dossier une inscription de cette époque (*IG* II² 4762, Ier-IIe s. ap. J.-C.), dont la l. 10 (frg. b) donne - ὑοῖς Ζηνὸς γ - -. Prott (*apud IG*) transcrivait Ο Σ Γ Ο à la fin de la ligne et proposait de restituer Πο[λιέως]. *Contra*, Oikonomidis 1964, p. 19-20, n°XX (*SEG* XXI 800) lisait ὑοῖς Ζηνὸς γ[αιηόχοιο - -].

434 *IG* II² 5024 (Maass 1972, p.104) (théâtre de Dionysos, IIe s.) : siège de proédrie (plan G III d) : ἱερέως | Διὸς Πολιέως.

435 *Agora* XVIII C122 (Asklèpieion, *ca.* 200-210 ap. J.-C.), côté droit (catalogue), frg. h (*IG* II² 3563), l. 26-31 : [- -]ιο̣λ̣α̣ξ̣[- - | πυρ]φόρος ἐξ Ἀκρο[πόλεως] | Λικίννιος Φίρμος | περιηγητὴς καὶ ἱερε[ὺς | Διὸ]ς Πολιέως Λικίν Φ[ίρμος | - -]. L'association des différentes fonctions listées avec la prêtrise du *Polieus* s'explique plutôt par leur cumul par leur détenteur que par une cohérence sacerdotale. Sur ce Licinnius Phirmos de Gargèttos, cf. Byrne 2003, p. 343-344.

436 Parker 1996, p. 299, tient les deux fonctions pour distinctes. La substitution de la fonction de boutypos par celle de bouzyge sur le siège de proédrie du prêtre de Zeus *Teleios* aurait pu s'avérer instructive sur ce point : le fait que cette inscription soit postérieure à celle du siège du prêtre du *Polieus* irait dans le sens d'une séparation des deux fonctions ; mais si la modification visait à corriger (immédiatement ?) une erreur du lapicide, toutes les interprétations restent possibles (cf. *supra*, note 273).

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

Abaton de Zeus *Polieus*.

En dépit de son lieu de découverte, cette borne n'était sans doute pas intégrée au cimetière du Cynosarges lui-même, compte tenu de sa nature. Ce constat ne suffit toutefois pas à en faire une pierre errante : on pourrait en effet être tenté de la faire provenir du sanctuaire acropolitain du *Polieus* ; toutefois, peu d'inscriptions de ce type ont été retrouvées sur l'Acropole même (versants mis à part), où il était peu utile de délimiter les espaces sacrés. À la suite de Th. Eliopoulos, il faudrait donc rejeter cette hypothèse et tenir le lieu de découverte de ce monument – dans le secteur du Cynosarges – comme signifiant. Selon l'éditeur, la forme du support implique en effet que cette borne était située au bord d'une rue animée, d'un axe de circulation ; le texte tend à le confirmer qui défend de fouler l'espace sacré ainsi délimité. Cette interdiction ne s'expliquerait donc pas uniquement par des raisons théologiques, mais aussi par les contraintes de l'environnement du sanctuaire[437] : il s'agit en l'occurrence de préserver son intégrité des empiètements, qu'ils soient occasionnels (dus à la circulation) ou permanents (procédant de conflits d'usage d'un espace dense et convoité). Plus précisément, la proximité du cimetière – et les risques de pollution qui en résultent – pourrait expliquer le caractère explicite de l'inscription : comme tout sanctuaire, celui-ci doit être protégé de la souillure[438].

Une autre hypothèse – plus incertaine et pour cette raison plus audacieuse – pourrait consister à justifier la précision du caractère *abaton* de l'espace délimité par cette borne en considérant qu'il servait d'étable aux bœufs déambulant dans l'enceinte acropolitaine du *Polieus* lors des Bouphonies, dans l'éventualité où les bêtes n'y séjourneraient pas en permanence (cf. *supra*, p. 144-145). Quoi qu'il en soit, il est probable que ce sanctuaire du Cynosarges ait été lié à celui de l'Acropole[439] ; ceci étant, c'est la nature de ce lien qu'il convient de déterminer : le premier est-il d'une simple dépendance du second – ce qui serait le cas si l'hypothèse de l'« étable sacrée » devait être retenue – ou bien était-il le cadre d'une activité cultuelle propre ? Cette dernière éventualité trouverait appui dans l'interprétation proposée par Eliopoulos : la possible localisation de Diomeia près du Cynosarges d'une part, et le rôle de Diomos dans une des versions du mythe étiologique des Bouphonies d'autre part (cf. *supra*, note 412), permettraient d'expliquer le lieu de découverte de la

437 Contrairement aux *abata* de Zeus *Kataibatès*, qui ne sont définis comme tels que parce que le dieu y est descendu. Du reste, les interdictions de pénétrer des sanctuaires ne concernent pas que les espaces frappés par la foudre ; autrement dit, celle qui figure sur cette borne du *Polieus* n'autorise pas nécessairement à la rapprocher de celles du *Kataibatès*. Pour d'autres exemples athéniens concernant d'autres divinités, cf. la note suivante.

438 Cf. les trois cippes définissant le sanctuaire des Tritopatreis comme *abaton* découverts aux abords du cimetière du Céramique (*IG* I^3, 1066 ; *ca.* 445-410).

439 Selon Eliopoulos, l'espace délimité par la borne du Cynosarges doit être intégré à l'ensemble des sanctuaires de la région de l'Ilissos, dont certains sont des répliques de ceux de l'Acropole : l'hypothèse n'est pas irrecevable en soi, mais l'interprétation de la célèbre description de l'ancienne Athènes par Thucydide (II, 15, 3-4) sur laquelle elle repose est peut-être abusive : l'historien antique ne fait que constater la commune ancienneté des *hiera* dans ces deux parties de la cité.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

borne de l'*abaton* de Zeus *Polieus* et en même temps de tenir ce sanctuaire pour le cadre d'une activité cultuelle dont les contours héortologiques demeureraient néanmoins flous[440]. Ainsi, le possible rôle des habitants de Diomeia lors des Dipolies – ce dont l'existence de Diomos serait le reflet – permettrait certes de donner du sens à la présence d'un sanctuaire de Zeus *Polieus* à cet endroit, mais pas plus : il ne permet pas d'assurer la teneur du lien entre ce dernier et celui de l'Acropole. Par conséquent, si cette borne constitue une pièce intéressante à l'histoire du culte du dieu, elle ne peut être mobilisée pour déterminer l'acception – topographique ou fonctionnelle – qu'il faudrait accorder en priorité à l'épiclèse.

Les sacrifices adressés à Zeus *Polieus* au sein des dèmes en disent peut-être davantage à ce sujet. On constate en effet avec intérêt qu'en plus du mouton qu'ils offraient au dieu le 12 Métageitniôn sur l'Acropole, les Erchiens lui en consacraient un autre (d'une valeur identique) le 3 Skirophoriôn sur leur propre acropole[441]. Au premier abord, le cadre de cette offrande inviterait à confirmer l'acception topographique de l'épiclèse : le dieu est ainsi surnommé parce qu'on lui rend un culte sur une citadelle, à l'échelle de la cité comme des dèmes. Toutefois, le calendrier d'Erchia enregistre d'autres sacrifices devant être accomplis le même jour et au même endroit pour Athéna *Polias*, Aglauros, Poséidon et une autre divinité dont le nom a été effacé, mais qui ne peut être que Pandrosos[442]. La logique qui fonde cet ensemble laisse peu de place au doute, puisqu'il regroupe des puissances qui ont toutes l'Acropole pour principal lieu de culte. Ce 3 Skirophoriôn, très probablement lors d'une fête commune, les démotes recomposaient donc ce qu'il faut considérer comme l'essentiel des divinités acropolitaines de la cité[443]; de ce point de vue, et toute considération géologique mise à part, on peut considérer l'acropole d'Erchia comme une butte témoin par rapport à celle d'Athènes. L'intégration du *Polieus* à ce groupe invite évidemment à considérer le dieu comme politique, à la fois du fait de son association à des dieux qui le sont indubitablement, la *Polias* en tête, et compte tenu aussi du facteur d'homogénéité entre les différents niveaux de la cité

440 L'intervention d'un Diomios dans le mythe étiologique des Bouphonies laisse entendre que les habitants de Diomeia auraient, à un moment donné, revendiqué un rôle lors de cette cérémonie ; mais si un sacrifice avait lieu dans ce sanctuaire du Cynosarges lors des Dipolies, on n'en a conservé aucune trace. Les Métageitnia que Plutarque associe à Diomeia (la fête tirerait son nom de la migration d'habitant de Mélitè à cet endroit) pourraient constituer un candidat satisfaisant, puisque les Erchiens sacrifiaient au *Polieus* lors du même mois ; mais cette offrande avait lieu sur l'Acropole (cf. *supra*, p. 145). *A fortiori*, il est encore plus difficile de décrire la teneur de ce possible lien entre ce sanctuaire et les Dioméia ou les Hérakleia à Dioméia (cf. Parker 2005a, p. 472-473) que suppose Eliopoulos.

441 *LSCG* 18 (Erchia, *ca.* 375-360), Col. III, l. 60-65 : [Σ]κιροφοριῶν|ος τρίτει ἰσ|ταμένο, Διὶ Π|ολιε(ῖ), ἐμ πόλε(ι) | Ἐρχιᾶσι(ν), οἷς, | οὐ φορά, Δ|-|-.

442 *Ibid*., respectivement Col. I, l. 58-62 (**AthPol6** : un porcelet pour la Kourotrophos en guise de sacrifice préliminaire en plus de la une brebis *an(t)ibous* pour la *Polias* : cf. Walters, Jordan, 1987, p. 357-360) ; Col. II, l. 56-60 (une brebis pour Aglauros) ; col. IV, l. 57-61 (un mouton pour Poséidon) ; col. V, l. 66-67 (seul le mois n'est pas effacé ; Jameson 1965, p. 156-158 pense que la récipiendaire est Pandrosos).

443 Parker 2005a, p. 68, qui préfère ne pas formuler d'hypothèse au sujet de cette probable fête. Jameson 1965, p. 156-158 propose d'identifier ces sacrifices avec les arrhéphories, célébrées en Skirophoriôn pour Athéna et Pandrosos (sur cette fête, cf. Parker 2005a, p. 221-222 et 461). Cf. également Brulé 1987, p. 35-36.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

que constitue le dédoublement de son sacrifice athénien à l'échelle du dème[444]. Toutefois, on constate une fois de plus que cette coloration fonctionnelle de l'épiclèse n'efface jamais totalement son acception topographique, puisqu'elle s'inscrit dans l'espace. De plus, cette configuration ne se retrouve pas dans tous les dèmes.

Le sacrifice adressé au *Polieus* enregistré dans le calendrier de Thorikos présente en effet des différences sensibles avec celui d'Erchia :

> *NGSL* 1. Thorikos, 440-420 ou *ca.* 380-375 ? Calendrier sacrificiel de Thorikos.
> éd. Daux 1983 (*SEG* XXXIII 147).
> cf. Scullion 1998, p. 116-119 (*SEG* XLVIII 61).
> L. 13-16 :
> Βοηδρομιῶνος, Πρηρόσια : Διὶ Πολιεῖ κρ|ιτὸν οἶν, : χοῖρον κριτόν, ΕΠΑΥΤΟΜΕΝΑΣ | χοῖρον ὠνητὸν ὀλόκαυτον, τῶι ἀκολου|θοῦντι ἄριστομ παρέχεν τὸν ἱερέα·
> En Boèdromiôn, lors des Pr(o)èrosia : pour Zeus *Polieus*, un mouton sélectionné, un porcelet sélectionné *epautomenas*, un porcelet acheté totalement consumé ; que le prêtre fournisse le déjeuner à l'assistant.

Plus que les aspects organisationnels, sans réelle incidence sur le sens à donner à l'épiclèse, ou la signification d'ΕΠΑΥΤΟΜΕΝΑΣ, qui reste sujette à caution[445], ce sont les victimes et surtout l'occasion du sacrifice qui retiennent l'attention. Celui-ci prenait place dans un cadre différent de ceux effectués à Athènes ou à Erchia, puisqu'il avait lieu en Boèdromion, lors des Proèrosia : cette fête d'« avant le labour » était célébrée dans plusieurs dèmes, le plus souvent pour Déméter, mais aussi pour Zeus, comme à Myrrhinonte ou en l'occurrence à Thorikos. Au-delà des différences de calendrier avec d'autres lieux de l'Attique[446], ce sont ses finalités qui éveillent la curiosité : si on ne les connaît pas précisément, le nom de cette célébration suggère un lien avec cette étape du travail de la terre. Le choix du *Polieus* comme récipiendaire des sacrifices invite évidemment à établir un parallèle avec les Dipolies/Bouphonies : sans que l'on puisse décrire avec certitude une relation d'antériorité de l'une par rapport à l'autre, on constate que ces deux fêtes constituent chacune une réponse à un souci commun au moyen d'un sacrifice à un même dieu. Il semble donc bien que ce Zeus ait été *aussi* perçu comme compétent dans le domaine du labour ; cette compétence était peut-être d'ailleurs plus largement conçue comme jovienne, puisqu'on a pu constater que le *Teleios* et, indirectement, l'*Horios*, n'y étaient pas étrangers ; et il en allait peut-être encore de même pour le

444 On note que le parallèle n'est pas parfait, puisque les victimes ne sont pas les mêmes à l'échelle de la cité et du dème. Ce critère doit toutefois être relativisé en ce qui concerne Erchia, où les contraintes matérielles semblent influer sur le choix des bêtes : elles sont en effet peu coûteuses dans l'ensemble du calendrier ; de plus, l'entrée relative à la *Polias* précise le fait que l'ovin est offert en substitution d'un bovin.

445 Sur la lecture – et la traduction – d' ΕΠΑΥΤΟΜΕΝΑΣ, cf. en dernier lieu *NGSL* 1, p. 132-133, où Lupu, sans trancher, affirme sa préférence pour l'interprétation toponymique ἐπ' Αὐτομενας (« à Automena », peut-être un lieu élevé ; le cas échéant, cela mettrait en relief l'acception topographique de l'épiclèse *Polieus*). Daux proposait de retranscrire ἐπαϋτομένας (« des femmes acclamant le dieu ») et Scullion ἐπ' αὐτο˜μένας (= ἐπ' αὐτοῦ μείνας, « restant sur place/à l'intérieur du sanctuaire »).

446 Sur les Proèrosia, cf. Parker 2005a, p. 330-332 et p. 479. La fête était célébrée le 6 Pyanopsiôn à Éleusis.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

Geôrgos.

Bien sûr des différences restent observables entre ces Proèrosia et les Dipolies/Bouphonies : probablement mettaient-elles en scène de façon différente la même préoccupation de la nécessité du labour (à vrai dire, on n'en sait rien en ce qui concerne Thorikos) ; en tout cas, elles y apportaient une réponse à une étape différente du calendrier agricole, respectivement au début et au terme. C'est peut-être la raison pour laquelle les victimes n'étaient pas les mêmes (raison à laquelle s'ajoute celle des moyens limités du dème, qui expliquent l'absence de sacrifice bovin dans le dème) : l'offrande d'un bœuf peut être porteuse de sens dans le cadre d'une fête de dissolution/résolution de fin d'année telle que les Dipolies/Bouphonies, beaucoup moins dans celui d'un rite préliminaire au redémarrage du cycle agricole qui passe précisément par le travail de l'animal. Ceci étant, il est difficile de prolonger la comparaison entre les deux célébrations sur le plan des bêtes sacrifiées sans risquer de tomber dans l'approximation ou l'hypothèse gratuite : ainsi, on ne peut interpréter l'holocauste du porcelet au *Polieus* de Thorikos comme une façon de poser le problème du sacrifice sanglant qui serait complémentaire de celle des Bouphonies ; en l'occurrence, il a peut-être plutôt un rôle préliminaire. Mais on ne peut clore cette question sans relever – simplement relever – un nouveau cas de sacrifice à combustion complète à un Zeus élevé (si l'on retient l'acception topographique de l'épiclèse).

8.1.5. Le *Polieus* dans l'ombre de la *Polias* ?

Au total, c'est une réponse nuancée qu'il convient d'apporter à une question qui était initialement formulée en des termes volontairement provocateurs. On ne peut évidemment nier toute portée politique au *Polieus* athénien, de même qu'on ne peut le dissocier totalement d'Athéna (*Polias*) : l'une et l'autre de ces connections apparaissent explicitement à certaines occasions, dans certains contextes. Mais il y a loin à les généraliser et à ne lire l'épiclèse qu'à cette seule aune, à savoir comme désignant un Zeus protecteur de la cité dans son ensemble et associé en ce sens à la divinité tutélaire d'Athènes dans le cadre d'une action commune[447]. En effet, des points de convergence plus nombreux apparaissent dans la documentation qui invitent à décrire le *Polieus* d'abord comme un Zeus des acropoles – celle d'Athènes, mais aussi celle d'Erchia : sur ce point, seule la borne du Cynosarges pourrait contredire cette interprétation topographique[448]. D'un point de vue fonctionnel, il semble que le rôle du dieu ait été *aussi* (et peut-être *d'abord*) agraire, en l'occurrence lié à la question du labour : même s'il faut prendre garde à ne pas projeter les enjeux

447 Sauf à considérer que les sacrifices du 12 Métageitniôn par les Erchiens à Zeus *Polieus* et Athéna *Polias* ait quelque lien avec les Panathénées (cf. *supra*, p. 146), ce qui reste peu probable, le dieu ne semble pas avoir reçu de sacrifices lors de cette fête (cf. le règlement cultuel des Petites Panathénées **Ath2**).

448 Dans ce débat, le cas de Thorikos ne peut être convoqué, puisque le lieu précis du sacrifice reste incertain.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

des Bouphonies à l'ensemble du culte du dieu, le possible parallèle avec les Proèrosia de Thorikos tendrait à confirmer l'association de ce champ à l'épiclèse.

À ces arguments positifs en faveur du rôle secondaire du *Polieus* dans la sphère politique, il est possible d'en adjoindre d'autres, négatifs ceux-là. En effet, lorsque Zeus est explicitement invoqué comme protecteur de l'ensemble de la cité, l'épithète *Polieus* n'est jamais utilisée. De même, dans la littérature, le dieu n'est pour ainsi dire jamais désigné comme *poliouchos*. Cette appellation est fréquemment utilisée dans les textes versifiés comme équivalent poétique de *Polias/Polieus*, même si on la retrouve également dans les textes en prose ; mais dans les deux cas, elle a une signification plus spécifiquement fonctionnelle et désigne des divinités – Athéna en premier lieu – qui, littéralement, « tiennent la *polis* », autrement dit qui « protègent la cité »[449]. Aussi est-il peut-être significatif de constater que Zeus n'est *poliouchos* chez aucun auteur d'époque classique ; la seule exception qu'il est possible de relever se trouve dans les *Lois* de Platon : avant d'énoncer une loi, le philosophe juge en effet que le client qui ne paierait pas le juste prix du travail d'un artisan « ferait preuve d'irrespect envers Zeus *poliouchos* et Athéna, qui eux aussi participent à la communauté politique »[450]. L'attribution de cette épithète au dieu, et son association avec sa fille, tendrait à montrer que ce double rapprochement est théologiquement concevable pour un Athénien tel que Platon. Toutefois, le caractère programmatique de ce texte invite à ne pas le tenir pour expressément représentatif de l'environnement religieux des contemporains du philosophe, puisque ce dernier énonce ici un idéal souhaité plus qu'une réalité observée ; ce faisant (en particulier dans les *Lois*), Platon attribue généralement à Zeus un rôle prépondérant dans sa cité idéale qui ne correspond pas exactement à celui que le dieu occupait dans le panthéon athénien de la première moitié du IVe s.[451].

Plus que la présence de Zeus *poliouchos* dans les *Lois* de Platon, c'est sans doute l'absence de ce dieu dans l'œuvre d'Eschyle qui est particulièrement retentissante, surtout au regard du « diocentrisme » qui caractérise le Tragique. Bien sûr, il faut rester conscient des limites de cet argument *a silentio*, en particulier compte tenu de la faible proportion de la production dramatique que l'on a conservée de cet auteur. Pourtant, même au sein de ces quelques pièces eschyléennes qui ont passé l'épreuve des siècles – à l'état complet ou fragmentaire – on remarque que *poliouchos* est employé à plusieurs reprises comme épithète divine, mais toujours pour des collectivités divines. Le

449 Cf. *DELG,* s.v. πόλις, où Chantraine ne retient toutefois pour *Polieus*/*Polias* que la signification fonctionnelle.

450 Platon, *Lois*, XI (921b-c) : Δία δε πολιοῦχον καὶ Ἀθηνᾶν κοινωνοὺς πολιτείας ἀτιμάζων.

451 Sur les spécificités des dieux de Platon par rapport à ceux de ses contemporains, cf. Lecomte 1993, et notamment p. 229-230 à propos de ce passage (« Ce n'est pas d'Athènes qu'il est question ici, mais de la cité que Platon imagine en Crète »). Cf. également Lefka 2003, qui porte toutefois sur l'évaluation morale des figures divines par Platon plutôt que sur les ajustements panthéoniques du philosophe. Engels 2009 n'apporte rien de fondamentalement neuf sur le sujet (cf. p. 577-578 pour les dieux des *Lois*).

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

fait qu'Eschyle, dans une pièce aussi jovienne que les *Suppliantes* notamment, évoque à deux reprises des *theoi poliouchoi* ou *polissouchoi*[452], mais n'attribue jamais cette appellation à Zeus, ne peut être imputé au seul hasard de la transmission des sources ; ce choix délibéré du poète est sans doute révélateur du caractère peu « poliade » – mais pourtant par ailleurs souverain – du dieu à ses yeux. Sans constituer, seule, une preuve, cette configuration de l'onomastique divine utilisée par le Tragique contribue aussi, peut-être, à dissocier le *Polieus* athénien d'une fonction essentiellement tutélaire[453]. C'est en effet sous d'autres épiclèses que Zeus a pu tenir un rôle de protecteur de la communauté politique, ou plus exactement une partie de ce rôle, puisqu'il n'efface jamais totalement Athéna dans ce domaine.

8.2. Zeus au cœur de la vie politique.

Il en va de même du politique, tant sur le plan des pratiques que des institutions : j'en avais écarté le *Polieus* sans autre forme de procès, notamment parce qu'il n'est jamais mis en scène par les auteurs dramatiques ni invoqué par les orateurs dans ce rôle. C'est en effet par le truchement d'autres épiclèses que les Athéniens ont mobilisé la puissance jovienne dans ces deux domaines du champ politique, à savoir *Agoraios* et *Boulaios*.

8.2.1. Zeus *Agoraios*.

L'appréciation de l'*Agoraios* se pose en des termes similaires à celle du *Polieus* : doit-on prioritairement considérer cette épiclèse comme topographique ou comme fonctionnelle ? Autrement dit, servait-elle à désigner avant tout un Zeus dont le culte prenait place sur l'Agora, ou bien en premier lieu le dieu protecteur de l'assemblée et de la prise de parole ? Plus précisément, c'est entre trois significations qu'il convient de faire le départ. Cette appellation peut en effet désigner un dieu : 1- du peuple assemblé, ce qui le désigne comme protecteur de l'ecclésia elle-même et/ou du lieu où elle se réunissait ; 2- des discours, de la parole publique ; 3- de l'agora (en l'occurrence celle d'Athènes) comme place publique et/ou lieu de marché[454].

---

452 *Suppliantes*, 423 (*polissouchoi theoi*) et 1019-1020 (*theoi poliouchoi*). Pour les autres occurrences de *poliouchoi*, *polissouchoi* et *poliaochoi* dans l'œuvre d'Eschyle, cf. Toma 2008, p. 97-98. On note par ailleurs que Zeus est associé mais en même temps distinct de cette collectivité divine protectrice de la cité à deux reprises dans les *Sept contre Thèbes* (69 et 822).

453 Jahn 1865, p. 14-24, suivi par Cook, *Zeus* III, p. 570-573 (qui réajuste cependant la répartition chronologique entre les séries) propose de reconnaître sur des monnaies de bronze athéniennes représentant Zeus la statue du *Polieus* évoquée par Pausanias. Toutefois, aucun élément de légende ne permet de confirmer cette identification. Et quand bien même cette dernière devait être avérée, elle ne prouverait pas pour autant que le *Polieus* ait eu fonction de dieu tutélaire.

454 Rosivach 1978. Ces trois significations dériveraient donc respectivement des définitions I, II et III que le *Dictionnaire Grec-Français* d'A. Bailly donne d'ἀγορά.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

La validation de l'acception topographique – qu'elle soit attachée à la signification 1 ou 3 – est en grande partie liée à la question de la localisation du culte du dieu. On apprend en effet des lexicographes que Zeus *Agoraios* avait un *bômos* à Athènes[455]. Selon plusieurs scholies aux *Cavaliers* d'Aristophane, le dieu (son *agalma*) était installé sur l'Agora et à l'ecclésia[456]. À ma connaissance, on n'a pu jusque-là identifier aucune effigie du dieu. En revanche, on a proposé de lui attribuer l'autel situé sur l'Agora, face au Mètrôion (Thompson 1952, p. 93). Ce monument semble pouvoir être daté – à partir de critères stylistiques, puisqu'il est anépigraphe – de la seconde moitié du IVe s, période qui correspond à la troisième phase d'aménagement de la Pnyx, où il était originellement situé : il a en effet été transféré sur l'Agora, à une date qu'il est difficile d'établir précisément, mais qu'il faut probablement situer entre le IIe s. et le Ier s. ap. J.-C. (Forsén 1996a, p. 50-51). Toutefois, si l'autel, compte-tenu de sa migration, permettrait d'associer les deux lieux de culte présumés de Zeus *Agoraios*, son attribution au dieu n'est pas assurée, et on a supposé qu'il ait pu appartenir à d'autres divinités[457]. Inversement, V.J. Rosivach a voulu reconnaître dans l'autel situé sur l'Agora, en face de la *stoa* de Zeus, celui que met en scène Euripide au début des *Héraclides* : c'est en effet en se déclarant suppliant de l'*Agoraios* que Iolaos implore le secours les Athéniens[458]. Si cette hypothèse n'est pas inconcevable dans la logique interne de cette pièce, elle présente cependant plusieurs difficultés lorsqu'on la met en parallèle avec les autres sources relatives au culte du dieu ; le fait qu'elle repose sur une acception essentiellement topographique de l'épiclèse – qui désignerait avant tout le dieu comme recevant un culte sur l'Agora – me semble notamment entrer en contradiction avec les finalités des invocations à Zeus *Agoraios* présentes dans les autres sources[459].

Chez Eschyle et chez Aristophane l'épiclèse se trouve en effet employée à plusieurs reprises

455 Hésychios, s.v. ᾽Αγοραῖος Ζεύς· ᾽Αγοραίου Διὸς βωμὸς ᾽Αθήνῃσιν. *Lex. Segueriana* (*Anecdota Graeca*, Bekker, p. 24), s.v. ἀγοραῖος Ζεύς· βωμὸς ᾽Αθήνῃσιν, ὃς ἐκαλεῖτο ἀγοραίου Διός. Cf. *Ibid*. (p. 10), s.v. ἀγοραῖος· Ζεὺς ᾽Αθήνῃσι καὶ Ἑρμῆς (**HermAg7b**).

456 Scholie 1 à Aristophane, *Cavaliers*, 410 (᾽Αγοραίου Διὸς) : ᾽Αγοραῖος Ζεὺς ἵδρυται ἐν τῇ ἀγορᾷ καὶ ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ. Scholie 2 à Aristophane, *Cavaliers*, 410 (᾽Αγοραίου) : ἵδρυτο ἐν ἀγορᾷ καὶ ἐν ἐκκλησίᾳ ἄγαλμα Διός. Cf. également la scholie 2 à Aristophane, *Cavaliers*, 500 (᾽Αγοραῖος) : ὁ ἐν ἀγορᾷ ἱστάμενος, qui tient sans doute davantage de la définition générale que de la description précise du paysage religieux athénien.

457 Thompson reconnaissait lui-même le caractère incertain de son hypothèse. D'autres ont été proposées depuis, comme celle d'identifier le monument à l'autel d'Eirènè (Robertson 1993) ou au grand autel d'Athéna (Romano 1996).

458 Euripide, *Héraclides*, 69-70 : ὦ τὰς ᾽Αθήνας δαρὸν οἰκοῦντες χρόνον, | ἀμύνεθ'· ἱκέται δ' ὄντες ἀγοραίου Διὸς.

459 Rosivach 1978, après avoir défini trois significations de l'épithète *agoraios* (cf. *supra*) rejette les deux premières aux motifs respectifs que les *Héraclides* sont une œuvre « firmly royalist », dans laquelle c'est le roi qui choisit seul d'accepter ou non les suppliants, et que Iolaos n'est pas en position de convaincre, mais d'implorer. On peut l'admettre. Il ajoute que la construction de la *stoa* de l'*Eleutherios* a été engagée vers 430, peu avant la création d'une pièce dans laquelle le thème de l'*eleutheria* est présent ; on pourrait donc également le suivre lorsqu'il estime que c'est l'autel situé au nord-ouest de l'Agora que le Tragique désigne comme celui de Zeus *agoraios*. Mais dans ce cas, il faudrait considérer cette épithète comme circonstancielle et non comme proprement cultuelle : c'est du côté de l'assemblée que les sacrifices à Zeus *Agoraios* semblent plutôt se diriger, on le verra. Surtout, c'est le jeu d'équivalences dans lequel Rosivach s'engage aux p. 44-47 qui me semble constituer une erreur d'appréciation : à

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

dans une acception fonctionnelle qui relèverait plutôt de la deuxième signification d'*agoraios*. C'est ainsi que le Tragique fait dire à l'Athéna des *Euménides* qu'elle doit à Peithô d'avoir convaincu les terribles déesses et que sa victoire argumentaire est l'expression du pouvoir de Zeus *Agoraios*[460]. C'est ce même dieu que le coryphée des *Cavaliers* invoque pour exprimer son soutien au Vendeur d'andouilles qui s'apprête à engager son *agôn* démagogique avec le Paphlagonien[461]. Cette appellation permet donc de mobiliser une puissance divine garantissant la compétence oratoire de celui qui prend la parole en public, notamment à l'assemblée. Bien que transposées dans un contexte fictif, ces deux invocations au dieu ne sont toutefois pas gratuites et semblent bien être révélatrices de pratiques cultuelles avérées, ainsi que d'un pouvoir d'intervention sur la puissance de la parole en communauté.

En effet, un peu plus tôt dans les mêmes *Cavaliers*, le Paphlagonien promet de ne plus assister au partage des viscères de Zeus *Agoraios* si le Vendeur d'andouilles en venait à le surpasser dans l'outrance[462]. Aristophane force le trait, c'est entendu ; mais il n'y a pas de raison de remettre en cause le fait que des sacrifices aient été adressés à ce dieu lors des assemblées (très probablement avant leur ouverture), sacrifices qui devaient avoir pour finalité d'assurer la bienveillance de ce Zeus sur l'ensemble du peuple qui, réuni, vote et décide, mais aussi plus particulièrement d'apporter le soutien du dieu à ceux qui prenaient la parole devant leurs concitoyens pour tenter de les convaincre. Des trois significations de l'épiclèse énoncées plus haut, c'est donc la deuxième qui semble primer[463], sans qu'il faille nécessairement écarter la première.

---

partir de la scholie 2 à Aristophane, *Cavaliers*, 500 (Ἀγοραῖος) : ὡς Ζεὺς ξένιος ἢ μειλίχιος ἢ φίλιος, οὕτω καὶ ἀγοραῖος, il en vient à donner pour équivalents les Zeus *Agoraios*, *Sôtèr* et *Meilichios*. Je ne suis par sûr que la liste formulée par le scholiaste, et notamment l'intégration de l'*agoraios*, transcrive fidèlement des proximités théologiques opérantes pour les Athéniens, à l'époque classique en particulier. On trouve plusieurs de ces listes d'épiclèses qui définissent plutôt des groupes sémantiques qu'une équivalence générale ; et si celles-ci sont cohérentes, peut-être modelées sur un modèle commun (sur ces listes, cf. Brulé 2006 [2007], p. 429-436), le possible extrait qu'en donne ici le scholiaste serait tronqué. Plus généralement, la démarche de Rosivach consistant à tenir pour identiques des épithètes ne me semble pas bien rendre compte du rapport qui les lie : leur juxtaposition traduit plutôt la proximité que l'identité ; certes, de proche en proche, on peut reconstituer un (ou plusieurs) continuum(s), cohérent(s), mais dont les extrémités sont assez éloignées au bout du compte. Je ne crois pas, notamment, que le *Sôtèr* et le *Meilichios* aient beaucoup de choses en commun ; de plus, le second trouverait difficilement sa place au cœur de l'Agora (cf. *supra*). À titre de comparaison, la liste que l'on retrouve dans une scholie à Aratos et qui semble fonctionner par doublets juxtapose *agoraios* et *boulaios* (ce dernier ayant, peut-on le souligner au passage, un culte sur l'Agora).

460 Eschyle, *Euménides*, 969-975 : στέργω δ' | ὄμματα Πειθοῦς, ὅτι μοι γλῶσσαν | καὶ στόμ' ἐπώπα πρὸς τάσδ' ἀγρίως | ἀπανηναμένας· ἀλλ' ἐκράτησε Ζεὺς | Ἀγοραῖος, νικᾷ δ' ἀγαθῶν | ἔρις ἡμετέρα διὰ παντός.

461 Aristophane, *Cavaliers*, 498-502 : Ἀλλ' ἴθι χαίρων, καὶ πράξειας | κατὰ νοῦν τὸν ἐμόν, καί σε φυλάττοι | Ζεὺς Ἀγοραῖος· καὶ νικήσας | αὖθις ἐκεῖθεν πάλιν ὡς ἡμᾶς | ἔλθοις στεφάνοις κατάπαστος.

462 Aristophane, *Cavaliers*, 409-410 : Οὗτοί μ' ὑπερβαλεῖσθ' ἀναιδείᾳ μὰ τὸν Ποσειδῶ, | ἢ μήποτ' Ἀγοραίου Διὸς σπλάγχνοισι παραγενοίμην.

463 C'est également le sens que Parker 2005a, p. 405 donne à l'épiclèse. L'oracle recommandant au père de Socrate de laisser faire son *daimôn* et de prier pour lui Zeus *Agoraios* et les Muses qu'évoque Plutarque (*Démon de Socrate*, 20, 589e) va dans le sens de cette acception de l'épiclèse, puisque c'est précisément le pouvoir de conviction par la parole du philosophe qui a résulté de cette (absence d')éducation. Néanmoins, cette anecdote – du moins en ce concerne les puissances divines priées – engage sans doute davantage Plutarque (qui a lu Eschyle) que le père de Socrate ; de ce point de vue, elle ne peut être retenue comme une attestation du culte de Zeus *Agoraios* à Athènes au

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

Cela ne suffit pas à invalider la troisième signification de l'épiclèse, retenue par Rosivach. Mais à vrai dire, la localisation précise des monuments – autel(s) et *agalma(ta)* – relevant du culte de Zeus *Agoraios* me semble difficile à établir de façon définitive en l'absence d'informations explicites issues des inscriptions (celles dont on dispose sont ténues, on le verra) ou d'un auteur tel que Pausanias (le Périégète ne dit mot du dieu). On doit probablement croire les glossateurs d'Aristophane qui localisent le dieu sur l'Agora et à l'ecclésia – là où elle se réunissait, sur la Pnyx en premier lieu. Les témoignages d'Eschyle et surtout d'Aristophane tendent à confirmer la deuxième localisation. Rien n'infirme la première, mais aucun parallèle certain ne permet de la soutenir. Peut-être faut-il considérer que l'autel n'était pas situé au même endroit que les *agalma(ta)*. Peut-être les scholies aux *Cavaliers* prennent-elles en compte le transfert du premier de ces monuments (si l'identification proposée par Thompson devait être confirmée) ou tout autre migration du dieu dans l'espace au cours des siècles. Peut-être l'*Agoraios* a-t-il effectivement reçu des sacrifices sur l'autel qui fait face à la *stoa*, comme le suppose Rosivach ; mais dans ce cas, plus qu'une équivalence de ce Zeus avec l'*Eleutherios*/*Sôtèr*, il faudrait plutôt expliquer ce partage par une succession dans le temps. On le verra, si le portique est clairement identifié comme celui de l'*Eleutherios*, aucune source n'atteste clairement que le dieu ainsi épiclésé ait reçu des sacrifices à Athènes, sur cet autel ou ailleurs. D'autre part, le culte politique du *Sôtèr* n'apparaît très probablement pas avant le IVe s, et sans doute d'abord seulement au Pirée. Il est possible qu'on ne lui ait sacrifié sous cette épiclèse qu'à partir du IIIe s. sur l'Agora, à une époque où l'*Agoraios* n'est plus attesté. Une substitution de ce dernier par le *Sôtèr* – ou plutôt un englobement, le champ d'action du second étant plus large – au cours du IVe s. pourrait ainsi être envisageable dans le panthéon athénien et/ou sur l'autel de l'Agora faisant face à la *stoa* de l'*Eleutherios*.

On l'a suggéré, les inscriptions ne sont que d'un maigre secours pour préciser les contours du culte de Zeus *Agoraios* à Athènes. Le dieu figure parmi les *histores theoi* d'un serment intégré à un décret des années 440 relatif à Colophon. Le texte est malheureusement fragmentaire, et l'ensemble divin pris à témoin ne peut être reconstitué avec certitude ; mais il semble que soient successivement invoqués un Zeus « tout court », puis d'autres divinités (peut-être Apollon et Artémis) et enfin Zeus *Agoraios*. Trouver un Zeus sans épiclèse en tête d'une telle liste n'a rien de surprenant ; mais l'ajout de l'*Agoraios*, en regard, répond sans doute à une motivation précise que l'on peut expliquer par la volonté de garantir le respect du serment en mobilisant le dieu de la parole publique[464]. Cette motivation fonctionnelle n'exclurait toutefois pas une interprétation spatiale qui consisterait à envisager que le serment ait été prêté près d'un autel du dieu – le cas échéant à

Ve s.

464 C'est peut-être pourquoi on le retrouve fréquemment dans les serments entre cités crétoises à l'époque hellénistique : sur ce dossier, cf. Brulé 2005a [2007], notamment p. 349-352 et 356-360.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

Athènes, mais peut-être aussi à Colophon[465].

Deux autres inscriptions du IVe s. pourraient contribuer à affiner la connaissance du culte du dieu à Athènes ; elles ne peuvent toutefois être retenues comme pièces à conviction solides, compte tenu des lourdes incertitudes qui pèsent sur elles. La première est un décret honorifique pour des *diaitètai* (arbitres) qui incluait peut-être une dédicace au dieu par ces derniers ; toutefois, le texte est extrêmement lacunaire, notamment dans la partie mentionnant le nom et l'épiclèse du dieu : aussi séduisante que puisse être l'éventualité de lire un geste de piété de magistrats envers Zeus *Agoraios* et donc de confirmer le rôle politique du dieu, la restitution proposée par Chr. Habicht me paraît audacieuse, pour ne pas dire gratuite, puisqu'elle ne repose sur aucun parallèle solide[466]. Le fragment de calendrier sacrificiel découvert près de Miletoupolis enregistre de façon certaine le sacrifice d'un mouton pour le dieu en Skirophoriôn, peut-être le 20 ; mais sa provenance athénienne n'est rien moins que certaine[467].

Ainsi, si les cadres du culte de l'*Agoraios* athénien restent flous, le champ d'action du dieu apparaît relativement clairement : il porte essentiellement sur l'activité de l'ecclésia, et notamment la prise de parole des orateurs et leur capacité à convaincre leur auditoire. Est-ce cette application particulière d'une compétence plus large du dieu aux pratiques et aux institutions politiques athéniennes – démocratiques à l'époque classique – qui explique que l'on perde trace de l'*Agoraios* dans la cité après le IVe s. (et même le Ve s, si on s'en tient aux attestations directes et assurées)[468] ? Si cette disparition des sources était effectivement le reflet d'une désaffection du dieu, Athènes constituerait peut-être un cas original, au regard de cités telles que Sparte ou Thèbes, où Pausanias a pu encore voir des sanctuaires du dieu[469].

465 *IG* I^3 42 (Acropole, *ca*. 445-442), l. 2-6 : [- - | - - ?ἀγγε]λθεῖναι τ[- - | - - νὲ τὸν] Δία καὶ τὸ[ν - - | - - καὶ τὸν] Δία τὸν Ἀγ[οραῖον - - | - -]. Lewis, dans son apparat critique, propose, à titre indicatif, la restitution suivante : [τὸν δὲ | *h*όρκον ἀγγε]λθεῖναι τ[όνδε παρὰ Κολοφονίον· | ὀμνύο νὲ τὸν] Δία καὶ τὸ[ν (*e.g.*) Ἀπόλλωνα καὶ τὲν Ἄρτ|εμιν καὶ τὸν] Δία τὸν Ἀγ[οραῖον ἐμμένεν τοῖς | *h*όρκοις·], « envoyer ce serment chez les Colophoniens : "je jure par Zeus et Apollon et Artémis et Zeus *Agoraios* de respecter les serments" ». Il semblerait donc que la liste divine du serment ait été façonnée à Athènes pour être envoyée à Colophon ; on ne peut totalement exclure qu'elle ait intégré des dieux connus dans les deux cités, même si le processus d'élaboration – ainsi que le contexte des années 440 – invite à considérer cet ensemble d'*histores theoi* comme athénien avant tout.

466 *IG* II² 143+2813 complété par Chr. Habicht, *apud* Ruschenbusch 1984 (*SEG* XXXIV 63) (Acropole, *ca*. 370), l. 1-4 : [τῶι Διὶ Ἀγοραίωι ἀνέθεσα]ν ἄριστα [καὶ δικαιότατα κριθ]έν[τες τὸν ἐνιαυτ|{τ}ὸν δεδιητηκέναι τῶι δή]μωι οἱ δ[ιαιτηταὶ οἱ ἐπὶ Φρασ]ικλεί[δο ἄρχοντος. | ἐπεὶ τὰς] δ[ίκας τὰς ἀπὸ συμ]βολ[α]ίων [δικαίως διήιτησαν,] δεδ[ό]χ[θαι τῶι δήμωι | ἐ]παινέσα[ι τε αὐτὸς καὶ ἅμα] δῦναι α[ὐτοῖς δραχμὰς πεντ]ακο[σ]ί[ας ἐς θυσίαν.] : « Les arbitres (*diaitètai*) qui ont siégé cette année pour arbitrer pour le peuple sous l'archontat de Phrasikleidès ont dédié les meilleures et plus justes choses ; puisqu'ils ont arbitré les procès relatifs aux contrats de façon juste, plaise au peuple de les honorer et en même temps de leur donner cinq cent drachmes pour le sacrifice ». Suivent une épigramme (l. 5-6) et une liste de noms, sur quatre colonnes.

467 *IGSK* 26, 1, l. 13. Sur ce document, cf. *supra*, note 393.

468 Sur la « fin » de la démocratie à Athènes, cf. Dreyer 2001 qui considère que le coup de grâce a été donné par la guerre de Chrémonidès (p. 52-58), même si des signes de mutation étaient déjà perceptibles lors des décennies précédentes.

469 Pausanias, III, 11, 9 (sanctuaire sur l'agora de Sparte), V, 15, 4 (autel à Olympie) et IX, 25, 4 (sanctuaire *à la sortie* de Thèbes). À la même époque, le culte du dieu est également encore bien vivace en Macédoine du Nord (cf. *IG* X², 2, 1, 252 et 278 à Pélagonia et *Ibid*., 348-349 à Alkoména).

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

8.2.2. Zeus *Boulaios*.

Ce que l'*Agoraios* est très probablement pour l'ecclésia, le *Boulaios* l'est de façon assurée pour la Boulè : plus qu'un dieu conseiller, ce Zeus était à Athènes un dieu du Conseil. La quasi-totalité des sources – en majorité épigraphiques – relatives à son culte l'associent invariablement à cette institution. Elles attestent de son existence de façon relativement continue de la fin du Ve s. au début du IIIe s. ap. J.-C. ; pourtant, l'histoire de l'épiclèse n'est pas linéaire. Elle épouse en effet l'évolution de l'identité des bouleutes et prytanes et plus globalement, des enjeux qui étaient au cœur de leurs préoccupations. Surtout, le *Boulaios* n'est pas le seul dieu impliqué dans cette affaire ; prendre la pleine mesure de l'histoire de ce Zeus nécessite de le replacer au sein de l'ensemble des divinités de la Boulè (qu'il y ait été directement associé ou non), ce que l'on ne pourra entreprendre que dans la seconde partie de cette enquête. Pour l'heure, on se contentera d'observer l'évolution du culte du dieu à travers les différentes sources qui y sont relatives.

Antiphon atteste que dès la fin du Ve s. au moins, il y avait dans le Bouleutèrion un sanctuaire de Zeus *Boulaios* et Athéna *Boulaia* ; les bouleutes y adressaient des prières « en entrant », ce qui participait pleinement de l'exercice de leur charge puisque l'orateur mentionne précisément l'accomplissement de ce rite au vu et au su de tous comme une preuve de la validité de ce statut[470]. Les magistrats procédaient ainsi probablement au début de chaque réunion du Conseil, renouvelant ainsi la demande de protection auprès du couple divin qu'ils leur avaient adressée plus solennellement au moment de leur entrée en charge en l'accompagnant de sacrifices. Ces *eisitètèria* que Démosthène dit avoir accomplis alors qu'il était bouleute étaient en effet adressés à Zeus *Boulaios* selon Ulpien[471]. Le glossateur omet Athéna pour des raisons qui tiennent peut-être seulement à la logique interne de son commentaire. Mais il ressort d'autres sources que le dieu n'a pas été systématiquement associé à sa fille, selon une logique qui ne s'inscrit pas dans le temps, puisque la déesse réapparaît au côté de son père à plusieurs reprises entre l'époque d'Antiphon et le IIe s. ap. J.-C, mais de façon sporadique. Par ailleurs, le *Boulaios* est parfois associé à Hestia

470 Antiphon, *Discours sur le choreute* (VI), 45 : καὶ ἐν αὐτῷ τῷ βουλευτηρίῳ Διὸς Βουλαίου καὶ Ἀθηνᾶς Βουλαίας ἱερόν ἐστι, καὶ εἰσιόντες οἱ βουλευταὶ προσεύχονται, ὧν κἀγὼ εἷς ἦ, ὁ ταὐτὰ πράττων… φανερὸς ἦ.

471 Ulpien, scholie à Démosthène, *Contre Midias* (XXI), 114-115 : πῶς γὰρ ἂν προσεδέξατο τὴν θυσίαν ὁ Ζεὺς ὁ βουλαῖος, ὁ Ζεὺς ὁ Νέμειος, εἰ τοιοῦτος ἦν Δημοσθένης; : « comment en effet Zeus *Boulaios* ou Zeus *Nemeios* aurait pu accepter le sacrifice, si Démosthène avait été ainsi ? ». Dans son discours, Démosthène reprochait en effet à Midias son incohérence et son impiété, puisqu'il l'a laissé accomplir les *eisitètèria* (et, entre autres, mener la théorie pour Zeus *Nemeios* : cf. *infra*, note 755) après l'avoir accusé de meurtre. Sur les *eisitètèria*, cf. Parker 2005a, p. 98 et note 31. Il semble que ces sacrifices d'entrée (de charge) étaient accomplis par plusieurs types de magistrats, sans que l'on sache précisément s'il n'y avait qu'un seul ensemble d'offrandes pour toute la cité accompli au début de l'année (politique) ou si chaque collège accomplissait ses propres *eisitètèria*. Dans tous les cas, les divinités récipiendaires de ces sacrifices ne sont pas toujours les mêmes, et il est probable qu'elles aient différé d'un collège à l'autre, mais aussi, pour un même collège, au cours des siècles.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

Boulaia et on le retrouve aussi seul, à plusieurs reprises.

8.2.2.1. Zeus *Boulaios* seul.

Dans sa description du Bouleutèrion, où les Cinq-Cents siégeaient encore annuellement à son époque, Pausanias mentionne ainsi un *xoanon* du *Boulaios*, ainsi qu'un Apollon et un Dèmos, mais aucune effigie d'Athéna[472] ; le caractère vraisemblablement ancien de la statue laisse suggérer que le sanctuaire évoqué par Antiphon l'abritait déjà. C'est probablement à côté de ce Zeus qu'un des trois exemplaires d'un ensemble de décrets relatif à l'octroi de la citoyenneté datable du tournant des IIe et Ier s. a été affiché – un autre devant prendre place près du temple d'Athéna *Polias*[473]. Le nombre de copies reflète peut-être tout simplement l'enchevêtrement des dispositions successives figurant sur une même inscription. Toutefois, en faisant ce constat, on n'explique guère la logique du choix des lieux d'érection des stèles. Compte tenu de son objet, le texte devait être considéré comme important et c'est probablement la raison pour laquelle on a jugé nécessaire de le publier à proximité de lieux – de dieux – dont la majesté pouvait renforcer l'autorité de la mesure. De ce point de vue, que l'on ait prévu de disposer une des pierres près de la *Polias* n'est guère surprenant. Les motivations du choix du *Boulaios* se laissent plus difficilement discerner. Il serait sans doute exagéré d'attribuer à l'épiclèse un lien particulier avec l'octroi de la citoyenneté ; on peut plus raisonnablement supposer que la Boulè ait joué un rôle particulièrement significatif dans l'élaboration et/ou l'application des décrets, même si elle n'apparaît pas dans le texte, il est vrai très lacunaire. Le cas échéant, on constaterait que le dieu suffisait seul à personnifier l'autorité de la Boulè à cette époque.

Trois siècles plus tard, c'est encore Zeus *Boulaios* seul qui est le dédicataire d'une liste de prytanes de la tribu Aiantis et de *sunarchontes*[474].

Le dieu recevait également un culte au Bouleutèrion d'Éleusis, au moins au début de l'époque impériale : c'est en effet très probablement près de cet édifice que Kallikratidès de Trikorysa a fait ériger une statue d'Auguste-Zeus *Boulaios* au tout début du principat. Cette identification procède sans doute de l'initiative du dédicant qui était prêtre de l'empereur – probablement le premier à Athènes – mais aussi héraut de la *boulè* et du *dèmos* ; elle a très probablement été temporaire, pour ne pas dire occasionnelle. Elle est donc surtout l'expression de la

472 Pausanias, I, 3, 5 (après avoir évoqué le Mètrôion) : καὶ πλησίον τῶν πεντακοσίων καλουμένων βουλευτήριον, οἳ βουλεύουσιν ἐνιαυτὸν ᾽Αθηναίοις· Βουλαίου δε ἐν αὐτῷ κεῖται ξόανον Διὸς καὶ ᾽Απόλλων τέχνη Πεισί ου καὶ Δῆμος ἔργον Λύσωνος.

473 *IG* II² 1055, l. 24-26 : [καὶ σταθήτω ἡ μὲν μία παρὰ τὸν να|ὸν τ]ῆς Πολιάδος Ἀθηνᾶς, ἡ δὲ ἑτέ[ρα - - ἐν ἀγορᾶι παρὰ τὸν Δία - - | τὸν Β]ουλαῖον. La pierre est aujourd'hui perdue, semble-t-il. M.J. Obsorne (cf. *SEG* XXVI 118) pense que la datation retenue par Kirchner (*ca*. 100) est trop tardive.

474 *IG* II² 1813 = *Agora* XV 446 (près de la Tour des Vents, *ca*. 200 ap. J.-C.), l. 16 : [ὁ δεῖνα τοὺς πρυτάνεις καὶ τοὺς συνάρχ]οντας ἀναγράψας Διὶ Βο[υλαίῳ ἀνέθηκεν]. La dédicace est précédée d'une liste de noms (l. 1-15).

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

volonté de Kallikratidès de promouvoir conjointement le culte impérial et la figure du *Boulaios*, et par là même sa double fonction[475] ; mais elle témoigne au passage du fait que ce Zeus était la divinité protectrice du Bouleutèrion d'Éleusis, rôle que la configuration particulière de l'identification à l'empereur ne saurait totalement effacer.

8.2.2.2. Zeus *Boulaios* avec Athéna *Boulaia* et/ou Hestia (*Boulaia*).

Si le *Boulaios* pouvait être invoqué sans Athéna, et si la déesse ne disposait peut-être pas de sa propre effigie, la prêtrise était bien commune au père et à la fille à Athènes, au moins à l'époque impériale. En effet, en dehors du témoignage d'Antiphon et d'une inscription à la lecture incertaine (cf. *infra*), les documents qui mentionnent conjointement le dieu et la déesse sont tous relatifs à leur sacerdoce. Le prêtre du couple divin s'est ainsi vu (ré)attribuer un siège de proédrie au théâtre de Dionysos au IIe s. ap. J.-C, peut-être sous le règne de Marc-Aurèle[476]. À la fin du siècle précédent, un détenteur du sacerdoce avait été honoré de deux statues honorifiques :

IG II² 3543-3544. Agora, *ca*. 80-90 ap. J.-C. Deux bases de statues honorifiques.

IG II² 3543 (80-90 ap. J.-C.)		*IG* II² 3544 (*ca*. 80-90 ap. J.-C.)	
τὸν ἐπώνυμον ἄρχοντα καὶ ἱερέ- α Δρούσου ὑπά- του καὶ ἱερέα Δι- ὸς Βουλαίου καὶ Ἀθηνᾶς Βουλαί- [ας] Λούκιον Φλα- [ο]ύιον Φλάμμα[ν] [ἀ]ρετῆς ἕνε[κεν] [καὶ] εὐνοί[ας· ἐπὶ] [ἱερεί]ας Νη - -	(effigie de) l'archonte éponyme, prêtre du consul Drusus et prêtre de Zeus *Boulaios* et Athéna *Boulaia* Lucius Falvius Phlammas, en raison de sa vertu et de sa bienveillance ; alors que Nè… était prêtresse…	[ὁ δῆμος] ὁ Ἀθηναίων τὸν ἐπὶ τοὺς ὁπλείτας στρατηγὸν καὶ γυ- μνασίαρχον καὶ ἱε- ρέα Διὸς Βουλαίου καὶ Ἀθηνᾶς Βουλαί- ας Λούκιον Φλαούι- ον Φλάμμαν Κυδαθη- ναιέα δικαιοσύνης καὶ τῆς ἄλλης ἀρετῆς καὶ τῶν εἰς τὴν πατρίδα φιλοτιμιῶν ἕνεκα.	Le peuple des Athéniens (a honoré de cette statue) le stratège des hoplites, gymnasiarque et prêtre de Zeus *Boulaios* et Athéna *Boulaia* Lucius Falvius Phlammas de Kydathénée en raison de son sens de la justice, de ses autres vertus et de son zèle envers sa patrie.

Comme beaucoup d'inscriptions de ce type et de cette époque, ces deux bases de statues témoignent davantage d'un processus de cumul de fonctions – magistratures et sacerdoces – entre les mains de notables tels que ce L. Fl. Phlammas[477] que du fonctionnement des cultes que ces derniers desservaient, en l'occurrence celui de Zeus *Boulaios* et Athéna *Boulaia*. On peut néanmoins en déduire que la prêtrise du couple divin était probablement viagère, puisqu'on la retrouve dans les

475 *I.Eleusis* 297 (Éleusis, 27 ap. J-C. ou peu après ; base de statue) : [Σεβαστὸν Καίσ]αρα Δία | Βουλαῖ[ον . .6-7. . | . .*ca*.7. . ὁ ἱερε]ὺς αὐτοῦ *ν* καὶ ἀ[γωνοθέτης ? | - - καὶ κῆρυξ β]ουλῆς καὶ δ[ήμου Καλλι|κρατίδης Συνδρόμου Τρικ]ορύσ[ιος - -] | - -. Je suis les restitutions et l'interprétation de Clinton 1997, p. 166-167 (*SEG* XLVII 218) reprises dans le corpus.

476 *IG* II² 5054 (Maass 1972, p.124-125) (IIe s. ap. J.-C., *ca*. 176 ?) : siège de proédrie (plan E I a) : ἱερέως | Διὸς Βουλαίου | καὶ Ἀθηνᾶς | Βουλαίας. L'inscription a été gravée par-dessus trois martelages précédents (Maass).

477 Sur la carrière de cet individu, cf. Byrne 2003, p. 254 et *Ibid*., p. 507, 537 et 538 pour la datation de son archontat (80-90 ap. J.-C.) et donc de ces inscriptions.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

deux inscriptions, contrairement aux magistratures, annuelles, qui n'apparaissent chacune qu'à une seule reprise. On ne dispose pas de document plus ancien attestant de l'existence de la prêtrise du couple divin. Le *terminus ante quem* que constitue l'archontat de L. Fl. Phlammas constitue donc le seul repère chronologique pour dater l'apparition de ce sacerdoce ; tenter de proposer une date plus précise tiendrait du choix arbitraire. Ainsi par exemple, on ne peut déterminer si, à l'époque classique, Zeus *Boulaios* (et Athéna *Boulaia*) recevaient seulement pour sacrifices les *eisitètèria* accomplis par les bouleutes, ou si on leur adressait d'autres offrandes qui auraient pu nécessiter l'intervention d'un desservant attitré.

Sans qu'elle puisse contribuer à répondre à cette question, une dernière inscription, datée du IIe s, mentionne peut-être le couple divin :

GEAGAN 1971, p. 96-100, n°1. Agora, (dernier tiers du ?) IIe s. Inventaire.
Fragment de stèle de marbre trouvée remployée à l'est de la voie des Panathénées (plan O 8).

	[- -]	…*usa* …pour Zeus *Agoraios*, Athéna *Boulaia* et Hestia... à la bonne fortune, plaise au peuple : d'autoriser …fille de …kios du Pirée, de faire la dédicace de …d'argent, portant l'inscription ci-dessus, afin que lorsqu'elles seront accomplies, la bienveillance de la cité envers ces (dédicaces) disposées de belle façon et avec bienveillance apparaisse clairement ; d'inscrire le décret sur une stèle et de l'exposer dans le Bouleutèrion, en inscrivant par type les poids des …qui ont été consacrés (*suit l'inventaire*)
	[- -]υσα[- - -]	
	[- - - - - Διὶ Βουλαίῳ καὶ Ἀθηνᾷ Β]ουλαίᾳ κ[αὶ] Ἑστ-	
	[ίᾳ - - - - - - - - - - -. ἀγαθῇ τύχῃ δεδ]όχθαι τῶι δήμ-	
5	[ωι ἐπικεχωρῆσθαι - - - - - - - - - -]κίου Πειραιέως θ-	
	[υγατρὶ ποιήσασθαι τὴν ἀνάθε]σιν τῶν ἀργύρω-	
	[ν - - - - - - - - - ἐχόντων τὴν ἐ]πιγραφὴν καθότι πρ-	
	[ογέγραπται, ἵνα τούτων συντ]ελουμένων φανε-	
	[ρὰ φαίνηται ἡ πρὸς τοὺς κα]ὶ῀ς καὶ εὐνόως διακ-	
10	[ειμένους ἡ τῆς πόλεως] εὔνοια. ἀναγράψαι δὲ τὸ	
	[ψήφισμα ἐν στήλ]ῃ καὶ ἀναθεῖναι ἐν τῷ βουλε-	
	[υτερίῳ ἀναγράψαν]τας κατ᾽ εἶδος τὰς ὁλκὰς	
	[τῶν - - - - - - - -ω]ν παραδοθησομένων· ἀργυ-	
	[ρᾶ - - - - - - - - - - - - - -] δρ. ΄γσ΄ σκύφων ζεύγη	
15	[- - - - - - - - - - - - - - - - - - - -] τοῦ ζεύγους ΥΚᾺ	
	[- -]	

Il est prévu que ce décret autorisant une fille de citoyen à dédier plusieurs objets d'argent soit affiché dans le Bouleutèrion ; il est donc probable que cette offrande, ainsi que les autres biens précédemment dédicacés et inventoriés à la fin du document aient été consacrés dans ce même endroit (Geagan). Que l'édifice où siégeaient les bouleutes ait été un lieu de culte, Antiphon l'attestait déjà. Mais cette inscription témoigne du fait que les magistrats n'étaient pas les seuls à y déposer des offrandes ; le plus surprenant est de constater que dans le cas présent, c'est une femme qui procède à ce don au sein d'une institution éminemment politique et, par conséquent, masculine. Sur la foi de ce seul document, on ne peut évidemment pas décider du caractère exceptionnel d'un tel cas de figure – le fait qu'il fasse l'objet d'un décret peut néanmoins le laisser penser – de même que l'on ne peut que supposer la motivation de ces dédicaces, qui n'est pas précisée (la dédicante a pu agir au nom ou en mémoire d'un parent masculin défunt, par exemple). À une échelle différente,

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

on pense évidemment à Archippè de Kymè qui, à la même époque, a notamment financé la reconstruction du Bouleutèrion de sa cité[478], sans pourtant avoir davantage le droit d'y siéger que cette femme dans celui d'Athènes.

Outre la possibilité d'établir ce parallèle sur les initiatives féminines à la basse époque hellénistique, cette inscription offrirait donc un aperçu supplémentaire de l'association de Zeus *Boulaios* et d'Athéna *Boulaia* auxquels s'ajoute Hestia. À vrai dire, seul le nom de la troisième divinité est assuré ; la lecture du premier est hypothétique ; et pour la deuxième, seule l'épiclèse est clairement lisible. Au féminin, l'appellation est attestée pour Hestia, Héra, Artémis et Athéna en Attique. On peut écarter la première déesse, puisqu'elle apparaît immédiatement dans la suite du texte ; des trois autres, seule la dernière recevait de façon assurée un culte dans le Bouleutèrion : même si les deux autres ne peuvent être rejetées avec certitude, elle est donc l'hypothèse la plus probable. Et sa présence impliquerait celle de son père, puisqu'on ne la rencontre jamais seule.

Outre ce cas possible, Zeus *Boulaios* est associé de façon certaine avec Hestia *Boulaia* dans deux dédicaces adressées au couple divin par des trésoriers des prytanes au milieu du Ier s. (**HesBo5a-b**).

*

Ainsi, en dehors de la prêtrise qui est systématiquement attachée au couple Zeus *Boulaios* et Athéna *Boulaia*, la présence du dieu seul ou associé à une autre divinité ne semble répondre à aucune logique apparente : que l'on tienne compte de la chronologie ou de l'identité des individus faisant appel au dieu, aucune tendance ne semble pouvoir être dégagée en la matière. On y parviendra sans doute en replaçant le dieu dans l'ensemble des divinités liées à la Boulè – et pas seulement Athéna ou Hestia avec lesquelles il a pu être directement associé – à savoir celles auxquelles les Athéniens ont également attribué l'épiclèse *Boulaios* (*Boulaia* en l'occurrence, puisqu'il s'agit d'Héra et d'Artémis), mais aussi d'autres qui ont été prisées par les bouleutes – les prytanes plus exactement –, Apollon *Prostatèrios* en premier lieu. On pourra en effet constater à quel point ce groupe de dieux a été particulièrement mobile à l'époque hellénistique ; et le jeu de combinaisons de théonymes et d'épiclèses a sans doute été un vecteur essentiel de la plasticité de ce sous-ensemble du panthéon athénien – du moins en constitue-t-il un révélateur privilégié.

8.3. Zeus sauve Athènes[479] : le *Sôtèr* et l'*Eleutherios*.

478 *IGSK* 5, 13 (Kymè, dernier tiers du IIe s.).

479 On peut solder d'emblée le problème de la signification littérale de l'épiclèse, qui ne sera pas traduite dans la suite de ce chapitre, compte tenu de la potentielle connotation religieuse (chrétienne) de l'adjectif « sauveur » en français. Dans la même idée, à l'exception de ce titre en forme de boutade, on traduira par la suite σωτηρία, σῴζω et leurs dérivés par des équivalents plus concrets que « salut » ou « sauver », tels que « sauvegarde, préservation, maintien,

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

La diffusion de l'épiclèse *Sôtèr* et ses dérivés à l'époque hellénistique est devenu un lieu commun de l'histoire du poythéisme hellénique : son attribution à de nombreuses divinités, traditionnelles ou nouvellement adoptées par telle ou telle cité grecque, mais aussi à des souverains (on pense à Antigone et Démétrios à Athènes) est indéniable et correspond sans doute à une évolution caractéristique de cette période. Pourtant, cette demande de *sôtèria* des Grecs auprès de leurs dieux n'est pas apparue soudainement avec la mort d'Alexandre et on a à juste titre souligné son inscription dans une dynamique plus ancienne[480]. Il en va de même à Athènes, notamment en ce qui concerne le dieu auquel on a le plus attribué cette épiclèse, à savoir Zeus[481]. Tout en supposant son ancienneté à Athènes, R. Parker a en effet souligné le regain de popularité de Zeus *Sôtèr* au IVe s. (Parker 1996, p. 157 et 238-241), popularité qui n'a pas faibli à l'époque hellénistique, le culte du dieu continuant alors de se diffuser en Attique, à la fois géographiquement et socialement[482]. L'examen de l'ensemble des attestations de l'épiclèse du dieu conduit en effet aux mêmes conclusions ; il convient cependant de les reprendre dans leur intégralité pour tenter de déterminer la période de l'apparition de ce Zeus et de retracer l'évolution de son importance dans le panthéon athénien. On cherchera *in fine* à déterminer les logiques pouvant expliquer les dynamiques qu'a connues l'utilisation de cette épiclèse du Ve s. jusqu'à l'époque impériale. Sans s'y opposer radicalement, le tableau auquel on aboutira sera sensiblement différent de celui dressé dans l'étude consacrée à cette double figure divine par V.J. Rosivach[483], pour qui l'équivalence entre le *Sôtèr* et

---

rétablissement » ou « préserver, rétablir, s'en sortir, réchapper » qui transcrivent mieux une notion grecque qui, on le verra, indique surtout le maintien ou le rétablissement d'un état plutôt que l'accession, par le biais d'une transfiguration, à un autre. On espère ainsi gagner en exactitude ce que l'on perd en gravité. Sur la notion de *sôtèria*, ses différents champs d'application (à l'échelle tant individuelle que collective) et ses équivalents en langue anglaise, cf. Kearns 1990, p. 324-325. Sur Zeus *Eleutherios* et l'*eleutheria*, cf. Rosivach 1987, p. 262.

480 Du Sablon 2006, notamment p. 7-10, pour Athènes en particulier. On verra que l'on peut encore remonter en amont de l'époque de Lycurgue.

481 Pour les autres dieux *Sôtères*, cf. **AscSôt1-10**, **ArtSôt1-4** et **PosSôt1-3** ; Athéna n'est *Sôteira* que lorsqu'elle est associée à Zeus *Sôtèr*. Kearns 1990, dans le cadre d'une réflexion différente de la présente étude par son champ spatial, temporel et par son optique, insiste surtout, pour ce qui est du supra-humain, sur l'action de *sôtères* des héros.

482 Ainsi à Rhamnonte ou dans la cadre d'associations. Cf. Parker 1996, p. 272 et 339 ; Mikalson 1998a, p. 149-150 et 157-158.

483 Sur ces deux épiclèses à Athènes, cf. déjà Rosivach 1987, dont l'étude ne porte que sur le culte de l'Agora. Il distingue en effet nettement ce dernier, le seul « concerned with the protecting Athens from outside domination and/or constitutional change » de celui du Pirée « with a different set of associations having nothing to do with Zeus Eleutherios/Soter in the Agora », autrement dit l'un politique, l'autre non (p. 263). Il me semble au contraire que l'épiclèse *Sôtèr*, à l'Agora comme au Pirée, mobilise la même puissance divine (dans un contexte certes parfois différent). De même, Rosivach (p. 262-263, note 2) prend le contrepied de Deubner 1932 [1969], p. 174-176 qui associait presque toutes les références au culte du dieu à son sanctuaire du Pirée, pose comme postulat de les localiser à l'autel de l'Eleutherios sur l'Agora, sauf lorsqu'elles sont explicitement désignées dans les sources comme relevant du Pirée (*IG* II² 783 *e.g.*). C'est à mon sens passer d'un excès à l'autre, et il me semble préférable d'examiner les occurrences au cas par cas, en acceptant de ne pouvoir toujours les associer avec certitude à l'un ou l'autre sanctuaire. Pour l'équivalence qu'il proposait (Rosivach 1978) entre le Zeus *Eleutherios*/*Sôtèr* et l'*Agoraios* d'Euripide, *Héraclides*, 70, cf. p. 183-184.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

l'*Eleutherios* constituait un postulat de départ. Il me semble au contraire que celle-ci ne va pas nécessairement de soi et que l'on ne peut faire l'économie d'une réflexion liminaire à son sujet.

8.3.1. Zeus *Sôtèr* et Zeus *Eleutherios* : le même et l'autre.

En effet, le lexicographe Hésychios et plusieurs scholiastes tiennent les Zeus *Eleutherios* et *Sôtèr* pour équivalents[484]. Dans l'objectif explicatif qui est le leur, la volonté d'établir des équivalences sémantiques prime, et justifie ainsi le caractère à la fois explicite et laconique de ces rapprochements : on ne peut par conséquent qu'en prendre acte, sans pouvoir en tirer de réelle conclusion sur le polythéisme athénien antique. Une notice d'Harpocration (s.v. Ἐλευθέριος Ζεύς), glosant un passage d'Hypéride, est toutefois davantage porteuse de sens, quoique tout aussi laconique à ce sujet :

> Ἐλευθέριος Ζεύς · Ὑπερείδης τῷ μεν τοίνυν Διί, ὦ ἄνδρες δικασταὶ, ἡ ἐπωνυμία γέγονε τοῦ Ἐλευθέριον προσαγορεύεσθαι διὰ τὸ τοὺς ἐξελευθέρους τὴν στοὰν οἰκοδομῆσαι τὴν πλησίον αὐτοῦ. ὁ δε Δίδυμός φησιν ἁμαρτάνειν τὸν ῥήτορα· ἐκλήθη γὰρ Ἐλευθέριος διὰ τὸ τῶν Μηδικῶν ἀπαλλαγῆναι τοὺς Ἀθηναίους. ὅτι δε ἐπιγέγραπται μεν Σωτὴρ, ὀνομάζεται δε καὶ Ἐλευθέριος, δηλοῖ καὶ Μένανδρος.
> Zeus *Eleutherios*. Hypéride (frg 197 Jensen) : ainsi, Messieurs les juges, on a attribué à Zeus l'appellation d'*Eleutherios* du fait que ce sont des affranchis qui ont construit la *stoa* près de lui. Mais Didyme dit que l'orateur se trompe : Zeus est surnommé *Eleutherios* parce que les Athéniens avaient écarté les Mèdes. Que *Sôtèr* soit inscrit, mais qu'on le nomme aussi *Eleutherios*, c'est également clair selon Ménandre[485].

Il est ici question du Zeus qui disposait, sur l'Agora, d'une statue et d'une *stoa*. On reviendra sur les éléments architecturaux liés à l'épiclèse, et plus largement son inscription dans l'espace, de même que sur les étiologies qui en sont proposées ici. On se concentrera pour le moment sur la fin de la

484 Hésychios, s.v. Ἐλευθέριος Ζεύς· τὸν Μῆδον ἐκφυγόντες ἱδρύσαντο τὸν Ἐλευθέριον Δία. τοῦτον δε ἔνιοι καὶ Σωτῆρά φασι. Scholie au Ps.-Platon, *Éryxias*, 392a : Διὸς τοῦ Ἐλευθερίου. τὸν Μῆδον ἐκφυγόντες Ἀθηναῖοι ἱδρύσαντο τὸν Ἐλευθέριον Δία. τοῦτον δε ἔνιοι καὶ σωτῆρά φασιν. Scholie à Aristophane, *Ploutos*, 1175 : τοῦ σωτῆρος · Ἐν ἄστει Δία Σωτῆρα τιμῶσιν, ἔνθα καὶ Σωτῆρος Διός ἐστιν ἱερόν· τὸν αὐτὸν δε ἔνιοι καὶ Ἐλευθέριόν φασι. Les deux premières sources expliquent ainsi l'instauration du culte de l'*Eleutherios* par l'éviction des Perses, alors que la troisième évoque l'existence d'un sanctuaire du *Sôtèr* dans l'asty ; mais toutes trois finissent par conclure que c'est le même que l'autre. C'est le même son de cloche, presque dans les mêmes termes pour Hésychios et le premier scholiaste : qu'ils puisent à la même source, voire qu'ils se recopient les uns les autres, cela semble évident ; ce qui l'est moins, c'est de reconstituer dans quel ordre ils se succèdent, puisqu'il est difficile de dater des scholiastes anonymes (sur ce point, cf. introduction, p. 13-14). Pour le cas présent, on peut simplement constater que le scholiaste de l'*Éryxias* localise le culte à Athènes, ce que ne précise pas le lexicographe.

485 Harpocration, s.v. Ἐλευθέριος Ζεύς. Cette notice est reprise en substance, mais sans évoquer l'équivalence entre l'*Eleutherios* et le *Sôtèr*, dans la *Souda*, s.v. Ἐλευθέριος · ὁ Ζεὺς διὰ τοῦτο ἐκλήθη, διὰ τὸ τοὺς ἐξελευθέρους τὴν στοὰν οἰκοδομῆσαι τὴν πλησίον αὐτοῦ. οὕτως μεν Ὑπερίδης. ὁ δε Δίδυμος οὐ διὰ τοῦτό φησιν, ἀλλὰ διὰ τὸ τῆς Μηδικῆς δουλείας καὶ ἐπικρατείας ἀπαλλαγῆναι τοὺς Ἀθηναίους et l'*Etymologicum Magnum*, s.v. Ἐλεύθερος · ...ἐλευθέριος καλεῖται ὁ Ζεὺς, διὰ τὸ τοὺς ἐλευθέρους τὴν στοὰν οἰκοδομῆσαι τὴν πλησίον αὐτοῦ. Οὕτως μεν Ὑπερίδης· ὁ δε Δίδυμος οὐ διὰ τοῦτο φησὶν, ἀλλὰ διὰ τὸ τῆς Μηδικῆς δουλείας καὶ ἐπικρατείας ἀπαλλαγῆναι τοὺς Ἀθηναίους. Εἰώθασι δε καὶ ὑπερ ἐλευθερίας ἱστάναι κρατῆρα τῷ Διί, τοὺς πολεμίους ἀπωσάμενοι.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

notice, qu'Harpocration dit tirer de Ménandre sans toutefois le citer, qui porte sur l'équivalence entre le *Sôtèr* et l'*Eleutherios* : le dieu serait identifié par la première appellation sur une ou plusieurs inscriptions associées à son effigie, ce qui n'empêche pas les Athéniens de l'affubler de la seconde. Sans que l'on puisse la généraliser ou la systématiser – d'autant plus en l'absence de l'extrait de Ménandre sur lequel le lexicographe s'appuie ici – il semblerait, à la lecture de cette notice, que la distinction entre les deux épithètes relèverait de leur emploi (au moins en partie) : la première serait utilisée dans la langue écrite des inscriptions alors que l'usage de la seconde procéderait de l'oral. Les autres sources relatives à l'effigie de Zeus sur l'agora mentionnant l'une ou l'autre de ces épithètes[486] semblent cependant infirmer cette hypothèse : celles-ci semblent interchangeables, sur les inscriptions comme dans la littérature, pour désigner cette même réalité. Ainsi la clause relative à la publication du décret instaurant la seconde confédération athénienne (378/7), précise que le secrétaire du conseil est tenu de le faire graver sur une stèle de marbre destinée à prendre place près de Zeus *Eleutherios*[487]. Dans des termes analogues, le décret renouvelant en 318 les honneurs que la cité avait accordés à Euphrôn de Sicyone cinq ans plus tôt stipule que les deux textes doivent être inscrits en deux exemplaires destinés à être exposés aux mêmes endroits que les stèles qui portaient le premier et qui ont entre temps été détruites par les oligarques, à savoir sur l'Acropole pour l'une, près de Zeus *Sôtèr* pour l'autre[488]. L'un et l'autre document ayant été retrouvés sur ou à proximité de l'Agora, leur lieu d'exposition était bien le même[489]. De même, les statues de Conon et d'Évagoras

486 Ont donc ici été laissées de côté les sources se référant à Zeus « tout court » ; pour un relevé complet de celles-ci, cf. *Agora* III, p. 25-30.

487 *IG* II² 43, l. 63-66 : τὸ δ[ὲ ψήφι]σμα τόδε ὁ γραμματεὺς | ὁ τῆς βολῆ[ς ἀναγρ]αψάτω ἐν στήληι λιθί|ηι καὶ καταθέ[τω] παρὰ τὸν Δία τὸν Ἐλευ|θέριον.

488 *IG* II² 448 (sur le lieu de découverte, cf. Oliver 2003), l. 66-71 : καὶ τὰς σ[τήλας] | τὰς καθαιρεθείσας, ἐν αἷς αἱ δωρεαὶ ἦσαν γεγ[ραμμέν]|αι καὶ τὸ ψήφισμα, ἀναγράψαι καὶ ἀναθεῖναι τ[ὸν γρα]|μματέ<α> τῆς βουλῆς τὴμ μὲν ἐν ἀκροπόλει τὴν δὲ πα[ρὰ τ]|ὸν Δία τὸν Σωτῆρα καθάπερ ὁ δῆμος ἐψηφίσατο [πρότε]||ρον. Le texte est suffisamment bien conservé à cet endroit pour ne pas avoir à supposer, comme le faisait Schwenk 1985, n°83, que l'une des deux stèles soit destinée à être exposée à Sicyone. Oliver 2003 (*SEG* LIII 95) restitue ainsi en toute logique la clause de publication du décret de 323/2 comme suit (l. 27-29) : ἀναγράψαι δὲ τὸ ψήφισμ[α ἐν στήλαις λ]|ιθίναις καὶ στῆσαι τὴν μὲν μίαν ἐν ἀκ[ροπόλει τὴν δ']|ἑτέραν ἐν ἀγορᾶι παρ[ὰ] τ[ὸ]ν τοῦ Δ[ιὸς τοῦ Σωτῆρος].

489 Il n'en va en revanche probablement pas de même du décret de Synnada en l'honneur d'Hadrien *IG* III 55 + *IG* II² 1075 + *IG* II² 2291c complété par Geagan 1972, p. 158-160 (*SEG* XXX 89), postérieur à 132 ap. J.-C. (cf. *SEG* XLVII 162). En effet, si les l. 15-19 du frg. C (*IG* II² 1075) sont relatives, semble-t-il, à la publication du texte et évoquent Zeus *Eleutherios*, elles sont malheureusement assez lacunaires et ne permettent que de lire [ἐπιμελείσθω - - τῆς ἀναθέσεως τῆ]ς στήλης Κλ. Ἄτταλος | [- - - τοῦ Διὸς το]ῦ Ἐλευθερίου καὶ πρὸ | [- - - καὶ] τοῦ Διὸς τοῦ Πανδή|[μου - - - π]όλεως. La restitution de la l. 17 jadis retenue dans l'édition *IG* II² 1075, [στῆσαι δὲ ἀντίγραφα? πρὸ τῆς στοᾶς τοῦ Διὸς το]ῦ Ἐλευθερίου, était en effet sans doute trop généreuse, puisqu'il peut tout autant être question ici de la *stoa* du dieu à Athènes, de son autel à Platées (ainsi Geagan 1972, p. 154, note 51) que de la prêtrise de l'*Eleutherios* : on sait par une dédicace découverte à Sparte que cette dernière avait été détenue par ce même Tib. Cl. Attalos Andragathos (*IG* V 1, 452 avec restitutions de Geagan 1972, p. 153, note 47 ; cf. Thériault 1996, p. 119-120 : [Ἱερεὺς τ]ῆς Ὁμονοίας τῶν | [Ἑλλήνων] καὶ τοῦ Ἐλευθερίου | [Διὸς καὶ Ὀλ]υμπίου Κλαύδιος Ἄτ[τα|λος Ἀνδρ]άγαθος Ἀθηνᾶν Π[ολιάδα] | [- - - Συ]ννα̣δέων ἀποίκων [- - - | - - -]δοθεὶς Φυννάρῳ [- - -] ; sur cet individu, cf. Geagan 1972, p. 153-155 et Byrne 2003, p. 138-139). Au reste, l'exemplaire athénien du décret de Synnada semble avoir été exposé sur l'Acropole, d'où proviennent l'essentiel de ses fragments (les deux autres, apportés en compléments par Geagan, ont toutefois été retrouvés sur l'agora) : cf. Follet, Peppas-Delmousou 1997, p. 306-308, qui y localisent le « Panthéon » d'Hadrien.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

ont été érigées « là où s'élève l'*agalma* de Zeus *Sôtèr* » selon Isocrate[490], au même endroit que celui où se dresse « le Zeus que l'on appelle *Eleutherios* » selon Pausanias[491]. En revanche, il semble que la *stoa* soit exclusivement désignée comme celle de l'*Eleutherios* : si, pour être exact, Hypéride (cf. *supra*), évoque la *stoa* située à proximité (*plèsion*) du dieu, c'est bien « sous le portique de Zeus *Eleutherios* (ἐν τῇ τοῦ Διὸς τοῦ Ἐλευθερίου στοᾷ) » que Xénophon met en scène la rencontre de Socrate et d'Ischomaque (*Économique*, VII, 1), comme les auteurs de dialogues apocryphes de Platon le font avec d'autres protagonistes[492].

La mise en parallèle de ces inscriptions et de ces divers auteurs semblent donc confirmer les assertions d'Harpocration, d'Hésychios et des scholiastes d'Aristophane et du pseudo-Platon, en ce que l'*agalma* de Zeus situé sur l'agora près de la la *stoa* est tout à la fois celui de l'*Eleutherios* et du *Sôtèr*. Il s'agirait donc du « même » dieu, qui occupe le même espace sacré (même si l'usage semble avoir associé le portique à la première de ces deux appellations). Il n'en reste pas moins qu'il pouvait être invoqué sous deux épiclèses différentes qui, pour être de significations voisines, ne sont pas exactement équivalentes[493]. En revenant sur les différentes mentions de chacune d'entre elles, on peut tenter de déterminer les logiques qui, au-delà de la simple nuance sémantique, poussaient les Athéniens à s'adresser au dieu par le biais de l'une ou de l'autre, et ainsi espérer identifier la facette du dieu à laquelle chacune correspondait. On pourra voir que ce processus de dédoublement d'épiclèse a une histoire (ou du moins qu'il suit des évolutions que l'on peut – au moins en partie – situer dans le temps), mais aussi une géographie et, pour ce que l'on peut en entrevoir, une sociologie qu'il convient par conséquent de tenter de retracer. À l'issue de ce parcours, on pourra constater que la nuance entre ces deux épiclèses ne tient pas seulement à une différence de champ,

490 *Évagoras*, 57 : τὰς εἰκόνας αὐτῶν ἐστήσαμεν, οὗπερ τὸ τοῦ Διὸς ἄγαλμα τοῦ Σωτῆρος, πλησίον ἐκείνου τε καὶ σφῶν αὐτῶν, ἀμφοτέρων ὑπόμνημα, καὶ τοῦ μεγέθους τῆς εὐεργεσίας καὶ τῆς φιλίας τῆς πρὸς ἀλλήλους. Seul Isocrate précise la nature de l'effigie du dieu : les autres auteurs comme les inscriptions y font référence de façon elliptique ou évoquent directement le dieu.

491 I, 3, 2 : ἐνταῦθα ἕστηκε Ζεὺς ὀνομαζόμενος Ἐλευθέριος καὶ βασιλεὺς Ἀδριανός.

492 Ps.-Platon, *Éryxias*, (courant du IIIe s. ?), 392a : Ἐτυγχάνομεν περιπατοῦντες ἐν τῇ στοᾷ τοῦ Διὸς τοῦ Ἐλευθερίου ἐγώ τε καὶ Ἐρυξίας ὁ Στειριεύς. Ps.-Platon, *Théagès* (fin du IVe s. ?), 121a : Βούλει οὖν δεῦρο εἰς τὴν τοῦ Διὸς τοῦ Ἐλευθερίου στοὰν ἐκποδὼν ἀποχωρήσωμεν ;. La *stoa* de Zeus *Eleutherios* est également évoquée par : Harpocration, s.v. Βασίλειος στοά · ...β εἰσὶ στοαὶ παρ' ἀλλήλας, ἥ τε τοῦ Ἐλευθερίου Διὸς καὶ ἡ βασίλειος. ; Hésychios, s.v. βασίλειος στοά· δύο εἰσὶν Ἀθήνησιν βασίλειοι στοαί, ἥ τε τοῦ λεγομένου Βασιλέως [Διός], καὶ ἡ <Διὸς> τοῦ Ἐλευθερίου ; *Souda*, s.v. Βασίλειος· ...καὶ Βασίλειος στοά· δύο εἰσὶ στοαὶ παρ' ἀλλήλας, ἥ τε τοῦ Ἐλευθερίου Διὸς καὶ ἡ Βασίλειος ; Eustathe, *Commentaire à l'Odyssée*, I, 395 : ...Ἀθήνῃσι.... καὶ βασίλειος ἐκεῖ στοὰ, πλησίον τῆς τοῦ Ἐλευθερίου Διὸς στοᾶς. On aura noté que la scholie au *Ploutos* d'Aristophane citée *supra* note 484 évoque sans doute le même espace, puisqu'il est précisé qu'il est situé en ville (*en astei*) en le qualifiant toutefois de *hieron*.

493 Il est ainsi significatif qu'elles forment un binôme dans la liste d'épithètes joviennes du Ps.-Aristote, *Du monde*, VII, 401a, qui semble ordonnée par champs sémantiques. L'auteur insiste même sur leur équivalence, l'une correspondant au sens « étymologique » de l'autre : σωτήρ τε καὶ ἐλευθέριος ἐτύμως. Il ne s'agit pas de nier qu'elles aient pu constituer des synonymes au niveau de leur sens littéral ; le développement qui va suivre cherchera plutôt à déterminer ce qui les distingue dans leurs emplois respectifs comme épiclèses, *i.e.* dans un contexte donné (athénien en l'occurrence), en déterminant donc leur signification historique, à savoir celle dont les investit une société donnée (athénienne en l'occurrence).

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

mais aussi de dynamique d'action.

8.3.2. Quand les Athéniens ont-ils sacrifié à Zeus *Eleutherios* ?

Par comparaison au Zeus *Sôtèr*, pour lequel la documentation, on le verra, est riche, il existe peu d'attestations rendant compte d'un culte de l'*Eleutherios* à Athènes, hormis celles relatives à son cadre monumental, c'est-à-dire à son *agalma* et au portique qui lui était associé, dont il vient d'être question. On sait cependant qu'il disposait probablement d'un sanctuaire sur l'Agora dès le milieu du Ve s. au moins : c'est en effet de cette période que l'on a daté une borne sur laquelle il est possible de lire le nom du dieu et la première lettre d'une épiclèse pour laquelle *Eleutherios* semble être la restitution la plus probable[494]. On est évidemment tenté de rapprocher la possible instauration de ce culte avec la « libération » athénienne du joug perse[495], peut-être au moment de la paix de Callias (dont la datation est cependant incertaine), ou à l'occasion de la construction de la *stoa* de Zeus sur l'Agora, engagée vers 430[496]. Dans tous les cas, on peut également y voir une possible actualisation, dans la cité des Athéniens, du sacrifice au même dieu à Platées auquel les Athéniens ont pris part quelques décennies plus tôt, à la suite de la victoire[497], sans qu'il soit réellement possible de décrire

494 *Agora* XIX H7 = *IG* I^3, 1056 (Agora, *ca.* 450) : Διὸς Ἐ[λευθερίο]. La datation a été établie à partir de la graphie par l'*ed.pr.* (Meritt 1952, p. 374-375, n°25) et n'est discutée ni par Lalonde, ni par Lewis et Jeffery.

495 Cf. l'explication de Didyme et des scholiastes et lexicographes (cf. *supra*, p. 192, note 485). Hypéride exprime probablement la même idée par le truchement de la métaphore des affranchis (cf. *Agora* III, p. 26 ; Rosivach 1978, p. 40-41 et 1987, p. 264-265). Rosivach 1987, p. 266 pense que c'est à ce moment que l'épiclèse a été attribuée à un Zeus dont le culte était préexistant à cet endroit. La position de Raaflaub 2000, p. 255-256 est équivalente, quoique formulée de façon un peu plus prudente (« between 479 and roughly the middle of the century, presumably, following the Plataian model, shrotly after the Persian Wars »). *Contra* Robertson 1976, p. 17, qui date l'introduction de l'épiclèse à Athènes au moment de la constitution de la seconde confédération athénienne : il s'appuie en effet sur le décret de fondation de cette dernière qui constitue, il est vrai, la première attestation certaine de l'épiclèse dans la cité. La datation haute (peu après 510) proposée par Boersma 1970, p. 33 repose à mon sens sur un raisonnement erroné que résume bien cette phrase : « The temple... shows that Zeus was called Eleutherios as early as the end of the sixth century » ; mais l'épiclèse a pu être attribuée après la construction de ce premier temple.

496 Sur la construction et l'architecture de la *stoa*, cf. *Agora* XIV, p. 96-103, où H.A. Thompson et R.E. Wycherley supposent notamment que le sanctuaire archaïque situé sur le même emplacement était déjà dédié à Zeus (l'hypothèse est légitime, plus que probable même, mais ne peut être absolument confirmée, faute de textes) ; ils pensent par ailleurs que cette borne était vouée à délimiter l'espace destiné à être occupé par la *stoa*. À celle-ci faisait notamment face un grand autel consacré au dieu, daté de la même phase de construction (Lippolis 1998-2000 [2001], p. 162-178, notamment p. 170-174).

497 Diodore de Sicile, XI, 29, 1, n'évoque que la promesse du congrès hellénique d'organiser des Eleutheria en cas de victoire : εὔξασθαι δε καὶ τοῖς θεοῖς, ἐὰν νικήσωσιν, ἄγειν κατὰ ταύτην τὴν ἡμέραν τοὺς Ἕλληνας Ἐλευθέρια κοινῇ, καὶ τὸν ἐλευθέριον ἀγῶνα συντελεῖν ἐν ταῖς Πλαταιαῖς. Plutarque donne davantage de détails dans sa *Vie d'Aristide*, insistant évidemment sur le rôle moteur du stratège athénien (il fait de même avec Périclès lors de l'instauration du culte d'Athéna *Hugieia* sur l'Acropole **AthHug5**). Cependant il précise bien que seuls les Platéens sacrifient au dieu, au nom de la Grèce (19, 8 : θύουσι τῷ Ἐλευθερίῳ Διὶ Πλαταιεῖς ὑπερ τῆς νίκης ; 21, 2 : Πλαταιεῖς δ' ἀσύλους καὶ ἱεροὺς ἀφίεσθαι τῷ θεῷ θύοντας ὑπερ τῆς Ἑλλάδος), même s'il rapporte que l'autel du dieu a été élevé à l'initiative du congrès hellénique (20, 4 : Περὶ δε θυσίας ἐρομένοις αὐτοῖς ἀνεῖλεν ὁ Πύθιος Διὸς Ἐλευθερίου βωμὸν ἱδρύσασθαι) et que ce dernier se réunissait depuis lors jusqu'à son époque encore (19, 8 : ᾗ καὶ νῦν ἔτι τὸ Ἑλληνικὸν ἐν Πλαταιαῖς ἀθροίζεται συνέδριον ; 21, 1 : συνιέναι μεν εἰς Πλαταιὰς καθ' ἕκαστον ἐνιαυτὸν ἀπὸ τῆς Ἑλλάδος προβούλους καὶ θεωρούς). De plus, l'autel du dieu aurait été consacré en commun par les Grecs, si on en croit le texte de la dédicace (attribué à Simonide) que Plutarque reproduit également (19, 7) : Τόνδε ποθ' Ἕλλανες νίκας κράτει, ἔργῳ Ἄρηος, | < εὐτόλμῳ ψυχῆς λήματι πειθόμενοι> | Πέρσας ἐξελάσαντες ἐλευθέρᾳ Ἑλλάδι κοινὸν | ἱδρύσαντο Διὸς βωμὸν Ἐλευθερίου. On a toutefois souligné les limites de ces sources tardives (Étienne, Piérart 1975, notamment p. 63-68) : il est peu

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

précisément les mécanismes d'un tel processus[498]. Ce que les sources permettent en revanche de mettre en évidence, c'est l'exploitation idéologique et mémorielle de l'*eleutheria* par les Athéniens au cours des siècles suivants, exploitation dont Zeus *Eleutherios* – qu'ils ont installé sur leur Agora *et* dont ils sont, dans le cadre du congrès hellénique, les garants du culte à Platées[499] – a pu constituer un support commode. Qu'un décret tel que celui de 378/7 évoqué plus haut soit exposé près du Zeus *Eleutherios*, cela n'a rien d'étonnant : les garanties de liberté et l'autonomie (*IG* II² 43, l.19-20 : ἐξεῖναι αὐ[τ]|ῶ[ι ἐλευθέρ]ωι ὄντι καὶ αὐτονόμωι) accordées par Athènes à ses alliés ne sont évidemment pas sans résonance avec la signification de l'épiclèse, de même que le contexte géopolitique, à savoir leur position par rapport aux Lacédémoniens et au Grand Roi, dans lequel s'inscrit ce décret et sur lequel les Athéniens s'appuient pour le justifier : leurs relations avec ces deux puissances sont en effet au cœur de leur implication, avec les premiers et contre le second, depuis un siècle, dans le culte de ce dieu à Platées. On mesure donc toute la portée symbolique de l'exposition de ce décret près de l'*Eleutherios*, même si le message n'est peut-être d'abord voué qu'à une diffusion interne[500] : la présence du dieu – et de son épiclèse en l'occurrence – contribue à certifier que les Athéniens sont les garants de la liberté de leurs alliés – c'est le sens littéral de l'épiclèse – et qu'ils ne trahissent pas les engagements pris à Platées – c'en est cette fois-ci la signification mémorielle[501].

C'est dans une logique similaire que cette dernière est probablement réactivée plus de deux siècles et demi plus tard, dans un contexte tout autre, il est vrai[502]. Une inscription copiée à Athènes

probable que les Eleutheria aient été tenues régulièrement dès le Ve s. (le nom de la fête n'est attesté que bien plus tard), ni que les réunions du congrès hellénique aient été tenues continuellement jusqu'à l'époque de Plutarque. Toutefois, même si le sacrifice à Zeus *Eleutherios* en 479 n'a été exécuté que par les Platéens et que le projet de culte panhellénique est alors resté sans suite, le dieu constitue un point de fixation de l'héritage mémoriel de la victoire face aux Perses pour tous les Grecs qui y ont participé ; c'est au moins perceptible chez les Athéniens. Ainsi, lorsque Thucydide (II, 71, 2) relaye la plainte des Platéens rappelant à Archidamos qu'en les envahissant, il rompt l'engagement de respecter leur autonomie et l'inviolabilité de leur territoire que Pausanias avait contracté quelques décennies plus tôt *en effectuant un sacrifice à Zeus* Eleutherios *sur leur agora* (θύσας ἐν τῇ Πλαταιῶν ἀγορᾷ [ἱερὰ] Διὶ Ἐλευθερίῳ) il le fait d'abord dans le cadre de sa démonstration historique. Mais en tant qu'Athénien, il ne manque pas, par la même occasion, de mettre en évidence un manquement des Spartiates à l'endroit du dieu et tout à la fois de la liberté des Grecs. Sur la superposition des strates chronologiques dans ce récit thucydidéen, cf. Raaflaub 2000, p. 251-252.

498 L'invocation du dieu par le choeur du *Rhésos* (358-359 : τὸν ἐλευθέριον | Ζῆνα πάρεστιν εἰπεῖν) est de ce point de vue peu exploitable du fait de son contenu, compte tenu aussi de l'incertitude pesant sur l'identité de l'auteur, notamment en ce qui concerne sa date et son origine. Le stock d'épithètes (poétiques et/ou cultuelles) qu'il utilise, différent de ceux des trois tragiques et d'Aristophane, relève probablement de différences de langue, mais peut-être aussi d'un environnement (culturel, cultuel) différent de celui de l'Athènes du Ve s.

499 La date d'instauration d'un culte panhellénique régulier se laisse cependant difficilement saisir ; à ce sujet, cf. l'hypothèse de Étienne, Piérart 1975, p. 75.

500 Le texte ne mentionne que ce lieu d'exposition ; mais on peut légitimement supposer qu'une copie au moins en était transmise, si ce n'est gravée, chez chacun des alliés : la référence au Zeus *Eleutherios* de l'Agora et, par association, à celui de Platées, leur était donc, probablement, également destinée.

501 Sur les questions mémorielles dans le monde grec, à partir d'exemples toutefois différents, cf. Price 2008.

502 Durant ce laps de temps, Zeus *Eleutherios* disparaît des inscriptions athéniennes (cf. cependant *infra*, note 506) ; en revanche, un décret du *koinon* des Hellènes, de peu postérieur à la guerre de Chrémonidès, atteste de l'implication des Athéniens dans le culte du dieu à Platées durant la période hellénistique : Glaucon, le frère de Chrémonidès, y

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

et datée de la fin du IIe s. (*IG* II² 2788) retranscrit en effet un discours destiné à être prononcé au nom de la cité dans le cadre du *dialogos*, débat cérémoniel opposant les Athéniens aux Spartiates et dont l'enjeu est le privilège de mener la procession (*propompeia*) des Eleutheria de Platées[503]. Bien que fragmentaire, il semble que le corps du discours consiste pour l'essentiel en une présentation (favorable) de l'action athénienne sur le terrain géopolitique du Ve s. et du début du IVe s. (et peut-être ensuite, mais le reste du texte n'est pas conservé), notamment à l'endroit des Perses et des Spartiates.

Sans surprise, Zeus *Eleutherios* est évoqué, à deux reprises. La première fait clairement référence à son autel et aux Eleutheria qui lui sont consacrées à Platées, qui semblent constituer le cadre d'un appel à l'aide des Grecs d'Asie aux Athéniens, alors à la tête de la ligue de Délos[504]. Des deux dernières lignes du texte, très mutilées, il est simplement possible de comprendre qu'il est question d'un *sunedrion* et de Zeus *Eleutherios* : on ne peut donc savoir si ces deux termes évoquent respectivement le congrès hellénique et le culte de Platées à sa charge à l'époque de l'inscription, ou bien la seconde confédération athénienne fondée en 378/7 et l'*Eleutherios* d'Athènes[505]. Dans la seconde hypothèse, on aurait une réactivation de la signification conférée à l'épiclèse deux siècles et demi plus tôt, avec une portée mémorielle d'autant plus grande que la seconde confédération, et plus encore la victoire de Platées, sont loin, dans le temps bien sûr, mais aussi en considération de l'évolution de la puissance athénienne : remettre Zeus *Eleutherios* au cœur de sa rivalité avec Sparte, c'est pour Athènes rappeler qu'elle a eu les moyens par le passé de lui contester le pouvoir de garantir l'*eleutheria* de tous les autres Grecs.

Si la signification de l'épiclèse semble donc avoir perduré (même s'il est difficile de dire avec quelle continuité) et/ou été réinvestie au cours des périodes classique et hellénistique[506], il faut cependant attendre l'époque impériale pour trouver à Athènes des attestations explicites de composantes du culte de l'*Eleutherios* autres que celles relatives à son effigie et son portique, telles que ses desservants, ou des dédicaces qui lui sont adressées. On verra cependant qu'elles ne suffisent pas à prouver l'existence d'un culte (au sens plein) du dieu sous cette épiclèse en Attique.

---

est en effet honoré pour ses dons et offrandes (Étienne, Piérart 1975 ; cf. également Thériault 1996, p. 112-116).

503 Sur le *dialogos*, cf. Robertson 1986, qui date son apparition au cours du IIe s. Je reprends par ailleurs la lecture d'*IG* II² 2788 qu'il donne p. 97-99 (*SEG* XXXVI 237).

504 L. 18-24, et notamment l. 22-24 : [- - - παρακεκλη]|κέναι δέ με καὶ θεωρίας ἐξαποστέλλον[τας εἰς τὰ Ἐλευθέρια - - - καὶ φάσκοντας ἀδι]|κεῖσθαι Πλαταιὰς καὶ τὸ ἱερὸν καὶ τὸν βωμὸν [τοῦ Διὸς τοῦ Ἐλευθερίου - - -].

505 L. 35-36 : [- συν]εδρίωι ποιησαμ[εν -]|[- τοῦ Διὸς τοῦ Ἐ[λευθερίου -]. Cf. Robertson 1986, p. 99. On mesure tout ce que cette seconde hypothèse doit à la connaissance de *IG* II² 43.

506 Pour être tout à fait complet, il faut mentionner deux inscriptions très fragmentaires de la seconde moitié du IVe s, dans lesquelles il est peut-être possible d'identifier Zeus *Eleutherios*. La l. 3 du décret *Agora* XVI 81 (*ca.* 340-320), [..]ς ἐλευθ[ερ - - -], offre selon Lambert 2007, p. 123, n°134 (*SEG* LV 204) plusieurs possibilités de restitution, parmi lesquelles celle de lire l'épiclèse du dieu. La l. 1 de l'inscription (égarée) *IG* II² 1477 (317/6 ou 313/2), n'a pu être retranscrite qu'en majuscules : . . [ΔΙΟΣ]ΕΛΕΥΘΕΡΙΟΥ . . . . . On ne peut évidemment rien tirer de ces deux documents.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

Certes, Pausanias rapporte à deux reprises qu'au début du IIIe s. avaient été consacrés au Zeus *Eleutherios* d'Athènes les boucliers de combattants morts au combat, à savoir celui de Léocritos qui a contribué à la libération du Mouseion de l'occupation macédonienne[507] et celui de Kydias, tombé face aux Galates[508]. Nous aurions donc ainsi une attestation supplémentaire, à la haute époque hellénistique, des fonctions libératrice et, dans une moindre mesure, mémorielle attachées à l'épiclèse, fonctions s'exprimant ici à l'échelle des combattants et de leurs proches, dans une configuration plus explicitement guerrière. Toutefois, s'il n'est pas question de remettre en cause l'ensemble du témoignage du Périégète, on peut cependant se demander si, *au moment de leur consécration*, ces boucliers ont bien été adressés à un Zeus explicitement désigné comme *Eleutherios*. Pausanias nous donne en effet connaissance de chacune des dédicaces inscrites sur les armes des deux combattants : il explique dans le premier cas qu'elle comportait « le nom de Léocritos et son haut fait » ; dans le second, il en reproduit le texte, qui prend la forme d'une épigramme[509]. S'il est difficile de conclure quoi que ce soit de la première inscription, dont le Périégète ne retranscrit qu'une partie de la substance, on note en revanche que la seconde ne mentionne qu'un Zeus « tout court », même si, bien sûr, l'absence de l'épiclèse peut s'expliquer par le caractère métrique de la dédicace. Le fait que Pausanias n'a pas lu lui-même ces inscriptions autorise également à questionner la validité de son témoignage : il précise en effet que les boucliers de la *stoa* de Zeus ont été emportés par les hommes de Sylla lors du sac de 86[510]. On peut certes supposer qu'il a été plutôt bien informé par des témoignages locaux, ou même qu'il a recopié le texte chez un autre auteur[511], ce que sa citation de l'épigramme atteste, d'ailleurs. À vrai dire, il est impossible de savoir si les parents de Léocritos et de Kydias ont dédié les boucliers à Zeus « tout court », à l'*Eleutherios*, ou au *Sôtèr* qui résidait en ce même lieu[512]. Ce qui est sûr, en revanche, c'est que Pausanias et/ou ses contemporains Athéniens qui ont pu le guider sur l'agora identifient la *stoa*

507 I, 26, 2 : ᾿Αθῆναι μεν οὕτως ἀπὸ Μακεδόνων ἠλευθερώθησαν, ᾿Αθηναίων δε πάντων ἀγωνισαμένων ἀξίως λόγου Λεώκριτος μάλιστα ὁ Πρωτάρχου λέγεται τόλμῃ χρήσασθαι πρὸς τὸ ἔργον· πρῶτος μεν γὰρ ἐπὶ τὸ τεῖχος ἀνέβη, πρῶτος δε ἐς τὸ Μουσεῖον ἐσήλατο, καί οἱ πεσόντι ἐν τῇ μάχῃ τιμαὶ παρ' ᾿Αθηναίων καὶ ἄλλαι γεγόνασι καὶ τὴν ἀσπίδα ἀνέθεσαν τῷ Διὶ τῷ ᾿Ελευθερίῳ, τὸ ὄνομα τοῦ Λεωκρίτου καὶ τὸ κατόρθωμα ἐπιγράψαντες.

508 X, 21, 5 : τοὺς μεν δὴ ῞Ελληνας τὸ ᾿Αττικὸν ὑπερεβάλετο ἀρετῇ τὴν ἡμέραν ταύτην· αὐτῶν δε ᾿Αθηναίων Κυδίας μάλιστα ἐγένετο ἀγαθός, νέος τε ἡλικίαν καὶ τότε ἐς ἀγῶνα ἐλθὼν πολέμου πρῶτον. ἀποθανόντος δε ὑπὸ τῶν Γαλατῶν τὴν ἀσπίδα οἱ προσήκοντες ἀνέθεσαν τῷ ᾿Ελευθερίῳ Διί.

509 *Ibid*. : καὶ ἦν τὸ ἐπίγραμμα· ἄγκειμαι δὴ ποθέουσα νέαν ἔτι Κυδίου ἥβην | ἀσπὶς ἀριζήλου φωτός, ἄγαλμα Διί, | ἇς διὰ δὴ πρώτας λαιὸν τότε πῆχυν ἔτεινεν, | εὖτ' ἐπὶ τὸν Γαλάταν ἤκμασε θοῦρος ῎Αρης.

510 X, 21, 5-6 : τοῦτο μεν δὴ ἐπεγέγραπτο πρὶν ἢ τοὺς ὁμοῦ Σύλλᾳ καὶ ἄλλα τῶν ᾿Αθήνῃσι καὶ τὰς ἐν τῇ στοᾷ τοῦ ᾿Ελευθερίου Διὸς καθελεῖν ἀσπίδας.

511 Ainsi Chamoux 2001, p. 85 qui pense que Pausanias l'a recopiée « dans quelque historien ».

512 La nature des témoignages dont on dispose pour Zeus *Sôtèr* au IIIe s, sur lesquels on reviendra *infra*, inviterait à penser qu'il est le candidat le plus probable – s'il fallait en choisir un – parmi ces possibles dédicataires. À cela s'ajoute le fait qu'aucune attestation contemporaine de l'*Eleutherios* n'a été conservée, à l'exception des dialogues apocryphes de Platon (cf. *supra*, note 492), dont la datation est cependant incertaine et qui ne font que reproduire ici ce qui semble être un lieu commun des dialogues socratiques, à savoir la rencontre des protagonistes sous le portique du dieu.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

comme celle de Zeus *Eleutherios* et, par conséquent, font de ce dieu *ainsi épiclésé* le dédicataire des boucliers[513].

Il faut peut-être y voir l'expression d'une résurgence de l'importance de ce dernier à l'époque impériale, résurgence dont Aelius Aristide se fait probablement l'écho[514] et que l'on peut observer – sans que l'on puisse cependant exclure qu'il s'agisse d'un effet documentaire – dans les inscriptions de cette période. On y trouve en effet pour la première fois la mention d'une prêtrise du dieu dans plusieurs documents, peut-être dès le premier siècle de notre ère[515] : un prêtre du dieu, par ailleurs stratège et archonte éponyme, semble ainsi avoir été gratifié d'une statue par le conseil de l'Aréopage, celui des Cinq-Cents et par le peuple des Athéniens, probablement au milieu du IIe s. ap. J.-C.[516] ; un autre est mentionné qui a exercé, lui aussi, l'archontat éponyme, en plus de ce sacerdoce[517] dont on trouve encore trace de façon assurée dans une troisième inscription, bien qu'elle soit très fragmentaire[518]. Dans ces trois (quatre?) textes, l'identité des détenteurs de la prêtrise fait défaut ou est incertaine[519] ; en revanche, il semble que ces individus aient desservi à chaque fois Zeus *Eleutherios* en même temps que la Concorde des Grecs (*Homonoia tôn Hellènôn*) : il est donc indéniable que ces prêtres ont officié dans le cadre du culte du dieu à Platées, précisément destiné à

513 Avec une portée plus générale et un autre objet (le vocabulaire politique), Raaflaub 2000, p. 251 émet une remarque similaire que je fais donc mienne : « (the historian's narratives) naturally described the past with the words and political concepts of their own time ; without independant confirmation we cannot know wether such words and concepts were really used in the time described ».

514 *Panathénaïque*, p. 125-126 Jebb, cité par Photios, *Bibliothèque*, VII, cod. 246 (402 b) : ὥστ' εἰκότως εἰπεῖν εἶναι τὴν μεν πόλιν τὸν Ἐλευθέριον Δία τιμᾶν ἐπὶ τοῖς πραχθεῖσι προσήκειν, τοῖς δε ἄλλοις Ἕλλησι τὴν πόλιν, καὶ νομίζειν τὸν Ἀθηναίων δῆμον ὥσπερ ἐλευθέριον τοῖς Ἕλλησιν εἶναι. Au demeurant, rien ne certifie que ces honneurs rendus par les Athéniens au dieu prenaient nécessairement place dans leur cité ; c'est en effet à l'autel « érigé sur le lieu des événements », autrement dit à Platées, que l'auteur fait référence un peu plus loin dans son discours (*Ibid.*, p. 148 Jebb) : καὶ τοῦτο μεν βωμὸς ἐλευθερίου Διὸς, αὐτῷ τε τῷ θεῷ χαριστήριον καὶ τοῖς κατορθώσασιν μνημεῖον ἐπ' αὐτοῦ τοῦ τόπου τῶν ἔργων ἑστάθη, κοινὴν ἔχον παράκλησιν τοῖς Ἕλλησιν εἴς τε ὁμόνοιαν καὶ τὸ τῶν βαρβάρων καταφρονεῖν. On constate que la dimension mémorielle est encore fortement présente dans ces deux passages, même si le genre de la source l'accentue sans doute.

515 Deux fragments de décrets conservés au Musée Épigraphique d'Athènes ont été récemment assemblés et publiés par Follet, Peppas-Delmousou, 2008, p. 476-478, n°1 (*SEG* LVIII 148), qui y lisent un décret honorifique, datable du Ier s. ap. J.-C. (la l. 7, [-]Σεβαστ[-], permet de placer le *terminus post quem* en 27). Très fragmentaire, il mentionne peut-être l. 4-5 [ὁ ἱερεὺς Ἐλευθερίου Δι]|ὸς καὶ Ὁμο[νοίας τῶν Ἑλλήνων καὶ - - -].

516 *IG* II² 3522 avec les restitutions de Geagan 1972, p. 157 c, suivi par Thériault 1996, p. 120 (fragment de base découvert au théâtre de Dionysos) : [ἡ ἐξ Ἀρείου] πάγου βο[υλὴ καὶ ἡ βουλὴ τῶν φ' ὁ δῆμος | ὁ Ἀθηναίω]ν τὸν ἱε[ρέα τῆς Ὁμονοίας τῶν Ἑλλήνων | καὶ τοῦ Ἐλευ]θερίο[υ Διὸς καὶ κήρυκα τῆς ἐξ Ἀρείου πά|γου βουλῆς κ]αὶ στρατ[ηγήσαντα ἐπὶ τὰ ὅπλα . . τὸν | ἐπώνυμον] ἄρχον[τα - - -].

517 Geagan 1972, p. 156-157 (*SEG* XXVIII 364) (fragment de marbre découvert sur l'Agora, IIe s. ap. J.-C. ?) : [- - -]ν[τ]ος | [ἱερέως τῆς] Ὁμονοί|[ας τῶν Ἑλ]λήνων | [καὶ τοῦ Ἑλ]ευθερίου | [Διὸς Ἰουλ.] Θεμίσω|[νος τοῦ κ]αὶ Παμμέ|[νους Παια]νιέως ἄρ|[ξαντος τ]ὴν ἐπώ|[νυμον ἀρχὴν - - -]. D'autres restitutions ont été proposées pour le nom de ce prêtre, permettant de dater plus précisément l'inscription. Follet 1976, p. 102, note 1, restitue ainsi aux l. 5-7 [Μουν.(?)] Θεμίσω|[νος τοῦ κ]αὶ Παμμέ|[νους Ἀζη(?)]νιέως, qu'elle identifie avec le Themisôn Posillès d'*IG* II² 11627, archonte *ca.* 205 ap. J.-C. Traill 1978, p. 321 restitue pour sa part aux l. 5-6 [Αἰλ.] Θεμίσω|[νος], archonte en 160/1 ap. J.-C. (sur ce dernier, cf. Byrne 2003, p. 28 qui suit la restitution de Traill et date l'inscription *ca.* 180 ap. J.-C.). Cf. également Thériault 1996, p. 121-122, qui ne tranche pas entre ces deux possibilités.

518 *IG* II² 1352 avec restitutions de Geagan 1972, p. 157-158 d (suivi par Thériault 1996, p. 122) (IIe-IIIe s. ap. J.-C.), l. 2-3 : ἱερέως τῆς Ὁμ[ονοίας τῶν Ἑλ]λήνων καὶ] | τοῦ Ἐλευθερίου [Διὸς - - -].

519 À l'inverse, dans *SEG* XXX 89 (cf. *supra*, note 489), l'identité de l'individu est connue, mais la mention de la prêtrise est incertaine.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

ce binôme divin[520].

La nature de ces inscriptions invite également à le penser : selon D.J. Geagan (Geagan 1972, p. 152-153), elles mentionnent en effet des individus dont l'horizon dépasse le cadre de la cité (plusieurs d'entre eux, lorsque l'on peut les identifier, cumulent la citoyenneté athénienne avec celle de leur patrie d'origine) et qui occupent des charges prestigieuses à l'échelle du monde grec ; c'est alors le cas des magistratures d'Athènes, attractive en tant que centre de la culture hellénique depuis Hadrien. Selon la même logique, le sacerdoce de Zeus *Eleutherios* et d'Homonoia est donc celui d'un culte ayant un rayonnement supra-politique, celui de Platées : le fait que cette prêtrise apparaisse dans les mêmes termes lorsque Tiberius Claudius Attalos Andragathos, citoyen d'Athènes et de Synnada, fait une dédicace à Sparte (cf. *supra*, note 489), le montre bien.

Cependant, en dépit de l'absence manifeste de prêtrise et donc de culte lui étant consacré *à Athènes*, l'*Eleutherios* y a fait l'objet d'un intérêt sans doute renouvelé, sous l'effet d'une impulsion relevant au moins en partie de la propagande impériale et ce, avant le règne d'Hadrien[521]. En effet, plusieurs empereurs ont été, dans cette cité, identifiés au dieu, peut-être dès Néron[522], en tout cas au moins à partir de Domitien : lorsque ce dernier y a été archonte éponyme en 87/8 ap. J.-C, Zeus *Eleutherios* a été intégré à sa titulature[523]. Cette identification s'est poursuivie, probablement avec

520 Depuis le deuxième tiers du IIIe s. (Étienne, Piérart 1975) jusqu'au IIIe s. ap. J.-C. (*IG* VII 2510) au moins. Thériault 1996, p. 125, pense que ces deux cultes sont dissociés, au moins à l'époque impériale. Sur l'association de ces deux divinités, cf. également Mnaséas, frg 17 Müller, qui fait d'Homonoia une fille du *Sôtèr* et de Praxidikè (Πραξιδίκη· θεὸς ἧς κεφαλὴν μόνον ἱδρύοντο. Μνασέας δε ἐν τῷ Περὶ Εὐρώπης, Σωτῆρος καὶ τῆς ἀδελφῆς Πραξιδίκης γενέσθαι Κτήσιον υἱὸν, καὶ θυγατέρας Ὁμόνοιαν καὶ Ἀρετήν· ἃς ἀπὸ τῆς μητρὸς Πραξιδίκας κληθῆναι) ; l'époque à laquelle ce périégète écrit (IIIe s.) explique peut-être pourquoi c'est sous cette épiclèse, plutôt que sous celle d'*Eleutherios*, que Zeus est ici dénommé.

521 Ainsi, le « regain de popularité » du culte de l'Homonoia des Grecs que Thériault 1996, p. 126-127 associe à la politique panhellénique d'Hadrien ne serait pas synchrone avec celui que l'on constate, peut-être, pour Zeus *Eleutherios*, ce qui confirmerait le fait que ces deux cultes seraient associés, mais pas confondus (cf. note précédente).

522 Le catalogue éphébique *IG* II² 1990 (61/2 ap. J.-C.) mentionne en effet un desservant de l'empereur et du dieu (l. 3-6) : στρατηγοῦντος ἐπὶ τοὺς ὁπλείτας τὸ ὄγδοον καὶ ἀρχιερέως Νέρωνος Κλαυδίου Καίσαρος Γερμανικοῦ | καὶ Διὸς Ἐλευθερίου ἐκ τῶν {ἐκ τῶν} Ἑλλήνων *ν* καὶ ἐπι[μ]ελητοῦ τῆς πόλεως διὰ βίου *ν* καὶ ἱερέως Δηλίου Ἀπόλ|λωνος *ν* καὶ ἐπιμελητοῦ τῆς ἱερᾶς Δήλου *νν* κα[ὶ ἀρχι]ερέως τοῦ οἴκου τῶν Σεβαστῶν *ν* καὶ ἀρίστου | τῶν Ἑλλήνων *ν* καὶ νομοθέτου *ν* Τιβερ[ίου] Κλαυδίου *ν* Νουίου ἐξ Οἴου. Toutefois, puisque Tiberius Claudius Nouïos d'Oion (cf. Byrne 2003, p. 170-173) est ici désigné comme archiprêtre de Néron et de Zeus *Eleutherios* « (désigné) parmi les Grecs », il officiait dans le cadre d'un culte suprapolitique, « panhellénique », ne pouvant être que celui de Platées. De plus, s'il apparaît dans l'inscription au titre d'épimélète d'Athènes, une partie des autres charges, parmi lesquelles le sacerdoce de Néron et de l'*Eleutherios*, sont extérieures à la cité. Au demeurant, l'empereur et le dieu sont ici associés, et non identifiés. Une inscription d'Akraiphia, postérieure de quelques années (67 ap. J.-C.), atteste en revanche de l'identification explicite de l'empereur et du dieu, au moins en Béotie (*IG* VII 2713). Selon Rosiwach 1987, p. 277, Néron aurait reçu l'épithète du dieu suite à sa proclamation de l'eleutheria des Grecs à Corinthe en 67 ap. J.-C.

523 *IG* II² 1996, l. 1-3 : ἀγαθῇ τύχῃ ἐπ[ὶ] Αὐτοκράτορος Καίσ[α]ρος, θεοῦ | Οὐεσπα[σ]ιανοῦ υἱοῦ, Δομετιανο[ῦ Σ]εβαστοῦ | Γερμανι[κο]ῦ Διὸς Ἐλευθερίου [ἄρχο]ντος. *FD* III, 2, 65, l. 1-3 : [ἐ]πὶ Α[ὐ]τοκράτορο[ς] Καίσαρο[ς Σεβ]αστοῦ Δ[ο]||[μ]ιτιανοῦ Γερμανικοῦ Διὸς Ἐλευθε[ρ]ίου ἄρχοντο[ς] | [ἐ]ν Ἀθήναις.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

Trajan[524] et de façon assurée avec Antonin le Pieux[525] ; on peut supposer qu'elle a perduré, sous une forme ou sous une autre, jusque sous les Sévères[526]. Sans pouvoir établir la continuité de ce processus durant toute cette période, du fait des sources, mais aussi des choix propres à chaque empereur[527], on peut donc cependant constater un réinvestissement sémantique de l'épiclèse au Haut-Empire, probablement couplé à un regain d'importance : le fait qu'elle ait été attribuée à plusieurs *autokratôres* suffit à en témoigner.

On devine assez aisément le but d'une telle manœuvre : en identifiant leurs maîtres d'alors à Zeus *Eleutherios*, les Athéniens en attendent en retour la garantie de leur propre *eleutheria* ; du point de vue de l'empereur, ce dieu constituait une figure divine dont il était judicieux de se présenter comme la nouvelle épiphanie au sein du monde hellénique, puisqu'elle faisait l'objet depuis plusieurs siècles d'un culte lié à celui d'Homonoia et qu'elle était associée au souvenir d'un passé militaire encore plus lointain ; elle constituait ainsi de façon commode un élément de la propagande impériale permettant de dominer les Grecs dans l'harmonie et en ménageant leur attachement à leur autonomie, aussi théorique fût-elle alors[528]. Dans un contexte politique différent, l'épiclèse *Eleutherios* conserve ainsi, à l'époque impériale, cette double signification, littérale et mémorielle ; ou plutôt, c'est compte tenu de cette double signification qu'elle a pu être réinvestie dans cette configuration nouvelle d'un polythéisme devant ménager une place au pouvoir impérial. Ce processus, et la probable résurgence de l'épiclèse qui lui est associée à l'époque de Pausanias, explique peut-être que ce dernier fasse référence à l'*Eleutherios*, mais jamais au *Sôtèr*. L'usage de cette dernière épiclèse semble en effet suivre une évolution dans le temps différente, et peut-être même inversement proportionnelle, à celle d'*Eleutherios*, évolution qu'il convient désormais de décrire pour tenter d'en expliquer les ressorts.

8.3.3. Quand Zeus *Sôtèr* est-il apparu à Athènes ?

524 *IG* II² 3322 (*ca.* 132 ap. J.-C.) : [. . . *c.*10. . . Z]ανὸ[ς? . . . . .*c.*15. . . . . | . . *c.*8. . . Ἐ]λευθερί[ου θεοῦ Τραιανοῦ | υἱόν, θεοῦ] Νερούα υ[ἱωνόν, Αὐτοκράτορα | Τραιανὸ]ν Ἄδριαν[ὸν Καίσαρα Σεβαστὸν | Ὀλύμπιον - -].

525 *IG* II² 3396 (après 138 ap. J.-C.) : Ζανὶ | [Ἐ]λευθε|[ρ]ίο Ἀντο|νίνοι σω|τῆρι ὁ | [δῆμος ὁ] | - - -.

526 *IG* II² 1081-1085 = *Agora* XVI 342 (203 ap. J.-C. ?), frg. a, l. 4-5 : [- - θε]οῖς τῶι τε Ἐλ[ευθερίωι Διὶ καὶ - - - | - - -]ίωι Καίσαρ[ι - - -]. Autant que l'on puisse en juger, il s'agirait ici plutôt d'une association que d'une identification.

527 Ainsi, rien n'atteste qu'Hadrien ait été identifié au dieu : le fait que Pausanias les mentionne tous les deux dans une même phrase (cf. *supra*, note 491) procède sans doute d'une simple association d'idées de la part du Périégète et ne traduit que la seule proximité spatiale de leurs effigies. L'épithète attribuée à l'empereur sur un des sièges de proédrie du théâtre (*IG* II² 5035) est *Eleuthereus* et non *Eleutherios* : par conséquent, c'est à Dionysos plutôt qu'à Zeus que le souverain serait ici identifié ou associé.

528 Le portrait élogieux que Pausanias dresse d'Isocrate lorsqu'il évoque sa statue, dressée dans l'Olympieion d'Athènes (I, 18, 8), rend peut-être compte de l'état du concept d'*eleutheria* pour le Périégète et ses contemporains : ce dernier joint en effet la sagesse liée au détachement des affaires politiques (σωφρονέστατον δε ὅτι πολιτείας ἀπεχόμενος διέμεινε καὶ τὰ κοινὰ οὐ πολυπραγμονῶν) à l'attachement à la liberté (ἐλευθερώτατον) parmi les raisons de la postérité de l'orateur (en plus de sa longévité au travail) : n'a-t-on pas là, projeté sur une figure du passé, un modèle d'homme libre du IIe s. ap. J.-C, qui n'est plus un *homo politicus*, libre parce qu'il délibère (entre autres) ?

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

On a, à plusieurs reprises, émis l'hypothèse de l'antériorité d'un culte de Zeus *Sôtèr* sur lequel, à Athènes (Parker 1996, p. 157) comme à Platées (Robertson 1986, p. 94, note 24), celui de l'*Eleutherios* serait venu se greffer. Toutefois, en ce qui concerne l'Attique, si jamais un culte politique du *Sôtèr* a existé au Ve s, aucune attestation claire ne nous en est parvenue. On a pu tenter de lire son nom dans un décret retrouvé au Pirée et datable des environs de 432, mais cette restitution généreuse n'est rien moins que certaine[529], d'autant plus qu'aucun parallèle contemporain ne permet de la confirmer. De même, l'autel du dieu auprès duquel se tient la scène d'exposition de l'*Héraclès* d'Euripide (représenté en 424, probablement) est celui du palais du héros à Thèbes. Certes, Amphitryon précise qu'il a été élevé jadis par celui qu'il tient pour son fils à la suite de à sa victoire sur les Minyens[530]: il pourrait donc être tentant de voir là une allusion à un monument analogue érigé dans la cité du Tragique pour un dieu qui n'est pas sans lien avec le succès militaire – on a pu le constater pour l'*Eleutherios*, on le verra pour le *Sôtèr*. Cependant, il serait sans doute audacieux d'en faire une attestation sûre d'une réalité cultuelle contemporaine athénienne, du moins en ce qui concerne *Sôtèr* comme épiclèse. Bien sûr, cette absence de témoignage décisif ne constitue qu'un argument *a silentio* qui ne suffit pas à rejeter l'existence de ce culte à cette période ; mais le fait que Zeus *Sôtèr* n'apparaisse dans aucune inscription antérieure à 403, notamment dans aucune de celles qui listent les principaux cultes de la cité (comme les comptes des trésoriers des autres dieux *IG* I^3 383, *IG* I^3 369, le calendrier sacrificiel de la cité Lambert 2002 + Gawlinski 2007) et qui permettent d'avoir une certaine idée du panthéon de la cité d'alors, ne peut manquer de retenir l'attention, surtout compte tenu de sa présence redondante dans les documents équivalents du IVe s, sur lesquels on aura l'occasion de revenir. Certes, ces inscriptions comportent d'importantes lacunes, et on peut imaginer que le dieu ait pu y figurer ; mais, faute d'attestation solide, l'existence d'un culte « publique » ou politique de ce dernier au Ve s. reste, au mieux, hypothétique.

Cela ne veut cependant pas dire que les Athéniens ne puissent pas concevoir alors de s'adresser au dieu sous cette fonction de préservateur. Les *Suppliantes* d'Eschyle s'ouvrent en effet sur une invocation du coryphée à un Zeus des suppliants (*aphiktôr*, 1) qui se poursuit comme suit :

> ὦ πόλις, ὦ γῆ, καὶ λευκὸν ὕδωρ,
> ὕπατοί τε θεοί, καὶ βαρύτιμοι
> χθόνιοι θήκας κατέχοντες,
> καὶ Ζεὺς σωτὴρ τρίτος, οἰκοφύλαξ
> ὁσίων ἀνδρῶν, δέξασθ' ἱκέτην
> τὸν θηλυγενῆ στόλον αἰδοίῳ
> πνεύματι χώρας·

529 *IG* I^3, 130 A, l. 5, avec la lecture de R. Schlaifer, *HSCP* 51, 1940, p. 234 et note 4 (*SEG* XXI 37) que Lewis ne retient pas.

530 Euripide, *Héraclès* 48-50 : βωμὸν καθίζω τόνδε Σωτῆρος Διός, | ὃν καλλινίκου δορὸς ἄγαλμ' ἱδρύσατο | Μινύας κρατήσας οὑμὸς εὐγενὴς τόκος. Bond 1981, p. 74 insiste sur la portée ironique de l'épithète d'un dieu : le spectateur peut suspecter que ce dernier n'assure pas la *sôtèria* des parents d'Héraclès.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

> Ah ! Puisse ce pays, son sol, ses eaux limpides, puissent les dieux *hupatoi*, et les *chthonioi* aux lourdes vengeances, habitants des tombeaux, et en troisième Zeus *sôtèr*, qui garde les foyers des justes, agréer cette troupe de femmes comme leurs suppliantes, en ce pays ému d'un souffle de pitié[531].

Le domaine de l'action préservatrice du dieu, suggérée par l'épithète *sôtèr*, est ici précisé par la formule *oikophulax hosiôn andrôn* : c'est en tant que gardien de l'*oikos* que Zeus est ici invoqué, fonction qu'il assume plus spécifiquement sous l'épithète d'*Herkeios*. C'est avec des préoccupations analogues qu'un Oreste venant de retrouver sa cité et ses biens ancestraux rend grâce à l'action secourable d'Athéna, d'Apollon et de celui qui accomplit tout, le *Sôtèr*, autrement dit Zeus[532]. Au reste, c'est ici plutôt une dynamique d'action – celle de préserver ou de restituer un état ou des biens – qu'un champ dans lequel celle-ci peut se décliner (de façon non exclusive, on le verra) – ici en l'occurrence la position de l'individu au sein de l'*oikos* et, par élargissement, de la cité – que mobilise l'épithète *sôtèr*.

Mais cette observation n'épuise sans doute pas tout ce que ces deux extraits peuvent nous apprendre du Zeus *Sôtèr* eschyléen : on remarque en effet que le dieu y est dans les deux cas invoqué au terme d'un rythme ternaire, ou plutôt – puisque l'on prête ici davantage attention aux structures du supra humain qu'aux sonorités de la poésie – comme le troisième élément d'un ensemble divin triple, ce que l'adjectif *tritos* ne manque pas d'expliciter, d'ailleurs[533]. Cette position n'est sans doute pas ici le fruit de la fantaisie du poète, mais une allusion au rituel des trois libations sur lequel Pindare, dans la première strophe de sa VIe *Isthmique*, engage une de ces variations

---

531 Eschyle, *Suppliantes*, 24-30 (traduction P. Mazon, CUF, modifiée). Sur les divinités invoquées, cf. Sandin 2003, p. 49-56, notamment sur les βαρύτιμοι χθόνιοι θήκας κατέχοντες. Il semble possible de conserver le sens de la première épithète, fort discuté.

532 Eschyle, *Euménides,* 754-761 (je souligne) : ὦ Παλλάς, ὦ *σώσασα τοὺς ἐμοὺς δόμους*, | καὶ γῆς πατρῴας ἐστερημένον σύ τοι | κατῴκισάς με· καί τις Ἑλλήνων ἐρεῖ, | Ἄργεῖος ἀνὴρ αὖθις *ἔν τε χρήμασιν* | *οἰκεῖ πατρῴοις*, Παλλάδος καὶ Λοξίου | ἕκατι' – καὶ *τοῦ πάντα κραίνοντος τρίτου* | *Σωτῆρος*, ὃς πατρῷον αἰδεσθεὶς μόρον | *σῴζει* με μητρὸς τάσδε συνδίκους ὁρῶν · Sur la fréquence, chez Eschyle, des invocations à Zeus comme celui qui accomplit tout, cf. *supra*, 6.3.

533 *Suppliantes*, 27 ; *Euménides*, 759 ; dans l'*Agamemnon* (1386-1387), Clytemnestre décrit également le troisième coup qu'elle assène à Agamemnon comme une offrande à un dieu « *sôtèr* des morts qui règne sous la terre » (τρίτην ἐπενδίδωμι, τοῦ κατὰχθονός, | Ἄιδου νεκρῶν σωτῆρος εὐκταίαν χάριν) dont l'identification pose problème : le manuscrit donne Ἄιδου, que R. Enger dans son édition (Teubner, 1855) a voulu remplacer par Διός, convoquant les parallèles dont il vient d'être question. Il est suivi par Fraenkel 1950 [1974], p. 652 qui juge cette lecture « clearly right » ; Raeburn D., Thomas O., 2011, p. 214 conservent la lecture Διός, tout en donnant le dieu pour équivalent à Hadès. Judet de La Combe 2001, p. 625 préfère conserver le texte du manuscrit, ne trouvant ni redondance entre le théonyme et l'épithète *katachthonios*, ni contradiction entre les attributions habituelles du dieu et sa capacité à conserver ici Agamemnon dans son état de cadavre. Quelle que soit la restitution adoptée, il semble clair que la mention du *sôtèr* est ici ironique : la « libation » de sang qui lui est ici adressée ne consacre pas la sauvegarde de l'*oikos*, mais sa destruction (Burian 1986, p. 335). En d'autres termes, Eschyle joue avec la structure à des fins dramatiques. Sur l'utilisation de ce schéma ternaire par Eschyle, cf. encore Burian 1986, qui ne se limite pas au seul Zeus *Sôtèr*, ce qui lui permet d'établir un parallèle entre la figure du dieu et celle d'Oreste, entre l'histoire des Ouranides et des Atrides. Le *Sôtèr tritos* serait ainsi l'agent de l'aboutissement harmonieux de successions générationnelles et politiques troubles. Si cette interprétation est convaincante, elle n'est cependant plus totalement opérante hors de l'*Orestie*.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

marquées du sceau de son complexe génie[534]. On peut induire de celle-ci – avec le complément des scholies afférentes – qu'il était d'usage lors des banquets de consacrer la libation du premier cratère à Zeus olympien, du deuxième à Gè et aux héros et du troisième à Zeus *Sôtèr*[535]. Une notice d'Hésychios évoque le même schéma, ajoutant les dieux olympiens à la première étape, omettant Gè dans la seconde[536]. Bien qu'aucune attestation antérieure n'en soit connue, cette pratique était probablement ancienne et largement répandue : le fait que Pindare et Eschyle y fassent allusion tout en la détournant en témoigne sans doute. Elle devait en tout cas avoir cours à Athènes au Ve s. puisque le scholiaste de Pindare appuie sa glose d'extraits des *Épigones* d'Eschyle et du *Nauplios navigateur* de Sophocle. Le second n'évoque que la « libation du troisième cratère de Zeus *sôtèrios* »[537]. Le premier, en revanche, place le dieu au terme du même schéma ternaire, dans lequel on verse cependant la première libation à « Zeus en âge de se marier et Héra »[538]. Le Tragique fait peut-être allusion à un contexte nuptial, ce qui pourrait expliquer que plusieurs scholiastes et lexicographes associent le *Teleios* au *Sôtèr*[539]. Ainsi, si l'ensemble de divinités successivement

534 Pindare, VIe *Isthmique* (pour Phylakidas d'Égine, vainqueur à l'épreuve du pancrace, catégorie des garçons), 1-9 : Θάλλοντος ἀνδρῶν ὡς ὅτε συμποσίου | δεύτερον κρατῆρα Μοισαίων μελέων | κίρναμεν Λάμπωνος εὐαέθλου γενεᾶς ὕπερ, ἐν Νεμέᾳ μεν πρῶτον, ὦ Ζεῦ, | τὶν ἄωτον δεξάμενοι στεφάνων, | νῦν αὖτε Ἰσθμοῦ δεσπότᾳ | Νηρείδεσσί τε πεντήκοντα παίδων ὁπλοτάτου | Φυλακίδα νικῶντος. εἴη δε τρίτον | σωτῆρι πορσαίνοντας Ὀλυμπίῳ Αἴγιναν κάτα | σπένδειν μελιφθόγγοις ἀοιδαῖς. Le poète transpose ici le mouvement ternaire des trois libations dans le champ agonistique selon un schéma temporel passé – présent – avenir : la première correspond ainsi à la victoire à Némée d'un ancêtre de Phylakidas, la deuxième à la réussite du jeune garçon célébrée par la présente épinicie, la troisième au souhait d'un succès futur d'Égine aux concours d'Olympie. Dans cette optique, il adapte l'identité des divinités récipiendaires des « libations », la première étant associée au Zeus de Némée (3), la seconde aux Muses et peut-être au Poséidon de l'Isthme (2 et 5), la troisième (7-8) à un Zeus à la fois *Sôtèr* (pour la troisième libation) et *Olumpios* (parce qu'une victoire à Olympie est espérée). C'est pourquoi celles-ci ne correspondent pas au schéma qui semble se dégager des autres sources (si tant est que celui-ci ait été fixe ; cf. *infra*).

535 Scholie à Pindare, VIe *Isthmique*, 3-4 : … ὁ πρῶτος οὖν κρατὴρ Διὸς Ὀλυμπίου, ὁ δεύτερος Γῆς καὶ ἡρώων, ὁ τρίτος Διὸς Σωτῆρος. *Ibid.*, 10 : …τὸν μεν γὰρ πρῶτον Διὸς Ὀλυμπίου ἐκίρνασαν, τὸν δε δεύτερον ἡρώων, τὸν δε τρίτον Διὸς Σωτῆρος (Gè est ici omise). Pour une collecte complète des attestations littéraires de ces trois cratères – essentiellement des notices lexicographique et des scholies –, cf. Cook, *Zeus* II, p. 1123-1125, note 7 ; elles dérivent probablement d'une source commune, peut-être Didyme. Elles comportent toutefois des nuances, qui apparaissent notamment entre les différents fragments des Tragiques. Il serait superflu de lister toutes ces attestations : on n'en exploitera ici que les plus significatives.

536 Hésychios, s.v. τρίτος κρατήρ· Σοφοκλῆς Ναυπλίῳ καταπλέοντι. ἐν ταῖς συνουσίαις ἐκιρνῶντο κρατῆρες τρεῖς. καὶ τὸν μεν πρῶτον Διὸς Ὀλυμπίου καὶ θεῶν Ὀλυμπίων ἔλεγον· τὸν δε δεύτερον ἡρώων· τὸν δε τρί τον σωτῆρος. Cf. *Id.*, s.v. Σωτῆρος Διός· οὕτω τὸν τρίτον κρατῆρα καλούμενον.

537 Frg. 425 Radt : Ζεῦ παυσίλυπε καὶ Διὸς σωτηρίου | σπονδὴ τρίτου κρατῆρος. Hésychios (cf. note précédente) ne mentionne que les deux derniers mots du distique qui font l'objet de sa glose. La forme *sôtèrios* s'explique ici sans doute par des contraintes métriques.

538 Frg. 67 Mette : λοιβὰς Διὸς μεν πρῶτον ὡραίου γάμου | Ἥρας τε ; vient ensuite celle des héros : τὴν δευτέραν τε κρᾶσιν ἥρωσιν νέμω ; et enfin celle de Zeus *Sôtèr* : τρίτον Διὸς Σωτῆρος εὐκταίαν λίβα.

539 Ainsi par exemple Pollux, *Onomasticon*, VI, 15 : κρατῆρες δ' ὁ μεν πρῶτος Διὸς Ὀλυμπίου καὶ Ὀλυμπίων θεῶν, ὁ δε δεύτερος ἡρώων, ὁ δε τρίτος Διὸς σωτῆρος τελείου, ὅτι καὶ τὰ τρία πρῶτος τέλειος ἀριθμός. Cf. également Photios, *Lexique*, s.v. Τρίτος κρατήρ et *Ibid.* (= *Souda*), s.v. Τρίτου κρατῆρος· τοῦ σωτῆρος, ὃν καὶ τέλειον ἔλεγον· τὸν μεν πρῶτον, Ὀλυμπίων φασί· τὸν δε δεύτερον ἡρώων· τὸν δε τρίτον Ὀλυμπικῶς τωῖ Σωτῆρι τε καὶ Ὀλυμπίωι. L'association, voire l'identification du *Sôtèr* au *Teleios* s'explique sans doute par la positionnement du premier à la fin (*telos*) de la triade et n'a probablement pas d'implication religieuse « réelle » ; le fragment des *Épigones* d'Eschyle, qui place « Zeus en âge de se marier et Héra » en première position invite à penser que telle était également celle du *Teleios*. La position finale de l'*Olumpio*s chez Photios et dans la *Souda* est probablement héritée de Pindare (cf. *supra*, note 562).

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

invoquées au cours des trois libations semble soumis à des variations, Zeus *Sôtèr* apparaît invariablement en troisième et dernière position[540]. Sans que l'on puisse conclure de façon définitive d'une évolution effective dans les pratiques, il est probable que ce schéma ait évolué au IVe s, du moins si on en croit plusieurs auteurs de la nouvelle comédie, compilés par Athénée de Naucratis (XV, 692f-693c) : il n'est ainsi plus fait référence à un rythme ternaire des libations ; de plus, les Olympiens (Zeus avec ou sans Héra ou les dieux) et les héros disparaissent de la liste des récipiendaires : Zeus *Sôtèr* est désormais associé (ou mis en concurrence) avec *Agathos Daimôn*[541], *Agathè Tuchè* et Hygie[542]. Cette nouvelle configuration du « panthéon » des symposiastes athéniens est confirmée par un graffito sur un canthare découvert sur l'Agora et daté de la fin du IVe s, associant Zeus *Sôtèr*, *Agathos Daimôn*, *Agathè Tuchè*, auxquels s'ajoutent *Philia* et Dionysos[543]. La bonne place qu'y tient encore Zeus *Sôtèr* est également attestée par deux *dipinti* le nommant (seul, cette fois-ci) sur des canthares exhumés lors des fouilles du Céramique et datables de la même période[544]. Le dieu aurait donc ainsi été rituellement invoqué lors du *sumposion*, au moins au cours de la période classique à Athènes. Si cela ne suffit pas à attester d'un culte au sens plein (c'est-à-dire comportant sanctuaire, sacrifices, etc.), on peut cependant, dès le Ve s, tenir *Sôtèr* pour une appellation dont l'épaisseur théologique dépasse de loin celle d'une épithète poétique ou d'un qualificatif de circonstance, même si son expression ne dépassait peut-être le cadre du banquet que lorsque le théâtre y faisait référence : au moins dans ce cadre est-il possible de la considérer comme

540 On trouve ainsi une autre triade dans la *Souda*, s.v. Κρατήρ· τρεῖς κρατῆρας ἵστασαν ἐν τῷ δείπνῳ· α᾽ Ἑρμῇ, β᾽ Χάρισίν, γ᾽ Διὶ Σωτῆρι.

541 Athénée (XV, 675a-c), citant Philonidès (de Laodicée ? IIIe-IIe s.), identifie l'*Agathos Daimôn* à Dionysos qui, parce qu'il en a fait don aux hommes, est invoqué lors de la consommation du vin pur, alors que Zeus *Sôtèr* l'est au moment de la consommation du vin coupé à l'eau, dont l'origine serait jovienne. Et le médecin de joindre l'étiologie qui s'y rapporte : en pleuvant dans un cratère où restait un fond de breuvage, le dieu aurait ainsi appris le mélange aux buveurs, les « sauvant » du mal de tête résultant immanquablement de l'excès de vin pur : et voici Zeus surnommé *Sôtèr* !

542 Zeus *Sôtèr* : Antiphanès, frg. 4 Kock : Ἁρμόδιος ἐπεκαλεῖτο, παιὰν ἤδετο, | μεγάλην Διὸς σωτῆρος ἄκατον ᾖρέ τις. ; Alexis, frg. 232 Kock : (A.) ἀλλ' ἔγχεον | αὐτῷ Διός γε τήνδε σωτῆρος, θεῶν | θνητοῖς ἁπάντων χρησιμωτάτου πολύ. | (B.) ὁ Ζεὺς ὁ σωτήρ, ἂν ἐγὼ διαρραγῶ, | οὐδέν μ' ὀνήσει. (A.) πῖθι θαρρῶν. Zeus *Sôtèr* et l'*Agathos Daimôn* : Xénarchos, frg. 2 Kock : ὡς ὑπό τι νυστάζειν γε καὐτὸς ἄρχομαι. | ἡ τἀγαθοῦ γὰρ δαί μονος συνέσεισέ με | ἄκρατος ἐκποθεῖσα φιάλη παντελῶς, | ἡ τοῦ δε σωτῆρος Διὸς τάχιστά γε | ἀπώλεσε ναύτην καὶ κατεπόντωσέν μ' ὁρᾷς. ; Ériphos frg. 4 Kock : ἐκπεπήδηκας πρὶν ἀγαθοῦ πρῶτα δαίμονος λαβεῖν, | πρὶν Διὸς σωτῆρος. Athénée (*ibid.*) cite également Nicostratos, chez qui on « trinque » à *Agathos Daimôn* (frg. 20 Kock) ou à Hygie et *Agathè Tuchè* (frg. 19). Cf. encore le récit de Philochore, toujours transmis par Athénée, au sujet des prescriptions du roi Amphictyon sur le bien boire : si le vin procède de la *dunamis* de l'*Agathos theos* (Dionysos), on recommande également d'invoquer Zeus *Sôtèr* (**DioOr1**).

543 *Agora* XXI G 9 : [φι]λίας Διονύσου Διὸς Σω̣τ[ῆρος] | [Ἀγαθοῦ Δ]αίμον[ος] Ἀ[γ]αθῆς Τύχ[ης]. On note qu'ici Dionysos n'est pas confondu avec *Agathos Daimôn*.

544 *Kerameikos* XVII, p. 204, n°734 et p. 217, n°853 (*SEG* LV 348 ; déjà signalés par Knigge, Kovacscovics 1981, p. 387 (*SEG* XXXI 268)) : deux dipinti, respectivement [Διὸς Σ]ωτῆρος et Δ[ι]ὸς [Σω]τ[ῆρος] sur deux canthares (*ca.* 350). On trouve des céramiques portant le nom du dieu en dehors de l'Attique. On ne relèvera ici que le cas d'une coupe de facture athénienne retrouvée à Callatis (*I.Callatis* 254, début du IVe s. ; aujourd'hui perdue), sur le cul de laquelle on peut lire le *graffito* suivant : Διὸς Σωτῆρος Βαδίσκου (nom du dédicant). En dépit de l'origine du support, la dédicace semble donc relever du contexte cultuel callatien.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

une (quasi-)épiclèse[545]. Aussi faut-il s'interroger sur sa signification, que l'on peut tenter d'éclaircir, au moins pour le Ve s, en revenant sur sa position au sein du schéma ternaire, présent chez Eschyle et également transmis par le scholiaste de Pindare et Hésychios[546] :

Source/composante	1	2	3
Références explicites aux trois libations			
Eschyle, frg. 67 Mette	Zeus et Héra	Les héros	Zeus *Sôtèr*
Scholie à Pindare, *VIe Isthmique*, 3-4	Zeus *Olumpios*	Gè et les héros	Zeus *Sôtèr*
Ibid., 10	Zeus *Olumpios*	Les héros	Zeus *Sôtèr*
Hésychios	Zeus *Olumpios* et les *theoi olumpioi*	Les héros	(Zeus) *Sôtèr*
Pollux	Zeus *Olumpios* et les *theoi olumpioi*	Les héros	Zeus *Sôtèr Teleios*
Autres occurrences du schéma ternaire impliquant Zeus *Sôtèr*			
Eschyle, *Suppliantes*, 25-28	*Hupatoi theoi*	*Chthonioi thèkas katechontes*	Zeus *Sôtèr*

On retrouve ainsi *grosso modo* dans l'extrait des *Suppliantes* évoqué plus haut, la séquence des trois libations : Eschyle fait en effet se succéder les dieux *hupatoi* (autrement dit les olympiens de la première libation, qu'il soient désignés de façon collective ou individualisés en Zeus et Héra), les habitants souterrains des tombeaux (qui correspondent aux héros de la deuxième libation), et Zeus *Sôtèr* en troisième. Que le Tragique fasse ici expressément allusion aux libations, ou que ce schéma ternaire retranscrive des conceptions plus générales, on peut, dans un cas comme dans l'autre, y voir l'expression d'une structure. Il peut être tentant de la retranscrire en une tripartition fonctionnelle dumézilienne (pourtant généralement peu opératoire en pays hellénique), compte tenu du succès dont Zeus *Sôtèr* a pu bénéficier auprès des soldats (cf. *infra*) ; mais ce serait là, certainement, surinterpréter. Si on peut sans peine associer une fonction de souveraineté à un Zeus olympien, l'équivalence entre héros/*chthonioi* (même en laissant pour le moment de côté le débat – clos – sur les dieux « chthoniens » et « ouraniens ») et fertilité-fécondité est loin d'aller de soi ; surtout, il me semble que le *Sôtèr* n'est pas, par essence, guerrier : je crois plutôt en une application de sa

545 Sjövall 1931, p. 85-101, envisage le rite des trois libations comme un aspect du culte domestique.

546 On peut écarter ici celui que présente Pindare, du fait de sa provenance extra-athénienne, mais surtout en raison des distorsions opérées par le poète (cf. *supra*, note 534), de même que celui des *Euménides* : dans ce dernier cas, en effet, la structure est différente, de même que les éléments qui le composent, et cela pour des raisons circonstancielles et dramatiques : Oreste s'adresse ici à Athéna et à Apollon parce qu'ils sont alors face à lui et qu'ils l'ont aidé. Il est probable qu'ici Eschyle convoque dans un troisième temps Zeus pour rappeler qu'il est à la source de toute chose et ce faisant, y voit l'occasion de faire une allusion au *Sôtèr*. En revanche, les scholies de Pindare et Hésychios peuvent être conservées ici, puisqu'elles s'appuient probablement sur des sources athéniennes (le fait que le scholiaste cite Eschyle et Sophocle amène en tout cas à le supposer).

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

dynamique d'action au champ militaire, certes réelle en certains lieux et à certains moments, mais dont la mobilisation est le produit d'un contexte donné.

Une autre interprétation possible consisterait à envisager ce schéma ternaire dans le temps, chacune de ses composantes marquant respectivement le début, le milieu et la fin ; Eschyle l'utilise d'ailleurs à plusieurs reprises, si ce n'est à chaque fois, dans ce sens et c'est une configuration que l'on retrouve dans d'autres pans de la pensée grecque[547]. En envisageant les trois éléments de cette triade divine comme se succédant dans le temps, le *Sôtèr* serait ainsi le garant de l'accomplissement des fondements définis par Zeus/les dieux Olympien(s), voire celui qui restaure, au bout du compte, l'ordre établi par ce(s) dernier(s). On peut également, à mon sens, éclairer cette structure en rendant compte de la position de chacune de ces composantes dans le cosmos[548] : par distinction des puissances divines protégeant les hommes depuis les hauteurs de l'Olympe ou le sous-sol, le *Sôtèr* semble d'abord agir à la surface du sol, là où vivent les mortels. Gageons donc qu'il est un Zeus horizontal, présent dans le siècle et dans la quotidienneté[549]. Ainsi, qu'on l'envisage dans le temps ou dans l'espace, l'épithète *Sôtèr* chez Eschyle semble surtout mettre en avant une dynamique d'intervention et un être au monde de Zeus[550] qui peuvent s'exprimer sur un champ d'action tel que celui de la protection de l'intégrité domestique (on pourrait risquer le néologisme oikétique ici) et/ou politique de l'individu, mais sur d'autres, aussi, comme en témoigne l'usage qu'en fait Aristophane.

De plus en plus fréquemment, semble-t-il, à partir des *Thesmophories*[551], ses personnages invoquent en effet le dieu sous cette appellation dans des situations très variées : c'est ainsi que le Parent d'Euripide, en difficulté, voyant arriver le poète à la rescousse, s'écrie : « Zeus *sôtèr*, il y a de l'espoir »[552]. Dans les *Grenouilles*, le Serviteur de Ploutôn jure par le dieu pour souligner le plaisir qu'il a tiré des dons du maître de Xanthias, à savoir la boisson et la chair[553] ; un peu plus loin, Dionysos fait de même pour souligner l'embarras que lui cause la difficulté d'arbitrer l'*agôn* entre

547 Cf. Burian 1986, p. 342, note 25, qui met à contribution des parallèles pythagoriciens et aristotéliciens (on pense évidemment au schéma narratif tel qu'il est théorisé dans la *Poétique*), entre autres.

548Sur la mobilisation dans les serments de tels ensembles – originellement triples – couvrant l'ensemble du cosmos, cf. Brulé 2005a [2007], p. 343-346.

549Cette hypothèse de mi-parcours serait cependant infirmée par l'extrait de l'*Agamemnon* évoqué *supra* (note 533) si la lecture de Zeus (plutôt que Hadès) « *sôtèr* des morts qui règne sous la terre » devait être retenue.

550Il en va peut-être de même chez Euripide qui, dans son *Héraclès* (outre son allusion à un autel du dieu évoquée précédemment), compare le héros à Zeus *Sôtèr* (521-522) : ἐπεὶ Διὸς | Σωτῆρος ὑμῖν οὐδέν ἐσθ' ὅδ' ὕστερος. Si l'épithète traduit ici la protection qu'Héraclès peut assurer à ses enfants, elle semble avant tout désigner la large faculté de préservation de Zeus : un père est à sa progéniture ce que le *Sôtèr* est aux hommes.

551On relève en effet une occurrence de ce juron dans les *Thesmophories* (411), deux dans les *Grenouilles* (405), quatre dans l'*Assemblée des femmes* (392). Il n'y en a qu'une dans le *Ploutos* (388), dans lequel Aristophane consacre cependant une scène au prêtre du dieu, sur laquelle on reviendra *infra*.

552*Thesmophories*, 1009 : Ἔα· θεοί, Ζεῦ σῶτερ, εἰσὶν ἐλπίδες.

553Νὴ τὸν Δία τὸν σωτῆρα, γεννάδας ἀνὴρ | ὁ δεσπότης σου (738-739), ce à quoi Xanthias répond (739-740) qu'il ne peut en être autrement, puisque Dionysos ne sait faire « que boire et baiser ».

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

Eschyle et Euripide[554]. Dans l'*Assemblée des femmes*, les invocations au *Sôtèr* sont si courantes qu'il est parfois difficile d'en saisir les ressorts, comme dans le cas de celle d'une Femme réagissant à l'allusion de Praxagora aux flatulences de Lamias[555], ou d'un Homme plaignant un Chrémès allant remettre ses meubles à la cité[556] ; on s'explique mieux les motivations du Jeune Homme, jurant par le dieu, lorsqu'il se trouve tour à tour débarrassé, puis de nouveau menacé par les assauts lubriques de plusieurs vieilles qu'il compare à des monstres[557]. Dans le *Ploutos*, Le Juste appuie encore d'un « par Zeus *Sôtèr* » la satisfaction qu'il partage avec Carion de voir le dieu éponyme de cette comédie exterminer les sycophantes[558]. S'il est toujours délicat de surinterpréter les jurons[559], on perdrait sans doute beaucoup à les négliger totalement, et cette inflation est peut-être révélatrice d'une importance croissante du dieu au tournant des Ve et IVe s. ; on y reviendra. On peut cependant souligner dès à présent la cohérence fonctionnelle du Zeus *Sôtèr* invoqué chez Aristophane avec celle observée chez Eschyle, en ce qu'elle ne repose pas sur un domaine, mais une dynamique d'action : les personnages jurent par le dieu pour exprimer la difficulté d'une situation dans laquelle on peut se trouver (*Grenouilles* 1433 ; *Assemblée des femmes* 1103), se mettre (*Assemblée des femmes* 761), dont on a réchappé (*Assemblée des femmes* 1045), dont on espère sortir (*Thesmophories*, 1009) ou dont on veut se prémunir (*Assemblée des femmes* 79 ; *Ploutos* 877), ou à l'inverse d'un état de confort que l'on veut préserver (*Grenouilles*, 738) ; avec des enjeux certes disparates (selon leur intensité – du grave à l'anodin – et leur objet – les biens matériels et symboliques, le bien-être ou l'intégrité physique ou morale de l'individu ou de la collectivité), qui s'expliquent par la différence du ton employé et des sujets traités par les deux auteurs, c'est donc bien la même puissance préservatrice et restauratrice qui, comme chez Eschyle, est invoquée.

5541433 : Νὴ τὸν Δία τὸν σωτῆρα, δυσκρίτως γ' ἔχω. L'usage de l'épithète peut également être associé à la sauvegarde (*sôtèria*) de la cité, au sujet de laquelle Dionysos questionne ensuite les deux poètes (1435-1436) : ᾽Αλλ' ἔτι μίαν γνώμην ἑκάτερος εἴπατον | περὶ τῆς πόλεως ἥντιν' ἔχετον σωτηρίαν.

55579 : νὴ τὸν Δία τὸν σωτῆρ'. Invoque-ton ici la capacité du dieu de prémunir de toute menace, en l'occurrence la pestilence produite par les flatulences ? Je n'ai rien trouvé chez Parker 1983 [1996] qui ferait de ces dernières une source de souillure : cf. p. 364-365 à propos du tabou lié aux fèves, qu'il n'explique pas par les effets de ces légumineuses sur la digestion (du moins pas ceux-là) ; cf. p. 162 et 293 à propos de la souillure entraînée par l'urine et les excréments, qui ne semble intervenir qu'en contexte sacré, *i.e.* dans un sanctuaire, lors de sacrifices, etc., ce qui ne semble pas être le cas dans le passage en question (qui plus est, peut-on inclure les flatulences dans cette catégorie ?). Peut-être peut-on rapprocher cette invocation à Zeus *Sôtèr* comme équivalente (ou comme une parodie) de celles répondant à un éternuement ?

556760-761 : κακοδαίμων ἄρ' ει,| νὴ τὸν Δία τὸν σωτῆρα. Il relèverait alors de la compétence du dieu de préserver le patrimoine matériel.

5571045-1046 : Νὴ τὸν Δία τὸν σωτῆρα, κεχάρισαί γέ μοι, | ὦ γλυκύτατον, τὴν γραῦν ἀπαλλάξασά μου. 1102-1104 : ἆρ' οὐ κακοδαίμων εἰμί ; Βαρυδαίμων μεν οὖν | νὴ τὸν Δία τὸν σωτῆρ' ἀνὴρ καὶ δυστυχής, | ὅστις τοιούτοις θηρίοις ξυννήξομαι.

558877-879 : ἆρ' οὐ κακοδαίμων εἰμί ; Βαρυδαίμων μεν οὖν | νὴ τὸν Δία τὸν σωτῆρ' ἀνὴρ καὶ δυστυχής, | ὅστις τοιούτοις θηρίοις ξυννήξομαι.

559Ainsi, les jurons par le *Sôtèr* sont parfois noyés au milieu d'invocations à Zeus « tout court », comme dans les passages de l'*Assemblée des femmes* – Zeus *Sôtèr* (79) puis Zeus (86, 88) ; Zeus (758), Zeus *Sôtèr* (761), puis Zeus, de nouveau (776, 779, 786) – et du *Ploutos* – Zeus (863, 870), Zeus *Sôtèr* (877) et encore Zeus (889, 890, 898, 905, 920) – mentionnés *supra*.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

Ainsi, sans surprise, un autre théâtre d'opération propice à l'action du dieu, est celui du champ de bataille. Eschyle y fait peut-être déjà allusion en ce sens en qualifiant de *sôtèr* le Zeus ornant le bouclier d'Hyperbios[560]. Xénophon, surtout, en fait un cri de guerre à plusieurs reprises dans l'*Anabase* et la *Cyropédie* : avant la bataille de Counaxa, il souffle en effet à Cyrus le « mot d'ordre (*sunthèma*) » à tenir dans la mêlée, à savoir « Zeus *Sôtèr* et Nikè »[561] ; lors d'un combat ultérieur en Bithynie, c'est en compagnie d'un Héraclès *Hègemôn* que le dieu est invoqué[562] ; dans des circonstances semblables, c'est le prince perse qui donne comme « mot d'ordre (*xunthèma*) Zeus *Sôtèr* et *Hègemôn* »[563].

Les particularités du panthéon du mercenaire Xénophon (cf annexe 1.1.) sont connues, et notamment le fait que sa plasticité face aux circonstances, doublée d'une forte cohérence, invite à le percevoir non comme singulier, mais comme représentatif du fonctionnement du polythéisme hellénique (athénien ?) en action. Ce qui ressemble à une étiologie de sa dévotion envers Zeus *Sôtèr*, bien qu'elle survienne après sa première invocation au dieu à Counaxa, mérite à cet égard d'être rapportée ici : cet épisode constitue en effet la première attestation explicite d'un sacrifice au dieu par un Athénien, bien qu'il prenne place loin de l'Attique. C'est en effet en ces termes que Xénophon relate le déroulement d'un des discours qu'il a adressés à ses hommes peu après avoir été élu stratège (*Anabase*, III, 2, 8-9) :

> …σὺν τοῖς θεοῖς πολλαὶ ἡμῖν καὶ καλαὶ ἐλπίδες εἰσὶ σωτηρίας.
> Τοῦτο δε λέγοντος αὐτοῦ πτάρνυταί τις· ἀκούσαντες δ' οἱ στρατιῶται πάντες μιᾷ ὁρμῇ προσεκύνησαν τὸν θεόν, καὶ ὁ Ξενοφῶν εἶπε· Δοκεῖ μοι, ὦ ἄνδρες, ἐπεὶ περὶ Σωτηρίας ἡμῶν λεγόντων οἰωνὸς τοῦ Διὸς τοῦ σωτῆρος ἐφάνη, εὔξασθαι τῷ θεῷ τούτῳ θύσειν σωτήρια ὅπου ἂν πρῶτον εἰς φιλίαν χώραν ἀφικώμεθα, συνεπεύξασθαι δε καὶ τοῖς ἄλλοις θεοῖς θύσειν κατὰ δύναμιν. Καὶ ὅτῳ δοκεῖ ταῦτ', ἔφη, ἀνατεινάτω τὴν χεῖρα. Καὶ ἀνέτειναν ἅπαντες. Ἐκ τούτου ηὔξαντο καὶ ἐπαιάνισαν. Ἐπεὶ δε τὰ τῶν θεῶν καλῶς εἶχεν, ἤρχετο πάλιν ὧδε ·…
> « …avec l'aide des dieux nous avons de nombreuses, de magnifiques chances de sauvegarde (*sôtèria*) ».
> Il prononçait ce dernier mot, quand quelqu'un se mit à éternuer. À ce bruit tous les soldats d'un élan unanime révérèrent le dieu. Xénophon dit alors : « Je propose, soldats, puisque pendant que nous parlions de sauvegarde (*sôtèria*), un présage de Zeus *Sôtèr* s'est manifesté à nos yeux, que nous fassions vœu de sacrifier des *sôtèria* à ce dieu-là, aussitôt que nous aurons mis le pied dans un pays ami ; je propose aussi que nous en offrions aux autres dieux dans la mesure de nos moyens. Que celui qui est de cet avis,

560*Les Sept contre Thèbes*, 519-520 : {Ὑπερβίῳ τε πρὸς λόγον τοῦ σήματος | σωτὴρ γένοιτ' ἂν Ζεὺς ἐπ' ἀσπίδος τυχών.}. Ces deux vers prennent place dans ce qui semble être une interpolation intégrée au texte de l'œuvre dans une édition postérieure à sa première représentation (en 467) ; est-elle d'une autre main que celle du tragique ? P. Mazon, éditeur du texte aux *CUF*, n'indique rien en ce sens. G.O. Hutchinson, dans son édition du texte (Oxford, 1985), conserve pour sa part ces deux vers, modifiant simplement leur position au sein du passage dans lequel ils prennent place.

561*Anabase*, I, 8, 16 : καὶ ὃς ἐθαύμασε τίς παραγγέλλει καὶ ἤρετο ὅ τι εἴη τὸ σύνθημα. ὁ δ' ἀπεκρίνατο· Ζεὺς σωτὴρ καὶ νίκη. ὁ δε Κῦρος ἀκούσας, Ἀλλὰ δέχομαί τε, ἔφη, καὶ τοῦτο ἔστω.

562*Ibid.*, VI, 5, 25 : ἐκ τούτου σύνθημα παρῄει Ζεὺς σωτήρ, Ἡρακλῆς ἡγεμών.

563*Cyropédie*, VII, 1, 10 : Ταῦτ' εἰπὼν καὶ ξύνθημα παρεγγυήσας Ζεὺς σωτὴρ καὶ ἡγεμὼν ἐπορεύετο.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

ajouta-t-il, lève la main. » Tous, ils la levèrent. Ils firent alors le vœu proposé et chantèrent le péan. Quand on fut en règle avec les dieux, Xénophon continua ainsi :... (traduction P. Masqueray, *CUF*).

Un peu plus tard dans leur expédition, les circonstances leur permettent de s'acquitter de leur vœu : suite à une victoire chez les Colques de la région de Trapézonte, ils ont pu se procurer des bœufs en nombre suffisant pour sacrifier à Zeus *Sôtèr* et Héraclès qui les ont guidés[564].

On peut s'étonner du fait que Xénophon fasse de Zeus *Sôtèr* un *sunthèma* lors de la bataille de Counaxa, avant que l'éternuement ne motive, outre le sacrifice qui lui est promis, d'en faire, avec Héraclès *Hègemôn*, un des dieux protecteurs de l'ensemble de l'expédition (le rapport que Xénophon entretient avec le *Basileus* semblant plus « personnel », cf. *infra*) : on peut y voir la trace d'une recomposition du récit de la part de Xénophon, ou bien, sans l'attribuer à une incohérence chronologique, l'expliquer comme une gradation dans la communication entretenue avec le dieu, qui passe d'une simple invocation lors de la bataille à l'établissement d'un sacrifice sanglant, la manifestation du dieu par le truchement de l'éternuement ayant ainsi accru sa proximité avec les Dix-Mille. Toutefois, la rapidité et l'unanimité de sa « reconnaissance » donne à penser que Zeus *Sôtèr* préexistait dans l'esprit de Xénophon et de ses hommes[565], et que les circonstances ont donné à ces derniers l'occasion de le mobiliser, de lui donner vie, en le nommant, puis en lui sacrifiant. Pour ce qui est de l'épiclèse, on constate ici la correspondance nette entre sa signification littérale et le besoin humain qui motive son emploi. Ce besoin se fait particulièrement sentir, on le voit, sur ou à l'approche du champ de bataille, même si la notion qui permet de le formuler – la *sôtèria* – apparaissant comme une idée-force du discours de Xénophon, fait probablement partie de la langue du politique et peut, en ce sens, être mobilisée dans des contextes variés. De ce point de vue, l'invocation et les sacrifices des Dix-Mille au Zeus *Sôtèr* tendent à montrer que leur dévotion à son endroit est à la fois motivée par la compétence générale du dieu et par son application privilégiée au contexte militaire ; mais elle se nourrit aussi de la tournure des évènements et des contacts et échanges répétés entre *ces* hommes et *ce* dieu (les invocations puis les sacrifices d'un côté, la manifestation par le truchement de l'éternuement et la protection de l'autre), faisant sans doute de ce dernier un des protecteurs attitrés de l'expédition.

Ainsi, jusqu'au tournant des Ve et IVe s, Zeus *Sôtèr* est surtout un dieu que les Athéniens invoquent, de façon rituelle dans le cadre du banquet, et plus spontanément quand ils cherchaient à

564*Anabase*, IV, 8, 25 : ἦλθον δ' αὐτοῖς ἱκανοὶ βόες ἀποθῦσαι τῷ Διὶ τῷ σωτῆρι καὶ τῷ Ἡρακλεῖ ἡγεμόσυνα καὶ τοῖς ἄλλοις θεοῖς ἃ ηὔξαντο.

565La formule Ζεῦ σῶσον transmise par Ammien (*Anthologie Palatine*, XI, 268 ; ca. 120 ap. J.-C.) traduit peut-être une association plus générale entre l'éternuement et Zeus *Sôtèr* : sur ce point, cf. Gessler 1926, p. 197-198 qui, pour le présent épisode, donne une « signification approbative et de bon augure » à l'éternuement (p. 201-202). Sur l'éternuement, et notamment sur sa portée mantique, cf. en dernier lieu Dasen, Wilgaux à paraître.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

se préserver ou avaient été préservés d'une difficulté anodine ou d'un péril sérieux, tout particulièrement dans le contexte militaire. Xénophon relate un sacrifice au dieu dans l'*Anabase*, sans que l'on puisse déterminer s'il était motivé par la conjoncture ou s'il transposait un culte existant à Athènes (ou les deux), culte qui, au sens plein, n'est pas attesté au moment de l'expédition des Dix-Mille. Rien n'interdit cependant de penser, compte tenu de la cohérence qui se dégage des sources au sujet de cette figure divine et de l'apparent consensus des Athéniens sur son identité et ses champs et modes d'action, que, sans bénéficier d'un culte régulier (avec sanctuaire, prêtre, etc. attitrés), elle ait pu recevoir, des particuliers comme de la collectivité, sacrifices et prières en des circonstances particulières. Toutefois, les motivations du sacrifice des Dix-Mille, de même que les invocations croissantes au dieu dans les œuvres les plus récentes d'Aristophane, concordent avec l'instauration, ou la réactivation d'un culte du dieu à Athènes après 403.

8.3.4. Un culte important au IVe s.

C'est en effet dans le *Ploutos* d'Aristophane, créé en 388, que l'on trouve la première attestation claire d'un culte de Zeus *Sôtèr* à Athènes. À la fin de la pièce, le prêtre du dieu vient se plaindre auprès de Chrémyle en ces termes (1173-1190) :

ΙΕ. ᾽Αφ' οὗ γὰρ ὁ Πλοῦτος οὗτος ἤρξατο βλέπειν,
ἀπόλωλ' ὑπὸ λιμοῦ· καταφαγεῖν γὰρ οὐκ ἔχω,
καὶ ταῦτα τοῦ Σωτῆρος ἱερεὺς ὢν Διός.
ΧΡ. ῾Η δ' αἰτία τίς ἐστιν, ὦ πρὸς τῶν θεῶν;
ΙΕ. Θύειν ἔτ' οὐδεὶς ἀξιοῖ.
ΧΡ. Τίνος οὕνεκα ;
ΙΕ. ῞Οτι πάντες εἰσὶ πλούσιοι. Καίτοι τότε,
ὅτ' ειχον οὐδέν, ὁ μεν ἂν ἥκων ἔμπορος
ἔθυσεν ἱερεῖόν τι σωθείς, ὁ δέ τις ἂν
δίκην ἀποφυγών, ὁ δ' ἂν ἐκαλλιερεῖτό τις
κἀμέ γ' ἐκάλει τὸν ἱερέα· νῦν δ' οὐδε εἷς
θύει τὸ παράπαν οὐδεν οὐδ' εἰσέρχεται,
πλὴν ἀποπατησόμενοί γε πλεῖν ἢ μυρίοι.
ΧΡ. Οὔκουν τὰ νομιζόμενα σὺ τούτων λαμβάνεις;
ΙΕ. Τὸν οὖν Δία τὸν Σωτῆρα καὐτός μοι δοκῶ
χαίρειν ἐάσας ἐνθάδ' αὐτοῦ καταμένειν.
ΧΡ. Θάρρει· καλῶς ἔσται γάρ, ἢν θεὸς θέλῃ.
῾Ο Ζεὺς ὁ Σωτὴρ γὰρ πάρεστιν ἐνθάδε,
αὐτόματος ἥκων.

Le Prêtre : Depuis que le dieu que tu sais a commencé à voir clair, je suis mort de faim. Car je n'ai rien à me mettre sous la dent, et cela tout en étant prêtre de Zeus *Sôtèr*.
Chrémyle : Et la cause, quelle est-elle, au nom des dieux ?
Le Prêtre : Personne ne daigne plus sacrifier.
Chrémyle : Pour quelle raison ?
Le Prêtre : Parce que tous sont riches. Et pourtant, au temps où ils n'avaient rien, tantôt un marchand, à son retour, sacrifiait une victime pour s'en être sorti, tantôt un homme

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

> acquitté en justice ; tel autre sacrifiait pour avoir des auspices favorables, et il m'invitait, moi le prêtre. Maintenant pas un n'offre le moindre sacrifice, ni n'entre au temple, hormis les gens pour y faire leurs ordures, plus de dix mille.
> Chrémyle (*à part*) : Eh bien, ne reçois-tu pas ta part habituelle de ces offrandes ?
> Le Prêtre : Or donc, le Zeus *Sôtèr*, moi aussi je veux l'envoyer promener, pour demeurer ici même.
> Chrémyle : Sois tranquille, tout ira bien, si Dieu le veut. Car le Zeus *Sôtèr* est ici présent ; de lui-même il est venu (traduction H. Van Daele, CUF, modifiée).

Plusieurs enseignements peuvent être tirés de ce passage, qui tournent autour de trois questions relatives au culte de Zeus *Sôtèr* en ce début de IVe s. Quand a-t-il été instauré ? Où prenait-il place ? En quoi consistait-il ?

La première impression qui s'en dégage est celle de l'importance de ce culte. Bien sûr, on peut supposer au premier abord qu'elle est exagérée par Aristophane ; toutefois, pour fonctionner auprès du public athénien, l'effet comique doit s'appuyer sur un constat réel, même s'il est, dans un second temps, grossi : c'est sans doute parce qu'au début des années 380 les sacrifices à ce dieu sont nombreux, et donc que le prêtre qui le dessert en tire de confortables émoluments, qu'il est pertinent pour le poète d'en faire précisément l'exemple de celui qui souffre de l'abondance générale[566]. La désaffection des fidèles est vécue d'autant plus amèrement par le desservant que la demande de protection du dieu était importante, et donc sa situation florissante : c'est sur ce décalage que repose le ressort dramatique (comique en l'occurrence) de la scène. Cet engouement pour Zeus *Sôtèr* est d'autant plus remarquable qu'aucun prêtre, sanctuaire, sacrifice n'est attesté à Athènes dans les sources du Ve s, on l'a vu. Faut-il en conclure que l'instauration de ce culte est récente ? Ce serait là être bien téméraire. Mais on ne peut s'empêcher de penser qu'Aristophane, qui ne manque pas de diriger sa verve contre les nouveautés dont s'entichent ses contemporains, ait précisément pris pour cible un culte en vogue, fraîchement instauré ou, du moins, qui connaît une vigueur nouvelle. La fréquence croissante des jurons invoquant le dieu que l'on a pu constater dans les dernières pièces du comique serait alors révélatrice de ce phénomène. On peut ensuite tenter d'avancer une date de cette probable (re)fondation du culte du dieu épiclésé comme *Sôtèr* (403 ? 394[567] ?), sans disposer cependant d'arguments décisifs pour trancher. On se bornera ici à l'expliquer comme procédant d'un accroissement dans la demande de *sôtèria* à Athènes au tournant des Ve et IVe s, même si un événement ou des circonstances particulières ont pu la provoquer.

566 Je rejoins en ce sens le constat de Parker 1996, p. 239.

567 R. Parker (*ibid.*) évoque à ce sujet la statue de Conon dressée près du dieu sur l'Agora après la victoire de Cnide (cf. *supra*, note 490) : mais le fait qu'Isocrate désigne Zeus comme *Sôtèr* et Pausanias comme *Eleutherios* témoigne seulement du fait que l'un comme l'autre identifiait, à leurs époques respectives, le dieu sous cette épiclèse. En l'absence de témoignage totalement contemporain (même si le discours d'Isocrate, datable *ca.* 365, est de peu postérieur), on ne peut savoir si, en 394, le dieu était déjà affublé de l'épiclèse *Sôtèr* (en plus de celle d'*Eleutherios*), si celle-ci a été « officiellement » attribuée à cette occasion ou ensuite (avant 388 par conséquent).

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

Les vers 1183-1184 sous-entendent l'existence d'un lieu de culte, sans mentionner explicitement d'autel, de temple ou de sanctuaire. On peut penser à la *stoa* de l'*Eleutherios* sur l'Agora : la scholie afférente à ce passage évoque un *hieron en astei*. Mais une allusion au sanctuaire du Pirée est également possible : si les sources à son sujet sont dans leur quasi-totalité postérieures, Pline l'Ancien (*Histoire Naturelle*, XXXIV, 74) attribue à Céphisodote, actif au début du IVe s, la facture d'un autel du dieu et d'une statue d'Athéna à cet endroit.

On tire davantage d'enseignements de ce texte sur ce que les fidèles attendaient du dieu : la richesse, dira-ton rapidement, puisque l'abondance générale imaginée par Aristophane a rendu son culte obsolète. Certes. Mais on peut être plus précis, puisque le comique détaille ici les motivations qui pouvaient être celles de trois particuliers sacrifiant à Zeus *Sôtèr*, à savoir un *emporos*, un justiciable et un individu dont la qualité n'est pas précisée : la puissance surnaturelle qu'ils mobilisent ainsi – en aval pour les deux premiers, en amont pour le troisième – est toujours la même qui permet d'échapper à un danger ou de s'en prémunir. L'épiclèse désigne donc bien une dynamique – cohérente avec son sens littéral, celui d'assurer la sauvegarde (*sôtèria*) du ou des fidèles – qui peut s'exprimer dans des champs très variés (une traversée en mer, un procès). C'est probablement le caractère « attrape-tout » du dieu ainsi épiclésé qui explique l'engouement dont il fait l'objet, à la fois auprès de particuliers, comme ici, mais aussi à l'échelle de l'ensemble de la cité, comme tend à le confirmer Lysias qui, quelques années plus tard, évoque la tenue d'un sacrifice au dieu le dernier jour de l'année empêchant la tenue des tribunaux[568].

C'est cependant durant la seconde moitié du IVe s. que les sources témoignent de l'importance désormais éminemment politique de Zeus *Sôtèr* : lorsque Démosthène rend compte devant l'ecclésia des sacrifices que lui et les autres prytanes de sa tribu ont effectué, il ne manque pas de mentionner en premier ceux adressés au dieu, à Athéna et à Nikè ; outre sa position dans cette liste qui se poursuit avec Peithô, la Mère des dieux, Apollon et les autres dieux[569], le fait qu'il soit le seul dont on précise l'épiclèse est sans doute révélateur de l'importance qu'il a prise dans la cité. Le contexte d'énonciation n'est en effet pas sans incidence : l'enjeu pour l'orateur est ici de présenter le collège de prytanes dont il se fait le porte-voix comme s'étant acquitté le mieux possible de ses devoirs envers les dieux au nom de l'ensemble de la cité, et d'en convaincre son auditoire[570] ;

568*Au sujet de l'examen d'Évandros*, 6 : ἡ γὰρ αὔριον ἡμέρα μόνη λοιπὴ τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐστιν, ἐν δε ταύτῃ τῷ Διὶ τῷ σωτῆρι θυσία γίγνεται, δικαστήριον δε παρὰ τοὺς νόμους ἀδύνατον πληρωθῆναι.

569*Prologue* LIII [LIV] (avant 338, probablement) : καὶ γὰρ ἐθύσαμεν τῷ Διὶ τῷ σωτῆρι καὶ τῇ Ἀθηνᾷ καὶ τῇ Νίκῃ, καὶ γέγονεν καλὰ καὶ σωτήρια ταῦθ' ὑμῖν τὰ ἱερά. Ἐθύσαμεν δε καὶ τῇ Πειθοῖ καὶ τῇ Μητρὶ τῶν θεῶν καὶ τῷ Ἀπόλλωνι, καὶ ἐκαλλιερούμεν καὶ ταῦτα. ἦν δ' ὑμῖν καὶ τὰ τοῖς ἄλλοις θεοῖς τυθέντ' ἱέρ' ἀσφαλῆ καὶ βέβαια καὶ καλὰ καὶ σωτήρια.

570L'émulation entre les membres des différentes tribus dans l'accomplissement des fonctions de prytane est précisément à l'origine des nombreuses inscriptions les mettant à l'honneur, sous forme de dédicaces au IVe s, puis sous forme de décrets de 308/7 à 86. Sur ce point, cf. l'introduction au volume *Agora* XV, p. 2-5 notamment.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

il doit ainsi lui donner à entendre ce qu'il a envie d'entendre, tout en étant allusif sur ce qui va de soi. C'est pourquoi Démosthène ne voit sans doute pas la nécessité de détailler ici précisément la titulature de chacune des divinités – l'Athéna évoquée est ici la *Polias* et Apollon, peut-être le *Prostatèrios*[571] –, évidente pour ses concitoyens[572]. S'il précise celle de Zeus, c'est donc à dessein : il s'agit ici de répondre à l'attente de son auditoire, alors manifestement en demande de *sôtèria* que les sacrifices (qualifiés ici de *kala kai sôtèria*) peuvent garantir lorsque le *Sôtèr* figure en bonne place parmi les récipiendaires.

8.3.5. Un « moment » Zeus *Sôtèr* à l'époque de Lycurgue ?

Ce consensus apparent autour de la sauvegarde de la cité et de la figure du dieu qui y pourvoit est encore plus manifeste après 338, sans doute compte tenu du contexte géopolitique (le sentiment d'être passé près du pire a pu alors être vif à Athènes), d'un probable effet de source (cf. introduction), mais aussi de la politique volontariste de Lycurgue. On ne peut certes pas attribuer à ce dernier l'initiative des travaux du sanctuaire du dieu au Pirée, dont la date est mal établie (après 350)[573], et il n'est pas le seul acteur à porter haut le prestige du dieu : juste après Chéronée, semble-t-il, un prêtre du *Sôtèr*, parmi d'autres, officiant vraisemblablement au Pirée, se voit ainsi gratifier d'une couronne d'or d'une valeur de 500 drachmes à sa reddition de comptes[574]. C'est lui, en revanche, qui, *ca.* 335, a proposé la loi relative aux objets de culte, qui n'oublie pas Zeus *Sôtèr*, pour la première fois accompagné d'Athéna *Sôteira*[575] ; la présence du dieu dans ce texte qui (bien que malheureusement lacunaire) semble recenser les dieux les plus importants du panthéon athénien d'alors est un nouveau témoignage de sa place prépondérante au sein des puissances tutélaires de la cité. Il est peut-être même possible de parler de prééminence, si on en croit les comptes du

571 Sur les sacrifices des prytanes au *Prostatèrios*, cf. *Agora* XV, *passim*.

572Cf. R. Clavaud, notice de l'édition de la CUF des *Prologues* de Démosthène, 1974, p. 8-9. Il attribue la différence entre ce prologue et le formulaire que l'on retrouve dans les décrets honorifiques des prytanes (Apollon *Prostatèrios*, Artémis *Boulaia* et *Phôsphoros* et les autres dieux) regroupés dans *Agora* XV par un écart entre la langue de l'orateur et celle du secrétaire retranscrite par le lapicide. Elle peut également s'expliquer par une évolution historique (cf. note précédente).

573*IG* II² 1669, l. 1-4: [συγγ]ραφαὶ? με[γ]άλης στήλης· λόγ[ο]ς δοκι[μ]α[σίας τῶν ἔργων τῶν τοῦ ἱ]ερ[οῦ καὶ τοῦ τεμένους] | κ[αὶ τοῦ βωμοῦ?] Δι[ὸς] Σωτῆρος ἐπιστατούντων [- - - τοῦ] Πλει[στίου] Ἀνα[- : - - | - - - τοῦ] Ἐπ[ι]φάνους Ἀζηνι : Λε[ωχ]άρους τοῦ Λε[ωκ]ράτ[ου]ς Παλλ[η : Κλ]εο[- - τοῦ - - -] | ΕΙ///[- - - :] Ἀρισ[τ]είδου τοῦ Ἀρίστ[ωνο]ς Περγα : ο[ἳ]ς ἐ[γ]ραμμάτευεν [Ἐπι]κρά[της - - -]. Si l'identité du dieu ne fait pas de doute ici, les composantes de son sanctuaire concernées par les travaux (le sanctuaire lui-même, le domaine qui lui est associé, et peut-être l'autel) sont ici largement restituées ; elles ne laissent cependant pas de doute sur l'ampleur de l'opération. Humphreys 1985, p. 229, note 40 suppose que Léocharès qui apparaît l. 3 parmi les épistates de ces travaux puisse être le père de Léocrate, attaqué par Lycurgue dans son plaidoyer éponyme. Mikalson 1998a, p. 39 et note 81 propose le cas échéant de dater cette inscription avant 338.

574 *IG* II² 410 = *IG* II/III³ 416, l. 16-22 (**PosPel1**). Sur la localisation de ces prêtrises au Pirée, cf. Lambert 2003. *Contra* Humphreys 2004, p. 111.

575 *IG* II/III³ 445 II (*IG* II² 333 ; Schwenk 1985, n°21), l. 30-31 : [τῶι Δι]ὶ τῶι Σωτῆρι κα[ὶ τῆι Ἀ]|[θηνᾶι τῆι Σωτείραι] ; Ibid., l. 32 : [.τῶν ἱερῶν χρημάτ?]ων τοῦ Διὸς τοῦ Σωτῆρος.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

dermatikon inventoriant le produit de la vente des peaux des victimes sacrifiées[576] en 334/3 et 333/2 : pour ces deux années, ceux tirés des sacrifices à Zeus *Sôtèr* atteignent en effet des montants considérables, respectivement 1050 et 2610 ½ drachmes. Ces sommes sont de fait les plus élevées de l'ensemble de la série, qui répertorie pourtant des fêtes aussi vénérables que les Panathénées ou les Dionysies[577]. Peut-on trouver meilleure indication de l'importance du dieu que ce témoignage du fait qu'il a alors reçu les sacrifices les plus coûteux, en l'occurrence des bœufs par centaines[578] ? Eh bien oui. Ou si ce n'est meilleure, du moins aussi manifeste et, qui plus est, complémentaire : sous un autre angle, c'est Lycurgue, encore, qui donne une nouvelle illustration de cette prééminence de Zeus *Sôtèr* ; c'est le sentiment que donne en effet la lecture de son *Contre Léocrate*, dans lequel il confère indéniablement au dieu une portée politique, dans tous les sens du terme[579].

Au début de son plaidoyer, l'orateur relate ainsi la fuite de Léocrate, par la mer, vers Rhodes, après la bataille de Chéronée (*Contre Léocrate*, 17) :

> Οὔτε τὴν ἀκρόπολιν καὶ τὸ ἱερὸν τοῦ Διὸς τοῦ Σωτῆρος καὶ τῆς Ἀθηνᾶς τῆς Σωτείρας ἀφορῶν καὶ προδιδοὺς ἐφοβήθη, οὓς αὐτίκα σώσοντας ἑαυτὸν ἐκ τῶν κινδύνων ἐπικαλέσεται.
> Il voyait encore de loin l'Acropole, le sanctuaire (*hieron*) de Zeus *Sôtèr* et d'Athéna *Sôteira* qu'il livrait sans remords, ces dieux qu'il appellera tout à l'heure au secours (*sôsontas... epikalesetai*) dans le danger qui le menace (traduction F. Durrbach, CUF, modifiée).

La mention singulière du sanctuaire de Zeus *Sôtèr* et d'Athéna *Sôteira* revêt ici plusieurs dimensions. La première est paysagère : à en croire Lycurgue, l'édifice, de même que l'Acropole, constituait alors manifestement un amer pour qui naviguait au large du Pirée. Dans l'optique d'un discours adressé aux héliastes et qui se doit donc de mobiliser des références communes, l'orateur ne manque donc pas d'évoquer un (ensemble de) bâtiment(s) qui, alors, avait récemment fait l'objet

576 Ce fonds est également une création de Lycurgue (Mikalson 1998a, p. 26-27).

577 *IG* II² 1496, col. IV, l. 89-90 (Skirophoriôn 334/3) : ἐκ τῆς θυσίας τῶι Διὶ τῶι | Σωτῆρι παρὰ βοωνῶν : ΧΓ ; *Ibid*., l. 118-119 (Skirophoriôn 333/2) : [ἐκ τῆς θυσ]ίας τῶι Δι[ὶ τ]ῶι [Σωτῆρι] | [παρὰ βοων]ῶν : ΧΧΓΗΔΙΙΙ. Cf. Parker 1996, p. 239-240. Mikalson 1982 et 1998a, p. 36 tient pour signifiante la distinction entre les sacrifices répertoriés par noms de fêtes (Panathénées, Dionysies, etc.), d'instauration ancienne, et ceux désignés comme *thusiai* et identifiés par le nom de leurs récipiendaires, nouveautés du IVe s. ; sur ces derniers, cf. également Rozivach 1994, p. 54-55 qui y reconnaît les *epithetoi heortai* (« additional feasts ») mentionnées par Isocrate, *Aréopagitique*, 29. Puisque ceux de Zeus *Sôtèr* relèvent de la seconde catégorie, cette hypothèse, si elle s'avérait exacte, constituerait une indication supplémentaire du caractère récent du culte du dieu. En dernier lieu, cf. l'hypothèse de Parker 2008a, à mon sens convaincante, selon laquelle la date de ces sacrifices aurait été mobile au IVe s. : pour l'année 334/3, le dieu est le dernier listé en Skirophorion, alors que deux autres entrées le suivent l'année suivante (la première étant probablement celles des Anakia selon Parker, la seconde étant difficile à identifier), qui ne correspondent sans doute pas à des célébrations annuelles ; si on estime, comme Parker, que l'ordre de la liste est celui du calendrier, il semblerait donc que la date du sacrifice à Zeus *Sôtèr* ait été variable, ce qui renforcerait l'hypothèse d'une instauration relativement récente (« a sacrifice / festival not yet sufficently traditional to be immovably fixed », Parker 2008a, p. 37).

578 À partir de l'estimation de 7 drachmes par peau établie par Jameson 1988, p. 107-112, Parker 2008a, p. 37 dénombre ainsi respectivement environ 150 et 377 bovins sacrifiés au dieu lors de ces deux années. On aura également noté que Xénophon et les Dix-Mille sacrifiaient déjà des bœufs au dieu.

579 Sur la portée religieuse de ce discours, cf. Mikalson 1998a, p. 11-20.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

d'importants travaux, travaux que le père de Léocrate lui-même a peut-être supervisé, ce qui renforcerait le mordant de l'allusion[580]. La seconde est rhétorique qui joue sur le décalage entre l'identité des dieux résidant au sanctuaire et la délicate position de Léocrate : lui qui a abandonné sa cité et ses sanctuaires, dont celui du *Sôtèr* et de la *Sôteira*, risque d'être en peine de se faire entendre de ces derniers alors qu'il va précisément avoir besoin de leur secours *sous cette épiclèse* pour pouvoir échapper à la condamnation de ses concitoyens[581]. Par l'effet d'une épanadiplose narrative, l'orateur réutilise d'ailleurs ce motif à la fin de son plaidoyer (*Ibid.*, 143) :

> Καὶ ἐπικαλέσεται τοὺς θεοὺς σώσοντας αὐτὸν ἐκ τῶν κινδύνων · τίνας ; οὐχ ὧν τοὺς νεὼς καὶ τὰ ἕδη καὶ τὰ τεμένη προὔδωκε ;
> Il va invoquer le secours des dieux dans le péril. Mais quels dieux ? Ceux dont il a livré les temples, les demeures, les enceintes sacrées ? (traduction F. Durrbach, CUF, modifiée).

Cette fois-ci, l'identité des dieux n'est pas précisée, mais elle est d'autant plus évidente pour l'auditoire que la formule employée est identique à celle du passage précédent. Pourtant, Lycurgue ne manque pas de convoquer de nouveau nommément Zeus *Sôtèr* – seul cette fois-ci – en cette fin de discours (*Ibid.*, 136-137) :

> Ἡγοῦμαι δ' ἔγωγε καὶ τὸν πατέρα αὐτῷ τὸν τετελευτηκότα, εἴ τις ἄρ' ἔστιν αἴσθησις τοῖς ἐκεῖ περὶ τῶν ἐνθάδε γιγνομένων, ἁπάντων ἂν χαλεπώτατον γενέσθαι δικαστήν, οὗ τὴν χαλκῆν εἰκόνα ἔκδοτον κατέλιπε τοῖς πολεμίοις ἐν τῷ τοῦ Διὸς <τοῦ> Σωτῆρος ἱεροσυλῆσαι καὶ αἰκίσασθαι, καὶ ἣν ἐκεῖνος ἔστησε μνημεῖον τῆς αὑτοῦ μετριότητος, ταύτην αὐτὸς ἐπονείδιστον ἐποίησε· τοιούτου γὰρ υἱοῦ πατὴρ προσαγορεύεται.
> Διὸ καὶ πολλοί μοι προσεληλύθασιν ὦ ἄνδρες ἐρωτῶντες, διὰ τί οὐκ ἐνέγραψα τοῦτο εἰς τὴν εἰσαγγελίαν, προδεδωκέναι τὴν εἰκόνα τὴν τοῦ πατρός, τὴν ἐν τῷ τοῦ Διὸς τοῦ Σωτῆρος ἀνακειμένην. Ἐγὼ δ', ὦ ἄνδρες, οὐκ ἠγνόουν τοῦτο τἀδί κημ' ἄξιον <ὂν> τῆς μεγίστης τιμωρίας, ἀλλ' οὐχ ἡγούμην δεῖν περὶ προδοσίας τοῦτον κρίνων ὄνομα Διὸς Σωτῆρος ἐπιγράψαι πρὸς τὴν εἰσαγγελίαν.
> Je crois aussi, pour ma part, que son père même, aujourd'hui mort, si l'on conserve outre-tombe quelque souci de ce qui se passe sur terre, serait pour lui le plus sévère de tous les juges, ce père dont il a livré la statue de bronze, dans le sanctuaire de Zeus *Sôtèr*, aux déprédations et aux insultes des ennemis. Cette effigie, dressée en témoignage de sa vertu, Léocrate en a fait un monument d'opprobre, car il n'est plus connu de vous que comme le père d'un tel fils. Aussi m'a-t-on souvent demandé, juges, pourquoi dans mon accusation, je n'avais pas introduit ce grief, que Léocrate avait livré la statue de son père dressée dans le sanctuaire de Zeus *Sôtèr*. Ce n'est pas, juges, faute d'avoir compris que ce forfait méritait le plus sévère des châtiments ; mais je n'ai pas voulu, à propos d'une inculpation de trahison, mentionner dans ma plainte le nom de Zeus *Sôtèr*. (traduction F. Durrbach, CUF, modifiée).

La référence au dieu peut s'expliquer ici par les circonstances : peut-être était-ce la seule statue

580 Cf. *supra*, note 573 ; compte tenu de l'incertitude de la date de l'inscription, on ne peut savoir si les travaux avaient été engagés longtemps avant le discours de Lycurgue et, *a fortiori*, s'ils étaient encore en cours.

581 On trouve donc une nouvelle attestation de l'application du pouvoir du *Sôtèr* (ici avec Athéna) dans le champ judiciaire, s'ajoutant à celle présente dans le *Ploutos* d'Aristophane mentionné *supra*.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

consacrée par l'*oikos* de Léocrate (ici son père qui l'a apparemment dédiée lui-même – ἣν ἐκεῖνος ἔστησε) dans un grand sanctuaire de la cité pouvant être exploitée par l'orateur dans le sens de sa démonstration ; que ce dernier ait eu ou non le choix parmi d'autres exemples analogues, force est de constater qu'il a opté pour celui-ci et qu'il l'exploite à fond : il lui permet en effet de faire résonner son allusion précédente et ainsi de souligner de nouveau la contradiction entre l'attitude de l'accusé envers le dieu et le secours que sa position nécessite. Ici comme au début de son discours, Lycurgue choisit donc de nommer Zeus *Sôtèr* à dessein pour souligner *in fine* l'ingratitude et l'impiété de l'accusé.

Mais il y a plus. La signification conférée par Lycurgue au *Sôtèr* dépasse le seul cas de Léocrate et la logique interne des extraits dont il vient d'être question. En effet, si l'orateur choisit de mentionner son sanctuaire du Pirée (17) et d'insister sur son identité à propos de la statue du père de l'accusé (à trois reprises en 136-137), c'est aussi parce que le dieu est probablement le plus important dans la vie de la cité à ce moment ; c'est du moins ce que donne à penser sa mise en perspective, tant dans de le plaidoyer dans son ensemble que dans le contexte athénien à court et moyen terme. En effet, dans un discours que Lycurgue déclare d'emblée motivé par un souci de justice et de piété et par l'intérêt de ses concitoyens et des dieux[582], il est intéressant de noter que, outre Athéna, Zeus *Sôtèr* est pour ainsi dire le seul recevant un culte dans la cité nommément invoqué[583], le seul en tout cas à l'être de façon insistante, à plusieurs reprises, on l'a vu. De même, le fait que l'orateur se soit interdit de mentionner son nom dans son accusation de peur de l'associer à une affaire de trahison (*prodosia*) et, partant, de le « salir » (137), peut relever de l'artifice argumentaire[584] ; mais on peut tout autant y voir la volonté de rendre manifeste aux yeux de ses concitoyens (dans le but d'obtenir leur adhésion) le fait que l'orateur partage avec eux cette piété *envers ce dieu*. En effet, cette position éminente qu'occupe le *Sôtèr*, sa mobilisation par Lycurgue, répondent sur le plan divin au fait que la question de la sauvegarde de la cité sature le plaidoyer dans sa totalité : sans lister ici les nombreuses occurrences de *sôtèria* qui y figurent (une bonne

582 *Contre Léocrate*, 1 : Δικαίαν ὦ ᾽Αθηναῖοι καὶ εὐσεβῆ καὶ ὑπερ ὑμῶν καὶ ὑπερ τῶν θεῶν τὴν ἀρχὴν τῆς κατηγορίας Λεωκράτους τοῦ κρινομένου ποιήσομαι.

583 Athéna est en effet invoquée de façon traditionnelle avec les autres dieux et héros qui reçoivent un culte au sein de la cité dans la prière liminaire du discours (*Ibid.*, 1 : εὔχομαι γὰρ τῇ ᾽Αθηνᾷ καὶ τοῖς ἄλλοις θεοῖς καὶ τοῖς ἥρωσι τοῖς κατὰ τὴν πόλιν καὶ τὴν χώραν ἱδρυμένοις). On note une rapide allusion à l'autel des Douze dieux de l'agora auprès duquel Callistratos d'Aphidna s'était réfugié (*Ibid.*, 93 : ἐπὶ τὸν βωμὸν τῶν δώδεκα θεῶν καταφυγόντα), tout comme Pausanias dans le sanctuaire de la *Chalkioikos* (*Ibid.*, 128 : καταφυγὼν εἰς τὸ τῆς Χαλκιοίκου ἱερόν), ce dernier épisode devant être mis à part car se déroulant en Laconie. On peut de même laisser de côté les références à des généalogies mythiques, comme celle faisant d'Héraclès l'ancêtre des rois de Sparte *e.g.* (*Ibid.*, 105 : καίτοι εἰ τοῖν ἀφ' ῾Ηρακλέους γεγενημένοιν, οἳ ἀεὶ βασιλεύουσιν ἐν Σπάρτῃ). Pour le reste, Lycurgue n'invoque les dieux que comme une collectivité indéfinie, *theoi* (*passim*).

584 Si « salissure » il y a, elle ne doit pas être entendue au sens fort, *i.e.* porteuse d'impureté : à ma connaissance (et je n'ai rien trouvé en ce sens chez Parker 1983 [1996]), le fait d'associer le nom d'un dieu à un acte moralement condamnable ne provoque pas de souillure (en laissant de côté le cas particulier de ce qui est *arrhètos*). Lycurgue veut simplement ici éviter une association inconvenante, probablement.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

vingtaine)[585], on peut se pencher sur quelques unes de celles qui en scandent la fin. Après avoir rappelé l'impossibilité pour Léocrate de faire appel à des dieux qu'il a abandonné (143), l'orateur affirme ainsi que Léocrate ne mérite pas la pitié de ses concitoyens, puisqu'il n'a pas contribué à la *sôtèria* commune ; il présente ensuite (149) le verdict à venir des jurés comme un choix entre la trahison (*prodosia*) et la *sôtèria* d'Athènes (entre autres) ; et de clore son discours par un point d'orgue donnant la priorité à la *sôtèria* des lois et du peuple[586].

Cette insistance va au-delà, me semble-t-il, du simple jeu rhétorique mettant en regard l'épiclèse du dieu, l'impossibilité pour Léocrate d'échapper à la condamnation et la sauvegarde de la collectivité. Elle participe d'une réelle préoccupation de Lycurgue, mais aussi de ses concitoyens qu'il cherche à convaincre[587], vis-à-vis de leur *sôtèria* : en faisant de cette notion un leitmotiv de son plaidoyer, l'orateur espère ainsi mobiliser ce qui faisait alors peut-être consensus et *in fine*, souligner l'ampleur de la trahison de l'accusé. Que la *sôtèria* soit un souci majeur de la cité, un concept central de la vie politique athénienne au IVe s, la langue du politique, telle que l'on peut la lire chez les orateurs ou sur les inscriptions, en rend bien compte. On a notamment souligné l'apparition, à partir de la seconde moitié de ce siècle, de la formule *eph'hugieiai kai sôtèriai tès boulès kai tou dèmou* relative aux sacrifices effectués par les individus honorés dans les décrets. J.D. Mikalson y voit le signe d'un changement de perspective religieuse à Athènes, dont les attentes se font alors plus défensives et peut-être pessimistes, par comparaison à l'état d'esprit conquérant et optimiste du Ve s, changement qu'il associe à l'évolution d'Athènes dans le contexte géopolitique, face à la puissance macédonienne en premier lieu[588]. De fait, si cette formule est effectivement caractéristique de l'époque hellénistique, lors de laquelle elle s'enrichit tout en se banalisant, c'est bien en cette fin de période classique qu'elle est pour la première fois attestée, une fois dès avant Chéronée[589], et à plusieurs reprises entre 338 et 322[590]. Cependant, il me semble qu'il ne s'agit là que de la fixation

585 Les citations (comme celle de l'*Éréchthée* d'Euripide en 100) faites par Lycurgue mises à part (mais elles le sont peut-être à dessein), on peut en effet dénombrer dans le *Contre Léocrate*, outre les épiclèses relevées, 25 occurrences de *sôtèria* et 9 de *sôzein* et ses dérivés et composés : 8, 17, 18, 39, 42, 43 (x2), 44, 45, 46, 47, 52, 64, 67 (x2), 70, 86, 88, 95, 114, 123 (x2), 129, 131, 140, 142, 143 (x2), 144, 148 (x2), 149, 150 (x2). Par comparaison, la notion d'*asphaleia* (et ses dérivés) *e.g.*, n'est utilisée qu'à 6 reprises (42, 47, 114, 128, 143, 149) dans le plaidoyer, et celle d'*hugieia* en est absente.

586 *Ibid.*, 150 : τῆς ὑπερ τῶν νόμων καὶ τοῦ δήμου σωτηρίας. *Sôtèria* est donc le dernier mot du discours.

587 Mikalson 1998a, p. 19-20, tout en soulignant le caractère didactique du discours, pense que les croyances exposées par Lycurgue étaient largement partagées par son auditoire.

588 Mikalson 1998a, p. 43-44 et p. 294-296.

589 *IG* II/III^3 306 (*IG* II² 223 ; *Agora* XV 34) (343/2), l. 21, déjà relevé par Du Sablon 2006, p. 7. On ne relève qu'une seule mention antérieure de la notion de *sôtèria* dans l'épigraphie athénienne en *IG* I^3, 125 (405/4), l. 11-12 (ἐς σω|[τηρίαν]) et l. 27 ([ἐς σωτηρίαν]). Cette double occurrence est, on le voit, largement restituée et la formulation est différente qui plus est.

590 *IG* II/III^3 416 (*IG* II² 410), l. 14-16 (juste après Chéronée ?) ; *IG* II/III^3 349 (*IG* VII 4252 ; Schwenk 1985, n°40) (Amphiaraion d'Oropos, 332/1 ; décret d'Athènes), l.14-15 et 28-31 ; *Δῆμος τοῦ Ραμνοῦντος* II, 99 (*IG* II² 1181 ; Schwenk 1985, n°46) (Rhamnonte, 331/0), l. 3-4 ; *IG* II/III^3 359 ; (*IG* II² 354 ; Schwenk 1985, n°54) (328/7), l. 43-44 ; dans un autre décret, très fragmentaire, de la même période, *IG* II/III^3 422 (*IG* II² 437) (*ca.* 340-320) on peut lire [-σω]τηρίαν à la l. 6, qui devait sans doute prendre place dans une autre formule puisque le mot est ici à l'accusatif.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

dans la phraséologie politique – de laquelle participe également le *Contre Léocrate* de Lycurgue – d'une préoccupation plus ancienne[591] : on a vu précédemment que la promesse de sacrifice à Zeus *Sôtèr* des Dix-Mille avait fait irruption lors d'un discours dont l'objet était la *sôtèria* de l'expédition. Le changement de perspective décrit par J.D. Mikalson s'inscrirait donc, à mon sens, dans une évolution plus longue et en tout cas pas seulement imputable à l'évolution du rapport de force entre Athènes et la puissance macédonienne.

Pour en revenir précisément au dieu, il semble que le développement de son culte a accompagné celui de cette préoccupation peut-être croissante, du moins de plus en plus manifeste dans la langue du politique, à l'égard de la *sôtèria* de la cité au cours du IVe s. : sans que les premiers aient nécessairement précédé les seconds, on passe de sacrifices de particuliers dans le *Ploutos* d'Aristophane à ceux des prytanes dans le *Prologue* de Démosthène, sacrifices dont on a pu mesurer l'ampleur (matérielle comme idéologique) dans les années 330. Il est ainsi possible d'envisager le fait – compte tenu également des témoignages du Ve s. – que le développement du culte politique de Zeus *Sôtèr* se soit appuyé sur l'engouement dont il faisait l'objet auprès des particuliers, à mesure que la *sôtèria* de la cité est devenue la première des préoccupations politiques, *sôtèria* dont le dieu pouvait alors constituer le premier garant. La conjonction des préoccupations des individus et de celles de la cité, et le consensus apparent autour de la *sôtèria* commune, auraient ainsi trouvé dans la figure de Zeus *Sôtèr* leur point de fixation, ce qui pourrait expliquer l'éminence de sa position à l'époque de Lycurgue[592]. Les adresses au dieu dans deux discours de Dinarque prononcés en 324/3 – jusque-là absentes sous cette forme chez les orateurs – portent peut-être la marque de ce « moment » Zeus *Sôtèr*[593], tout comme le fait que le dieu soit désigné sous cette épiclèse plutôt que comme *Eleutherios*, l'année suivante, dans le décret originel pour Euphrôn de Sicyone[594], ou encore l'importance du montant consacré cette même année à

591 Autant qu'un rapide examen puisse en témoigner – un relevé des occurrences de *sôteira* et de *sôzein* et ses dérivés et composés –, elle n'est pas moins présente chez les tragiques que chez les orateurs, qui témoignent les uns comme les autres, par le jeu de miroir avec l'auditoire auquel ils s'adressent, dans une forme et un contexte certes différents, des préoccupations de la cité à leurs époques respectives. Une telle étude est à mener qui dépasse le cadre de la présente recherche.

592 C'est en décrivant une dynamique analogue de compénétration des préoccupations individuelles et collectives que, en d'autres termes (ceux de « public » et de « privé ») et à une autre échelle spatio-temporel (le monde grec à l'époque hellénistique), Wallensten 2008b, p. 145-148 explique la pratique des dédicaces de magistrats à Aphrodite.

593 Dinarque, *Contre Démosthène*, 36 : ὦ δέσποιν' Ἀθηνᾶ καὶ Ζεῦ σῶτερ. *Id.*, *Contre Philoclès*, 15 : νὴ τὸν Δία τὸν σωτῆρα. Rosivach 1987, p. 267-268 relève, à juste titre, que dans le second discours, l'orateur accuse Philoclès de trahison (*prodosia*), comme Lycurgue le fait pour Léocrate ; et en effet, la mobilisation du Zeus *Sôtèr*, garant de l'intégrité de la cité, est tout-à-fait cohérente dans des plaidoyers cherchant à confondre des traîtres présumés (ou des individus que l'on cherche à confondre et que l'on accuse pour ce faire de trahison). J'ai l'impression que l'invocation au dieu tient *aussi* de l'argument d'autorité n'ayant pas nécessairement besoin de s'inscrire dans une démonstration logique, compte tenu de son importance, en particulier dans le contexte des années 338-322.

594 *IG* II² 448 (cf. *supra*, note 485). On peut à cet égard s'interroger sur l'emploi de l'épiclèse *Eleutherios* par Hypéride (frg. 197 Jensen, cité par Harpocration : cf. *supra* p. 191) : hors contexte, il est difficile d'en déterminer les motivations, tout comme les ressorts de l'étiologie la rapprochant des affranchis, qui devait sans doute servir son argumentation. On peut cependant se demander si, à une période où le *Sôtèr* prime manifestement sur l'*Eleutherios*,

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

l'ornement de son autel du Pirée[595].

Si la signification du Zeus *Sôtèr* est ainsi évidente, et s'il est possible de retracer, de façon plus ou moins continue, l'évolution de son importance au cours du IVe s, l'organisation de son culte au cours de cette période pose en revanche davantage de questions, en dépit de l'abondance des témoignages. La première est celle du, ou plutôt des lieux, où le dieu recevait ses sacrifices[596] : on a vu que plusieurs sources relatives aux cadres de son culte proviennent du Pirée ou font explicitement référence au sanctuaire qui s'y trouvait[597] ; à l'inverse, ne peuvent être rattachées de façon sûre à la *stoa* de l'Agora que les allusions à son *agalma*[598]. Partant, il est tentant de rattacher au premier de ces deux lieux les autres attestations moins précisément localisées, à savoir le prêtre mis en scène par Aristophane, les sacrifices mentionnés par Lysias, ceux inventoriés dans les comptes du *dermatikon*, ainsi que ceux évoqués par Démosthène dans son *Prologue* (sans qu'il s'agisse nécessairement des mêmes)[599]. De même, la procession pour le dieu, dont l'organisation incombait à l'archonte éponyme à l'époque d'Aristote[600], est très probablement la même que celle attestée par une inscription du Pirée, datée de 320/19 (*IG* II² 380). Toutefois, la loi de Lycurgue relative aux objets de culte incite peut-être à davantage de prudence : deux entrées sont en effet consacrées à Zeus *Sôtèr*, une au dieu seul, une autre où il est accompagné d'Athéna *Sôteira* ; or, à cette époque, la déesse ainsi épiclésée n'apparaît qu'au Pirée. Partant, on peut supposer que seraient distingués dans ce texte le *Sôtèr* de l'Agora (seul) et celui du Pirée (avec sa fille). Malheureusement, l'état d'incomplétude du texte à cet endroit ne permet pas de savoir si sont ainsi désignés les deux

l'orateur, dont on connaît les positions anti-macédoniennes, n'avait pas, ce faisant, tenté de briser le consensus apparent autour de la *sôtèria*, en manifestant son attachement à une certaine idée de l'*eleutheria*.

595 Plutarque, *Démosthène*, 27, 8 : Εἰωθότες γὰρ ἐν τῇ θυσίᾳ τοῦ Διὸς τοῦ Σωτῆρος ἀργύριον τελεῖν τοῖς κατασκευάζουσι καὶ κοσμοῦσι τὸν βωμόν, ἐκείνῳ τότε ταῦτα ποιῆσαι καὶ παρασχεῖν πεντήκοντα ταλάντων ἐξέδωκαν, ὅσον ἦν τὸ τίμημα τῆς καταδίκης. Ps.-Plutarque, *Vie des dix orateurs*, 846d : τῶν δ' Ἀθηναίων ψηφισαμένων οἷς ὤφειλε τριάκοντα <ταλάντοις κοσμ>ῆσαι αὐτὸν τὸν βωμὸν τοῦ σωτῆρος Διὸς ἐν Πειραιεῖ καὶ ἀφεῖσθαι, τοῦτο γράψαντος τὸ ψήφισμα Δήμωνος Παιανιέως, ὃς ἦν ἀνεψιὸς αὐτῷ, πάλιν ἐπὶ τούτοις ἦν πολιτευόμενος. Le lieu n'est explicité que dans la seconde source. On note de plus une discordance entre les deux versions de la vie de l'orateur au sujet du montant consacré à l'embellissement de l'autel (50 ou 30 talents) ; dans un cas comme dans l'autre il n'en reste pas moins considérable et fait en ce sens écho aux sommes répertoriées dans les comptes du *dermatikon* (cf. *supra*, note 577).

596 À ce sujet, cf. Parker 1996, p. 239-240 et Mikalson 1998a, p. 110-111.

597 Sanctuaire : *IG* II² 1669 ; Lycurgue, *Contre Léocrate*, 17 et 136-137. Prêtre : *IG* II/III³ 416 (*IG* II² 410). Autel et sacrifices : Plutarque, *Démosthène*, 27, 8 ; Ps.-Plutarque, *Vie des dix orateurs*, 846d.

598 Isocrate, *Évagoras*, 57 (cf. *supra*, note 490). La restitution de la clause de publication du premier décret pour Euphrôn de Sicyone (323/2) proposée par Oliver 2003 (cf. *supra*, note 488) sous-tend la mention d'un autel (l. 29 : ἐν ἀγορᾶι παρ[ὰ] τ̣[ὸ]ν τ̣οῦ Δ̣[ιὸς τοῦ Σωτῆρος]) qu'il veut identifier avec celui qui était situé à l'est de la *stoa* de Zeus (non loin du lieu de découverte de la stèle). La référence à un autel reste toutefois elliptique : le texte grec ne donne que *ton*, *bômon* étant sous-entendu.

599 On peut identifier le sacrifice mentionné par Lysias, qui avait lieu le dernier jour de l'année (le 30 Skirophoriôn) avec ceux inventoriés dans les comptes du *dermatikon* , célébrés à la fin de ce même mois, à une date variable : cf. Parker 2008a, p. 36-37, qui les considérait encore comme « surely distinct » quelques années plus tôt (Parker 1996, p. 240, note 79), suivant en ce sens Deubner 1932 [1969], p. 174-175, qui proposait de localiser le premier sur l'Agora. En revanche, il serait audacieux d'affirmer leur équivalence avec ceux accomplis par les prytanes et rapportés par Démosthène, puisque ce dernier ne précise pas le jour ou les circonstances de leur tenue.

600 *Constitution d'Athènes*, LVI, 5 : Ἐπιμελεῖται δε καὶ… τῆς (πομπῆς) τῷ Διὶ τῷ Σωτῆρι.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

lieux de culte, ou bien deux aspects relevant du même sanctuaire. Ainsi est-il difficile de prendre la mesure d'éventuels sacrifices au dieu (sous cette épiclèse) sur l'Agora ; il semble en revanche indéniable que ce culte cédait en importance à celui du Pirée, où Zeus était donc associé à Athéna. C'est de ce binôme, précisément, qu'il convient de dire quelques mots ici pour clore le tableau de ce « moment » Zeus *Sôtèr*.

Les sources concordent en effet pour témoigner du fait que la déesse est secondaire dans ce culte – même en n'envisageant ici que celui du Pirée – dont les cadres (sanctuaire, prêtre, procession, sacrifices...) sont d'abord désignés comme étant ceux du dieu, y compris chronologiquement : Athéna *Sôteira* n'apparaît aux côtés de son père qu'à l'époque de Lycurgue, dans sa loi sur les objets de culte et dans son *Contre Léocrate*. Il me semble vain ici de tenter de déterminer la date précise (après Chéronée ?) de l'introduction de la déesse et *a fortiori* si l'orateur se trouve à son l'initiative. En revanche, il est possible de rendre compte de l'évolution des conceptions qui sous-tend ce processus : ce dernier est très probablement lié à la prise d'importance du culte du *Sôtèr* au cours du IVe s, qu'on l'explique par un déplacement du pôle religieux de la cité, de l'Acropole (d'où dominaient jusqu'ici la *Polias* et Poséidon *Erechtheus*) vers le Pirée (d'où la cité tire désormais l'essentiel de sa *sôtèria*)[601] ou par la « faim de cultes » de l'agglomération portuaire (Parker 1996, p. 240).

Ainsi, l'association d'Athéna au Zeus *Sôtèr* du Pirée participerait d'un transfert ou d'une extension de puissance divine, sous la forme de la descente sur le port de la déesse qui acquiert chemin faisant l'épiclèse *Sôteira*, accentuant, systématisant un pouvoir dont elle disposait déjà depuis le Ve s. au moins[602]. Cette protection divine reconfigurée n'a visiblement pas été suffisante : on le sait, les défaites d'Amorgos et du Cranon ont notamment eu pour conséquence l'occupation du Pirée par les Macédoniens, qui n'a toutefois pas mis fin au culte de Zeus *Sôtèr*.

8.3.6. À l'époque hellénistique : le *Sôtèr* tous azimuts.

On a insisté sur le « moment » *Sôtèr* de la fin de l'époque classique ; cela ne veut pas dire que le culte du dieu perd en influence ensuite[603] : il n'y a pas de rupture, si ce n'est peut-être celle

601 C'est une des caractéristiques de la nouvelle orientation de la religion athénienne décrite par Mikalson 1998a, p. 43. Là encore, sans remettre en cause cette observation dans sa globalité, on peut la relativiser en ce que : 1. Le Pirée n'est pas plus important pour la survie d'Athènes dans les années 330 qu'un siècle plus tôt, sur le plan militaire comme sur le plan économique : pour ce second aspect, et notamment en matière d'approvisionnement en grain, cf. Bresson 2008, p. 199-210, qui estime le degré d'autosuffisance céréalière de l'Attique à environ 25% autour de 330 et 20% un siècle plus tôt ; il fait ainsi débuter ce « cycle de la dépendance extérieure » d'Athènes au moins au VIe s. ; 2. L'importance prise par l'agglomération portuaire sur le plan religieux ne signifie pas nécessairement une désaffection des cultes de l'Acropole, du moins en ce qui concerne Athéna ; pour Poséidon, une telle « descente » est peut-être observable.

602 Cf. Sophocle, *Philoctète,* 133-134 et *IG* I^3 872.

603 On trouve chez Antonius Libéralis (IIe ou IIIe s. ap. J.-C.), *Métamorphoses*, VI, 2 une anecdote relatant le culte rendu par les habitants de l'Attique à leur roi autochthone Périphas sous les noms de Zeus *Sôtèr*, *Epopsios* et

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

qui disjoint le rôle du dieu quant à la protection exclusive de la sauvegarde de la cité : la formule *eph'hugieiai kai sôtèriai tès boulès kai tou dèmou* est en effet désormais attachée à des sacrifices adressés à différents dieux, sans doute sous l'effet de sa banalisation (cf. *Agora* XV, *passim*). L'organisation du culte au Pirée, de plus, a dû s'adapter à l'occupation macédonienne : un décret de la deuxième prytanie de 320/19 enjoint les agoranomes du Pirée de réaménager les rues par lesquelles transite la procession pour Zeus *Sôtèr* et Dionysos[604] : il est ainsi probable que ces travaux aient eu entre autres pour vocation d'assurer le bon déroulement de cette procession dont le tracé aurait été modifié en raison de la présence de la garnison macédonienne à Mounychie (Brun 2005, p. 206). Pour le reste, l'adhésion au dieu ne semble pas avoir perdu de son assise sociale, puisque les seules dédicaces provenant du Pirée lui étant adressées semblent pouvoir être situées en cette fin de IVe s.[605]. L'une d'entre elles, précisément datée de l'archontat de Koroibos (306/5), quoique largement restituée, émane de soldats, ce qui indiquerait une certaine continuité de l'application de l'action de Zeus *Sôtèr* au champ militaire[606]; compte tenu de sa date, on peut y voir une manifestation de la « libération » d'Athènes de l'occupation macédonienne, suite à l'action de Démétrios Poliorcète l'année précédente. Ce dernier et son père Antigone font d'ailleurs rapidement l'objet d'un culte en tant que *Sôtères*[607]. Assurent-ils ainsi cette fonction au point de remplacer Zeus *Sôtèr* et Athéna *Sôteira* ? On ne peut évidemment pas l'affirmer. Mais force est de constater que l'on ne retrouve trace qu'à partir de la fin des années 270 du culte de ces deux derniers[608], culte qui a très probablement fait l'objet de modifications, notamment celle de recevoir des sacrifices sur l'Agora.

C'est en effet ainsi que V.J. Rosivach[609] interprète une série de décrets honorant des épimélètes et des prêtres chargés des sacrifices pour Zeus *Sôtèr* et Athéna *Sôteira*, datables entre

Meilichios (οἱ ἄνθρωποι τὰς τιμὰς τοῦ Διὸς καὶ ἔγνωσαν αὐτὰς ειναι Περίφαντος καὶ ἱερὰ καὶ ναοὺς ἐποί ησαν αὐτοῦ καὶ Δία Σωτῆρα προσηγόρευσαν καὶ Ἐπόψιον καὶ Μειλίχιον). Probablement tirée de l'oeuvre d'un auteur hellénistique (Boïos ? Nicandre?), elle reflète peut-être l'importance de l'usage de ces trois épiclèses à Athènes à cette époque, même si leur large diffusion (au moins en ce qui concerne Sôtèr et Meilichios) rend concevable leur ajout à partir d'un « stock » d'épithètes détachées de tout contexte cultuel, à un moment ou à un autre de l'élaboration du récit.

604 *IG* II² 380, l. 19-21 : ἐπιμεληθῆναι τοὺς ἀγορανόμους τῶν ὁ|δῶν τῶν πλατειῶ[ν], ᾗι ἡ πομπὴ πορεύεται | τῶι Διὶ τῶι Σωτῆ[ρι κα]ὶ τῶι Διονύσωι. *Ibid.*, l. 30-32 : τῶν ὁδῶν [δι' ὧν] ἡ πομπὴ τῶι | τε Δι[ὶ] τῶι [Σ]ωτῆρι καὶ τῶι [Διον]ύσωι πέμ|πεται.

605 *IG* II² 4603 (base) : παῖδες [Φ]αλέο[υ Διὶ] | Σωτῆρι ἀνέθε[σαν]. *IG* II² 4972 (table de marbre) : Ἑρμοῦ καὶ | Διὸς Σωτῆρος. Ces deux inscriptions ont été retrouvées au Pirée, dans l'anse de Krommydarou, et sont toutes deux datées de la fin du IVe s. La première témoigne peut-être d'une relative modestie des dédicants, la seconde d'une certaine souplesse « théologique » du dieu, puisqu'il est ici associé à Hermès.

606 *IG* II² 1954, l. 1-3 (suivent les noms des dédicants) : [ἐπ]ὶ Κοροίβο[υ ἄρχοντος . . c.8. . .] | Χαρίου Στ[ειριέα Διὶ Σωτῆρι]? | οἱ [[στρατιῶται σ]][τεφανώσαντες ἀνέθηκαν]?.

607 Sur ce culte, cf. Mikalson 1998a, p. 75-86.

608 Une inscription, datable entre 291/0 et 289/8 et mentionnant un sacrifice à Zeus *Sôtèr* (*SEG* XXXII 149) inviterait à relativiser cette assertion. Toutefois, elle ne semble pas relever du culte politique du Pirée (ou de l'Agora), compte tenu de sa provenance (Éleusis), de l'identité des fidèles impliqués (des soldats et un membre d'une association), et aussi de l'absence d'Athéna. Ces différences de cadre mises à part, les motivations de cette adresse au dieu restent cohérentes avec les autres témoignages du tournant des IVe et IIIe s. Pour le détail de cette inscription (texte et commentaire), cf. *infra*, p. 226-229.

609 Rosivach 1987, notamment p. 272-274, suivi par Mikalson 1998a, p. 111-112.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

273/2 et *ca.* 262/1 comme révélateurs d'une réorganisation du culte de ces deux divinités, qui recevraient désormais leurs honneurs communs sur l'Agora. Leur contenu est dans l'ensemble analogue, avec quelques nuances cependant, ce qui justifie d'en retranscrire les textes ici :

<table>
<tr><td colspan="2">IG II² 676 : 273/2 (Glaukippos archonte, douzième prytanie)[610].</td></tr>
<tr><td>l. 10-15 :
ἐπειδὴ ο[ἱ ἐπιμεληταὶ πάσας] ἔθυόν [τε τὰς θ]-
[υ]σίας τῶ[ι Διὶ τῶι Σωτῆρι καὶ τ]εῖ Ἀθη[ναῖ τεῖ]
[Σω]τείρ[αι καὶ τῶν ἄλλων ἐπεμε]λήθησ[αν μετὰ]
[το]ῦ ἱερ[έως καλῶς καὶ φιλοτίμω]ς, ἐπεμελήθη-
[σ]αν δὲ [καὶ τῆς στρώσεως τῆς κλί]νης καὶ τῆς κ-
[οσ]μή[σεως τῆς τραπέζης
l. 33-35 :
ἀναγράψαι [δὲ τὸ ψήφισ]-
[μα τόδε τὸν γραμματέ]α τὸν κατὰ π[ρυτανείαν]
[ἐν στήλει λιθίνει κα]ὶ στῆσαι ἐ[ν τεῖ ἀγορᾶι]</td><td>attendu que [tous les épimélètes] ont accompli les sacrifices à [Zeus Sôtèr et] à Athéna Sôteira, qu'ils se sont chargés [des autres avec] le prêtre [de belle façon et avec zèle], qu'ils se sont chargés [et de la couverture de la] klinè et de la parure [de la table] (…) ; que [le secrétaire] de la prytanie inscrive [ce décret sur une stèle de marbre] et l'expose sur [l'agora] (…).</td></tr>
<tr><td colspan="2">Agora XVI 186 : 272/1 (Lusitheidès archonte, douzième prytanie).</td></tr>
<tr><td>l. 11-18 :
ἐπειδὴ οἱ κεχειροτονημένοι
ὑπὸ τοῦ δήμου ἐπὶ τὴν ἐπιμέλειαν
τῆς θυσίας καλῶς καὶ φιλοτίμως ἔ-
[θυ]σαν μετὰ τοῦ ἱερέως τῶι τε Διὶ τῶι
[Σωτῆρι κ]αὶ τεῖ Ἀθηνᾶι τεῖ Σωτείραι,
[ἐπεμελήθησα]ν δὲ καὶ τῆς πομπῆς
[καὶ τῆς στρώσεως τ]ῆς κ<λ>ίνης καὶ
[τῆς ἐπικοσμήσεως τῆ]ς τραπέ[ζης]</td><td>attendu que ceux qui ont été désignés par le peuple comme épimélètes du sacrifice ont sacrifié de belle façon et avec zèle avec le prêtre à Zeus [Sôtèr] et Athéna Sôteira, [qu'ils se sont chargés] de la procession, [de la couverture] de la klinè et [de la parure] de la table... (la suite du texte est perdue).</td></tr>
<tr><td colspan="2">IG II² 689 complété = Matthaiou 1992-1998a (SEG XLVI 134 ; EBGR 1999, n°153) ; cf. Meritt 1957, p. 55 (SEG XVI 64) : 272/1 ou 262/1 (Lusitheidès ou Arrhenèidès archonte)[611].</td></tr>
<tr><td>l. 7-14 :
[περὶ ὧ]-
ν ἀπαγγέλλει ὁ ἱερε[ὺς τοῦ Διὸς τοῦ Σωτῆρος ὑπὲ]-
ρ τῶν ἱερῶν, ὧν ἔθυε ἐ[φ’ ὑγιείαι τῆς βουλῆ]ς τ[ῶι Δι]-
ὶ τῶι Σωτῆ[ρ]ι καὶ τεῖ [Ἀθηνᾶι τεῖ Σωτεί]ραι, ἀγα[θε]-
ῖ τύχει δεδόχθαι τ[εῖ βουλεῖ, τοὺς π]ροέδρους, οἵ-
τινες ἂν λάχωσιν π[ροεδρεύειν ἐν τ]ῶι δήμωι εἰς
τὴν πρώτην ἐκκλησ[ίαν προσαγαγεῖ]ν τὸν ἱερέα τ-
οῦ Διὸς τοῦ Σωτῆρο[ς πρὸς τὸν δῆμον]
l. 20-29 :
[μου· ἐπειδὴ δὲ ὁ ἱερεὺς ἔθυσεν τὰ εἰ]σιτητήρια ἐ-</td><td>[suite] au compte-rendu du prêtre [de Zeus Sôtèr] au sujet des sacrifices qu'il a accomplis pour [la santé de la boulè] à Zeus Sôtèr et à [Athéna] Sôteira, à la bonne fortune, plaise à [la boulè] que les proèdres auxquels il revient de [siéger en tête] du peuple, lors de la prochaine assemblée [introduisent] le prêtre de Zeus Sôtèr [devant le dèmos] (…) ; [attendu que le prêtre a sacrifié les] eisitètèria pour [la sôtèria de la boulè et du] dèmos de belle</td></tr>
</table>

610 La chronologie retenue est celle établie par Osborne 2009.

611 Les deux premières lignes de l'intitulé de cette inscription, mutilées, sont lues par Matthaiou 1992-1998a de la façon suivante : [ἐπὶ . .6. . .]ίδο[υ ἄρχοντος ἐπὶ τῆς . . . .11. . . . . |τ]ῆς πρ[υ]τα[ν]είας. Deux noms d'archontes de cette période peuvent être restitués, compte tenu de l'importance de la lacune et des lettres conservées, à savoir Lusitheidès (archonte en 272/1) ou Arrhenèidès (archonte en 262/1) : le second était retenu par J. Kirchner (*IG*), le premier par Meritt 1957, p. 55 et Morgan 1992-1998 en raison des similitudes entre ce texte et le précédent, et notamment du fait que ces deux décrets aient été proposés par le même Promenès fils de Promenès. Matthaiou 1992-1998a (p. 45-48) se refuse à trancher, insistant sur les différences entre ces deux inscriptions, sur le plan du contenu (les sacrifices et rituels mentionnés sont similaires, mais pas identiques) et de la gravure (il cite St.V. Tracy qui pense que les lapicides sont différents).

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

[πὶ τεῖ σωτηρίαι τῆς βουλῆς καὶ τοῦ] δήμου καλῶς [καὶ φιλοτίμως, ἐπαινέσαι τὸν ἱερέ]α τοῦ <Δ>ιὸς το- 14 ῦ Σωτῆρος . . . . ἐκ Κερ]αμέων καὶ στε- [φανῶσαι αὐτὸν θαλλοῦ στεφάνωι ε]ὐσεβείας ἕνε- [κεν τῆς εἰς τοὺς θεοὺς καὶ φιλοτι]μίας τῆς εἰς τ- [ὴν βουλὴν καὶ τὸν δῆμον· ἀναγράψ]αι δὲ τόδε τὸ ψή- [φισμα τὸν γραμματέα τὸν κατὰ π]ρυτανείαν ἐν στ- [ήλει λιθίνει καὶ στῆσαι πρὸς τ]εῖ στοᾶ[ι] τοῦ Διό- [ς]	façon [et avec zèle, d'honorer le] prêtre de Zeus [*Sôtèr*…(untel)…] du Céramique et de [le] couronner [d'une couronne végétale] pour sa piété [envers les dieux et son] zèle envers [la *boulè* et le *dèmos*] ; que [le secrétaire de la] prytanie inscrive ce décret sur une stèle [de pierre et l'expose] près de la *stoa* de Zeus (…).
IG II² 690 complété par Peppa-Delmouzou 1973-1974 [1979], p. 17 (*SEG* XXIX 103) : *ca.* 272/1-262/1[612].	
l. 3-12 : [ἐπειδὴ δὲ ὁ ἱερεὺς] ἔθυσεν τὰ εἰσιτ- 8 [ητήρια . . . . . τῶι Διὶ] τ[ῶι] Σωτῆρι καὶ τῆι Ἀθην- [ᾶι τεῖ Σωτείραι εὐσεβῶς] ἐ[κ τῶν ἰ]δίων, ἐπαινέσαι [τὸν ἱερέα τοῦ Διὸς τοῦ Σ]ωτ[ῆρος] Σμῖκρον Φιλίνου 9 [. . . . . καὶ στεφαν]ῶσαι θ[α]λλοῦ στεφάνωι εὐσ- [εβείας ἕνεκα τῆς εἰς τ]οὺς θεοὺς καὶ φιλοτιμίας [τῆς εἰς τὴν βουλὴν καὶ] τὸν δῆμον· ἀναγράψαι δὲ τό- [δε τὸ ψήφισμα τὸν γραμ]ματέα τὸν κατὰ πρυτανεία- [ν ἐν στήληι λι]θίνε[ι κα]ὶ στῆσαι πρὸς τεῖ στοᾶι τε- [ῖ τοῦ Διός]	[attendu que le prêtre] a sacrifié les *eisitètèria* […pour Zeus] *Sôtèr* et Athéna [*Sôteira* pieusement] sur ses fonds propres, d'honorer [le prêtre de Zeus] *Sôtèr* Smikros fils de Philinos [… et] de le couronner d'une couronne végétale [pour sa] piété [envers] les dieux et son zèle [envers la *boulè* et] le *dèmos* ; que [le] secrétaire de la prytanie inscrive ce [décret sur une stèle] de pierre et l'expose près de la *stoa* [de Zeus] (...).

L'incertitude pesant sur les deux derniers décrets ne permet pas de déterminer l'amplitude chronologique de l'ensemble : s'étend-elle sur deux ou onze ans ? La première option donnerait davantage de poids à la thèse de V.J. Rosivach, l'accumulation de décrets sur une courte période allant peut-être dans le sens d'une réforme du culte. Au demeurant, on note de sensibles différences entre les deux premiers et les deux derniers, sur le plan des acteurs comme du rite : le premier groupe insiste sur le rôle des épimélètes, qui ont supervisé l'accomplissement des sacrifices, de la mise en place du repas et, en 272/1, de la procession offerts aux dieux. Dans le second, il est seulement question du prêtre de Zeus *Sôtèr* et des *eisitètèria* dans le cadre desquels il a sacrifié. Ces différences s'expliquent ici sans doute par le fait que ces deux groupes de décrets honorent des individus distincts, spécifiant à chaque fois leur rôle distinct lors d'une même cérémonie : aux épimélètes la mise en place du cadre, au prêtre l'exécution des sacrifices, auxquels les épimélètes ont toutefois également pris part. Quoi qu'il en soit, on en apprend davantage sur la teneur du culte rendu à cette époque à Zeus *Sôtèr* et Athéna *Sôteira*, qui comprenait donc, outre une procession et un repas rituel (nécessitant l'ornement d'une *klinè* et d'une *trapeza*), des sacrifices manifestement accomplis comme *eisitètèria*, *i.e.* probablement pour inaugurer l'entrée en charge de la nouvelle

612 La datation de cette inscription dont l'intitulé n'a pas été conservé dépend de celle de la précédente, compte tenu des similitudes entre les deux documents.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

boulè : le couple divin aurait ainsi vu son action recentrée sur la *boulè*[613].

À ce recentrage fonctionnel correspondrait un recentrage spatial, ces sacrifices étant probablement exécutés sur l'Agora. Le lieu d'exposition des stèles portant ces quatre décrets, qu'il soit explicitement spécifié dans les clauses de publication, ou que l'on puisse le déduire du lieu de découverte des pierres (toutes ont en effet été retrouvées dans le secteur de la *stoa* de Zeus, ou à proximité), tendrait à l'indiquer : il semble logique que ces honneurs soient rendus visibles près du lieu où les rites qui constituent leur motivation principale ont été accomplis[614]. Le maintien de l'occupation du Pirée incite également à le penser. Surtout, ce sont les motivations apparentes de ces sacrifices et de la réorganisation du culte de Zeus *Sôtèr* et d'Athéna *Sôteira* dans lequel ils prennent place qui en donnent l'explication la plus plausible : on aurait ici un témoignage de la réattribution, après 288/7, des fonctions de *sôtères* au dieu et à la déesse jusqu'alors détenues par Démétrios et Antigone (dans le cadre d'un « nettoyage » plus global de la religion athénienne de ces aspects hérités de la période démétriaque)[615], en même temps que de la célébration cette année même de leur rôle de libérateur de la colline des Muses : la consécration à cette occasion, dont Pausanias a transmis le souvenir, de boucliers au Zeus du portique de l'Agora – alors plutôt *Sôtèr* qu'*Eleutherios*, semble-t-il – en constituerait un témoignage supplémentaire.

Ainsi, le culte politique de Zeus *Sôtèr* et d'Athéna *Sôteira* aurait alors conservé sa fonction essentielle de sauvegarde de la cité (qui s'exprime notamment dans le champ militaire) tout en s'adaptant aux difficultés extérieures – la signification de l'épiclèse, sa plasticité, s'y prêtent par essence, sans doute – et en étant par conséquent reconfiguré, spatialement en l'occurrence. D'autres inscriptions du IIIe s. témoignent de cet état de fait, tout en rendant compte par ailleurs d'un élargissement – parallèle ou associé – de l'audience du culte du dieu – seul, associé à sa fille ou à d'autres divinités – et, partant, de sa vitalité persistante. C'est ainsi qu'il figure parmi les dieux d'un *koinon* d'éranistes honorant dans un décret au milieu du siècle ses épimélètes et ses hiéropes « pour

613 Mikalson 1998a, p. 111-112. Sur les *eisitètèria*, notamment ceux accomplis par le prêtre de Zeus *Sôtèr*, cf. également Matthaiou 1992-1998a, p. 38-41 et Parker 2005, p. 98, note 31. On pense également aux sacrifices à Zeus *Sôtèr* seul, accomplis par les prytanes à l'époque de Démosthène : ils ne sont toutefois pas explicitement désignés comme *eisitètèria*.

614 On ne peut toutefois totalement exclure que ceux-ci aient, dans l'absolu, eu lieu au Pirée : des décisions relatives au culte d'une divinité disposant de deux sanctuaires en Attique peuvent en effet être publiées dans l'un, alors que les rites dont il est question ont lieu dans l'autre (cf. l'Eleusinion urbain et le sanctuaire d'Éleusis ou celui d'Artémis *Braurônia* sur l'Acropole et celui de Braurôn).

615 Cf., encore, Mikalson 1998a, p. 111-112, suivant Rosivach 1987, p. 272-274. Leur hypothèse subséquente consistant à dater l'arrêt du culte d'Antigone et Démétrios à Athènes après 287/6 et, partant, d'identifier les *Sôtères* d'*Agora* XV 111 (*ca.* 240) et 115 (234/3) avec Zeus et Athéna est séduisante ; j'y objecterai cependant que ces deux derniers ne sont jamais désignés dans les inscriptions par la seule épiclèse au pluriel, mais toujours au moyen de leurs théonymes et épiclèses respectives (Athéna figurant parfois sans épiclèse : cf. *infra*, note 630 et 638 *e.g.*) ; surtout, on trouve dans une inscription datable du milieu du IIIe s. (*IG* II² 1291, cf. note suivante), émanant certes d'une association, la mention conjointe de Zeus *Sôtèr*, d'Héraclès et des *Sôtères* : ces derniers ne peuvent donc être confondus avec Athéna et son père ; il s'agirait en l'occurrence des Dioscures (cf. Parker 1996, p. 339 et note 33).

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

Zeus *Sôtèr*, Héraclès et les *Sôtères* d'une couronne végétale en raison de leur valeur et de leur zèle envers le *koinon* des éranistes »[616]. Fait intéressant, il appert que cette association était composée de métèques ; en effet, seuls deux membres voient leur identité précisée, à savoir le trésorier et le secrétaire : en plus de leur fonction, le second est désigné par un nom, alors que le premier est identifié par ses nom et patronyme, auxquels s'ajoute la qualité d'isotèle[617]. Il en va sans doute de même d'un thiase (d'éranistes ?) qui honore son trésorier (ou son prêtre ?) pour avoir sacrifié, avec les décadarques, à Zeus *Sôtèr*, Hygie et une autre divinité dont le nom n'a pas été conservé. Compte tenu des divers problèmes posés par le texte, il convient sans doute d'en donner ici le détail :

SEG XXXII 149. Éleusis, 291/0-289/8.
éd. Vanderpool 1968, p. 1-6, n°1 (*SEG* XXIV 156). Robert 1969 [1970], p. 14-23 (*BE* 1970, n°260) (l. 1-11). Pouilloux 1969, p. 1-6 (*BE* 1970, n°261) (l. 1-13).
Localisation : autrefois à l'extérieur du musée d'Éleusis ; localisation actuelle inconnue (cf. *I.Eleusis*, IA, p.1-2).
Datation : Aristiôn (l. 2) est bien l'archonte de la cité, et non le dirigeant éponyme du thiase (hypothèse de J. Pouilloux écartée par J. & L. Robert, *BE* 1970, n°260 et 261). Vanderpool, suivi par Meritt 1981 (cf. notamment p. 92 et 96), entre autres (pour le détail, cf. *SEG* XXXII 149) situait son archontat en 238/7. Cette datation doit être rejetée : Tracy 2003, p. 38-43 (*SEG* LIII 154) attribue cette inscription au lapicide d'*IG* II² 1262, actif entre *ca.* 320 et *ca.* 290 et la date en 291/0, compte tenu du contexte géopolitique. Osborne 2003 (*SEG* LIII 9), p. 67-68 suit St.V. Tracy dans l'identification du lapicide, mais penche plutôt pour la date de 289/8 pour l'archontat d'Aristiôn. En dernier lieu, on s'en tiendra aux derniers acquis de la chronologie athénienne du IIIe s. qui situe ce dernier entre 291/0 et 289/8 (Osborne 2009).

A (face)		B (côté droit)	
	[. . . . . [8] . . . . . εἶπεν· ἀγ]αθεῖ τύχει· ἐπειδὴ Παίδικος τ[αμία]-		- - - - - - - - -
	[ς κατασταθεὶς ἐπ᾽ Ἀ]ριστίωνος ἄρχοντος διέσωισε . . .		- - - - - -ιος
	[. . . . . [13] . . . . . πο]λέμου ὄντος ἐν τεῖ χώραι καὶ ἐτε . .		- - - - -ης
5	. . . . . [16] . . . . . λυομένων διὰ τὸν πόλεμον ἐπιμε.-		- - - - - - - - - -ων
	. . . . . [16] . . . . . .κος ὅπως ἂν διαμένει πλήρης ὁ ερ.-		- - - - - - - - - -
	. . . . . [16] . . . . . .ι τὴν παρακαταθήκην ἀποδέδωκεν	5	- - - - - - - - - -ς
	[. . . . . [15] . . . . . κ]αὶ εἰς τὴν ἰδίαν οἰκίαν ὑπεδέχετ-		[Με]νεκλῆς
	[ο . . . . . [13] . . . . . κατ]ὰ μῆνα καὶ τὰ ἱερὰ παραλαβὼν ἐπι-		Φιλόξενος
10	. . . . . [17] . . . . . .οσθεν ἔθυε μετὰ τῶν δεκαδαρχῶν		Ἄττις
	[. . . . . [15] . . . . . τῶ]ι Διὶ τῶι Σωτῆρι καὶ τεῖ ,Ὑγιείαι		Παράμυθος
	. . . . . [17] . . . . . .ς οἱ θιασῶται τὸν ἐνιαυτὸν καὶ τ-	10	Φίλων
	[. . . . . [16] . . . . . κ]αὶ τἄλλα διατελεῖ εὔνους ὢν καὶ		Νίκανδρος
	. . . . . [17] . . . . . .νηται τοὺς θιασώτας, ἀγαθεῖ τ[ύ]-		Διονύσιος
15	[χει δεδόχθαι τοῖς θια]σώταις ἐπαινέσαι Παίδικον [φι]-		Δᾶος
	[λοτιμίας ἕνεκα καὶ εὐ]νοίας, καὶ ταινιῶσαι αὐτὸν [καὶ]		Νίκ[ω]ν
	[δοῦναι αὐτῶι ἐς θυσίαν] *ν* Γ *ν* δραχμάς *ν* ἀπὸ τοῦ κ[οινοῦ.]	15	Ἀρ[τ]εμίδωρος
	. . . . . [19] [9] . . . . . τὸν λοιπὸν χρόνον		Νουμήνιος
			Διονυσο- - - -
			Ο- - - - - - -
			Ε- - - - - - -

616 *IG* II² 1291 (provenance indéterminée), l. 21-27 : ἐπ[αι]νέσαι δὲ καὶ τοὺς ἐπιμελητ|ὰς καὶ τοὺς ἱεροποιοὺς τῶι Διὶ τῶι | Σωτῆρι καὶ τῶι Ἡρακλεῖ καὶ τοῖς Σω|τῆρσιν καὶ στεφανῶσαι ἕκαστον | αὐτῶν θα[λλ]οῦ [στ]εφάνωι ἀρετῆ|ς ἕνεκα καὶ φι[λοτι]μ[ία]ς τῆς ε[ἰς τὸ | κ]οινὸ[ν τῶν ἐρανι]στῶν.
617 *Ibid.*, l. 11-13 : Ἀ[ἰσχυ]|λίωνα Θέωνος ἰσοτελῆ τὸν ταμία|ν ; l. 16-17 : Διονύσιο<ν> | τὸν γραμματέα.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

[. . . . . 17 . . . . στ]εφάνωι καὶ τα. . . . . . . 13 . . . . . . [. . . . . 17 . . . . τὸ]ν στέφανο[ν . . . . 15 . . . .] . . . . 22 . . . . α . . . . 20 . . . . -	Ἀν - - - - - Πε - - - - - - Πα- - - - - -

A, l. 1-11 (Robert) :

8
[. . . . . εἶπεν· ἀγ]αθεῖ τύχει· ἐπειδὴ Παίδικος ̣τ[αμία]-
[ς κατασταθεὶς ἐπ' Ἀ]ριστίωνος ἄρχοντος διέσωισε[ν τὸ]-
[ν ἔρανον καίπερ πο]λέμου ὄντος ἐν τεῖ χώραι καὶ ἑτέ[ρω]-
[ν πολλῶν τῶν ἐράνων] λυομένων διὰ τὸν πόλεμον ἐπιμε[μ]-
[έληται καλῶς Παίδι]κος ὅπως ἂν διαμένει πλήρης ὁ ἔρ[α]-
13
[νος . . . .]ι τὴν παρακαταθήκην ἀποδέδωκεν
15
[. . . . . κ]αὶ εἰς τὴν ἰδίαν οἰκίαν ὑπεδέχετ-
[ο τοὺς ἐρανιστὰς κατ]ὰ μῆνα καὶ τὰ ἱερὰ παραλαβὼν ἐπι-
6
[. . . . . ὡς καὶ ἔμπρ]οσθεν ἔθυε μετὰ τῶν δεκαδαρχῶν
[τῆι τε Δήμητρι καὶ τῶ]ι Διὶ τῶι Σωτῆρι καὶ τεῖ Ὑγιείαι
[ἵνα διεξάγωσιν καλῶ]ς οἱ θιασῶται τὸν ἐνιαυτὸν καὶ τ-

9. ou [. . . καθὼς καὶ ἔμπρ]οσθεν ?

A, l. 1-13 (Pouilloux) :

8
[. . . . . εἶπεν· ἀγ]αθεῖ τύχει· ἐπειδὴ Παίδικος ̣ἱ[ερεὺ]-
[ς κατασταθεὶς ἐπ' Ἀ]ριστίωνος ἄρχοντος διέσωισε[ν πά]-
[ντα τὰ κοινὰ καὶ πο]λέμου ὄντος ἐν τεῖ χώραι καὶ ἑτέρ[ω]-
[ν ἐράνων ἁπάντων(?) κω]λυομένων διὰ τὸν πόλεμον, ἐπιμέ[λ]-
[ειαν ἐποίησε Παίδι]κος ὅπως ἂν διαμένει πλήρης ὁ ἔρ[α]-
11
[νος . . . . κα]ὶ τὴν παρακαταθήκην ἀποδέδωκεν
[ἅπασαν τῶι κοινῶι κ]αὶ εἰς τὴν ἰδίαν οἰκίαν ὑπεδέχετ-
[ο τοὺς ἐρανιστὰς κατ]ὰ μῆνα καὶ τὰ ἱερὰ παραλαβὼν ἐπι-
[μελέσταθ' ὡς ἐν τῶι πρ]όσθεν ἔθυε μετὰ τῶν δεκαδάρχων
[τῶι Ἀσκληπιῶι? καὶ τῶ]ι Διὶ τῶι Σωτῆρι καὶ Ὑγιείαι
17
[. . . . .]ς οἱ θιασῶται τὸν ἐνιαυτὸν καὶ τ-
16
[. . . . . κ]αὶ τἆλλα διατελεῖ εὔνους ὢν καὶ
[πάντ' εὖ ποιῶν ὡς ἂν δύ]νηται τοὺς θιασώτας· . . . .

A : [...a proposé] : à la bonne fortune ; attendu que Paidikos, [qui a été institué trésorier/prêtre sous] l'archontat d'Aristiôn, a préservé [l'*eranos*/tous les biens communs alors qu'il] y avait la guerre dans le pays et que [nombre des/tous les] autres [*eranoi*] étaient libérés de/empêchés d'assurer (leurs prérogatives) à cause de la guerre, Paidikos a supervisé [de belle façon] afin que l'*eranos* demeure intègre, […] a restitué [l'intégralité] du versement [au *koinon*], il a reçu dans sa propre maison [les éranistes] chaque mois, recevant les *hiera* [il en a pris soin comme] auparavant, il a sacrifié avec les décadarques à […, à] Zeus *Sôtèr* et à Hygie afin que les thiasotes [passent bien] l'année, […] il a accompli les autres choses avec bienveillance et [faisant tout le bien qu'il] pouvait aux thiasotes, à la bonne fortune, [plaise aux] thiasotes d'honorer Paidikos [pour son zèle et sa] bienveillance, de l'enrubanner [et de lui donner pour le

sacrifice] 50 drachmes sur les fonds du [*koinon*…] le reste du temps […] pour la couronne et les […] la couronne […]

Les restitutions de L. Robert et J. Pouilloux ne diffèrent dans l'ensemble que par des nuances de formulation qui n'affectent pas la signification globale du texte : ce décret d'un thiase (d'éranistes, probablement), honore Paidikos qui, en contexte de guerre, a assuré la survie et la continuité, matérielle et religieuse, de l'association, en accueillant notamment chez lui ses *hiera* et réunions mensuelles[618]. Deux différences majeures les distinguent cependant. La première porte sur la fonction de Paidikos – trésorier ou prêtre – et repose sur la lecture de la dernière lettre conservée de la ligne 1 (un tau ou un iota) : sans examen de la pierre, il est difficile ici de trancher sur ce point, qui n'a au demeurant que peu d'influence sur l'idée que l'on peut se faire de l'action globale de cet individu qui a visiblement agi au-delà de ses prérogatives habituelles, du fait des circonstances. Il est possible d'en dire davantage au sujet de l'identité de la divinité dont le nom a disparu au début de la ligne 10. La restitution de J. Pouilloux me semble ici devoir être écartée : la présence d'Hygie parmi les récipiendaires des sacrifices que Paidikos a accomplis avec les décadarques amène évidemment à supposer celle d'Asclépios ; mais dans ce cas, les noms de ces deux divinités auraient été formulés l'un juste après l'autre, et non séparés par celui d'un autre dieu. Pour des raisons analogues, la présence d'Athéna *Sôteira* me paraît très improbable, puisqu'elle est toujours mentionnée après son père lorsqu'elle lui est associée. L'hypothèse de L. Robert, Déméter, est légitime, compte tenu de la provenance de l'inscription[619] ; mais aucun élément décisif ne permet de la confirmer. Il me semble ainsi préférable de laisser cette question ouverte, et de se concentrer sur les liens entre Zeus *Sôtèr* et cette association, manifestement composée de non-citoyens, puisqu'aucun de ses membres, ni Paidikos, ni ceux listés sur la face B, n'est désigné avec un patronyme ou un démotique. Il est probable que le dieu, tout comme Hygie et la troisième divinité dont le nom a disparu, n'ait pas fait partie du ou des dieux autour desquels l'association était regroupée : le sacrifice que le trésorier (ou prêtre) leur a consacré fait partie de l'ensemble des actions par lesquelles il a préservé (*diesôise*, l. 2) le *koinon* en permettant à ses membres de passer l'année sains et saufs (l. 11) ; il n'est pas utile d'insister sur la correspondance évidente entre cette motivation et les puissances divines convoquées, si ce n'est pour relever une nouvelle illustration de la pleine signification de préservateur donnée à l'épiclèse du dieu qui est ici associé à une Hygie garante de l'intégrité physique. Reste à déterminer l'identité des décadarques avec lesquels Paidikos a accompli ce sacrifice et ainsi contribué à assurer la *sôtèria* de son thiase. L. Robert en faisait des

618 Parker 1996, p. 339 se demande si la tenue de ces réunions avait lieu, dans des meilleures circonstances, dans un sanctuaire public.

619 K. Clinton, *I.Eleusis*, IA, p.1-2, écarte cependant cette inscription de son corpus car elle ne concerne probablement pas un culte du dème.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

officiers subalternes de la garnison macédonienne protégeant Éleusis lors de la guerre démétriaque. Sans être totalement invalidée, cette hypothèse doit être reformulée, compte tenu du réajustement de la datation de l'inscription au début du IIIe s. (cf. *supra*). Ainsi, St.V. Tracy (Tracy 2003, p. 38-43) écarte le contexte de la révolte athénienne contre Démétrios Poliorcète en 288/7, et penche plutôt pour celui de l'attaque (en 291/0) de l'Attique par les Étoliens, auxquels les Athéniens et la garnison macédonienne (les décadarques, ici) pouvaient encore présenter un front commun. Compte tenu des possibilités de datation de l'archontat d'Aristiôn (entre 291/0 et 289/8), cette hypothèse paraît être la plus probable, en l'état actuel de la chronologie attique de ce début de IIIe s. Quoi qu'il en soit, compte tenu des circonstances sur lesquelles insiste le décret (cf. l. 2-4), on saisit bien la nécessité du choix des destinataires des sacrifices, l'enjeu étant manifestement le maintien de l'intégrité physique des fidèles dans un contexte périlleux : Zeus *Sôtèr* est, de façon habituelle, convoqué pour assurer la sauvegarde de ceux qui l'invoquent ou lui sacrifient, parmi lesquels les soldats – ici les décadarques – semblent constituer un public de fidèles récurrent.

Ces deux inscriptions émanant d'associations de non-citoyens sont révélatrices de l'importance visiblement croissante au IIIe s. de ce type de groupes qui peuvent rendre un culte à des divinités tant « étrangères » que déjà installées en Attique[620]. Il n'en reste pas moins que, au sein de la seconde catégorie, toutes ne sont pas honorées par ces associations : il convient ainsi de s'interroger sur les raisons du choix de ces *koina* de sacrifier à un Zeus *Sôtèr* qui était, on l'a vu, alors de première importance au plan de la religion politique. Outre les circonstances périlleuses vécues par les thiasotes de la seconde inscription, rentrant directement dans le champ de compétence du dieu, on peut expliquer cet état de fait par le statut du dieu dans la cité : il était en effet à la fois suffisamment prestigieux pour exercer une attraction certaine sur des non-citoyens ne manquant pas d'afficher leur statut de simili[621]-citoyenneté (ainsi l'isotèle de la première inscription), et suffisamment accessible – par la signification de son épiclèse, par la plasticité de ses domaines d'action, par la faible ancestralité de son culte – pour être adopté au-delà du cercle des seuls citoyens. À cela il est également possible d'ajouter l'importance de la diffusion du culte du dieu dans l'ensemble du monde grec[622], qui peut constituer un facteur déterminant dans l'éventualité

620 Cf. Parker 1996, p. 338-340 et Mikalson 1998a, p. 144-152, qui citent précisément ces deux exemples, parmi de nombreux autres.

621 Ce terme un peu maladroit pour éviter d'avoir à choisir ici entre « quasi-citoyen » et « anti-citoyen » (pour un point sur la question, cf. Oulhen 2004, p. 279-282) : il ne s'agit pas ici de minimiser l'infériorité statutaire des isotèles, bien réelle, mais de mettre en évidence la logique de démonstration d'une position sociale supérieure au sein des dominés.

622 À ma connaissance, le culte du dieu est attesté, aux époques classique et hellénistique, à Corinthe, Épidaure, Calaurie, Égine (?), en Arcadie (Mégalopolis), à Oropos, en Béotie (Akraiphia, Orchomène), à Delphes, Élatée, Pharsale, Apollonia de Mygdonie, Amphipolis (?), en Étolie (Calydon), en Illyrie, à Bisanthe, à Maronée, Callatis (?), Olbia du Pont, à Amorgos (Aigiale, Arkesine), Kinaros, Lesbos (Méthymna), Cos, Calymna, Rhodes, Théra, en Crète (Itanos, Cnossos), à Chypre (Kition, Salamine), Cyzique, Ilion, Pergame, Philadelphie, Smyrne, Érythrées, Éphèse, Milet, Didymes, en Carie (Hyllarima, Nalbantlar, Nysa), en Lycie (Xanthos, Ormeleis), à Ptolémaïs de

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

de métèques fraîchement installés en Attique. Que Zeus *Sôtèr* rassemble un non-citoyen comme Paidikos et des décadarques macédoniens est sans doute révélateur de son assise trans-politique et trans-ethnique.

Ces deux inscriptions constituent ainsi un témoignage de l'élargissement de l'audience du dieu en dehors du corps politique ; elles confirment également, au moins dans le cas de la seconde, l'engouement privilégié, quoique non exclusif, dont il fait l'objet auprès des militaires. Deux dossiers documentaires tendent à accentuer cette orientation.

Un ensemble d'inscriptions provenant d'Ikaros (actuelle Failaka, dans le Golfe persique) nous apprend qu'un Athénien, Sôtélès, se trouvait au cours de la première moitié du IIIe s. à la tête de la garnison stationnée dans la forteresse séleucide gardant l'île (cf. annexe 1.2.). Avec les soldats placés sous ses ordres, il a notamment dédié un monument à Zeus *Sôtèr*, Poséidon et Artémis *Sôteira*[623]. Il est ici difficile de déterminer ce que ce mouvement de piété envers le dieu tire de l'origine athénienne de Sôtélès : son choix de se tourner vers cet ensemble de divinités tient sans doute à une combinaison de facteurs incluant probablement les circonstances, les cultes locaux (on sait que la *Sôteira* disposait d'un sanctuaire en ce lieu) et, peut-être, les sensibilités religieuses de l'ensemble de la garnison, pour ses composantes grecques du moins (il semble qu'elle comprenait également des Iraniens). On n'en dispose pas moins ici, plus d'un siècle après Xénophon, d'une nouvelle adresse d'un militaire athénien, loin de sa cité d'origine, à Zeus *Sôtèr*, sans doute dans le but d'assurer sa sauvegarde, ainsi que celle des hommes sous ses ordres et des populations civiles dont ils ont pour charge d'assurer la protection. Rien que de très cohérent avec ce que l'on peut constater par ailleurs.

Un second dossier, provenant cette fois de Rhamnonte, met en lumière ce qui apparaît peut-être comme une spécialisation dans le champ militaire, *à cet endroit*, de Zeus *Sôtèr*, de nouveau associé à Athéna *Sôteira* : à partir du départ des Macédoniens en 229, les soldats athéniens affectés annuellement à la garnison de cette forteresse des marges nord-est de la cité semblent en effet avoir été les acteurs exclusifs d'un nouveau culte de ce couple divin, ou plutôt d'une nouvelle extension de son culte politique du Pirée et de l'Agora[624]. Ils sont ainsi à l'origine, dès 229, de deux décrets honorant ceux qui étaient alors certainement leurs commandants, parce qu'ils ont, entre autres, « sacrifié à Zeus *Sôtèr* et Athéna *Sôteira* lorsque le peuple a retrouvé sa liberté ancestrale »[625].

Palestine, Alexandrie d'Égypte, en Sicile (Hemeria, Syracuse) et en Grande-Grèce (Locres). Cette aire de diffusion s'étend considérablement si on y ajoute les lieux où l'épiclèse n'est attestée qu'à l'époque impériale ou par des sources non datées.

623 *IGSK* 65, 416 : Σωτέλ[ης] | Ἀθηναῖο[ς] | καὶ οἱ στρα[τιῶται] | Διὶ Σωτῆρι,| Ποσειδῶνι, | Ἀρτέμιδι | Σωτείραι.

624 Sur ce culte, cf. déjà Mikalson 1998a, p. 157-158.

625 *Δῆμος τοῦ Ραμνοῦντος* II, 22 (229), l. 1-3 : [- - ἔθυσε δὲ τῶι Διὶ τῶι Σωτ]ῆρι καὶ τεῖ Ἀ[θη|νᾶι τεῖ Σωτείραι ὅτε ὁ δῆ]μος ἐκομίσατο τὴν πά|[τριον ἐλευθερίαν]. *Ibid.*, 26 (après 229), l. 6-8 : συνετέλε[σε δὲ τὰς] θυσ[ίας τὰς καθηκούσας - -]|νων τῶι Διὶ τῶι Σωτῆ[ρι] καὶ [τῆι Ἀθ]ηνᾶι [τῆι Σω]τείραι [ὅτε ὁ δῆ]||μος ἐκομίσατο τὴν πάτρ[ιο]ν

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

Quelques années plus tard, c'est un triérarque qui est honoré, cette fois-ci par les Rhamnousiens et ceux des citoyens qui habitent Rhamnonte, pour avoir « sacrifié à Zeus *Sôtèr* et Athéna *Sôteira* pour la santé, la sauvegarde et la concorde de ceux qui naviguent avec lui, afin qu'ils soient en concorde, préservés et restent ainsi utiles au *dèmos* »[626]. Les motivations de ces sacrifices et l'attente vis-à-vis de ces deux divinités, ainsi épiclésées, en ce lieu et à ce moment, sont ici explicitées et, partant, nécessitent d'autant moins de commentaire qu'elles s'inscrivent, dans un autre contexte, dans la droite lignée du culte du *Sôtèr* et de la *Sôteira* observée jusque-là au Pirée et à Athènes.

Elles sont sans doute restées les mêmes au cours du IIe s, même si l'attachement privilégié des soldats affectés à la garde de la forteresse peut leur avoir suffi pour rendre régulièrement hommage au couple divin : un ensemble de dédicaces lui étant adressées commémore en effet les victoires de membres de la garnison aux concours des Diogeneia et Ptolemaia, instaurés à la suite de la libération d'Athènes par Diogène de Macédoine et Ptolémée III en 229[627]. C'est en effet pour avoir remporté une course avec torches aux Diogeneia que, sous l'archontat de Sônikos (175/4), Diodotos, fils de Diotimos, de Kydantidai, a dédié un monument à Zeus *Sôtèr* et Athéna *Sôteira*[628]. Les autres dédicaces complétant le dossier, datables de la fin du IIe au début du Ier s, sont de la même teneur, avec quelques différences cependant : elles émanent toutes de stratèges en charge de Rhamnonte et du territoire côtier, elles ne font pas systématiquement référence à des victoires agonistiques, et joignent parfois Thémis et Némésis, divinités rhamnousiennes, à la liste des récipiendaires[629].

ἐλ[ευθερί]αν.

626 *Δῆμος τοῦ Ραμνοῦντος* II, 31 (224/3, archontat de Niketès), l. 9-12 : ἔθυσεν δὲ καὶ τῶι Διὶ τῶι Σωτεῖρι καὶ τεῖ Ἀθηνᾶι τεῖ | [Σω]τείραι περὶ ὑγιείας καὶ σωτηρίας καὶ ὁμονοίας τῶν | [συ]νπλευσάντων, ὅπως ἂν ὁμονοοῦντες καὶ σωιζόμε|[νοι κ]αὶ εἰς τὸ μετὰ ταῦτα χρήσιμοι γίνωνται τῶι δήμωι.

627 À ce sujet, cf. Petrakos 1998 [2000], p. 31 (*EBGR* 1999, n°182, 3) fait état, sans en publier le texte, d'une inscription du IIe s. dans laquelle un stratège est honoré par des soldats athéniens servant à Rhamnonte, notamment pour avoir sacrifié à Zeus *Sôtèr* et Athéna *Sôteira* et avoir organisé une course avec torches pour Ptolémée III et Diogène de Macédoine (Diogenaia et Ptolemaia), qui ont libéré Athènes en 229. Je n'ai pas trouvé trace de sa publication depuis.

628 *Δῆμος τοῦ Ραμνοῦντος* II, 146 : Διόδοτος Διοτίμου [Κυδ]αν[τί]|δης λαμπάδι νικήσας Δι[ο]γέ|νεια Διὶ Σ[ωτῆ]ρι καὶ Ἀθηνᾶι Σωτεί|ραι, στρατηγοῦντος τὸ τέτα[ρ]|τον Εὐξιθέου τοῦ Φιλοξενί|δου Κηφισιέως, ἐπὶ [Σ]ωνίκου | ἄρχοντος.

629 *Δῆμος τοῦ Ραμνοῦντος* II, 148 (117/6), l. 1-3 : Ἐλπίας Ἐλπίου Κονθυλῆθεν, στρατηγὸς χειροτονηθεὶς ἐπὶ Ῥαμνοῦν|τα καὶ τὴν παραλίαν χώραν εἰς τὸν ἐπὶ Μενοίτου ἄρχοντος ἐνιαυτὸν *ν* | Διὶ Σωτῆρι καὶ Ἀθηνᾶι Σωτείραι ἀνέθηκεν. *Ibid.*, 149 (108/7) : [. . . . . .$^{c.18}$. . . . . .] Πιθεὺς στρα|[τηγὸς χειροτο]νηθε[ὶ]ς ἐπ[ὶ] Ῥαμνοῦντα | [καὶ τὴν παραλίαν χ]ώραν εἰς τὸν ἐπὶ Δημοχάρου ἄρ|[χοντος ἐνιαυτὸν Διὶ Σ]ωτῆρι καὶ Ἀθηνᾶι Σωτήραι ἀνέθηκεν. Petrakos 2000 [2003], p. 11-12 n°14 (*SEG* LI 185) (106/5) : [ὁ δεῖνα τοῦ δεῖνος *démotique* στρατη]|γὸς χειροτονηθεὶς ἐπὶ Ῥαμνοῦντα κα[ὶ] | τὴν παραλίαν χώραν εἰς τὸν ἐπὶ Ἀγαθοκλέους | ἄρχοντος ἐνιαυτὸν Διὶ Σωτῆρι Ἀθηνᾶι Σωτείραι | ἀνέθηκεν. *IG* II² 2869 = *Δῆμος τοῦ Ραμνοῦντος* II, 150 (101/0) : [.$^{c.5}$.δ]ωρος Ξανθίου Θη[μακ]εὺς στρα[τη]γὸς [χει]| ροτονηθεὶς ἐπὶ Ῥαμνοῦντα καὶ τὴν παραλίαν χώραν ε[ἰς] | τὸν ἐπὶ Μηδείου ἄρχοντος ἐνιαυτὸν Διὶ Σωτῆρι καὶ Ἀθ[η]| νᾶι Σωτή{ι}ραι καὶ Θέμιδι καὶ Νεμέσει ἀνέθηκεν. Petrakos 2000 [2003], p. 17, n°1 (*SEG* LI 186) (*ca.* 100) : [ὁ δεῖνα τοῦ δεῖνος *démotique* στρατηγὸς χειροτονηθεὶς | ἐπὶ Ῥαμνοῦν]τα καὶ [τὴν παραλίαν χώραν εἰς τὸν | ἐπὶ τοῦ δεῖνος ἄρχοντος ἐ]νιαυτὸν [Διὶ Σωτῆρι καὶ Ἀθηνᾶι | *vacat* Σωτείραι ἀν]έθηκε[ν]. *Δῆμος τοῦ Ραμνοῦντος* II, 151 (fin IIe – début Ier s.), l. 1-4 : Ξάνθιππος Φαντοκρίτου Σουνιεύς, στρατηγὸς *νννν* | χειροτονηθεὶς δὶς ἐπὶ Ῥαμνοῦντα καὶ τὴν πα|ραλίαν χώραν, Διὶ Σωτῆρι καὶ Ἀθηνᾶ<ι> Σωτείρα<ι> *νννν* | καὶ Θέμιδι καὶ Νεμέσει ἀνέθηκεν. *Ibid.*, 152 (99/8) : [.$^{c.5-6}$.]λώτου Ἀ[γρ]υλῆ[θεν στρατηγὸς χειροτονη|θεὶς] ἐπὶ Ῥαμνοῦντα κα[ὶ τὴ]ν παραλία[ν χώραν εἰς τὸν] | ἐπὶ Προκλέους ἄρχο[ντ]ος ἐνιαυτ[ὸν Διὶ Σωτῆρι] | καὶ Ἀθηνᾶ[ι] Σωτήραι ἀ[νέθ]ηκεν. *Ibid.*, 153 (fin IIe – début Ier

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

À l'échelle de la cité, Zeus *Sôtèr* ne semble pas avoir perdu de son importance à cette époque : il figure ainsi peut-être en première position parmi les dieux pris à témoin dans le serment prêté à partir de 164/3 par les dikastes chargés des procès impliquant des Ambraciotes et des Acarnaniens[630]. Surtout, dans les considérants d'un décret règlementant le culte d'Apollon, daté de 129/8, qui prennent la forme d'un exercice de démonstration de piété marqué par un sens consommé de l'auto-promotion, les Athéniens ne manquent pas de préciser que le dieu est le premier entre tous à faire l'objet de leur dévotion[631].

En ce qui concerne plus précisément son culte, un décret de la *boulè*, peut-être daté de l'archontat d'Erastos (163/2), fait état des sacrifices à Zeus *Sôtèr* et Athéna *Sôteira* accomplis par le prêtre du dieu au Pirée et les épimélètes[632] : les acteurs du culte sont ainsi les mêmes que ceux qui étaient honorés un siècle plutôt par des décrets semblables (cf. *supra*). L'analogie n'est cependant pas parfaite, puisqu'il est ici question du culte du Pirée – l'intitulé de la fonction du desservant et la provenance du texte le suggèrent – culte qui avait peut-être été suspendu en ce lieu au cours d'une des phases de l'occupation macédonienne, justifiant sa délocalisation sur l'Agora. Le cas échéant, on peut ainsi supposer qu'il ait repris place sur le port (vraisemblablement après 229), sans toutefois prendre fin dans l'asty. Le fait que le sacerdoce de Zeus *Sôtèr* soit désigné comme étant celui du Pirée (*ho hiereus tou Dios tou Sôtèros tou em Peiraiei*) laisse supposer l'existence d'un autre prêtre du même dieu officiant ailleurs, très probablement en ville, même si, au témoignage de la documentation, il semble qu'en ce IIe s. (peut-être déjà à partir de 229), le centre de gravité du culte se soit de nouveau déplacé vers le Pirée[633]. Ces possibles migrations du culte ont pu être l'occasion de réorganisations de la fête du dieu qui y aurait notamment gagné un nom : à une époque indéterminée, mais au plus tard durant la deuxième moitié du IIe s, on a en effet commencé à désigner cette cérémonie sous la dénomination de Diisôtèria[634]. Elle comportait, comme aux siècles

s.), l. 2 : [- - -]ος Διὶ Σῳ[τῆρι καὶ Ἀθηνᾶι Σωτήραι - -]. Les bases et stèles sur lesquelles ces inscriptions ont été inscrites comportent sur leur sommet des attaches pour y fixer des objets de bronze, sans doute des torches dédicatoires.

630 *IG* II² 951, l. 10-11 : ὀμνύω [τὸν Δ]ία τὸν [Σωτῆρα] | [καὶ τὴν Ἥρα]ν καὶ τὸν Ποσειδῶ κα[ὶ τὴν Ἀθηνᾶν].

631 *LSS* 14, l. 8-9 : ἀρχόμενοι δ̣ιὰ ̣παντὸς ἀπὸ <τοῦ Διὸς τοῦ> Σωτῆρος | [τῆς π]ρὸς τοὺς θεοὺς ὁσιότητος.

632 *IG* II² 783 (musée du Pirée), avec restitutions de Meritt 1934, p. 29-31, l. 5-9 : ὑπ[ὲρ ὧν | ἀπαγγέλ]λει ὁ ἱερεὺς τοῦ Διὸς τοῦ Σωτῆρος τοῦ ἐμ Πειραιεῖ καὶ οἱ ἐπιμ[ε]λη̣ταὶ | περὶ τῶν ἱ]ερῶν ὧν ἔθυον [τ]ῶι τε Διὶ τῶι Σωτῆρι καὶ τῆι Ἀθηνᾶι τεῖ Σω[τείραι καὶ | τῶι Ἀσκληπ]ιῶι καὶ τεῖ Ὑγιείαι καὶ το[ῖς ἄλλ]οις θεοῖς παραστήσα[ντες θύματα | ὡς ὅτι κάλλιστα, ἀγαθεῖ τύχει δεδόχθαι τεῖ] βουλεῖ τὰ μὲν ἀγ[αθὰ δέχεσθαι]... (la suite du texte est perdue).

633 Au sein de la documentation de l'époque, il est possible de mentionner une inscription qui est d'interprétation difficile, cependant, ne serait-ce que du fait de l'incertitude de sa provenance (aujourd'hui conservée au musée épigraphique d'Athènes). Il s'agit d'une liste de noms, manifestement inscrite par plusieurs mains différentes (*IG* II² 2449, IIe s.). Elle mentionne à plusieurs reprises le théonyme Zeus au datif, suivi à deux reprises d'un sigma. Dans l'*editio princeps* du texte, Koumanoudis 1885, 164-168 a voulu y restituer l'épiclèse *Sôtèr* et a suggéré un lien avec le sanctuaire du Pirée : Ἀργεῖος Διὶ Σ(ωτῆρι) (l. 20) ; Δίων Διὶ Σ(ωτῆρι) (l. 23).

634 Sur les Diisôtèria, cf. Deubner 1932 [1969], p. 174-176, qui en donne pour première attestation *IG* II² 1006 (123/2). De fait, on en trouve la première mention explicite dans une inscription datée de l'archontat d'Hagnotheos (140/39) : ταμιεύσ|αντα πρυ|τανείων | ἡ βουλὴ καὶ ὁ δῆμος | Διισωτηρίων (*IG* II² 971, frg. B, col. I, l. 37-42). Les comptes du *dermatikon* de 333/2, mentionnant simplement des sacrifices à Zeus *Sôtèr* (cf. *supra*, note 577), constituent sans

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

précédents, une procession au Pirée en l'honneur de Zeus et d'Athéna, à laquelle participaient sans doute le prêtre du *Sôtèr*, les épimélètes, ainsi que, probablement, des canéphores[635]. À partir de 123/2, au moins, s'y joignaient les éphèbes : plusieurs décrets éphébiques[636] font en effet état de leur participation à la fête[637] et/ou des sacrifices qu'ils ont accomplis pour le couple divin[638], à savoir (certaines années du moins) celui d'un taureau[639]. Toutefois, force est de constater que Zeus *Sôtèr* et Athéna *Sôteira* sont relativement peu présents au sein de cet ensemble documentaire (et ce, même compte tenu des éventuelles lacunes de certains textes) : ils ne sont en effet mentionnés que dans quatre de ces décrets (sur une petite dizaine en tout), en des termes souvent laconiques. Qu'est-ce à dire ? Probablement que leur culte était alors encore un des plus importants de la cité, mais qu'il n'était peut-être pas de ceux qui comptaient le plus dans la formation des éphèbes, comparativement à ceux d'autres divinités (Artémis *Agrotera e.g.*).

8.3.7. Zeus *Sôtèr* en retrait à l'époque romaine ?

Que l'on perde ensuite trace du culte de Zeus *Sôtèr* – de façon définitive à Rhamnonte, pour plusieurs décennies au Pirée – cela n'est pas étonnant et n'est, au demeurant, pas spécifique à ce dieu : les troubles vécus par Athènes au cours du Ier s. (le sac de 86 en premier lieu) n'ont pas été sans incidence sur l'activité cultuelle et sur la production de sources (épigraphiques en premier lieu) qui permettraient d'en rendre compte. La réapparition du dieu dans la documentation, à la fin du siècle, n'est d'ailleurs pas sans lien avec les destructions subies par la cité, et notamment par son port. C'est en effet en ces termes que Strabon en fait état (IX, 1, 15) :

> Οἱ δε πολλοὶ πόλεμοι τὸ τεῖχος κατήρειψαν καὶ τὸ τῆς Μουνυχίας ἔρυμα, τόν τε Πειραιᾶ συνέστειλαν εἰς ὀλίγην κατοικίαν τὴν περὶ τοὺς λιμένας καὶ τὸ ἱερὸν τοῦ Διὸς τοῦ Σωτῆρος· τοῦ δε ἱεροῦ τὰ μεν στοίδια ἔχει πίνακας θαυμαστούς, ἔργα τῶν ἐπιφανῶν τεχνιτῶν, τὸ δ' ὕπαιθρον ἀνδριάντας.
> Les guerres répétées ont ruiné le rempart et le dispositif de défense de Mounychie, réduisant le Pirée à une petite agglomération ramassée autour des ports et du sanctuaire

doute un *terminus post quem* pour la dénomination de la fête comme Diisôtèria ; on peut le faire descendre davantage, mais on dépasse alors le stade de la simple conjecture.

635 Un chapiteau de marbre retrouvé au théâtre de Dionysos, supportant sans doute l'effigie d'une canéphore, a été dédié à Zeus *Sôtèr* et Athéna *Sôteira* par les parents de la jeune fille au cours du IIe s. (*IG* II² 3483) : [Ἀ]πολλωνίαν *vac.* | [- - - Φ]ιλαίδου θυγατέρα κανηφορήσ[ασαν | Διισωτήρια? ὁ] πατὴρ καὶ ἡ μήτηρ Ἀπολλω[νία | Διὶ Σωτῆρι καὶ Ἀθη]νᾶι Σωτείραι ἀνέ[θηκαν]. La restitution du nom de la fête est hypothétique mais, compte tenu de l'identité des dédicataires, qui ne fait pas de doute (Athéna *Sôteira* étant toujours associée à son père à Athènes), elle reste la plus probable.

636 Sur les aspects religieux de ces décrets éphébiques, cf. Mikalson 1998a, p. 243-255, qui insiste sur la dimension éducative et patriotique des cérémonies auxquelles les éphèbes prenaient part.

637 *IG* II² 1006, l. 30 (123/2) : ὁμ[ο]ίως δὲ καὶ τοῖς Διϊσωτηρίοι[ς] et l. 78 (122/1) : ὁμοίως δὲ ἀπ[ήντησεν(?) καὶ τοῖς Διισωτ]ηρίοις.

638 *IG* II² 1008 avec restitution de Pélékidis 1950, p. 119-120 (*SEG* XVI 101), l. 21-22 (119/8) : [- - - δὲ καὶ τοῖς Δι]ϊσω[τ]ηρ[ίοις τῶι Διὶ τῶι Σω]τῆρι καὶ τῆι Ἀθηνᾶι τ[ῆι] | Σωτήραι καὶ [τῆι Ἀρτέμιδι]. *IG* II² 1009 complété par Meritt 1947, p. 170-172, n°67, l. 21-22 (117/6) : ἔθυσαν δε' καὶ τοῖς μεγάλοις θεοῖς καὶ τῆι Ἀρτέμιδι τῆι Μουνυχ[ίαι] | καὶ τῶι Διὶ τῶι Σωτῆρι καὶ τεῖ Ἀθηνᾶι. On note qu'ici Athéna ne porte pas d'épiclèse.

639 *IG* II² 1030 (*ca.* 105 : cf. Tracy 1990, p. 198), l. 23 : [τα]ῦρον τῶι Διὶ τῶι Σ[ωτῆρι - - -].

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

de Zeus *Sôtèr*. Mais les petits portiques de ce sanctuaire contiennent d'admirables tableaux, œuvres d'artistes fameux, et sa cour découverte des statues (traduction R. Baladié, CUF, modifiée).

Ainsi, au sein d'une agglomération alors spatialement rétractée, le sanctuaire de Zeus *Sôtèr* constitue toujours, en ce début d'époque impériale, un des édifices les plus en vue dans le paysage urbain du Pirée, comme c'était le cas, on l'a vu, au temps de Lycurgue et comme Pausanias le constate encore deux siècles après Strabon[640]. C'est sans doute du fait de cette importance sur le plan urbanistique qu'il a été choisi, en ce même Ier s, comme un des deux lieux d'affichage d'un ensemble de décrets relatif à la restauration des sanctuaires en Attique : les clauses relatives à sa publication spécifient en effet qu'il soit retranscrit sur deux stèles devant être respectivement exposées « sur l'Acropole près d'Athéna *Polias* » et « au Pirée près de Zeus *Sôtèr* et Athéna *Sôteira* »[641]. Il semble possible de déterminer ici les motivations du choix de ces lieux : sont en effet concernés par ces textes plusieurs dizaines de sanctuaires (*hiera*) et domaines sacrés (*temenè*) devant être remis en état, dont la moitié est localisée à Salamine et au Pirée, l'autre se répartissant entre l'asty et la *chôra* de la cité[642]. Compte tenu de cette répartition géographique, une publication dans le port de la cité était justifiée ; et si, au sein de ce dernier, le sanctuaire de Zeus et d'Athéna a été choisi, c'est bien que ce dernier était alors de première importance, sur un plan urbanistique (en ce qu'il devait constituer un lieu d'exposition adéquat pour une stèle), mais aussi politique et religieux.

En dehors de ces témoignages relatifs au sanctuaire du Pirée[643], on ne dispose toutefois que de rares attestations du culte du dieu à l'époque impériale. Certes, il existait toujours, et devait encore compter parmi les plus importants de la cité : le prêtre de Zeus *Sôtèr* et d'Athéna *Sôteira* a en effet disposé d'un siège de proédrie au théâtre de Dionysos ; compte tenu de sa position dans le *koilon*, on peut toutefois supposer qu'il cédait le pas au Zeus *Olumpios* et, peut-être, au *Polieus*[644]. On remarque également que, pour la première fois, le sacerdoce est attaché au nom du couple divin,

640 Le Périégète (I, 1, 3) tient en effet le sanctuaire de Zeus et d'Athéna, dont il ne précise pas les épiclèses, comme « particulièrement digne d'être vu », selon son expression habituelle (θέας δε ἄξιον τῶν ἐν Πειραιεῖ μάλιστα Ἀθηνᾶς ἐστι καὶ Διὸς τέμενος). S'y trouvait encore une statue de bronze de chacune des deux divinités.

641 *IG* II² 1035 avec restitutions de Culley 1975 (*SEG* XXVI 121), frg. ac, l. 14-16 (**AthPol19**). La datation est discutée : les deux hypothèses les plus probables la situent entre 74/3 et 65/4 ou 10/9 et 3/2 (cf. infra, *note* 687).

642 Selon Culley 1977, p. 287-291, quelque 52 *hiera* et *temenè* sont listés dans la partie conservée de la liste (ce qui laisse supposer que le texte intégral devait en inventorier environ 80), parmi lesquels 10 (environ) sont localisés à Salamine, 17 au Pirée, 13 dans la campagne attique et 12 à Athènes.

643 Aucun vestige archéologique de l'édifice n'a été découvert (à l'exception des inscriptions évoquées précédemment, qui devaient selon toute probabilité y prendre place) ; on peut supposer qu'il était situé sur ou à proximité de l'agora du Pirée (Eickstedt 1991, p. 115).

644 *IG* II² 5063 (Maass 1972, p.129-130) (deuxième Kerkis de gauche en partant du centre ; D II e sur le plan) : Ἱερέως | Διὸς {Διὸς} Σωτῆρος | καὶ Ἀθενᾶς Σωτείρας. Les lignes 2 et 3 ont été inscrites à l'époque impériale. Les sièges des prêtres de l'*Olumpios* (inscrit au IIe s. ap. J.C.) et du *Polieus* (inscrit au IIe s.) sont situés au premier rang de la kerkis centrale (respectivement G I a et G III d sur le plan).

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

alors qu'il l'était jusque-là au dieu seul, bien que le desservant qui l'occupait sacrifiât au père et à la fille. On ne peut évidemment déterminer si cette modification était circonstancielle ou durable, si elle correspondait à une réorganisation du culte, pas plus que l'on ne peut en dater l'apparition. On ne peut que supposer une éventuelle évolution du rapport de force entre les deux divinités, aboutissant à un apparent équilibre, hypothèse qu'il est difficile de confirmer ou d'infirmer à ce stade de l'enquête. On ne dispose en effet pour cette période d'aucune autre attestation relative à cette prêtrise ou à d'éventuels sacrifices, si ce n'est une dédicace à Zeus *Sôtèr* (sans Athéna) qui pose cependant plus de question qu'elle n'apporte de réponses : sous le règne d'Antonin le Pieux, deux frères, éphèbes et par ailleurs fils du cosmète alors en fonction, ont en effet consacré un monument au dieu[645]. Était-ce à l'occasion d'une victoire à un concours sportif, comme pour les soldats de Rhamnonte, trois siècles auparavant ? Est-ce le témoignage d'une réminiscence, d'une réactivation, voire d'une permanence des sacrifices au dieu dont faisaient état les décrets éphébiques de la basse époque hellénistique ? Le dieu faisait-il l'objet d'une piété particulière de la part des éphèbes ? Compte tenu de ses compétences militaires, cela est plausible. Mais, en raison du caractère isolé de cette dédicace, il est difficile d'aller au-delà de la conjecture.

Force est donc de constater le caractère ténu des attestations du culte de Zeus *Sôtèr* à l'époque impériale. Serait-ce le signe d'une diminution de l'engouement des Athéniens à son endroit ? Il serait audacieux de l'avancer sur le seul argument de cette rétraction documentaire, qui peut résulter d'un effet de source. Cependant, si on met ce constat en parallèle avec l'apparente résurgence, à cette même époque, de Zeus *Eleutherios*, il est possible de l'interpréter dans le sens, non pas d'une désaffection absolue, mais d'une mise en retrait ou du moins d'une perte d'importance relative : le culte du *Sôtèr* semble se maintenir au cours de cette période (sans qu'il soit possible de déterminer l'extension chronologique de cette continuité), mais c'est alors la figure de son double qui bénéficie d'une plus grande visibilité, notamment parce qu'elle a été investie par plusieurs empereurs, on l'a vu. Le fait que d'autres *autokratôres* – Hadrien en premier lieu – aient capté l'épithète de *sôtèr* (sans nécessairement s'identifier au Zeus *Sôtèr* ou à l'*Eleutherios*) ou aient opté pour d'autres épiclèses de Zeus (on reviendra sur Hadrien et l'*Olumpios*)[646], a pu également participer de ce phénomène de vase communiquant : Zeus *Sôtèr* était un dieu trop politique pour ne pas voir sa position au sein du panthéon athénien amoindrie à partir du moment où l'empereur y a

645 *IG* II² 3011 (Athènes, 144/5 ap. J.-C. ? Cf. Byrne 2003, p. 508, 527 et 537 pour la datation) : [κοσμη]|τε[ύοντ]ος Ἀλκιδάμου· | ἔφηβοι | Θεμιστοκλῆς καὶ | Ἀλκίδαμος οἱ Ἀλ|κιδάμου υἱεῖς Χολ|λεῖδαι ἀνέθεσαν | Διὶ | Σωτῆρι ἐφήβων | ἐπὶ Σύλλα. Le support de l'inscription et sa localisation précise, qui auraient pour fournir des clés d'interprétation de cette dédicace, sont malheureusement inconnus, puisque cette inscription a été transmise par une copie de Fourmont.

646 Cf., entre autres, la série de dédicaces *IG* II² 3324-3380, dans lesquelles Hadrien cumule les épithètes de *sôtèr* et d'*Olumpios* (la première, contrairement à la seconde, ne traduisant pas nécessairement une identification à Zeus) : on y trouve en effet le plus souvent la titulature σωτῆρι καὶ κτίστῃ Αὐτοκράτορι Ἁδριανῷ Ὀλυμπί[ῳ].

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

été inclus.

8.3.8. *Zeus* Sôtèr *est ici présent.*

Plusieurs enseignements peuvent être tirés de ce parcours à travers l'histoire des épiclèses de Zeus *Eleutherios* et *Sôtèr* dans la documentation athénienne. En ce qui concerne l'*Eleutherios*, force est de constater l'absence d'attestation d'un culte au sens plein à Athènes : on ne trouve trace ni de sacrifices, ni de prêtres (si on admet que ceux desservant le dieu et Homonoia officiaient dans le cadre du culte de Platées) ; sont seulement associés au dieu ainsi épiclésé une effigie et un espace (la *stoa* de l'agora), où il recevait, peut-être, des dédicaces. Partant, faut-il revenir sur la lecture de la borne de l'agora ? D'autres restitutions sont certes possibles (*Herkeios*, entre autres) ; mais le lieu de découverte de la pierre fait de l'*Eleutherios* le candidat le plus probable. Au demeurant, cette activité cultuelle réduite s'explique peut-être par le fait qu'après le Ve s, le rôle du dieu ait été assez rapidement cantonné à la sphère mémorielle, conservant – et les Athéniens avec lui – par ce biais un pied à Platées, même si sa figure semble avoir été réactivée à l'époque impériale.

L'étude du culte du *Sôtèr* permet de décrire un effet de miroir entre les deux épiclèses, la seconde étant le reflet inverse de la première, à la fois chronologiquement (à partir de l'apparition de son culte au début du IVe s, l'*Eleutherios* n'apparaît plus qu'en filigrane et ne reprend vigueur qu'à partir du Ier s. ap. J.-C, à un moment où son double semble rentrer dans le rang), cultuellement (prêtres et sacrifices au *Sôtèr* sont bien attestés) et spatialement (alors que l'*Eleutherios* semble figé sur l'Agora, le *Sôtèr* s'est installé au Pirée, puis à Rhamnonte ; et Xénophon et Sôtélès montrent bien que c'est un dieu que l'on peut emmener avec soi, loin de chez soi). Au-delà des incidences du contexte historique sur la façon dont les Athéniens ont investi les notions d'*eleutheria* et de *sôtèria*, ces caractéristiques s'expliquent sans doute sur le plan fonctionnel : c'est que le *Sôtèr* se distingue, déjà chez Eschyle, par une dynamique d'action conjuguée au présent, à la fois dans le temps et dans l'espace. Le dieu, sous cette épiclèse, agit à l'horizontale, permettant d'abord de faire face au danger, mais se détachant aussi d'un ancrage local et ancestral que l'on peut concevoir comme vertical : c'est sans doute cette accessibilité – il constitue ainsi un capital symbolique moins exclusif –, ainsi que le caractère limpide de la signification de l'épithète, conjugué à la diversité de ses champs d'actions, qui explique sa grande diffusion. C'est donc peut-être aussi une façon d'être au monde particulière, différente de celles d'autres Zeus, que met en œuvre l'emploi de l'épiclèse *Sôtèr*. *Ὁ Ζεὺς ὁ Σωτὴρ γὰρ πάρεστιν ἐνθάδε*.

8.4. Zeus *Tropaios*.

Le *Tropaios* se rapproche du *Sôtèr* et de l'*Eleutherios* : désignant notamment le Zeus qui met

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

les ennemis en déroute, il est ainsi voisin du premier dont le pouvoir peut être mobilisé dans la sphère militaire ; récipiendaire privilégié des trophées marquant le tournant favorable de la bataille, il adopte, dans le temps et dans l'espace, une dimension mémorielle semblable à celle du second. C'est toutefois surtout dans cette seconde dimension que cette appellation a été employée comme épiclèse par les Athéniens. En effet, le culte du *Tropaios* n'est attesté avec certitude que par les décrets éphébiques du dernier quart du IIe s : trois, peut-être quatre, d'entre eux répertorient ainsi l'accomplissement de la traversée (sur deux navires) vers le trophée de Salamine et d'un sacrifice pour Zeus *Tropaios* à cet endroit[647]. Comme de nombreux rites effectués par les éphèbes au cours de leur année d'exercice à cette époque, celui-ci combine des finalités éducatives et commémoratives : en s'exerçant à la navigation, les jeunes hommes redonnent en même temps cycliquement vie à la victoire navale de 480[648].

Si la signification de ce rite apparaît clairement, et si l'on peut se représenter assez facilement son déroulement d'ensemble, l'amplitude chronologique de son existence est plus délicate à déterminer, compte tenu du resserrement dans le temps des sources qui l'attestent explicitement. Bien que le sacrifice au trophée de Salamine ne soit pas expressément mentionné dans le décret éphébique de 213/2, l'évocation dans ce document d'autres rites célébrés sur l'île (les Aianteia notamment) peut inviter à penser qu'il y était accompli au moins depuis la réintégration de ce territoire dans le giron athénien en 229[649]. Au-delà de la possibilité concrète de pouvoir physiquement l'accomplir près du monument qui lui donne sa signification, on saisit assez facilement la portée idéologique, dans un contexte de célébration de la libération du joug d'une puissance extérieure, d'une cérémonie commémorant un succès militaire qui par le passé a assuré l'indépendance de la cité[650]. En revanche, il est bien difficile de savoir si ce sacrifice à Zeus *Tropaios* a été créé de toutes pièces alors, ou bien s'il a été refondé, autrement dit s'il préexistait à la

647 *IG* II² 1006+ (*SEG* XIX 108), l. 28-29 (éphèbes de l'année 123/2) : ἀνέπλευσαν δ[ὲ καὶ] ἐπὶ τρόπαιον καὶ ἔθυσαν τῶι Διὶ τῶι Τρο|[πα]ίωι. *Ibid.,* l. 71 (éphèbes de l'année 122/1) : ἀπέπ[λ]ευσεν δὲ κα[ὶ] ἐπὶ τρόπ[αιον καὶ] ἔθυσεν [τ]ῶι Διὶ τῶι Τ[ροπ]αίωι. *IG* II² 1008, l. 17-18 (éphèbes de l'année 119/8) : [ἀνέπλευσαν δὲ καὶ ἐπὶ τρό]παιο[ν δυσὶ πλοίοις καὶ ἔθυσα]ν τῶι Διὶ τῶι | Τροπαίωι. *IG* II² 1028, l. 27-28 (éphèbes de l'année 101/0) : προαναπλεύσαντες δὲ καὶ ἐπὶ τρόπαιον δυσὶ πλοίοις ἔθυσαν τῶι Διὶ τῶι Τρο|παίωι. *IG* II² 1032 (début du Ier s. ?), l.8 : [- - ἔθυσάν] τε ἐπὶ τοῦ τροπαίου [τῶι Διὶ τῶι Τροπαίωι - -] ; ce dernier texte est fort lacunaire et sa datation incertaine (avant ou après le sac de 86 ?).

648 Cf. Pélékidis 1962, p. 248 ; Mikalson 1998a, p. 184 ; Parker 2005a, p. 400. Pour ne prendre qu'un seul exemple complémentaire parmi d'autres rites similaires accomplis par ces éphèbes à l'époque hellénistique, on peut citer leur participation à la procession pour Artémis *Agrotera*, commémorant la victoire de Marathon (**ArtAgro10a-i**).

649 Tracy 1979, p. 174-178, n°1 (*SEG* XXIX 116). Cf. Mikalson 1998a, p. 184.

650 Mikalson 1998a, p. 246-249 se pose la question de la continuité et de la (re)fondation pour l'ensemble des rites mentionnés dans ces décrets éphébiques de la fin du IIe s, qu'ils y apparaissent pour la première fois ou qu'ils refassent surface après une longue interruption documentaire. En restant prudent, compte tenu des aléas de la documentation – l'absence d'enregistrement épigraphique n'implique pas nécessairement inexistence – , il opte plutôt pour la thèse de la (re)fondation après 229. Je serai plutôt enclin à le suivre sur ce point : étant donnée leur portée idéologique, « nationaliste » pourrait-on dire, il est fort probable qu'alors ils aient été au moins resémantisés en ce sens, sans compter les probables (ré)ménagements organisationnels dont ils ont pu faire l'objet.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

domination macédonienne qui, le cas échéant, l'aurait interrompu.

Plus globalement, la question se pose au sujet du culte du dieu à l'époque classique, quels qu'en aient été les acteurs (les éphèbes, mais aussi les citoyens adultes) ou les cadres spatiaux. On ne dispose pas d'autres sources attestant de sacrifices pour Zeus *Tropaios* à Salamine. On a supposé en revanche qu'il ait pu en recevoir à Marathon, où l'existence d'un trophée est bien attestée. Toutefois, aucun témoignage certain n'associe le dieu à ce lieu de mémoire[651]. L'appréciation d'un possible culte du dieu à l'époque classique est donc suspendue à la façon dont on interprète les apparitions de Zeus *Tropaios* dans les sources littéraires, en l'occurrence Sophocle et Euripide. Chez les Tragiques, on invoque ce dieu maître de la tournure des évènements lorsqu'on est surpris par un coup de théâtre, comme l'est le Coryphée des *Héraclides* auquel le Messager relate l'apparition d'Héraclès ; on le prie également d'épargner les membres de sa lignée, comme le fait Déjanire dans les *Trachiniennes*[652]. L'épithète permet également de mobiliser le pouvoir jovien de repousser des rivaux, comme ceux d'Oreste dans *Électre*[653]. En contexte guerrier elle désigne plus précisément le dieu responsable du tournant de la bataille, celui qui provoque la déroute des ennemis : dans la bouche du Coryphée de l'*Antigone* de Sophocle, c'est ainsi le *Tropaios* qui « reçoit » les armes de bronze de ceux qui abandonnent le combat[654]. Inversement, les vainqueurs élèvent des trophées à Zeus pour témoigner de l'intervention favorable du dieu : ainsi Hyllos et Iolaos érigent-ils une statue victorieuse (*bretas kallinikon*) de Zeus *Tropaios*[655]. C'est donc ce moment-clé de la bataille, don du dieu, que le trophée marquerait dans l'espace. Il y a cependant lieu de s'interroger sur la correspondance entre le contexte fictif de la Tragédie et celui de la réalité cultuelle contemporaine en Attique. Sans aller jusqu'à considérer l'expression Διὸς τροπαίου/τροπαῖον βρέτας ἵστημι comme une façon solennelle de signifier la fin du combat, on peut ainsi se demander si la pratique d'ériger un monument pour entériner la victoire était systématique. C'est du reste fort probable ; en revanche, la célébration d'un culte régulier à un Zeus *Tropaios* auprès de chacun de ces lieux est

651 Sur le trophée de Marathon, cf. Vanderpool 1966a. Beschi 2002, p. 52-67 (*SEG* LV 14) ajoute au dossier une pièce jusque-là non publiée, à savoir un schéma (élaboré par Fauvel en 1819) du monument, qui fait figurer à droite du chapiteau un bloc rectangulaire, portant l'inscription ΤΡΟΠΑΙΟΥ. On ne sait si ce bloc, aujourd'hui perdu, faisait ou non partie d'un ensemble plus grand et, le cas échéant, si ce possible ensemble était lui-même inscrit. Il est ainsi difficile de déterminer si ce terme se référait au trophée ou à un hypothétique Zeus *Tropaios*. D'autre part, la lecture [Διὶ] Τροπαίοι Κυνο[σούραι - -] à la l. 11 de la face A de *LSCG* 11 = *IG* I³ 255 (Athènes ?, *ca*. 430) a été rejetée par Lambert 2000b, p. 71-75 (*SEG* L 54) : la restitution [Ἀπο]τροπαίοι ἐν Κυνο[σούραι? - -] qu'il propose en s'appuyant sur le calendrier de la Tétrapole de Marathon est en effet plus probable (cf. **ApoApo?1**).

652 Euripide, *Héraclides*, 867 : ὦ Ζεῦ τροπαῖε. Sophocle, *Trachiniennes*, 303-304 : Ὦ Ζεῦ τροπαῖε, μή ποτ' εἰσί δοιμί σε | πρὸς τοὐμὸν οὕτω σπέρμα χωρήσαντά ποι.

653 Euripide. *Électre*, 671 : ὦ Ζεῦ πατρῶιε καὶ τροπαῖ' ἐχθρῶν ἐμῶν.

654 Sophocle, *Antigone*, 143 : Ζηνὶ Τροπαίῳ πάγχαλκα τέλη. Il s'agit en l'occurrence des sept assaillants argiens de Thèbes qui arrêtent le combat, par opposition à Étéocle et Polynice qui eux, luttent jusqu'à la mort (144-147).

655 Euripide, *Héraclides*, 936-937 : Ὕλλος μεν οὖν ὅ τ' ἐσθλὸς Ἰόλεως βρέτας | Διὸς τροπαίου καλλίνικον ἵστασαν. Dans d'autres pièces du même auteur, des trophées de Zeus « tout court » sont également érigés pour entériner la victoire (*Suppliantes*, 647 ; *Phéniciennes*, 572, 1251-1252 et 1473).

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

plus douteuse. Du moins, la lecture de Sophocle et Euripide n'autorise pas, seule, à l'affirmer.

Du reste, que Zeus *Tropaios* ait reçu ou non un culte au pied des trophées – au moins ceux de Marathon et de Salamine, si l'on s'en tient aux deux plus importants – cela change peu de choses d'un point de vue théologique, en amont du moins : c'est bien ce dieu que l'on tenait pour responsable du tournant de la bataille, du moment-clé auquel se dessine la victoire, que l'on se soit contenté de le mettre en scène au théâtre, d'y penser au moment du combat, que son culte se soit limité à une prière ou à un cri lorsque fuyait l'ennemi ou bien qu'on lui ait régulièrement adressé des sacrifices près des monuments commémorant son intervention. Le caractère avéré de cette dernière éventualité n'est toutefois pas sans importance : de lui dépend non seulement la possibilité de tenir *Tropaios* pour une épiclèse au sens plein dès l'époque classique, mais surtout celle d'attribuer dès alors à cette appellation la portée mémorielle et idéologique qui a été la sienne à l'époque hellénistique, lorsque les éphèbes l'utilisaient pour identifier le dieu auquel ils adressaient des sacrifices commémorant la victoire de Salamine.

*

Ainsi, si le sens premier de *Tropaios* n'invite pas l'inclure parmi les épiclèses « politiques » de Zeus, son champ d'application et les modalités de son culte la rapprochent de *Sôtèr* et d'*Eleutherios*, dont elle peut être considérée respectivement comme un cas particulier – le champ d'action du *Sôtèr* est plus large – et un équivalent générique – l'*Eleutherios* explicite la dimension politique de l'intervention jovienne. Le culte de ce Zeus ne semble cependant pas avoir eu l'ampleur de ses deux « cousins » sans doute parce qu'il n'avait ni la plasticité fonctionnelle du premier, ni le retentissement panhellénique et la portée idéologique du second.

9. Zeus souverain.

La position souveraine de Zeus est un trait caractéristique de sa figure « panhellénique », présent en Attique comme ailleurs. À Athènes, celle-ci s'exprime notamment par l'intermédiaire de plusieurs épiclèses, dont les significations premières peuvent donner des teintes différentes à la puissance majestueuse du dieu – sur ce point, on peut ainsi distinguer, par exemple, *Olumpios*, assez « généraliste », de *Moiragetès*, qui désigne plus précisément le maître de l'ordre cosmique dans son rôle répartiteur et distributeur. Mais ce sont surtout par les contextes et les finalités de leurs emplois que ces différentes appellations se distinguent les unes des autres : en effet, elles ne mobilisent pas toutes un dieu intervenant dans la sphère du pouvoir, comme on pourrait s'y attendre en premier

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

lieu. De plus, on constatera rapidement que la souveraineté du dieu qu'elles exaltent ne se traduit pas nécessairement par une position dominante du dieu au sein du panthéon athénien.

9.1. Zeus *Olumpios*.

9.1.1. Préliminaires.

L'épithète *Olumpios*, seule, dit déjà beaucoup sur Zeus. Dès le premier chant de l'*Iliade* (508) elle qualifie le dieu qui règne sur l'Olympe, séjour des dieux, explicitant ainsi l'autorité du roi et père de la famille olympienne. On la retrouve à plusieurs reprises dans la *Théogonie* (390, 529, 884) qui relate et justifie précisément le processus qui a mené Zeus à cette position souveraine. Elle exprime donc le caractère éminent du dieu, dans la hiérarchie divine, mais plus généralement dans le cosmos : c'est sans surprise qu'A.B. Cook a ainsi insisté sur son sens originellement toponymique, attaché au nom de nombreux monts du monde grec, mais tout particulièrement à l'Olympe homérique, localisé aux confins de la Thessalie et de la Macédoine. Ce sommet s'élève en effet au-delà des nuages, dépassant ainsi l'*aèr* pour atteindre l'*aithèr* ; c'est sans doute pourquoi l'*Olumpos*, en tant que séjour des dieux a pu aussi être situé dans le ciel[656]. Trônant au sommet, céleste, et par conséquent maître des mouvements atmosphériques, souverain, c'est l'essentiel de la figure canonique de Zeus qu'évoque une épithète qui, par ailleurs, pouvait aussi désigner plus précisément le dieu d'Olympie, le plus important de ses sanctuaires panhelléniques. En ce sens, *Olumpios* n'est réductible à aucune catégorie d'épiclèse, puisqu'elle évoque tout à la fois le mythe/l'histoire du dieu, sa façon d'être – souveraine – ainsi que les fonctions qui peuvent en découler, tout en étant poly-toponymique (elle peut se référer à Olympie, l'Olympe et potentiellement chaque mont Olympos).

C'est évidemment sur cet arrière-plan panhellénique que s'inscrit le Zeus *Olumpios* athénien. Mais il présente également ses spécificités. Ainsi, la dimension toponymique – montagnarde – de l'épithète est sans doute moins marquée en Attique, compte tenu des nombreuses épiclèses attribuées au dieu occupant les sommets de cette région[657], on l'a vu, ainsi que de la situation topographique de l'Olympieion. De plus, le culte du dieu a son histoire propre qui s'articule

656 Cook, *Zeus* I, p. 100 pour une liste des différents monts Olympos du monde grec, p. 101-104 + pl. IX pour le Mont Olympe et p. 113-117 pour l'évolution du sens d'*Olumpos* et d'*Olumpios*. On peut y ajouter quelques rares cités ou toponymes nommés Olympos (cité de Lycie), Olympion (cité de Phrygie) ou Olympia (*topos* de Corinthe) : cf. Loewe 1980, p. 18-19.

657 Le glissement du sens d'*Olumpos* du sommet (celui de l'Olympe en premier lieu) à l'éther, notamment perceptible chez les Tragiques, et que Cook (cf. note précédente) décrit comme une évolution dans le temps, procède peut-être d'une nuance géographique : on peut ainsi supposer que les auteurs athéniens aient déplacé le séjour des Olympiens dans le ciel parce que leur horizon n'était pas barré par un mont Olympos, mais par l'Hymette, le Pentélique et le Parnès.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

précisément avec celle de ce dernier, sans pour autant s'y limiter. C'est pourtant le grand sanctuaire athénien du dieu qui a jusqu'à présent mobilisé l'essentiel des études consacrées à l'*Olumpios* athénien ; mais on s'est insuffisamment intéressé au sens que les Athéniens donnaient à l'épiclèse, autrement dit aux fonctions qu'ils attribuaient au dieu ainsi épiclésé, aux attentes qui étaient les leurs lorsqu'ils l'invoquaient sous cette appellation. C'est précisément cette question qui constituera le leitmotiv des pages qui suivent, question à laquelle s'articulera celle des évolutions du culte de l'époque archaïque à l'époque impériale. Au-delà des possibles changements dans ses finalités, c'est sur le plan de l'engouement dont il a fait l'objet et de son importance relative au sein du panthéon athénien qu'il convient de s'interroger. En effet, alors que R.E. Wycherley souligne la continuité de la piété dont le dieu et son sanctuaire ont fait l'objet, J.D. Mikalson pense que l'un comme l'autre ont été délaissés aux époques classiques et hellénistiques, avant d'être réactivés par Hadrien – ce dernier point ne faisant pas débat[658]. Si on ne peut souscrire à l'idée d'une ferveur uniforme et continue, il me semble que le tableau dressé par Mikalson est excessif et imprécis dans sa chronologie. Contrairement à ce que ce dernier affirme, l'*Olumpios* figure encore parmi les grands dieux de la cité aux Ve et IVe s. ; en revanche, ce Zeus semble effectivement se faire plus discret à partir du IIIe s. et je serais enclin à penser que l'engouement dont le *Sôtèr* faisait alors l'objet n'y est pas étranger, le premier Zeus passant le relais, d'une certaine façon, au second au cours de la seconde moitié du IVe s. dans un rôle de protecteur de la cité.

9.1.2. De Pisitrate à l'époque hellénistique.

L'histoire du culte de l'*Olumpios* athénien commence avec celle de l'Olympieion. Le projet monumental engagé par les Tyrans est resté inachevé jusqu'à ce qu'Hadrien le finalise en 132 ap. J.-C, ce qui en a longtemps fait une des plus belles arlésiennes de l'architecture antique – Lucien s'en gaussait encore au milieu du IIe s. ap. J.-C.[659]. Il semble que ce grand temple n'ait pas été créé *ex nihilo*, puisque sous ses fondations ont été décelées celles d'un important édifice antérieur – peut-être un temple : il faut donc sans doute croire Thucydide quand il range le Pythion, les sanctuaires de Zeus *Olumpios*, de Gè, de Dionysos *en Limnais* et d'autres situés au sud-est de l'Acropole parmi les plus anciens de l'asty[660]. On ne dispose toutefois pas de sources écrites directes pour la période

658 Wycherley 1964. *Contra*, Mikalson 1998a, p. 200-201. Sur le culte du dieu à l'époque d'Hadrien, cf. Follet 1976, p. 345-348.

659 Lucien, *Icaroménippe*, 24 : Zeus, inquiet de sa popularité, demande à Ménippe si les Athéniens « songeaient à achever en son honneur l'Olympieion (καὶ εἰ τὸ Ὀλυμπίειον αὐτῷ ἐπιτελέσαι διανοοῦνται) » (traduction J. Bompaire, *CUF*).

660 Thucydide, II, 15, 4 : καὶ ἄλλων θεῶν ἐστὶ καὶ τὰ ἔξω πρὸς τοῦτο τὸ μέρος τῆς πόλεως μᾶλλον ἵδρυται, τό τε τοῦ Διὸς τοῦ Ὀλυμπίου καὶ τὸ Πύθιον καὶ τὸ τῆς Γῆς καὶ τὸ <τοῦ> ἐν Λίμναις Διονύσου… ἵδρυται δε καὶ ἄλλα ἱερὰ ταύτῃ ἀρχαῖα. Cf. Parker 1996, p. 8-9, ainsi que p. 68 et note 4 pour les fondations découvertes sous l'Olympieion.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

archaïque : on ne peut donc assurer que le sanctuaire ait été dès l'origine consacré à Zeus, bien que le marbre de Paros tienne Deucalion pour son fondateur, sous le règne de Cranaos, en 1528/7[661] ; de même, la paternité de la construction du grand temple est discutée : Vitruve l'attribue à Pisistrate lui-même, Aristote à ses fils[662]. Quoi qu'il en soit, le choix d'une épiclèse mettant en exergue la souveraineté paraît cohérente avec un projet émanant d'un pouvoir tyrannique. De ce point de vue, il est logique de trouver des raisons politiques à l'interruption des travaux : celle-ci est en effet concomitante avec la chute d'Hippias en 510. Mais on peut également l'expliquer par des facteurs économiques : il est possible que l'entreprise ait été alors trop coûteuse pour la cité (Wycherley 1964, p. 166).

Du reste, l'interruption de la construction du grand temple ne semble pas avoir entraîné celle du culte du dieu ; le cas échéant, une telle interruption n'aurait pas duré, puisque les sources attestent de l'importance du dieu au sein du panthéon de la cité, au moins à partir de la seconde moitié du Ve s. et jusqu'à la fin de la période classique[663].

Le célèbre décret de 446/5 organisant la répression de la révolte de Chalcis en porte probablement la marque : en effet, tous les Chalcidiens adultes devaient prêter le serment garantissant le respect du traité imposé par les Athéniens ; les clauses d'application précisent que tout contrevenant serait frappé d'atimie et verrait ses biens confisqués, biens sur lesquels une dîme serait prélevée et consacrée à Zeus *Olumpios*[664]. Mais de quel *Olumpios* s'agit-il ici ? Celui d'Olympie, de Chalcis ou d'Athènes ? La première hypothèse est peu probable : si le dieu de l'Altis pouvait recevoir des amendes dans le cadre de règlement de conflits entre cités, on s'expliquerait mal le choix de ce sanctuaire péloponnésien dans une affaire entre Athènes et une cité eubéenne[665].

661 *IG* XII 5, 444 (Paros, 264/3) §4 (l. 6-8) : ἀφ' οὗ κατακλυσμὸς ἐπὶ Δευκαλίωνος ἐγένετο καὶ Δευκαλίων τοὺς | ὄμβρους ἔφυγεν ἐγ Λυκωρείας εἰς Ἀθήνας πρὸ[ς Κρανα]ὸν καὶ τοῦ Διὸ[ς τ]ο[ῦ] [Ὀλυ]μ[πί]ου τὸ ἱ[ερ]ὸν ἱδ[ρύσατ]ο καὶ τὰ Σωτήρια ἔθυσεν, | [ἔ]τη ΧΗΗΓΔΓ, βασιλεύοντος Ἀθηνῶν Κρ[α]ν[α]οῦ : « depuis le déluge qui se produisit sous Deucalion, Deucalion s'enfuit avant les pluies, de Lycorée à Athènes, auprès de Cranaos, et il fonda le sanctuaire de Zeus *Olumpios*, inaugura les sacrifices des *Sôtèria,* 1265 ans (1528/7), Cranaos était roi d'Athènes » (traduction Bertrand 1992 [2004], p. 17-22, n°1). Il va sans dire qu'un tel document n'indique rien d'autre que l'ancienneté présumée de l'Olympieion, à laquelle s'articulent les mythes liés au déluge et à Deucalion (cf. Pausanias, I, 18, 7-8). Mais il n'est pas à exclure que le site ait d'abord été consacré à de plus « vieilles » divinités, telles que *Gè* par exemple (cf. **GèOl3**), que Zeus aurait pu envahir (au VIe s. ? Avant ?), comme Apollon l'a fait à Delphes. Quoi qu'il en soit, la fondation des *Sôtèria*, qui « sonnent » IIIe s, doit être désolidarisée de celle du sanctuaire. Du reste, on parle plutôt de Diisôtèria à Athènes (cf. *supra*).

662 Vitruve, *De l'architecture*, VII, préface, 15 : *Namque Athenis Antistates, et Callaeschros, et Antimachides, et Porinos architecti Pisistrato, aedem Iovi Olympio facienti, fundamenta constituerunt*. Aristote, *Politique*, V, 9, 4 (1313b) : καὶ τοῦ Ὀλυμπίου ἡ οἰκοδόμησις ὑπὸ τῶν Πεισιστρατιδῶν. Wycherley 1964, p. 162-163 cherche à concilier les deux sources en attribuant l'initiative du projet à Pisistrate et en faisant démarrer les travaux sous ses fils. Parker 1996, p. 72 pense que les Pisistratides ont engagé l'entreprise à l'imitation des grandes constructions de Crésus et de Polycrate de Samos.

663 Il semble qu'il faille écarter du dossier une dédicace du début du Ve s. (*IG* I^3 940, ca. 480-470 ?) : Raubitschek y lisait une référence à l'Olympieion (*DAA* 379 ; cf. *SEG* XIV 12) ; mais cette lecture est rendue obsolète par l'ajout d'un nouveau fragment (cf. *SEG* XXX 28 et la lecture retenue par Lewis, *IG* I^3).

664 *IG* I^3 40 (Acropole, 446/5), l. 32-36 : ὀμόσαι δὲ Χαλκιδέον τὸς *h*εβδῶντ|ας hάπαντας· *h*ὸς δ' ἂμ μὲ ὀμόσει, ἄτιμον αὐτ|ὸν ἒναι καὶ τὰ χρέματα αὐτο͂ δεμόσια καὶ | το͂ Διὸς το͂ Ὀλυμπίο τὸ ἐπιδέκατον *h*ιερὸ|ν ἔστο τὸν χρεμάτον.

665 Cf. Thucydide, V, 31, 2 et 50, 1 : les Éléens exigent de Lépréon le versement d'un tribut à Zeus *Olumpios*, converti

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

La seconde est plus vraisemblable : les clauses de publication du décret prévoient en effet que la *boulè* de Chalcis fasse graver et exposer un exemplaire du texte dans le sanctuaire local de Zeus *Olumpios*[666] ; il pourrait donc être logique que le dieu qui abrite la stèle sur laquelle figure le serment soit le même que celui qui le garantit en percevant la dîme des biens de quiconque refuserait de le prêter. Toutefois, c'est la troisième éventualité qui est sans doute la plus séduisante : compte tenu du caractère impérialiste de l'intervention athénienne et du présent décret qui la valide, on envisagerait aisément que la confiscation des biens des contrevenants au serment ait été faite au profit d'Athènes ; le cas échéant, la dîme serait logiquement versée à l'*Olumpios* athénien[667]. Dans cette éventualité, le choix du lieu de l'érection de la stèle chalcidienne se comprendrait très bien : c'est le même dieu qui, dans la cité soumise, « surveille » le respect des conditions imposées par les Athéniens, et qui, par ailleurs, en bénéficie en recevant sa part du gâteau, dans son sanctuaire athénien. Cette dernière hypothèse mettrait en exergue le rôle de l'*Olumpios* athénien dans la protection de la cité dans le cadre des relations inter-étatiques, en l'occurrence dans la légitimation de sa rapacité dans le contexte des années 440. Outre sa signification générale liée à la souveraineté, le choix de l'épiclèse dans cette entreprise pourrait s'expliquer par son caractère panhellénique et la grande diffusion de son culte dans le monde grec : il est sans doute plus facile pour Athènes d'imposer ses conditions à des alliés/sujets en mobilisant un dieu communément honoré – ce qui ne l'empêche pas d'avoir également recours à l'Athéna *Athènôn medeousa*, plus explicitement impérialiste.

Quoi qu'il en soit, que ces possibles dîmes prélevées sur les biens confisqués à des alliés/sujets récalcitrants y aient participé, ou qu'elle soit le fruit des seules offrandes des Athéniens, la richesse de l'*Olumpios* athénien paraît manifeste au début du dernier tiers du Ve s. : il fait en effet l'objet de pas moins de cinq entrées dans les comptes des trésoriers des autres dieux de l'année 429/8, soit plus que tout autre divinité dans ce document. Le caractère lacunaire de l'inscription invite certes à tempérer le constat de cette importance relative ; toutefois, dans la partie du texte où des données chiffrées ont été conservées, les réserves financières du dieu semblent être les plus importantes : s'élevant à 4 931 drachmes d'argent, elles sont ainsi supérieures à celles dont disposaient par exemple Thésée ou Gè *Olumpia*[668]. Mais on ne peut comparer ce chiffre à ceux

plus tard en amende réclamée à Sparte, qui revendique Lépréon. Le choix du bénéficiaire du versement s'explique par le fait que le sanctuaire d'Olympie soit contrôlé par Élis, critère qui n'est plus opérant dans le cadre d'un conflit entre Athènes et Chalcis.

666 *IG* I^3 40, l. 57-63, notamment 61-63 : ἐν δὲ Χαλκίδι ἐν τοῖ *h*ιεροῖ τοˆ Διὸς τοˆ | Ὀλυμπίο *h*ε βολὲ Χαλκιδέον ἀναγράφσασ|α καταθέτο.

667 La formulation du décret l'indique peut-être, puisqu'il est dit que la dîme doit être consacrée *aux biens sacrés* du dieu (*tou Dios tou Olumpiou chremata*). Bien entendu, dans la mesure où le texte a été élaboré à Athènes, on peut tout simplement considérer que la formulation d'usage pour les affaires internes de la cité ait été transposée au cas du sanctuaire chalcidien.

668 *IG* I^3 383 (Parthénon, 429/8), l.78-79 : XXXXΓHHHHΔΔΔ|- Διὸς [Ὀλυμπ]||ίο ἀρ[γύριον]. La seule liste de dieux

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

relatifs à des divinités que l'on peut présumer être riches, tels qu'Apollon *Puthios*, parce qu'ils n'ont pas été conservés. On peut également s'interroger sur l'absence de Zeus *Olumpios* dans la liste des dieux créanciers de la cité en 423/2 ; moins fragmentaire, celle-ci reste toutefois lacunaire et y figurent des divinités qui, dans celle de 429/8, sont moins riches que lui : sauf à considérer que son nom figurât dans une des parties mutilées du texte, si le dieu n'a pas été inventorié dans le second document, ce n'est donc probablement pas faute de liquidités[669]. Ce constat de la richesse du dieu, on peut toujours le faire un siècle plus tard, et peut-être même plus clairement. Dans une liste de baux de propriétés sacrées de l'année 343/2 sont en effet répertoriés plusieurs maisons et un domaine du dieu[670]. Là encore, Zeus *Olumpios* figure parmi les divinités les plus dotées, dans un inventaire une fois de plus lacunaire, il est vrai[671]. En dépit de ces difficultés documentaires, on peut donc affirmer avec quasi-certitude que le dieu faisait partie aux Ve et IVe s. de ces dieux possédants dont les biens ne se limitaient pas à leur seul espace cultuel. Si elle ne peut être retenue comme un critère absolu, cette richesse est probablement révélatrice de l'importance du dieu au sein du panthéon athénien à cette époque[672]. Du moins me semble-t-elle invalider l'idée d'un dépérissement du culte et du sanctuaire de l'*Olumpios* athénien après la chute des Pistratides soutenue par Mikalson.

D'autres documents permettent de préciser les modalités du culte du dieu à l'époque classique[673]. Celui-ci prenait place à l'Olympieion[674], ce dont atteste très probablement une borne de sanctuaire découverte sur l'Agora, mais provenant vraisemblablement du sud-est de l'asty. Datée de

pour laquelle des valeurs chiffrées sont (presque toujours) intégralement lisibles est celle du frg. II (l. 43-84). Au sein de celle-ci, Thésée est crédité de 4 270 drachmes d'argent (l. 74-75) et Gè *Olumpia*, 494 (l. 72-73 : **GèOl1**). Le texte est ensuite trop lacunaire pour que l'on puisse déterminer la nature et surtout le montant des biens inventoriés dans les autres entrées relatives au dieu : [- - Διὸς] Ὀλυ|[μπίο - -] (l. 269-270) ; [- - Δ]ιὸς Ὀλυ|[μπίο - -] (l. 276-277) ; - - Διὶ Ὀλυμ|[πίοι - -] (l. 325-326) ; - - Διὶ Ὀ[λ|υμπίοι - -] (l. 348-349).

669 Ainsi par exemple la Mètèr *en Agras* qui, en 429/8, ne disposait « que » de 212 dr. 4 ob. (*IG* I^3 383, l. 50) figure-t-elle parmi les créanciers de 423/2 (*IG* I^3 369, l. 91) ; parmi ceux-ci, on note d'ailleurs que le *Puthios* manque également à l'appel (deux Apollon dont la possible épiclèse a été effacée figurent toutefois l. 68 et 71).

670 *Agora* XIX L6 (Agora, 343/2), l. 74-75, 77-78, 81 (84?) et 145 = Williams 2011, stèle III, l. 1-2 : [Δι]ὸς Ὀλυμπίου οἰ|[κία] ; l. 4-5 : Διὸς | [Ὀλυμπίου οἰ]κία παρὰ τὸ Διονύσιον ; l. 7-8 : [Διὸς Ὀλυ]μπίου πρώτη οἰκία (le terme *prôtè* implique que le dieu possédait au moins une autre maison ; celle-ci était peut-être inventoriée à la l. 11, lacunaire) ; l. 26 : [τέμ]ενος Διὸς Ὀλυμπίου. Contrairement aux éditeurs précédents, Williams pense que les six fragments n'appartiennent pas à la même pierre, mais doivent être répartis entre quatre stèles différentes.

671 Williams 2011, p. 269 note que Zeus *Olumpios* est le seul dieu que l'on retrouve sur deux fragments, ce qui est selon lui révélateur de l'importance de ses biens, et donc du fait qu'il s'agisse d'une divinité majeure. On peut tempérer ce constat en rappelant la taille généralement modeste de ces fragments par rapport à ce qui a été perdu des quatre stèles : si une plus grande partie du document avait été conservée, on pourrait peut-être faire le même constat pour les autres divinités qui y apparaissent (Artémis *Agrotera* et *Braurônia e.g.*).

672 Il va sans dire que dans ce jeu de comparaisons des fortunes, on a d'emblée écarté Athéna, hors catégorie dans ce domaine.

673 On écartera du dossier, au moins à titre d'*incertum*, le fragment de calendrier sacrificiel découvert près de Miletoupolis (*IGSK* 26, 1), dont la provenance athénienne est rien moins que certaine (sur ce document, cf. *supra*, note 409) : il enregistre le sacrifice d'un bœuf pour Zeus *Olumpios* le 17 Skirophoriôn (l. 10), date qui ne correspond pas à celle des Olympieia athéniennes, d'ailleurs.

674 Dans un autre cadre, celui du banquet (privé ?), le dieu se voyait consacrer le premier des trois cratères : cf. *supra*, p. 178-183.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

la première moitié du IVe s, elle confirmerait donc la continuité de l'activité cultuelle à cet endroit[675]. Le dieu y recevait notamment des dédicaces, comme cette statue de bronze d'Isocrate élevée par son fils adoptif Aphareus sur une colonne près de l'Olympieion et dédiée à Zeus « pour honorer les dieux et la vertu de ses parents »[676]. Et il y a tout lieu de penser que les ornements dont la deuxième loi de Lycurgue sur les objets de culte prévoit l'aménagement ou la restauration pour le dieu sont ceux de ce même sanctuaire, de son architecture et/ou de son mobilier[677]. C'est également à cet endroit que se tenaient très vraisemblablement les Olympieia. La fête, probablement célébrée le 19 Mounichiôn, comportait des concours, notamment une épreuve d'*anthippasia*, et peut-être une procession équestre[678]. Elle était surtout le cadre de sacrifices dont on peut prendre la mesure grâce aux comptes du *dermatikon* : ils enregistrent une recette de 671 dr. en 334/3 et d'au moins 500 dr. l'année suivante ; si l'on s'en tient à des comparaisons année par année, c'est plus que pour les Asklepieia (respectivement un peu plus de 291 et au moins 200 dr.), comparable aux Dionysies urbaines (un peu plus de 808 et 306 dr.), mais beaucoup moins que les sacrifices à Zeus *Sôtèr* (1050 et 2610 ½ : cf. *supra*). Cela représenterait respectivement 96 et au moins 70 victimes[679]. L'inscription précise que la taxe était récoltée par les syllogeis du peuple ; un décret de ce collège, daté de 324/3, le confirme qui honore l'un des sien, Lysiklès fils d'Eirènippos, d'une couronne d'or

675 *Agora* XIX H13 (Agora, 1ère moitié du IVe s.) : [*h*ó]ρο[ς | τε]μέν[ος | Δι]ὸς [Ὀλ|υμ]πί[ο]. Lalonde (*Agora* XIX), suivi par Nulton 2003, p. 21 (*SEG* LIV 243), pense que la pierre, découverte dans un tas de marbre à l'angle S-O de l'Odéon d'Agrippa (plan K12), a été transportée depuis l'Olympieion du S-E d'Athènes. L'un comme l'autre rejettent l'hypothèse de l'existence d'un sanctuaire de Zeus *Olumpios* sur le versant nord de l'Acropole ; sur ce point, cf. *supra*, p. 47, note 67. Cependant, il semble qu'une des rares dédicaces adressées au dieu provienne de l'Acropole (*IG* II² 4848 : Διὶ | Ὀλυμπίωι) ; toutefois, sa datation est inconnue (de même que la nature de son support) : si elle devait être datée de l'époque impériale, sa provenance pourrait faire sens, puisque le « Panthéon » d'Hadrien se trouvait peut-être à cet endroit (Follet, Peppas-Delmousou 1997, p. 306-308) et peut-être même le Panhellènion (Jones 1999, p. 15-16). Hors de l'asty, il n'y a pas d'attestation d'un culte régulier. On a cependant découvert dans les fouilles d'une des mines du Laurion une plaque de marbre sur laquelle figure une dédicace au dieu, qui n'est pas datée, elle non plus : S. Lauffer, *apud* Conophagos 1980, p. 389, n°3 (*SEG* XXXII 269) : [- -]οιοι ἀνέθεσαν | [Διὶ Ὀ]λυμπ[ίω]|ι. L'identité collective de ses dédicants (un ethnique ?), laisse penser qu'elle émane probablement d'une association, peut-être composée d'étrangers. La grande diffusion du culte du dieu dans le monde grec ne contredit pas une telle hypothèse, mais ne permet pas de l'affiner.

676 Ps.-Plutarque, *Isocrate*, 41 : ὧν τὸν Ἀφαρέα ὡς προείρηται ἐποιήσατο, ὃς καὶ εἰκόνα αὐτοῦ χαλκῆν ἀνέθηκε πρὸς τῷ Ὀλυμπιείῳ ἐπὶ κίονος καὶ ἐπέγραψεν. Suit le texte de l'épigramme votive qui accompagnait le monument : Ἰσοκράτους Ἀφαρεὺς πατρὸς εἰκόνα τήνδ' ἀνέθηκε | Ζηνί, θεούς τε σέβων καὶ γονέων ἀρετήν. Sur cette statue, cf. également Pausanias, I, 18, 8 (cf. annexe 3).

677 *IG* II/III³ 445 (*IG* II² 333. Schwenk 1985, n°21) (Acropole, *ca*. 335), II, l. 33-35 : [π|οήσασθαι δὲ κα]ὶ τῶι Διὶ τῶι Ὀλυμπίωι : : κόσμ [ους τοῦ ἐνιαυτοῦ ἑκαστου τοὺς αὐ]τοὺς μετὰ τῶν τοῦ Λ IME[. | . . .10. . . . κα]ὶ τοῦ ταμίου τοῦ δήμου ἐκ τῶν ἱ[ερῶν χρημάτων - -] : « et que ces (magistrats) annuels avec ceux du *l.ime*... et le trésorier du peuple, sur les fonds sacrés, fassent faire des ornements pour Zeus *Olumpios*... ».

678 Sur les Olympieia d'Athènes, cf. Deubner 1932 [1969], p. 177, Mikalson 1998a, p. 200-201 et Parker 2005a, p. 477. L'*anthippasia* est attesté par *IG* II² 3079 (282/1), l. 5-6 ; *Agora* XVI 203 (milieu du IIIe s.), l. 1-3 ; Vanderpool 1974, p. 312-313, n°1 (IVe-IIIe s.). Une procession d'*hippeis* aurait eu lieu le 19 Mounichiôn 319/8 selon Plutarque (*Phocion*, 37, 1) ; elle était probablement intégrée à la fête.

679 *IG* II² 1496, col. IV, l. 82-83 (Mounichiôn ? 334/3) : ἐξ Ὀλυμπιείων παρὰ [τῶν τοῦ] | δήμου συλ[λο]γέων : ΓΗ[Γ]ΔΔ|-· ; *Ibid*., l. 118-119 (Mounichiôn ? 333/2) : [ἐξ Ὀλυμπι]είων πα[ρὰ τῶν τοῦ | δήμου συλ]λογέων : Γ-·. Sur les comptes du *dermatikon*, cf. *supra*, p. 214, note 577). Pour l'estimation de 7 drachmes par peau, cf. *supra*, p. 215, note 578.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

de 1000 drachmes pour avoir (entre autres) été hiérope pour Zeus *Olumpios*[680]. Les fonctions de ces magistrats lors de cette fête étaient donc pleinement rituelles, et ne se limitaient pas à la perception du *dermatikon*. De là à systématiser un lien entre le dieu et la fonction de cette commission de la Boulè – qui consistait pour l'essentiel à vérifier que seuls les citoyens siégeassent à l'ecclésia –, il y a un pas qu'il serait sans doute audacieux de franchir. Mais force est de constater que l'*Olumpios* était alors au moins compatible avec un des rouages de la cité démocratique du IVe s. et qu'il n'était plus, alors, considéré comme le dieu des Tyrans.

D'autres sources confirment que le culte du dieu a épousé les attentes qui étaient celles d'Athènes au IVe s. Il serait sans doute imprudent de surinterpréter l'invocation de Démosthène à Zeus *Olumpios* dans son *Contre Timocrate*[681] : certes, l'emploi de l'épithète la distingue des nombreuses autres qui, dans le même discours, ne s'adressent qu'à Zeus « tout court »[682] ; mais le passage dans lequel elle prend place ne met pas particulièrement en relief la signification de l'appellation ; *a fortiori* ne fait-elle pas référence au culte du dieu sous cette épiclèse. Cette irrégularité dans la série des invocations joviennes du plaidoyer n'avait donc peut-être pour seule vocation que de rompre la monotonie. Elle suggère néanmoins que le fait de faire appel à l'*Olumpios* était concevable, voire même utile, dans l'arène politique en ce milieu de IVe s. ; et si l'occurrence est isolée, au moins existe-t-elle – alors qu'on n'en relève aucune pour le *Polieus*, par exemple, chez aucun orateur.

Une inscription antérieure d'une petite décennie au discours de Démosthène en dit davantage sur les finalités du culte de Zeus *Olumpios* à Athènes. Il s'agit en l'occurrence de la retranscription athénienne du traité d'alliance entre la cité, l'Arcadie, l'Achaïe, Élis et Phlious, conclu peu après la bataille de Mantinée (**AthPol5**) ; après le préambule d'usage, le texte énonce la promesse imminente, par la voix du héraut, d'un sacrifice et d'une procession pour Zeus *Olumpios*, Athéna *Polias*, Déméter et Korè, les Douze dieux et les *Semnai theai*, afin que l'issue des évènements soit favorable au peuple. Le groupe de divinités invoquées correspond donc aux puissances divines que les Athéniens considéraient alors comme les plus appropriées pour les protéger dans cette entreprise. On n'est donc pas surpris par la présence de la *Polias*, ni par celle des Douze dieux – cette désignation ayant probablement ici une vertu totalisante qui permet de n'oublier aucune divinité importante (même si elle désignait un ensemble divin recevant un culte à part entière). Celle des Érinyes a probablement pour vocation de garantir le respect du traité par le biais de la menace qu'elles font peser sur ceux qui songeraient à l'enfreindre ; celle des Deux déesses

680 *IG* II² 1257 (Schwenk 1985, n°77), col. B, l. 14-15 : [καὶ ἱεροποίησεν τῶι Διὶ] | τῶι Ὀλυνπίωι.

681 Démosthène, *Contre Timocrate* (XXIV), 121 : οἶμαι δέ, νὴ τὸν Δία τὸν Ὀλύμπιον, ὦ ἄνδρες δικασταί. Les éditeurs de l'édition des *CUF* (O. Navarre et P. Orsini) datent le discours du début de l'année 353/2.

682 *Contre Timocrate* (XXIV), 28, 37, 94, 99, 125, 126, 157, 176, 202.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

s'explique sans doute par l'important rayonnement panhellénique du culte éleusinien : la mise à contribution de Déméter (et Korè) est en effet fréquente dans le cadre des relations d'Athènes avec l'extérieur, comme c'est ici le cas[683]. C'est sans doute ce même contexte qui explique l'adresse à Zeus *Olumpios* dont on n'aura pas manqué de souligner la position de tête au sein de la liste[684]. On ne peut en déduire, bien sûr, que le dieu supplantât alors la *Polias* ; mais sa présence dans cette liste divine, à cette place, est du moins révélatrice de l'importance de son rôle de protecteur de la cité dans le cadre de ses relations extérieures, dont résulte en partie sa stabilité politique intérieure[685].

On ne saurait assurer la permanence de l'attribution de cette fonction au dieu à Athènes sur la foi de cette seule inscription ; mais le décret de Chalcis constitue probablement un parallèle qui invite à considérer cette possibilité, au moins à l'époque classique. De fait, les circonstances ne sont sans doute pas sans incidence sur le choix de l'épiclèse dans le cas présent : l'adresse à l'*Olumpios* est d'autant plus appropriée que le traité a été conclu avec des cités et des fédérations péloponnésiennes, et notamment Élis qui vient de retrouver le contrôle incontesté du sanctuaire d'Olympie après plusieurs décennies de tensions avec la puissance qui l'appuyait dans cette position avant la Guerre du Péloponnèse, Sparte. Le choix de cet allié permet donc aussi à Athènes de tirer profit des vicissitudes que rencontre alors sa vieille rivale. Toutefois, on ne peut sans doute pas réduire le vœu adressé à ce Zeus-là à une simple concession diplomatique : bien que les Athéniens aient eu alors sans doute l'esprit tourné vers le sanctuaire de l'Altis, la promesse d'un sacrifice et d'une procession à l'*Olumpios*, probablement effectués à leur propre Olympieion, indique qu'ils cherchaient aussi à attirer la protection du dieu sur leur cité, notamment dans le cadre de leurs relations inter-étatiques.

L'opulence de l'*Olumpios*, et son probable rôle de protecteur de la cité dans ses relations avec l'extérieur suggère de tenir ce Zeus pour un des principaux dieux politiques d'Athènes à l'époque classique. Cette position, le dieu semble la perdre au cours du IIIe s. : à partir du milieu de ce siècle, et jusqu'au renouveau de l'époque d'Hadrien, on perd toute trace significative de l'activité de son culte, et notamment des Olympia (cf. *supra*) qui sont par exemple absentes des décrets éphébiques de la fin du IIe s. et du début du Ier s. ; il semble donc que les travaux entrepris par

683 Sur cet ensemble divin, et notamment Déméter et Korè et les *Semnai theai*, cf. Parker 2005a, p. 406. On le comparera à celui qui reçoit un vœu similaire dans un décret de la même année relatif à l'envoi de clérouques à Potidée (*IG* II² 114: les Douze dieux, les *Semnai theai* et Héraclès).

684 Celle-ci correspond sans doute à un « réflexe » du polythéisme lorsqu'il s'applique aux relations entre cités, puisque c'est généralement celle qui est la sienne dans les serments inter-étatiques (cf. Brulé 2005a [2007]), ce que n'est pas à proprement parler ce texte : il s'agit en l'occurrence d'un vœu adressé par les seuls Athéniens, à portée interne, mais qui a pour but d'assurer le meilleur à la cité dans le cadre du traité et de ses relations extérieures.

685 Nonobstant le fait que l'alliance n'a pas été concrétisée par la suite (on se place ici du point de vue de l'élaboration, en amont, du texte), une des clauses du traité stipule ainsi que les alliés doivent intervenir pour aider Athènes si son territoire est attaqué ou si on cherche à renverser sa démocratie et à instaurer une tyrannie ou une oligarchie (l. 24-29). Qu'il est loin l'*Olumpios* soutenant le pouvoir quasi-monarchique des Pisistratides…

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

Antiochos IV Épiphane en 174 pour achever le grand temple de l'Olympieion n'aient pas suffi à redonner un nouveau souffle au Zeus *Olumpios* athénien[686]. Un ensemble de décrets du Ier s. et dont l'objectif est de restaurer, au sens architectural, mais aussi sur les plans religieux, juridique et cadastral, quelque 80 sanctuaires et propriétés sacrées (cf. *supra*), invite peut-être à relativiser ce possible reflux, voire ce délaissement. Il est ainsi prévu de « (re)consacrer à Zeus *Olumpios* (une propriété) telle qu'elle l'était auparavant »[687]. La datation précise de l'inscription fait débat ; mais elle semble dans tous les cas postérieure au sac de 86, dont les décrets auraient précisément pour finalité d'effacer les destructions. Par conséquent, si on ne peut totalement exclure qu'elle fasse référence à un passé lointain, il est probable que l'expression « comme auparavant » évoque la situation antérieure au siège d'Athènes par Sylla, ce qui impliquerait que le dieu ait été propriétaire, au moins de ce bien, au début du Ier s. encore.

Ainsi, même s'il faut peut-être parler de reflux plus que d'interruption totale du culte de Zeus *Olumpios*, la discrétion du dieu dans la documentation à partir de la première moitié du IIIe s. reste patente. Elle est peut-être uniquement le fruit d'un effet de source. Mais il est possible de l'expliquer par des raisons positives. Elle est peut-être une conséquence des vicissitudes qu'a connues la cité, si l'*Olumpios* doit bien être considéré comme un protecteur de la cité dans le cadre de sa politique extérieure. Cet effacement est peut-être aussi une conséquence de l'importance prise par le *Sôtèr* au cours du IVe s : dans la contribution à la protection de la cité, ce dernier aurait pris progressivement le relais de l'*Olumpios*, le basculement se produisant approximativement à l'époque de Lycurgue, ce dont les comptes du *dermatikon* et le *Contre Léocrate* témoignent sans doute.

De façon moins explicite, mais peut-être plus signifiante, les invocations qui ponctuent incidemment les discours des orateurs en portent également la marque, me semble-t-il : Démosthène invoque l'*Olumpios* en 353/2 ; mais aurait-il fait de même vingt ou trente ans après ? Inversement, les exclamations par le *Sôtèr* proférées par Dinarque en 324/3 ne participent peut-être pas que d'un effet de mode ; il faut peut-être y voir le signe d'un changement dans la phraséologie politique qui entérine la passation de pouvoir d'un Zeus au profit de l'autre dans la mission de protéger la communauté politique dans son ensemble, et notamment vis-à-vis des menaces extérieures. On peut

686 Sur le projet d'Antiochos, cf. Wycherley 1964, p. 168-170 et Mikalson 1998a, p. 200 et note 89 et p. 201 sur le déclin du culte après le milieu du IIIe s. ; je le suis sur ce point.

687 *IG* II² 1035 avec restitutions de Culley 1975 (*SEG* XXVI 121) (cf. **AthPol19**, notamment pour la datation), frg. ac, l. 54-55 : οἰκίαν τὴν λεγομένην Κυρρήστου, ἣν ὁ δῆμος προσκατεσκε[υ|άσατο - -]έντα ἀνεθῆναι Διὶ [Ὀλυμ]πίωι καθότι καὶ πρότερον ἦν. L'indétermination de la longueur de la lacune au début de la l. 55 ne permet pas d'assurer que la maison dite de Kyrrèstos, que le peuple avait fait construire, soit le même bien qui est consacré à nouveau à Zeus *Olumpios*. Freeden 1983, p. 6-16 identifie cette maison avec la Tour des Vents et propose, p. 182 (*SEG* XXXIII 136) de restituer ἣν ὁ δῆμος προσκατεσκε[ύασε ὡρολόγιον τῆι κλεψύδρι τῆι πρὸς τῆι Ἐλιαίαι καὶ τοῖς ἄλλοις ὡρολογίοις (Ἀθήνησιν)]. *Contra*, H.S. Robinson, dans sa revue de l'ouvrage de Freeden, *AJA* 88, 1984, p. 423-425 (*SEG* XXXIV 99), pense qu'il s'agit d'un édifice que la cité aurait mis à disposition de l'astronome Aristonikos lors de son passage à Athènes. Dans un cas comme dans l'autre, cela n'affecte pas radicalement mon propos.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

expliquer cet ascendant pris par le *Sôtèr* sur l'*Olumpios* par plusieurs facteurs, parmi lesquels la plus grande plasticité de la première épiclèse et son acception potentiellement « défensive » (qui entrerait davantage en résonance avec la situation de la cité à partir de 338) ne sont peut-être pas les moins dignes de considération. Toujours est-il que ce basculement se confirme si on le met en perspective sur un temps plus long : l'engouement dont le *Sôtèr* a fait l'objet à l'époque hellénistique contraste assez nettement avec la discrétion de l'*Olumpios* à partir du IIIe s.

9.1.3. Zeus *Olumpios* et *Panellènios* sous l'impulsion d'Hadrien : et après ?

Cette discrétion contraste avec la visibilité qui est celle du dieu à partir du règne d'Hadrien. Dans le cadre de sa politique athénienne, l'empereur philhellène a en effet réinvesti la figure de l'*Olumpios*, donnant un nouveau souffle à son culte. Cette action volontariste a pris plusieurs directions, la mieux connue étant celle de la finalisation de la construction de l'Olympieion[688] et son inauguration en 132 ap. J.-C. La meilleure illustration en est la longue description que Pausanias donne du sanctuaire. Le texte est bien connu, et il serait superflu de le paraphraser ici (annexe 3) ; on notera cependant qu'il rend compte de l'épaisseur chronologique des cultes de l'Olympieion. Le Périégète distingue ainsi de la réalisation impériale l'ancien sanctuaire du dieu, fondé par Deucalion, ce qui l'associe au mythe du déluge, de même que Gè *Olumpia,* dont le culte est attesté depuis le Ve s. au moins (**GèOl1-4**). On ne reviendra pas sur la statue d'Isocrate. Celles qui ont été consacrées sous le règne d'Hadrien méritent peut-être que l'on s'y attarde davantage. Il y a évidemment l'*agalma* chryséléphantin de Zeus, remarquable par ses dimensions[689]. Mais ce sont peut-être les autres qui témoignent surtout du rôle attribué au dieu à cette époque : les « cités coloniales », autrement dit les cités ioniennes, ont en effet dressé deux statues chacune, une d'une allégorie les représentant, une autre à l'effigie de l'empereur ; parce qu'il l'a constaté *de visu*, mais aussi parce qu'on a dû le rappeler complaisamment à ses oreilles, Pausanias rapporte que cette série est dominée en taille par celle que les Athéniens ont dressée à l'image d'Hadrien – par la disposition dans l'espace, aussi. Cela veut dire bien sûr que la cité cherche à se présenter comme la première dans sa loyauté envers l'empereur. Mais il y a dans cette forêt statuaire plus que l'expression des relations de clientélisme des cités avec leur *autokratôr*. Par le truchement des faveurs de ce dernier, le renouveau de l'Olympieion permet aussi à Athènes de flatter son sentiment de supériorité vis-à-vis des autres cités ioniennes, de lui redonner, au moins symboliquement, la primauté parmi elles. On constate ainsi avec curiosité que le Zeus *Olumpios* athénien, dans un contexte certes différent, et cette fois-ci par l'intermédiaire d'un pouvoir impérial qui n'existait évidemment pas à l'époque classique,

688 Même s'il n'est pas sûr qu'il ait été totalement couvert (Wycherley 1964, p. 173).

689 Qui représentent le double de celles de l'Asclépios chryséléphantin d'Épidaure : Τοῦ δε ᾽Ασκληπιοῦ τὸ ἄγαλμα μεγέθει μεν τοῦ ᾽Αθήνησιν ᾽Ολυμπίου Διὸς ἥμισυ ἀποδεῖ (Pausanias, II, 27, 2).

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

retrouve son rôle de protecteur, de soutien idéologique d'Athènes dans ses rapports avec les autres cités. Et comme aux Ve et IVe s, l'épiclèse du dieu permet de faire le lien avec Olympie : il semble en effet que les Athéniens y aient régulièrement occupé la charge de *phaid(r)untès*[690].

Ainsi, bien que l'impulsion donnée par Hadrien ait été décisive dans le renouveau du culte du dieu, l'investissement des Athéniens y a été significatif aussi et, on le verra, durable ; cette adhésion s'explique bien sûr par les avantages qu'en tirait la cité, à savoir un regain de son influence dans les rapports entre cités ainsi que de son prestige d'une manière générale et, surtout, de ses élites. Mais l'opportunité de redonner du sens à une épiclèse disponible parce que sans doute alors négligée – essentiellement le même que par le passé, mais dans une configuration différente – a sans doute également participé au processus ; si elle n'en est pas la cause, elle l'a au moins rendu possible[691].

Le renouveau du culte impulsé par Hadrien s'est également traduit sur le plan organisationnel. Ainsi par exemple, aucune source antérieure au règne de l'empereur n'attestait de l'existence d'un sacerdoce de Zeus *Olumpios* ; par conséquent, si jamais la prêtrise n'a pas été créée à l'occasion de l'achèvement de la construction de l'Olympieion, elle a vraisemblablement largement bénéficié de la réorganisation du culte d'alors. Le fait même qu'elle apparaisse dans la documentation en témoigne probablement ; mais c'est surtout la position acquise par le prêtre dans la hiérarchie sacerdotale d'Athènes qui rend cette évolution (ou cette création) manifeste. On lui a notamment fait une bonne place dans le théâtre de Dionysos *Eleuthereus*, puisqu'un siège de proédrie de la *kerkis* centrale – un des meilleurs – a été martelé pour pouvoir être inscrit à son nom au IIe s. ap. J.-C.[692]. La valeur éminente du prestige attaché au sacerdoce est confirmée par l'importante inscription honorifique pour Aelia Épilampsis (**DioEl6**) : sur la base de statue de cette prêtresse de Déméter et Korè sont en effet retranscrites les charges occupées par les membres des deux lignées dont elle est issue, les Aelii et les Pompeii de Phalères, sur une période s'étendant du début du IIe s. jusqu'au premier quart du IIIe s. ap. J.-C.[693]. Parmi ceux-ci, il est possible d'identifier deux prêtres de Zeus *Olumpios* : Aelius Gélôs de Phalères, le père d'Aelia Épilampsis, qui a

690 Sur le *phaid(r)untès*, descendant présumé de Phidias chargé d'entretenir la statue de Zeus à Olympie, cf. Pausanias V, 14, 5. Pour des exemples d'Athéniens ayant occupé cette fonction, cf. *Agora* XV 461 et *IG* II² 1828 = *Agora* XV 480, ainsi que *IG* II² 4075 + 4083 = *I.Eleusis* 633 (cf. *infra*), toutes trois datées du premier quart du IIIe s. Il semble que cette charge ait été dédoublée, l'un de ses détenteurs officiant à Olympie, l'autre à Athènes : l'un comme l'autre bénéficiaient en tout cas d'un siège de proédrie au théâtre de Dionysos *Eleuthereus* à partir du règne d'Hadrien, respectivement *IG* II² 5064 (Maass 1972, p. 131) (plan C I a) B : φαιδυντοῦ | Διὸς ἐκ Πείσης et *IG* II² 5072 (Maass 1972, p. 135) (plan B II d) : φαιδυντοῦ | Διὸς Ὀλυμπίου | ἐν ἄστει.

691 Wycherley 1964, p. 174-175 va jusqu'à considérer l'Olympieion achevé par Hadrien comme le cadre d'une vraie piété, qui dépasse les seuls rapports de clientèle entre les Athéniens et l'empereur.

692 *IG* II² 5025 (Maass 1972, p.105) (IIe s. ap. J.-C.) : deuxième siège de proédrie à droite (jardin) de celui du prêtre de Dionysos *Eleuthereus* (plan G I a) : ἱερέως | Διὸς Ὀλυμπίου. Des traces de martelage sont décelables au-dessus de la l. 1.

693 Sur les Aelii et les Pompeii de Phalères, cf. Byrne 2003, stemma I et, respectivement, p. 2-4 et p. 400-402.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

probablement été le premier à occuper le sacerdoce après l'inauguration de 132 ap. J.-C, ainsi qu'un des fils de la prêtresse, P. Pompeius Hègias, archonte éponyme vers 200 ap. J.-C.[694]. Les fonctions occupées par ces deux individus et plus globalement par l'ensemble de leur famille (pas moins de huit archontes éponymes) en disent suffisamment sur l'éminence de leur position sociale, à laquelle participe donc aussi l'exercice de la prêtrise du dieu. Bien que celle-ci ait été occupée par le grand-père et le petit-fils, elle n'était sans doute pas héréditaire, puisqu'elle a été entre les mains d'autres lignées, on le verra ; cet état de fait, qui laisse supposer que P. Pompeius Hègias s'est efforcé de récupérer le sacerdoce détenu par son aïeul, renforce d'ailleurs l'impression que la prêtrise ait été convoitée par l'élite athénienne. La différence des charges cumulées par le père et le fils d'Aelia Épilampsis est également instructive sur l'évolution des prérogatives du prêtre de Zeus *Olumpios* : on apprend en effet que P. Pompeius Hègias, contrairement à son grand-père, a également exercé l'agonothésie des Olympieia[695]. Cette logique de cumul des fonctions liées au culte du dieu s'est donc probablement accentuée au cours du IIe s ; une autre inscription permet d'ailleurs de confirmer cette tendance :

I.Eleusis 633. Éleusis, 210-225 ap. J.-C. Base de statue pour Roupheina.
éd. *IG* II² 4075 (a). *IG* II² 4083 (b). Clinton 1974, p. 124, n°VII (a + b). Kapetanopoulos, *RBPh* 52, 1974, p. 64-65, n°8 (a + b). *I.Eleusis* 633 (a + b).
cf. Follet 1976, p. 286.
Deux fragments jointifs d'une base de marbre de statue avec, sur le dessus, des mortaises pour accueillir les tenons d'une statue de bronze. Le fragment a a été découvert réemployé dans un mur à Éleusis.

a b
[. . .ca.12. . . .]ίαν Ῥουφεῖναν [*folium*] Ἰούλ *folium* Μουσώνιος
[κῆρυξ τ]ῆ[ς] ἐξ Ἀρείου πάγου βουλῆ[ς], στρατηγὸς ἐπὶ τοὺς
[ὁπλίτας], ἀγωνοθέτης Ὀλυμπ[ι]είων, Διὸς Ὀλυμπί-
[ου ἱερεὺ]ς Ἀθήνησιν, φαιδυντής ἐν Ὀλυμπίᾳ *vac.*
[*folium*] τὴν ἀρίστην γυναῖκα *folium*
[*folium* Ἰουλ]ίου Ἱεροκήρυκ[ο]ς μητέρα *folium*
App.crit. Restitutions Clinton. 1. [Ἰούλ] Follet ; [ἱέρειαν (?) Ἰούλ] Kapetanopoulos. 4. [φαιδυντή]ς Kapetanopoulos. 5. [Διὸς Ὀλυμπίου] Kapetanopoulos. 6. [τὴν Γαΐου Ἰουλ] Kapetanopoulos.

Iulius Hièrokèryx (a érigé cette statue de) sa mère, (la prêtresse ?) Iulia (?) Roupheina, l'excellente épouse de Iulius Mousônios, héraut du conseil de l'Aréopage, stratège des hoplites, agonothète des Olympia, prêtre de Zeus *Olumpios* à Athènes, *phaiduntès* à Olympie.

Les fonctions de héraut de l'Aréopage et de stratège des hoplites indiquent la similitude de profil

694 *IG* II² 3687 = *I.Eleusis* 523 (**DioEl6**), l. 3-7 : Αἰλ Γέλωτος Φαληρέ|ως θυγατέρα, τοῦ πρώτου ξυστάρχου | τῶν ἐν Ἀθήναις ἀγώνων, στρατηγή|σαντος ἐπὶ τοὺς ὁπλείτας, ἱερέως | Διὸς Ὀλυμπίου. *Ibid*., l. 22-27 : Πό : Πομ | Ἡγίου ἄρξαντος τὴν ἐπώνυμον ἀρχήν, | στρατηγήσαντος ἐπὶ τοὺς ὁπλείτας τὸ β΄, | ἀγωνοθετήσαντος Ὀλυμπεί<ω>ν καὶ γυ| μνασιαρχήσαντος οἴκοθεν, πρεσβεύ|σαντος οἴκοθεν, ἱερέως Διὸς Ὀλυμπίου. Woloch 1973, p.257, n°30 suggère qu'Aelius Gelôs de Phalères a été le premier prêtre de Zeus *Olumpios* après l'inauguration de l'Olympieion par Hadrien en 132 p.C..

695 Sur les Olympieia athéniennes à partir de 132 ap. J.-C, cf. Follet 1976, p. 345-348.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

social entre ce Iulius Mousônios et les Aelii et les Pompeii de Phalères. Mais c'est surtout l'exercice conjoint de l'agonothésie des Olympieia et de la prêtrise de Zeus *Olumpios* à Athènes, ainsi que de la charge de *phaiduntès* à Olympie qui est à souligner. Il semble ainsi que des notables tels que Iulius Mousônios aient cherché à concentrer entre leurs mains les fonctions relatives au culte du dieu, ce qui n'appelle qu'une conclusion, celle de la vitalité, de l'attractivité et du prestige de celui-ci en ce premier quart du IIIe s. ap. J.-C.[696].

Cette longévité de l'*Olumpios* contraste avec celle, bien moindre, de l'autre épiclèse jovienne de Zeus utilisée par Hadrien, *Panellènios*. L'une comme l'autre ont en effet été fréquemment intégrées à la titulature de l'empereur dans les inscriptions, en Attique et ailleurs ; mais seuls deux textes athéniens font explicitement état d'une identification entre l'empereur et Zeus *Olumpios* et *Panellènios* ; plus précisément, il s'agit de copies athéniennes de décrets de Thyatire et de Synnada[697]. Il n'est donc pas certain qu'Hadrien ait été, pour les Athéniens, strictement confondu avec le dieu[698].

En dehors de ces deux cas particuliers, seul Pausanias atteste du culte de Zeus sous la seconde épiclèse à Athènes : parmi les réalisations de l'empereur dans cette cité, le Périégète évoque en effet un temple d'Héra et de Zeus *Panellènios* et un sanctuaire commun à tous les dieux, sans préciser s'ils étaient toujours en activité à son époque[699] ; l'identification et la localisation de l'un comme de l'autre ont fait couler beaucoup d'encre. On a ainsi proposé de localiser ce qu'on appelle parfois le « Panthéon » (d'Hadrien) sur l'Acropole (Follet, Peppas-Delmousou 1997, p. 306-308). En ce qui concerne le temple, il n'est pas assuré qu'il faille l'identifier au Panhellènion, institution dont la nature fait par ailleurs débat[700]. Il est ainsi difficile de déterminer la nature précise des liens du

696 L'allusion à des prêtres de Zeus *Olumpios* dans l'élégie sur le retour au pays d'Hérode Atticus s'inscrit peut-être dans ce renouveau de l'engouement pour le dieu aux IIe-IIIe s. ap. J.-C. ; mais l'utilisation de l'épithète dans un texte tel que celui-ci tient peut-être (aussi ? surtout ?) du poncif poétique : *IG* II² 3606 (Bey, au sud de Marathon, *ca.* 175 ap. J.-C.) avec lecture de Peek 1942 [1951], p. 47, n°65, l. 17 : Ζηνὶ θεηκολέοντας Ὀλυμπίῳ ἴμασι κυδρούς.

697 *IG* II² 1088 + 1090 + *IG* III 3985 complétés = *TAM* V 2, 1180 complété = Follet, Peppas-Delmousou 1997 (*SEG* XLVII 163), l. 8-10 : [τοῦ] | μεγίσ[του τῶν ἀείπ]οτε βασιλέων Αὐ[τοκράτορ]ος Καίσαρος Τραϊα[νοῦ Ἀδριανοῦ] | Ὀλυμπί[ου Πανελλ]ηνίου Διὸς ἐφ[υμνεῖν·] ; d'autres restitutions du texte ont été proposées par Jones 1999, p. 11-13, mais elles n'affectent pas ces lignes. *IG* III 55 + *IG* II² 1075 + *IG* II² 2291c complété par Geagan 1972, p. 158-160 (*SEG* XXX 89) complété par Follet, Peppas-Delmousou 1997, p. 309 (*SEG* XLVII 162), l. 5 : [Τραϊα]|νοῦ Ἀδριαν[οῦ Σεβαστοῦ Ὀ]λυμπίου [Πανελληνίου Δι]ός, μόνου [σωτῆρος *vel sim.*]. Les deux inscriptions sont postérieures à 132 ap. J.-C. À titre de comparaison, une cinquantaine de dédicaces athéniennes de la même époque sont adressées (avec des nuances dans la formulation) σωτῆρι καὶ κτίστῃ Αὐτοκράτορι Ἀδριανῷ Ὀλυμπίῳ (*IG* II² 3324-3380). Pour Hadrien *Panellènios* à Athènes, cf. *e.g*. *IG* II² 3297, 3623, 3626 et *Agora* XV 327-328.

698 Pour le parallèle des cités de la province d'Asie sur cette question, cf. en dernier lieu Frija 2012, p. 114-120 sur l'identification et les cultes communs des empereurs et membres de la famille impériale à des dieux, et p. 135-136 pour l'utilisation des épiclèses dans leur titulature.

699 Pausanias, I, 18, 9 : Ἁδριανὸς δε κατεσκευάσατο μεν καὶ ἄλλα Ἀθηναίοις, ναὸν Ἥρας καὶ Διὸς Πανελληνίου καὶ θεοῖς τοῖς πᾶσιν ἱερὸν κοινόν.

700 Sur le Panhellènion, cf. Spawforth, Walker 1985 et 1986 ; Jones 1996 ; Follet, Peppas-Delmousou 1997 ; Jones 1999 ; Spawforth 1999. Si l'on s'en tient au deux dernières contributions, Jones insiste sur l'initiative des Grecs dans la création d'une institution dont il est difficile de déterminer l'orientation majoritairement politique ou religieuse du rôle et qu'il propose de situer sur l'Acropole ; *contra*, Spawforth insiste sur l'initiative impériale et le rôle religieux du Panhellènion qui serait le centre du culte impérial ; il hésite à l'identifier à l'Olympieion ou au temple de Zeus

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

naos d'Héra et de Zeus *Panellènios* avec le Panhellènion et plus globalement avec le culte impérial ; mais il est probable que son activité a subi le même rapide déclin que l'institution a manifestement connu dès le règne d'Antonin le Pieux. En tant qu'épiclèse de Zeus, *Panellènios* ne semble donc pas avoir été l'objet du même engouement durable qu'*Olumpios* ; on peut expliquer cette différence par le fait que la première épiclèse, créée sous le règne d'Hadrien – à son initiative ou à celle des Grecs –, ne bénéficiait pas de l'ancrage historique de la seconde[701]. De plus, le *Panellènios* ne disposait pas d'un sacerdoce attitré et convoité tel que celui de l'*Olumpios*, qui aurait pu constituer le véhicule social permettant de le faire perdurer[702].

Ainsi, la politique volontariste d'Hadrien consistant à réinvestir le Zeus *Olumpios* athénien est un facteur non négligeable du renouveau du culte du dieu au IIe s. ; toutefois, à l'inverse de ce que pourrait suggérer le caractère « artificiel » de la démarche, force est de constater que la greffe a (re)pris, puisque ce Zeus a longtemps survécu à l'empereur, contrairement, sans doute, au *Panellènios*. Il est intéressant de noter que, dans un contexte certes différent, l'épiclèse a en partie retrouvé la fonction qui était la sienne à l'époque classique, à savoir la protection de la cité dans ses relations avec l'extérieur en utilisant notamment Olympie comme point d'appui.

9.2. Zeus *Moiragetès*.

Bien que l'épithète n'apparaisse pas dans la littérature épique, Homère, et surtout Hésiode permettent de définir clairement la figure de ce Zeus conducteur des Moires : la *Théogonie* consacre en effet l'ordre jovien en ce que le dieu y apparaît comme le distributeur de la *moira* de chacun, et notamment de chacun des membres de la famille olympienne. Garant de la répartition des prérogatives de chacune des composantes du panthéon hésiodique, il se voit ainsi logiquement associé de façon privilégié à une collectivité divine qui personnifie la « part » respective de chacun des dieux et des hommes[703]. Dans la littérature athénienne, chez les Tragiques en particulier, l'association de Zeus et des Moires est le plus souvent mise en scène dans le cadre d'une action commune affirmant le triomphe de l'ordre et de la justice[704]. D'un point de vue théologique,

Panellènios, ou encore à le localiser à Éleusis, en concédant une préférence pour la dernière hypothèse.

701 Contrairement au *Panellènios* d'Égine dont le développement s'est appuyé sur le culte d'un Zeus *Hellanios* préexistant (cf. *supra*, note 13).

702 Si les liens entre le temple de Zeus *Panellènios* et le Panhellènion étaient effectivement importants, *a fortiori* si on les identifie, il faudrait également ajouter les facteurs relevant de l'histoire de l'institution, d'autant plus si on suit Spawforth qui explique son rapide déclin par le fait que sa création procède de l'initiative impériale et qu'elle procédait surtout de la conception qu'Hadrien avait de l'hellénisme.

703 Sur les liens entre Zeus et les Moires, cf. en dernier lieu Pironti 2009.

704 Eschyle, *Choéphores*, 306-308 et *Euménides*, 1045-1046. Cf. également Euripide, *Pélée*, frg. 10 (= 620 Nauck) : Κλύετ' ὦ μοῖραι Διὸς αἵ τε παρὰ | θρόνον ἀγχοτάτω θεῶν ἑζόμεναι, « Écoutez, ô Moires de Zeus, et vous qui parmi les dieux siégez le plus près du trône » (traduction Fr. Jouan et H. Van Looy, *CUF*, qui classent ce fragment parmi les les « incertains et apocryphes »). Cf. encore l'épigramme (sans doute authentique) dédiée par Athènes à ses

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

Moiragetès ne fait donc pas de difficulté : elle désigne Zeus dans sa fonction de garant de l'ordre cosmique – celui du monde, de la société des dieux, mais aussi de celle des hommes ; c'est ce rôle qui légitime d'ailleurs sa position souveraine ; c'est de ce rôle que découlent aussi ses compétences en matière de relations sociales. En revanche, d'un point de vue cultuel, en Attique du moins, l'image apparaît de prime abord plus floue[705].

En effet, on ne dispose en guise d'attestation du culte de Zeus *Moiragetès* à Athènes que du célèbre règlement religieux concernant le *genos* des Praxiergides (Parker 1996, p. 307-308), daté des années 460-450. L'inscription a été d'autant plus discutée qu'elle est très lacunaire, offrant par conséquent de nombreuses possibilités de restitutions et d'interprétations. Si l'objet et les enjeux du texte semblent clairs – il s'agit apparemment de régler un différend entre la cité et les gennètes sur les prérogatives de ces derniers – on a beaucoup débattu sur leur application rituelle et sur l'appréciation du rapport de force entre l'association et les institutions politiques. Le propos n'est pas de reprendre l'ensemble des questions suscitées par l'inscription ; on se concentrera sur le contexte cultuel dans lequel Zeus *Moiragetès* est mobilisé :

IG I^3 7. Acropole, *ca*. 460-450. Règlement relatif aux Praxiergides.
éd. *LSCG* 15. *IG* I^3 7. Robertson 2004 (*SEG* LIV 38) (nouvel agencement des frg. b et c).
cf. Brulé 1987, p. 105-115. Immerwahr 1990, p. 95, 108, 166-167 (graphie et datation). Garland 1992, p. 100-102. Jameson 1998, p. 181.

Lewis (*IG*)		
I	[ἔδοχσεν τε͂]ι βο[λ]ε͂[ι καὶ τοῖ δέμοι· . .6. . . ἐπρυτάνε]-	frg. a
	[υε, . .6. . .]ς ἐγραμμ[άτευε, . . .7. . . ἐπεστάτε, . .5. .]	
	[. εἶπε· πε]ρὶ οὗ δέο[νται Πραχσιεργίδαι, τὲν μαντεί]-	
	[αν τοῦ θ]εοῦ καὶ τὰ πρ̣ό[τερον αὐτοῖς ἐφσεφισμένα ἀνα]-	
5	[γράφσ]αντας ἐν στέ[λει λιθίνει καταθε͂ναι ἐμ πόλει]	
	[ὅπισ]θεν τοῦ νεὸ τοῦ ἀρχ[αίο· *h*οι δὲ πολεταὶ ἀπομισθο]-	
	[σάν]τον· *ν* τὸ δὲ ἀργύριο[ν ἐς τὲν ἀναγραφὲν ε͂ναι ἀπὸ]	
	[τοῦν] τε͂ς θεῶ κατὰ τὰ πάτρι[α· *h*οι δὲ ταμίαι τε͂ς θεοῦ καὶ]	
9	[*h*οι] κολακρέται διδόντον [αὐτοῖς τὸ ἀργύριον *vacat*]	
II	[τά]δε *h*ο Ἀπόλλων ἔχρεσεν ̣υ[όμιμα Πραχσιεργίδαις]	
	[ἀμ]φιεννύοσιν τὸν πέπλον ̣τ[ὲν θεὸν καὶ προθύοσιν]	
	[Μοί]ραις, Διὶ Μοιρ<α>γέτει, Γ[εῖ - - - - - - - - - - - - -]	

morts tombés à Chéronée, citée par Démosthène, *Sur la couronne* (XVIII), 289 : on cherche à donner du sens au sort des défunts en l'expliquant par la décision (*krisis*) de Zeus, qui rend implacable la *moira* de chacun. On note que l'épithète *moiragetès* n'est attribuée au dieu dans aucun de ces textes.

705 En dehors de l'Attique, Zeus *Moiragetès* est presque toujours associé aux Moires, comme à Athènes : à Chios, le dieu partage avec les déesses un autel auprès duquel les libations de vin sont proscrites (*LSS* 79, IVe s.). À Olympie, son autel est proche de celui des Moires (Pausanias, V, 15, 5), la proximité topographique étant dans ce cas significative. Un relief représente le groupe divin dans le portique situé près du sanctuaire de Despoina, non loin d'Akakèsion en Arcadie (Pausanias, VIII, 37, 1) ; mais l'épithète *Moiragetès* procède peut-être de l'interprétation du Périégète. Un Apollon *Moiragetès* se joint à l'ensemble à Delphes (Pausanias, X, 24, 4), sans doute parce que le fils révèle la volonté du père par le biais de son oracle (Pironti 2009, p. 25), mais aussi selon la logique du fonctionnement du panthéon local : les compétences du principal dieu du lieu s'étendent au maximum, empiétant sur celles d'autres puissances. On relève une exception cependant : Zeus *Moiragetès* est le seul récipiendaire d'une dédicace de l'Asklepieion d'Épidaure (*SEG* XI 437 = Peek, *Asklepieion* 332, milieu du IVe s.).

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

	vacat	
III	[τάδε] πάτρια Πραχ̣σ̣[ιεργίδαις· . . . .9. . . .]	
	[. .8-9. . .]ιτο[. . . . . .21. . . . . .]	
	lacuna	
15	[. . . . . .28-29. . . . . π]αρέ-	frg. c
	[χεν . . .11-12. . . . Πραχσιεργί]δ̣α̣ις *vvvv*	
	[. . . . . .21-22. . . . . τὸ] δὲ κόιδιον	
	[. . . . . .18-19. . . . . διδό]ν̣αι κατὰ τὰ *v*	
19	[πάτρια . . . . .15-16. . . . . π]αρέχεν *vvvv*	
frg. b	[.5-6. .]ε[. . . . . .14. . . . . .]ι· [ν]ε̣ὼ δὲ Θαργελι-	
	[ο̃ν]α σεμε[νάμενον ἄχρι τε̃ς τ]ρίτες διδόνα̣ι	
	[*v*] κατὰ τὰ πάτρ[ια κλε̃ιδας τὸ]ν ἄρχοντα *vvv*	
	[*v*] Π̣[ρ]α̣χσιερ̣γ̣ί[δαις· ? *vacat*] *vacat*	
	[v τὸς] Πραχσι̣ερ[γίδας τὸ *h*έδος] ἀμφιεννύ[ν]-	
25	[αι] δίμνον χι[το̃να ἓ μνᾶν ἀπο]τ̣ίνεν *vacat*	
	vacat *vacat*	
Robertson (l. 1-6 = Lewis)		
	[σάν]τον· *v* τὸ δὲ ἀργύριο[ν παρασχόντον οἱ ταμίαι ἀπ]-	
	[ὸ το̃] τε̃ς θεῶ κατὰ τὰ πάτρι[α· ὅταν δὲ *h*ε *h*ιέρεια θύει]	
9	[*h*οι] κολακρέται διδόντον [τὸ ἀργύριον. *vacat*]	
II	[τά]δε *h*ο Ἀπόλλων ἔχρεσεν· ἄ̣[μεινον Πραχσιεργίδαις]	
	[ἀμ]φιεννύοσιν τὸν πέπλον τ̣[ὲν θεὸν καὶ προθύοσιν]	
	[Μοί]ραις, Διὶ Μοιρ<α>γέτει, Γ[ε̃ι - - - - - - - - - - - - -]	
	vacat	
	[τάδε] πάτρια Πραχ̣σ̣[ιεργίδαις· . . . .9. . . .]	frg. c
	[. .8-9. . .]ιτο[. . . . . .21. . . . . .]	
	lacuna	
15	[. . . . .15-16. . . . . τὴν δὲ *h*ιέρειαν π]αρέ-	
	[χεν δῖον κόιδιον Πραχσιεργί]δ̣α̣ις *vvvv*	
	[κριὸν δὲ θῦσαι ἐμ πόλει· vv τὸ] δὲ κόιδιον	
	[τοῖς παρο̃σι hυποστορενύ]ν̣αι κατὰ τὰ *v*	
	[πάτρια· hότο δὲ ἄλλο δε̃ται π]αρέχεν *vvvv*	
20	[τὸν δὲ πέπλον παραδιδόναι. τ]ῷ̣ δὲ Θαργελι-	
frg. b	[ο̃νος μ]ε̣[νὸς φθίνοντος πρὸ τ]ρίτες διδόνα̣ι	
	[μι]ᾶς ἑμέ[ρας σῖτον πάσι τὸ]ν ἄρχοντα *vvv*	
	[*v*] κατὰ τὰ πάτρ[ια *vacat*] *vacat*	
	[*v*] Π̣[ρ]α̣χσιερ̣γ̣ί[δας τὸν πέπλον] ἀμφιεννύ[ν]-	
25	[αι· *vv*] Πραχσι̣ερ[γίδας δὲ παρέ]χ̣εν *vvvvv*	
	[*v* μέ]διμνον χρ[ιθο̃ν *vacat*]	
	vacat	
	I. Il a plu au Conseil et au Peuple : untel était prytane, untel était secrétaire, untel était épistate, untel a proposé : à propos de ce qu'on demandé les Praxiergides, que ceux qui ont fait graver sur une stèle de marbre l'oracle du dieu et ce qui a été décrété à leur sujet l'érigent sur l'Acropole, derrière l'ancien temple ; que les polètes procèdent à l'adjudication ; que l'argent pour la gravure soit prélevé (/ que les trésoriers fournissent l'argent)[706] sur les fonds de la déesse, selon la	

706 Entre parenthèses, la traduction résultant des lectures de Robertson ; il les considère lui-même comme hypothétiques pour la troisième partie du texte.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

	tradition ; que les trésoriers de la déesse et les kolakrètes leur remettent l'argent (/ afin que la prêtresse sacrifie, que les kolakrètes fournissent l'argent). II. Apollon a répondu ceci : il est coutumier (/ préférable) pour les Praxiergides de revêtir du péplos la déesse et d'offrir le sacrifice préliminaire aux Moires, à Zeus *Moiragetès*, à Gè... III. Telles sont les usages ancestraux pour les Praxiergides :... ... (que la prêtresse) fournisse (le *kôidion* jovien/divin) aux Praxiergides. (Qu'elle sacrifie un bélier sur l'Acropole) ; (qu'elle présente) le *kôidion* (à l'assistance) selon la tradition ; fournir (tout le reste nécessaire). (Remettre le péplos). (tenir le) temple scellé durant le mois de Thargèliôn jusqu'au 3 ; que l'archonte donne selon la tradition les clés aux Praxiergides. Que les Praxiergides habillent la statue d'un chiton de deux mines ou qu'ils versent une mine (/ jusqu'au 28 du mois de Thargèliôn que l'archonte donne à tous du grain selon la tradition. Que les Praxiergides revêtent le péplos. Fournir un médimne d'orge aux Praxiergides).	

Je laisse donc de côté ce qui relève du processus de décision de la cité – le Conseil et le Peuple – et l'importance de son différend avec les Praxiergides ; Jameson a d'ailleurs souligné la fragilité des hypothèses échafaudées à partir de l'interprétation d'une différence entre *patria* et *nomima*, notamment parce que ce second terme est largement restitué à la l. 10 (il n'est même pas retenu par Robertson). Mais il est probable que, sur ce point, l'inscription atteste du processus de conformation des *genè* à l'autorité de la *polis* qui était encore à l'œuvre en cette première moitié du Ve s.[707]. Sans entrer non plus dans le détail des prérogatives des Praxiergides évoquées dans la troisième partie du texte, on y relèvera cependant l'utilisation d'un *kôidion*, cette toison qui, lorsqu'elle est jovienne, est utilisée lors des purifications (cf. *supra*). C'est sur le contexte rituel dans lequel intervient la *prothusia* aux Moires, Zeus *Moiragetès* et Gè qu'il convient de se pencher. Ce sacrifice est préliminaire à celui d'Athéna et prenait place lors des Plyntéries (Brulé) ou des Kallyntéries (Robertson), deux fêtes qui sont liées, du reste, même si leur articulation rituelle (notamment calendaire) reste floue. Il semble néanmoins acquis que les deux célébrations sont consacrées à la déesse et consistent notamment à laver son temple et son *xoanon*[708]. Si le rituel comprenait le nettoyage de l'un et de l'autre dans sa dimension la plus concrète, la portée purificatrice au sens plein n'en était pas absente (Brulé, p. 108) ; c'est probablement ce qui peut expliquer l'utilisation du *kôidion*. Ainsi, il paraît difficile de trancher cette délicate question héortologique. S'il fallait le faire, je me rangerais plutôt du côté de P. Brulé : en effet, seules les Plyntéries sont explicitement liées à

707 Cf. Garland. Pour une appréciation plus générale et plus exacte du processus d'ensemble, qui ne saurait être perçu comme la mise au pas des associations infra-politiques par un pouvoir politique qui constituerait un « ordre séparé », cf. Ismard 12010, p. 102-121.

708 Cf. Parker 2005a, p. 474-475 (Kallyntéries) et 478-479 (Plyntéries).

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

Aglauros[709], et je ne vois pas d'autre raison permettant d'expliquer la présence des Moires parmi les récipiendaires de la *prothusia* que leur association avec la Cécropide[710].

L'association des Moires aux Plyntéries me semble d'ailleurs constituer la seule explication satisfaisante de la présence de Zeus *Moiragetès*, qui arrive « automatiquement » dans le sillage des divinités qu'il a l'habitude de conduire. On relève d'ailleurs un paradoxe, qui n'est qu'apparent : le dieu est mentionné après la collectivité divine ; il suit plus qu'il ne mène. Cet agencement de la liste divine me semble d'ailleurs plaider en faveur du fait que ce Zeus s'ajoute ici aux Moires, qui sont les premières convoquées.

Le *Moiragetès* est mobilisé parce que les Moires sont mobilisées : cette justification, qui tiendrait en apparence de la tautologie, traduit assez bien le fonctionnement interne du polythéisme, qui se nourrit de lui-même, secrétant des ensembles divins, par association. Un couple fonctionne mieux qu'une divinité seule (la collectivité des Moires comptant ici pour une unité), et une triade encore mieux que deux divinités juxtaposées, surtout lorsque leur association n'est pas *primo facie* évidente : le polythéisme a horreur du vide, et Zeus est souvent le dieu le mieux indiqué pour le combler, parce qu'il est facilement « épiclésable ». On peut toutefois replacer ce processus dans un contexte : peut-être faut-il y voir l'empreinte de la médiation de Delphes, où le *Moiragetès* était associé aux Moires (et à Apollon *Moiragetès*) selon Pausanias (cf. *supra*, note 687). On aurait en tout cas avec ce *Moiragetès* athénien un nouvel exemple de « petit » Zeus qui s'immisce auprès de divinités dont le nom est en correspondance avec son épiclèse, qu'elles lui aient été préexistantes ou non (cf. *supra*, p. 28 sq. pour Zeus *Epôpetès* et Épops à Erchia) : comme l'eau qu'il fait pleuvoir, le dieu semble s'infiltrer dans tous les recoins du panthéon. Ce *Moiragetès* est également un nouveau Zeus acropolitain qui s'agglutine à la *Polias* : il précède en effet la déesse dans le temps du rituel (il reçoit un sacrifice préliminaire à celui de sa fille), comme l'*Hupatos*, dont l'autel est situé à l'entrée de l'Éréchtheion, la précède dans l'espace.

Une autre direction interprétative qui permettrait de donner du corps à ce *Moiragetès* consisterait à souligner les parallèles entre ces Plyntéries (Kallyntéries ?) et les rituels associés à d'autres Zeus évoqués précédemment. La dimension purificatrice des fêtes du nettoyage d'Athéna, l'utilisation du *kôidion* qui y est faite, leur caractère néfaste, font évidemment penser aux Diasia et aux Pompaia[711]. Est-ce à dire que le *Moiragetès* est un cousin du *Meilichios* ? Ce serait peut-être aller vite en besogne. Aucune source ancienne, à ma connaissance, ne permet d'établir ce lien entre

709 Hésychios, s.v. πλυντήρια. Photios, *Lexique*, s.v. Καλλυντήρια καὶ πλυντήρια. *Lex. Segueriana* (*Anecdota Graeca*, Bekker, I, p. 270), s.v. Κάλλιον.

710 Je suis donc Brulé 1987, p. 108.

711 Sur l'ambiance des Plyntéries, cf. Brulé 1987, p. 110. Robertson 2004, p. 120-121 reconnaît dans le *kôidion* du règlement des Praxiergides l'instrument de purification utilisé lors des Skirophories, entre autres (cf. *supra*, p. 106, note 236).

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

les deux épiclèses ; de plus, le premier Zeus est loin d'occuper dans les Plyntéries (Kallyntéries ?) le rôle que tient le second dans les Diasia et les Pompaia, qui lui sont principalement dédiées. Enfin, le rituel a ses logiques propres qui ne se retranscrivent pas toujours sur le plan de l'onomastique des divinités. Néanmoins, ce parallèle invite peut-être à dépeindre le *Moiragetès* athénien dans des teintes peut-être un peu plus sombres, ou du moins plus contrastées, que celles qui viennent de prime abord à l'esprit quand on pense au Zeus triomphant et distributeur des *moirai* de la *Théogonie*[712]. Du moins, force est de constater le caractère subalterne du dieu : une fois de plus, l'éminence, la majesté, la souveraineté induites par la signification de l'épiclèse n'impliquent pas nécessairement une position dominante au sein du panthéon local – athénien en l'occurrence. En étant désigné comme *Moiragetès*, Zeus reste certes Zeus, le roi et père garant de l'ordre olympien, mais il peut être convoqué dans un rôle auxiliaire, comme il l'est ici. Ce caractère secondaire pourrait d'ailleurs expliquer la discrétion du dieu dans les sources. Cette inscription étant isolée, il va sans dire que toute tentative d'estimation de l'ampleur chronologique du culte du dieu serait hasardeuse. Tout au plus peut-on supposer qu'il est resté attaché aux Plyntéries (Kallyntéries ?) et que le *genos* des Praxiergides en a gardé le contrôle durant son existence[713].

9.3. Zeus *Basileus*.

Que Zeus soit considéré comme le roi des dieux, à Athènes comme dans le reste du monde grec, c'est entendu. L'évidence du fait permet ainsi à Isocrate d'argumenter à coups de massue en faveur du régime monarchique : puisqu'on dit que les dieux ont Zeus pour roi (*tous theous hupo Dios basileuesthai*), celui-ci est bien le meilleur de tous (*Nicoclès*, 26) ; que répondre à cela ? En revanche, il semble que cette conception commune n'ait que rarement été transposée sur le plan cultuel : en effet, elles ne sont pas si nombreuses les cités où le dieu a reçu un culte sous l'épiclèse *Basileus*[714]. À Athènes, aucune source n'atteste clairement que ce fut le cas, ni à l'échelle de la cité, ni dans le cadre associatif. Pourtant, deux témoignages indiquent que Zeus pouvait être mobilisé, au

712 Pironti 2009 souligne le caractère ambivalent des Moires, qui apportent le bien comme le mal.

713 Le *genos* est attesté par les inscriptions jusqu'au IIIe s, avant de refaire surface aux IIe-IIIe s. ap. J.-C, sans doute encore en lien avec les Plyntéries (Parker 1996, p. 307). Faute de sources explicites, il est difficile de savoir si le *Moiragetès* a survécu aux probables mutations qu'ont pu connaître et l'association et la fête au cours de ces siècles. Le fait que le dieu soit encore attesté par Pausanias dans plusieurs cités peut inviter à considérer sa survie à Athènes comme possible ; le fait que le Périégète ne l'évoque pas dans cette cité ne doit d'ailleurs pas être considéré comme rédhibitoire à ce sujet, puisque le dieu n'y avait probablement ni autel ni sanctuaire dédié qui auraient pu attirer la curiosité de cet auteur.

714 Le culte de Zeus *Basileus* est bien implanté à Lébadée (*IG* VII 3073, 3080, 3081, 3083, 3085, 3091, 3096 ; *IG* VII 4136 = *LSCG* 73 B ; Pausanias, IX, 39, 4-5), ce qui explique sans doute que le dieu soit le récipiendaire, avec des *theoi patrioi*, d'une dédicace du prêtre du *politeuma* des Béotiens à Xoïm, en Égypte (*SEG* II 871, IIe s.). Il est également attesté à Paros (*IG* XII 5, 134 et 234), Cos (*IG* XII 4, 400, fin du IVe s.) et Érythrées (*LSAM* 25 = *IGSK* 2, 201, IIIe s.).

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

moins dans certains contextes, ou à certaines occasions, au moyen de cette appellation, que l'on peut donc tenir pour une quasi-épiclèse dans cette cité. À en croire Pollux, les héliastes du tribunal d'Ardèttos prêtaient serment par Apollon *Patrôios*, Déméter et Zeus *Basileus*[715]. Des différentes sources donnant la liste des *histores theoi* des jurés du tribunal populaire athénien, le grammairien est le seul à attribuer cette épithète à Zeus[716]. Imprécision ou erreur de transmission ? Spécificité de ce tribunal proche de l'Ilissos[717] ? On ne peut guère que prendre acte du témoignage de Pollux en tenant *Basileus* comme une appellation au moyen de laquelle les Athéniens pouvaient attirer l'attention du dieu.

Il semble également que cette épithète pouvait prendre corps dans le cadre de la piété individuelle. Xénophon en témoigne qui relate ses rapports avec le dieu à trois reprises dans l'*Anabase*[718]. Arrivé en Cilicie, il apprend en effet qu'il a pour mission d'aller combattre Artaxerxès. On serait inquiet à moins. La nuit suivante, Xénophon voit en rêve la foudre s'abattre sur la maison de son père : sans qu'il ait eu besoin de le préciser, on y aurait reconnu un signe de Zeus. Mais l'auteur précise que le songe venait de Zeus *Basileus* (III, 1, 11-12). C'est qu'il est personnellement lié au dieu : il lui sacrifie ensuite à deux reprises avant de prendre des décisions importantes, alors qu'il est à Sinope, pour savoir s'il doit accepter seul le commandement des Grecs (VI, 1, 22-24), puis pour conforter sa décision de quitter Seuthès, après avoir essuyé le mécontentement de ses hommes (VII, 6, 44). À l'occasion du premier sacrifice, il expose les raisons du choix de ce dieu : avant son départ, l'oracle de Delphes lui avait recommandé de s'en remettre à ce Zeus *Basileus*[719]. Le dieu est donc le protecteur attitré de Xénophon dans cette expédition, son protecteur personnel même, par distinction d'Héraclès *Hègemôn* et de Zeus *Sôtèr*, qui veillent sur l'ensemble des Dix-Mille[720]. En homme pieux, Xénophon suit donc les prescriptions pythiques, qui lui avaient conseillé de diriger sa ferveur vers Zeus *Basileus*. Toutefois, deux de ses trois contacts avec le dieu mettent en relief le sens de l'épiclèse : alors que c'est la foudre qui permet de reconnaître en Zeus le dieu qui est à l'origine de son rêve, l'identification de l'épiclèse dans le rêve traduit peut-être l'inquiétude due

715 Pollux, *Onomasticon*, VIII 122 (**ApoPat7b**) : ὤμνυσαν δε ἐν ᾽Αρδήττῳ δικαστηρίῳ ᾽Απόλλω πατρῷον καὶ Δήμητρα καὶ Δία βασιλέα.

716 Dinarque (**ApoPat7a**) donne Apollon *Patrôios*, Déméter, Zeus « tout court », et Démosthène Zeus, Poséidon, Déméter (*Contre Timocrate*, 151). Cf. également Aristophane, *Cavaliers*, 941, où le coryphée invoque Zeus, Apollon et Déméter.

717 Une hypothèse – fort audacieuse – pourrait consister à trouver dans la proximité géographique du sanctuaire de *Pankratès* (derrière lequel se cache peut-être Zeus, entre autres) où on a retrouvé une tablette de défixion cherchant à frapper des dikastes (cf. *infra*) une explication à l'attribution à cet endroit de cette épiclèse mettant en exergue la souveraineté du dieu. J'y crois assez peu.

718 Cf. annexe 1.1. pour les textes ; j'écarte ici les occurrences de l'épiclèse dans la *Cyropédie*, qui relèvent de l'*interpretatio*. Sur la religion de Xénophon, cf. Bowden 2004.

719 Xénophon relate sa consultation de l'oracle en III, 1, 5-8, mais il n'explicite pas, alors, l'identité précise des dieux auxquels Apollon lui recommande de sacrifier.

720 Xénophon sacrifie (seul) à Héraclès *Hègemôn* avant de prendre une décision (VI, 2, 15), mais ce dieu est également convoqué avec Zeus *Sôtèr* par l'ensemble des Dix-Mille (*Anabase*, IV, 8, 25), notamment au combat (VI, 5, 24-25).

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

à l'idée d'être confronté à l'autorité – au prestige, à la puissance, à la légitimité – du Grand Roi[721]. De même, si Xénophon sacrifie – à Zeus *Basileus*, mais aussi à Héraclès *Hègemôn* – avant toute décision importante, celle qui motive sa première offrande au *Basileus* repose sur le choix d'accepter ou non le commandement de l'expédition en qualité de chef unique, autrement dit dans une position d'autorité qui, dans un contexte certes militaire, s'apparente à l'exercice d'un pouvoir monarchique. On peut toujours gloser sur le fait que Xénophon ait pu attribuer *a posteriori* à Zeus une épiclèse que l'oracle de Delphes n'avait pas expressément formulée – pour enrichir son récit sur le plan religieux, lui donner une plus grande cohérence au moment de sa rédaction – on ne pourra jamais le vérifier. Mais ce qui semble assuré, c'est qu'à ses yeux, l'identification de ce Zeus comme *Basileus* fait sens dans toutes ces situations, parce qu'Apollon lui a conseillé d'en faire son protecteur attitré et sans doute personnel, mais aussi parce qu'il le reconnaît comme la part de divin la plus appropriée en ces circonstances. Du moins Xénophon témoigne-t-il du fait que *Basileus*, pour un Athénien du tournant des Ve et IVe s, est une appellation de Zeus qui peut permettre de mobiliser efficacement la puissance souveraine du dieu et sous laquelle on peut lui sacrifier. Une épiclèse « en réserve », potentielle, qui n'a pas été pérennisée et n'a donc manifestement pas connu la fortune de *Sôtèr*.

9.4. Zeus *Pankratès*.

Selon Hésychios, les Athéniens dénommaient Zeus *pankratès*[722]. Le caractère laconique de la notice, qui n'explicite pas la tenue d'un culte du dieu sous cette appellation, n'autorise pas à tenir cette seule source pour une attestation suffisante de *Pankratès* comme épiclèse jovienne à Athènes : peut-être le lexicographe fait-il référence à un passage des *Suppliantes* d'Eschyle, dans lequel le chœur demande à un « Zeus tout-puissant et maître du pays » de respecter ses suppliantes[723]. En dehors de ces deux textes, seul le prétendu « décret de Thémistocle » fait allusion à un culte de Zeus *Pankratè*s : le dieu y est en effet intégré à une liste de récipiendaires d'un sacrifice propitiatoire qui comprend également Athéna, Nikè et Poséidon *Asphaleios*. L'authenticité de ce document a été fortement discutée, de même que sa provenance : l'opinion qui semble aujourd'hui l'emporter est

721 On pourrait laisser aux adeptes de l'analyse freudienne le soin d'interpréter le fait que ce soit la maison du *père* de Xénophon qui, dans son rêve, est frappée par la foudre (de Zeus, père lui aussi). Le système de transmission patrilinéaire en vigueur en pays grec explique plus simplement que pour un homme qui, comme Xénophon au moment de l'expédition des Dix-Mille, était à l'aube de la trentaine, la maison de son père était sa (future) maison … maison dont il n'a de fait pu jouir, puisque l'exil décidé par les Athéniens l'en a privé.

722 Hésychios, s.v. παγκρατής· Ζεύς. Ἀθηναῖοι.

723 Eschyle, *Suppliantes*, 815-816 : σεβίζου δ' ἱκέτας σέθεν, | γαιάοχε παγκρατες Ζεῦ. Cf. également Isocrate, *Éloge d'Hélène* (X), 59 qui voit dans les transformations de Zeus pour séduire ses conquêtes (Léda, Alcmène, etc.) un signe que le dieu « maître de tout, en toutes circonstances montre sa force (Ἀλλὰ Ζεὺς ὁ κρατῶν πάντων ἐν μεν τοῖς ἄλλοις τὴν αὐτοῦ δύναμιν ἐνδείκνυται) » (traduction G. Mathieu et E. Brémond, *CUF*).

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

celle d'une rédaction du texte à Trézène à la fin du IVe ou au début du IIIe s, ce qui n'exclut pas nécessairement l'utilisation de matériaux « authentiques », tels qu'un possible « vrai » décret de Thémistocle ou des informations tirées de la lecture d'Hérodote[724].

Il serait audacieux de tenter de trancher sur la question dans le cadre de cette étude ; et sans doute n'est-il pas utile d'ajouter un avis supplémentaire à la longue liste de ceux qui ont été formulés depuis une cinquantaine d'années. Je me contenterai ici de prendre cette hypothèse trézénienne comme base initiale de travail. L'important pour la question qui m'occupe est en effet de tenter de déterminer par qui et à partir de quoi la liste divine Zeus *Pankratès*-Athéna-Nikè-Poséidon *Asphaleios* a été élaborée, et par conséquent de quel panthéon elle relève : est-elle tirée d'un document athénien disparu qui aurait servi de source au rédacteur de l'inscription ou a-t-elle été entièrement composée par ce dernier ? Dans le deuxième cas, a-t-elle été seulement élaborée à partir du panthéon trézénien, ou trahit-elle d'autres influences ? N. Robertson, favorable à une datation basse (IIIe .), décelait dans ce décret la marque de la politique maritime de Ptolémée Philadelphe : entre autres arguments, il avançait celui de l'association d'Athéna et de Nikè en tant que divinités distinctes – inimaginable selon lui dans un document athénien du début du Ve s.[725] – qu'il interprétait comme l'expression de l'héritage de la politique monétaire d'Alexandre[726]. L'assertion est recevable, mais nécessite sans doute d'être tempérée : il n'est peut-être pas impossible d'envisager que l'auteur ait transposé l'Athéna *Nikè* de sa potentielle source athénienne en Athéna et Nikè, sous la probable influence d'Alexandre ou du pouvoir lagide. Poséidon *Asphaleios*, très répandu, en particulier à l'époque hellénistique, ne dénote pas d'origine géographique particulière[727] ; il est connu à Athènes au Ve s, même si son culte reste obscur (**PosAsph1-3**). Les rares textes relatifs à Zeus *Pankratès* orientent le regard vers Athènes, mais le caractère « tout-puissant » du dieu transcrit par l'épithète est largement partagé dans le monde grec : de plus, l'appellation était connue par quiconque connaissait les vers d'Eschyle – ce qui devait être le cas d'un lettré de Trézène des IVe-

724 *SGHI* 23 (**PosAsph2**), l. 38-40 : τ̣[ο]ὺ̣στρατηγοὺ[ς θύ]σαντας ἀρεστήριον τῶι Διὶ τῶι | Παγκρατεῖ καὶ τῆι Ἀθηνᾶι καὶ τῆι Νίκηι καὶ τῶι Ποσει|δῶνι τῶι Ἀσφα[λ]είωι. Je renvoie au recueil pour les références des contributions au débat sur l'authenticité du document.

725 Inimaginable tout court : à Athènes, dans l'épigraphie notamment, on trouve soit Athéna *Nikè*, soit Nikè seule, mais (presque) jamais Athéna et Nikè associées mais distinctes ; le schéma généralement proposé du détachement de l'épiclèse *Nikè* qui serait progressivement devenue une divinité autonome au IVe s. me semble inexact : on trouve encore Athéna *Nikè* dans un décret éphébique de 122/1 (*IG* II² 1006). Inversement, Aristophane juxtapose les deux divinités sans les confondre (*Cavaliers*, 581-594).

726 Robertson 1982, notamment p. 39-41.

727 À ma connaissance, le culte de Poséidon *Asphaleios* est attesté à Épidaure (Asklepieion, IIIe s. ap. J.-C.), en Arcadie (Mégalopolis, IIe s.), en Laconie (Sparte, par Pausanias ; au Cap Ténare, par la *Souda*), à Délos (IIe-Ier s.), à Paros (IIIe s.), à Syros (IIIe s.), à Cos (époque impériale), à Ténos (IIe s.), à Rhodes (Rhodes et Camiros, date indéterminée), en Crète (Kisamos, IIe s. ap. J.-C.), à Cyzique (sur prescription de Delphes, IIe s.), à Pergame (époque impériale), en Ionie (Érythrées, IIe s. ; Colophon, fin du IVe s.), en Carie (Caunos, date indéterminée), en Pamphylie (à Sidè, époque impériale), en Cilicie (à Aigeai et Anazarbos, époque impériale), en Grande-Grèce (Élée, IVe s.), à Massalia (date indéterminée).

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

IIIe s. tel que le probable rédacteur du décret. Ainsi, cette liste divine ne porte pas de caractéristique clairement révélatrice d'une provenance géographique particulière ; mais elle ne semble pas radicalement incompatible avec une origine athénienne, même lointaine, même indirecte. À vrai dire, elle donne surtout l'impression d'un assemblage disparate, ce qui est l'image de l'ensemble du document, aussi. Ce caractère composite résulte sans doute de l'épaisseur chronologique des sources qui ont permis son élaboration : pour composer son « faux » décret, et notamment l'ensemble des récipiendaires du sacrifice propitiatoire, le rédacteur a sans doute puisé un peu chez Hérodote, un peu dans les documents athéniens du IVe s, un peu dans le contexte trézénien des IVe-IIIe s. Du reste, la liste n'est pas dénuée de logique théologique : elle convoque un dieu souverain, des déesses guerrières et un dieu assurant la sécurité sur mer, autrement dit des protecteurs appropriés pour ceux qui doivent leur adresser le sacrifice propitiatoire, à savoir des stratèges prêts à s'embarquer dans le but de mener bataille. Mais elle n'en demeure pas moins un ensemble construit à partir d'éléments relevant de panthéons politiques différents. Ainsi, si jamais le prétendu « décret de Thémistocle » fait référence à un Zeus *Pankratès* athénien, il l'extrait de son contexte cultuel propre et lui donne probablement une portée qui n'était pas la sienne à Athènes.

Un dernier dossier documentaire donne en effet une image sensiblement différente de l'épiclèse dans cette cité. Une cinquantaine de reliefs votifs ont en effet été mis au jour dans un sanctuaire situé hors les murs, près de l'Ilissos[728]. Ils semblent représenter deux dieux différents, un sous les traits d'Héraclès, l'autre – soit assis, soit sous forme de *protomè* – barbu et tenant parfois une corne d'abondance. Certains sont inscrits et identifient les deux divinités sous les noms de *Pankratès* (le plus souvent) ou Héraclès *Pankratès* (plus rarement) d'une part, *Pankratès*, Ploutôn, Palaimôn ou *Theos* d'autre part. Zeus n'est donc jamais explicitement nommé, mais sur un des reliefs, un aigle est perché sur le trône du dieu barbu, et la corne d'abondance peut faire songer à l'iconographie du *Meilichios* et du *Philios*. Il faut donc probablement reconnaître derrière le *Pankratès* barbu le Zeus signalé par Hésychios sous cette appellation[729]. Ce probable cas de figure,

728 Sur le sanctuaire de l'Ilissos, depuis les premiers rapports de fouilles de Meliadis 1953 [1956] et 1954 [1957] (*BE* 1959, n°124), cf. la synthèse de Vikela 1994 (notamment en ce qui concerne les reliefs votifs), Gorrini 2001, p. 307-309 et Parker 2005a, p. 419-421. Le matériel épigraphique n'a malheureusement pas été systématiquement publié ; cf. cependant Kaloyeropoulou 1987 (*SEG* XLI 247) qui signale, outre les nombreuses dédicaces et reliefs votifs, un décret du Ve s, qui constitue le *terminus ante quem* du début de l'activité du sanctuaire (les dernières inscriptions qui y ont été retrouvées attestent qu'elle a perduré jusqu'au IIIe s. ap. J.-C. au moins). Plusieurs décrets d'éranistes, de thiasotes et d'orgéons du tournant du IVe et du IIIe s. indiquent que des citoyens comme des métèques, notamment des Héracléotes, mais aussi des Milésiens ou des Thébains, rendaient un culte aux dieux du lieu (pour une hypothèse de l'importation du culte par les Héracléotes sur le modèle de celui d'Héraclès à Héraclée, cf. Mikalson 1998b). Ont été également découverts lors des fouilles du sanctuaire une tablette de défixion qui invoque Palaimôn contre des dikastes [Jordan 2000, p. 10, n°14 (*SEG* LV 324), fin du IVe s.] et deux probables « reliefs de guérison » (Forsén 1996b, p. 59-60, n°7.1 et 7.2., respectivement un relief anépigraphe représentant un bras droit et un autre, dédié à *Pankratès* et daté du IIe s. ap. J.-C, représentant une jambe gauche).

729 Parker 2005a, p. 421. En revanche, compte tenu de la nature du culte, si le prétendu « décret de Thémistocle » fait référence à ce (Zeus) *Pankratès* de l'Ilissos, l'allusion serait lointaine et détournée : on imagine mal les stratèges

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

s'il devait se vérifier, appellerait deux remarques : 1- Dans le processus de dénomination des divinités, c'est l'épiclèse, le surnom si l'on veut, qui prime (l'iconographie permettant de compléter l'identification) : les deux dieux sont chacun *Pankratès* avant d'être Héraclès ou (Zeus). C'est sans doute que les fidèles cherchent d'abord à souligner la nature de l'interaction qui est la leur avec la puissance divine : en effet, plusieurs d'entre eux se représentent agenouillés sur les reliefs, explicitant ainsi la révérence qui est au cœur de leur relation avec le dieu tout-puissant dont ils cherchent à obtenir les faveurs. 2- La dénomination commune aux deux dieux, qui met en exergue leur pouvoir de dénomination, constituerait le point nodal de leur association : selon Isocrate, c'est en effet Zeus qui a donné à Héraclès la force violente qui lui permet de dominer les autres, d'écraser ses ennemis[730]. C'est peut-être la raison pour laquelle la dénomination comme le sanctuaire de l'Ilissos leur sont communs : peut-être le fils ne peut-il être tout-puissant que dans le sillage de son père.

Je clorai ces quelques lignes en revenant à Eschyle, qui faisait invoquer Zeus *pankratès* par des Danaïdes qui clamaient leur qualité d'*hiketai*, autrement dit de suppliantes, mais aussi d'étrangères (sans statut). Or, il semble que l'activité du sanctuaire de l'Ilissos remonte au Ve s. au moins, bien que l'épiclèse *Pankratès* n'apparaisse dans les dédicaces que vers le milieu du IVe s.[731]. De plus, le culte était notamment animé par des métèques, notamment des Héracléotes que l'on a supposé être à l'origine de son importation. Ne peut-on émettre l'hypothèse que le Tragique fasse référence, en sous-texte, à un dieu devant lequel ses contemporains, et notamment des étrangers[732] se prosternaient[733], en employant l'épithète à dessein ? Cette hypothèse paraîtra sans doute audacieuse – elle l'est sans doute, puisqu'elle repose en partie sur des analogies approximatives et des hypothèses. Mais elle aurait le mérite de donner un ancrage cultuel au Zeus *pankratès* (*Pankratès* ?) des *Suppliantes*.

9.5. Zeus toujours plus haut ? L'*Hupsistos*.

Parce qu'elle désigne un Zeus « très haut », « le plus haut » et, par un glissement de sens

sacrifier à ce sanctuaire avant de partir au combat.

730 Isocrate, *Éloge d'Hélène* (X), 16 : (Ζεύς) τῷ (*i.e.* Ἡρακλεῖ) μεν ἰσχὺν δέδωκεν ἡ βία τῶν ἄλλων κρατεῖν δύναται.

731 Cf. *supra*, note 709 pour le décret du Ve s. Vikela 1994, p. 58 suppose l'émergence soudaine de *Pankratès* vers 350 ; *contra* Parker 2005a, p. 417, note 13, qui fait judicieusement remarquer que cette « émergence » qui est d'abord documentaire peut s'expliquer par l'évacuation des offrandes antérieures au milieu du IVe s, rendue nécessaire par l'exiguïté du sanctuaire.

732 Les étrangers qui apparaissent dans les inscriptions des IVe-IIIe s. du sanctuaire de l'Ilissos étaient certes des résidents ; mais avaient-ils ce statut au début du Ve s ?

733 Prosternation n'implique pas nécessairement supplication au sens strict. Si Eschyle faisait référence à ce geste, le « respect » (le terme grec, σεβίζω, est plus fort) que les Danaïdes exigent de leur dieu pourrait être considéré comme une note ironique à l'endroit des fidèles du *Pankratès* qui s'agenouillent.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

analogue, « suprême », « souverain », *Hupsistos* aurait pu être traitée de conserve avec *Hupatos*. Pourtant, si les deux épithètes sont voisines, voire quasi-synonymes, elles ne sauraient être confondues, en tant qu'épiclèses, à Athènes : les cultes de ces deux Zeus sont en effet bien distincts dans cette cité, tout comme les questions qu'ils soulèvent, d'ailleurs. De même, si la dimension spatiale n'est pas absente de sa signification, c'est surtout la position de majesté du dieu que dénote *Hupsistos* ; aussi doit-elle être intégrée à la présente catégorie. Du reste, même au sein de celle-ci, elle conserve de fortes spécificités, sur le plan du cadre chronologique de son culte – exclusivement attesté à l'époque impériale –, du dossier documentaire que forment ses attestations, ainsi que de son rapport avec le théonyme qui lui sert de support ; sur ce dernier point, des convergences sont toutefois peut-être observables avec le *Pankratès*, on le verra.

Il est difficile d'aborder le culte de Zeus *Hupsistos* à Athènes sans faire l'économie de quelques préliminaires sur la diffusion de l'épiclèse dans l'ensemble du monde grec. Celle-ci, perceptible à partir du IIe s, mais particulièrement marquée à l'époque impériale, est en effet très large et peut être observée dans des régions diversement hellénisées, depuis l'ensemble de la Grèce continentale et de l'Asie Mineure jusqu'au Proche-Orient et au Bosphore Cimmérien. On a voulu y voir le témoignage d'une influence judaïque sur les religions polythéistes de l'Orient méditerranéen : l'adoption par ces dernières du qualificatif *Hupsistos*, utilisé par les juifs hellénophones dès l'époque hellénistique, dans la *Septante* comme dans les inscriptions (Belayche 2005a, p. 428-429), en porterait la marque. Et de fait, employée comme épiclèse en contexte polythéiste, elle est attribuée de façon privilégiée[734] à Zeus quand elle n'est pas – comme c'est le plus souvent le cas – attribuée à un anonyme Theos (ou même employée seule). On a ainsi pu proposer de distinguer un Zeus *Hupsistos* polythéiste d'un *Theos Hupsistos* d'origine judaïque (Levinskaya 1996, p. 83-97). St. Mitchell (Mitchell 1999), insistant sur l'identité plus que sur les distinctions entre ces deux divinités (Mitchell 1999, p. 99), a plaidé pour la large diffusion d'un culte « pagano-judaïque ». M. Stein a émis de sérieuses réserves quant à l'hypothèse de Mitchell visant à identifier les *theosebeis* (sympathisants non-juifs dans les synagogues) aux fidèles d'*Hupsistos*, et a plus généralement souligné la diversité des tendances religieuses (polythéistes, juive, syncrétiques) ayant utilisé cette appellation[735]. On trouve un point de vue également nuancé chez N. Belayche, qui, sans nier la portée des influences sémitiques (juives et syriennes), insiste sur les dynamiques de l'épiclèse en contexte polythéiste, épiclèse qui prime sur le théonyme (Zeus ou *Theos*) auquel elle est associée et qui permet avant tout l'exaltation d'un dieu suprême et très/plus haut – sans qu'il soit considéré

734 Mais pas exclusive : dans l'ensemble du monde hellénophone, l'épithète a pu ainsi être attribuée à Poséidon, Isis, Apollon, entre autres (cf. Belayche 2005b, p. 36-40).

735 Stein 2001. Pour un point de vue analogue, en particulier dans la région du Pont, cf. également Bowersock 2002 et, déjà, Nock, Roberts, Skeat, 1936 [1972].

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

comme unique (Belayche 2005a et 2005b). Ces bases de discussion étant posées, on verra, à l'examen du dossier athénien, qu'il est difficile de discerner des traces d'une influence sémitique directe ou explicite dans le culte du dieu *Hupsistos* au sein de cette cité. En revanche, le profil social et les motivations de ceux qui le pratiquaient semblent assez nettement identifiables : c'est plutôt par ce biais que l'on s'efforcera de décrire ce culte pour, *in fine*, tenter d'esquisser des conclusions sur l'identité de l'*Hupsistos* athénien.

Le culte du dieu en Attique est en effet bien connu par une trentaine d'inscriptions de contenu, de provenance et d'époque fort semblables, formant un ensemble globalement homogène. On a en effet retrouvé à Athènes trente dédicaces (auxquelles il faut ajouter deux conservées au musée du Pirée) adressées à Zeus *Hupsistos*, *Theos Hupsistos* ou simplement *Hupsistos*, toutes datables entre le Ier et le IIIe s. ap. J.-C.[736]. Certaines de ces inscriptions ayant récemment fait l'objet de nouvelles lectures, il n'est pas inutile d'en donner le détail ici[737] :

1. Plaques votives destinées à être exposées dans les niches du sanctuaire de la Pnyx.

1.1. Plaques découvertes en contrebas des niches, ou à proximité.

1.1.1. Dédiées à Zeus *Hupsistos*.

ZH1. Pnyx (aujourd'hui au British Museum), IIe-IIIe s. ap. J.-C.
IG II² 4798.
Plaque de marbre sans relief.
Σύντροφος | Ὑψίστῳ Διὶ | χαριστήριον
Syntrophos, pour Zeus *Hupsistos* en témoignage de gratitude.
L'anthroponyme Syntrophos est bien attesté en Attique, exclusivement à l'époque impériale, en majorité pour des citoyens athéniens (*LGPN* II, s.v.).

ZH2. Pnyx (aujourd'hui au British Museum), IIe-IIIe s. ap. J.-C.
IG II² 4802 = Forsén 1996b, p. 63, n°8.6.
Plaque de marbre avec relief représentant un sein.
Ὀνησίμη εὐχὴν | Διὶ Ὑψίστωι.
Onèsimè, (à la suite d'un/en guise de) vœu, pour Zeus *Hupsistos*.
Le nom Onesimè, attribué à des esclaves ou affranchies aux époques classique et hellénistique, est porté par des citoyennes ou des étrangères en Attique au Haut-Empire (Forsén).

ZH3. Pnyx, époque romaine.

736 Je ne tiens compte ici que des inscriptions mentionnant l'épiclèse, laissant ainsi de côté d'autres vestiges provenant du sanctuaire de la Pnyx, à savoir deux dédicaces ne comportant que des noms de dédicantes et des formules votives (*IG* II² 4805 et 4810), des autels (Thompson 1936, p. 154-156, 5 *e.g.*) et des plaques anépigraphes (répertoriées par Forsén 1990 et 1993, p. 514-516).

737 Cf. Forsén 1993, p. 514 et notes 17-22 pour des précisions sur les lieux de découverte/de provenance des dédicaces (pas de texte grec). Le répertoire de St. Mitchell (Mitchell 1999, p. 128-129, n°1-23 pour Athènes) est incomplet et comporte des erreurs de numérotation des références. Je répertorie les inscriptions selon leur provenance, le type de leur support, leur dédicataire, et enfin leur datation (qui reste dans tous les cas approximative, du reste). La numérotation tient compte de la dénomination du dieu : **ZH** pour Zeus *Hupsistos,* **ThH** pour *Theos Hupsistos*, **H** pour *Hupsistos* « tout court » ; suit ensuite la numérotation, propre à chacune de ces trois catégories ; le point d'interrogation indique que l'identification du dieu est incertaine, du fait du caractère lacunaire du texte.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

Thompson 1936, p. 154-156, 6b avec restitutions de Derda, Łajtar 1987 (*SEG* XXXVII 142).
Fragment de plaque.
[Διὶ Ὑψ]ίστω<ι> | [εὐχὴ]ν Ζωσί|[μη θ]εραπευ|[θεῖ]σα
App.Crit. 2-3. [- - -]ν Ζωσί|[μου] Thompson.
Zôsimè, qui a été guérie, (à la suite d'un) vœu, pour Zeus *Hupsistos*.
L'anthroponyme Zôsimè est bien attesté en Attique, essentiellement à l'époque impérialе, en majorité pour des femmes ou filles de citoyens athéniens (*LGPN* II, s.v.).

1.1.2. Dédiées à Theos *Hupsistos*.

ThH1. Pnyx (aujourd'hui au British Museum), Ier-IIIe s. ap. J.-C.
IG II² 4807 = Forsén 1996b, p. 68, n°8.16.
Plaque de marbre votive avec relief représentant un torse (?), mutilée en haut et à gauche.
[- - -]α Θεῷ Ὑψί|[στῳ ε]ὐχήν.
…a, (à la suite d'un/en guise de) vœu, pour *Theos Hupsistos*.

1.1.3. Dédiées à *Hupsistos.*

H1. Pnyx (aujourd'hui EM 3321), fin Ier – début IIe s. ap. J.-C.
Curtius 1862, p. 27 republié par Forsén 1990 (*SEG* XL 202) = Forsén 1996b, p. 67-68, n°8.14.
Plaque de marbre avec relief représentant un postérieur masculin.
[Κό]σμο[ς | Ὑψ]ίστῳ | [εὐ]χή[ν]
App.crit. . . . σμο. . . | [Διὶ Ὑψ]ίστῳ | [εὐ]χή Curtius.
Kosmos, pour *Hupsistos* (à la suite d'un/en guise de) vœu.
Rhismos ou Pesmos constitueraient des restitutions possibles du nom du dédicant ; ils sont toutefois trop peu courants pour être probables. Kosmos est surtout attesté aux IIe et IIIe s. ap. J.-C. en Attique, pour des citoyens, mais jamais pour des esclaves (Forsén).

H2. Pnyx, Ier-IIe s. ap. J.-C.
Thompson 1936, p. 154-156, 4a = Forsén 1996b, p. 66-67, n°8.12
Plaque avec relief représentant un sein.
Ὑψίστῳ Γαμικὴ | εὐχήν
Pour *Hupsistos*, Gamikè, (à la suite d'un/en guise de) vœu.
Selon Forsén, c'est la seule attestation du nom Gamikè en Attique ; on ne peut en rapprocher qu'un éphèbe du IIe s. ap. J.-C. nommé Gamikos (*IG* II² 2062, l. 17).

H3. Pnyx, IIe s. ap. J.-C.
IG II² 4783 = Forsén 1996b, p. 66, n°8.11.
Plaque de marbre votive sur laquelle sont représentés deux seins.
Διονυσία Ὑψίστῳ | εὐχήν
Dionysia, pour *Hupsistos*, (à la suite d'un/en guise de) vœu.
L'anthroponyme Dionysia est attesté en Attique à l'époque impérialе, pour des Athéniennes ou des étrangères mariées à des Athéniens, mais jamais, semble-t-il, pour des esclaves (Forsén).

H4. Pnyx (aujourd'hui au British Museum), IIe-IIIe s. ap. J.-C.
IG II² 4799 = Forsén 1996b, p. 61-62, n°8.3.
Plaque sur laquelle sont représentés deux (?) yeux, dont un seul est conservé.
Εὔοδος Ὑψίστῳ εὐχήν
Euodos, pour *Hupsistos*, (à la suite d'un/en guise de) vœu.
Le nom du dédicant est très bien attesté en Attique au Haut-Empire, dans l'écrasante majorité

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

pour des citoyens, dans quelques cas pour des étrangers, mais jamais pour des esclaves (Forsén).

H5. Pnyx (aujourd'hui au British Museum), IIe-IIIe s. ap. J.-C.
IG II² 4800 = Forsén 1996b, p. 69-70, n°8.18.
Plaque de marbre avec relief représentant un appareil génital féminin.
Ὀλυμπιὰς Ὑψίστῳ | εὐχήν.
Olympias, pour *Hupsistos*, (à la suite d'un/en guise de) vœu.
L'anthroponyme Olympias est bien attesté en Attique pour des Athéniennes, de rang social généralement élevé et ce encore à l'époque impériale. Il était également attribué à des esclaves ou des affranchies au IVe s. à Athènes (Forsén).

H6. Pnyx (aujourd'hui au British Museum), IIe-IIIe s. ap. J.-C.
IG II² 4801 = Forsén 1996b, p. 60-61, n°8.1.
Plaque de marbre avec relief représentant la partie inférieure d'un visage, du menton jusqu'aux sourcils.
Τερτία Ὑψίστῳ | εὐχήν
Tertia, pour *Hupsistos*, (à la suite d'un/en guise de) vœu.
Le nom de la dédicante peut laisser supposer qu'elle a été esclave, peut-être affranchie ou de naissance libre ; il est en revanche peu probable qu'elle ait acquis la citoyenneté, même récemment, car le gentilice aurait alors été précisé (Forsén).

H7. Pnyx (aujourd'hui au British Museum), IIe-IIIe s. ap. J.-C.
IG II² 4803 = Forsén 1996b, p. 64-65, n°8.8
Plaque de marbre avec relief représentant un sein.
Εὐτυχὶς Ὑψίστῳ εὐ|χή<ν>
Eutychis, pour *Hupsistos*, (à la suite d'un/en guise de) vœu.
Sur la vingtaine d'autres attestations d'Eutychis en Attique, certaines se rapportent à des étrangères, mais jamais, de façon sûre, à des Athéniennes (Forsén).

H8. Pnyx (aujourd'hui au British Museum), IIe-IIIe s. ap. J.-C.
IG II² 4804 = Forsén 1996b, p. 63-64, n°8.7.
Plaque de marbre avec relief représentant un sein.
Εἰσιὰς Ὑψ[ίστῳ] | εὐχ[ήν].
Eisias, pour *Hupsistos*, (à la suite d'un/en guise de) vœu.
Le nom Eisias est bien attesté en Attique aux époques tardo-hellénistique et romaine, pour des Athéniennes ou des étrangères mariées à des Athéniens, mais jamais, semble-t-il, pour des esclaves (Forsén).

H9. Pnyx (aujourd'hui au British Museum), IIe-IIIe s. ap. J.-C.
IG II² 4806 = Forsén 1996b, p. 70-71, n°8.20.
Table de marbre avec relief représentant deux bras.
Κλαυδία Πρέπουσα | εὐχαριστῶ Ὑψίστῳ
Claudia Prepousa, je remercie *Hupsistos*.
Selon Forsén, le gentilice Claudia laisse supposer que la dédicante est une affranchie ou qu'elle a acquis la citoyenneté récemment. Le nom Prepousa n'est attesté par ailleurs en Attique que pour une Milésienne (*IG* II² 9859).

H10. Pnyx, époque impériale.
Thompson 1936, p. 154-156, 4b = Forsén 1996b, p. 67, n°8.13.
Plaque avec relief représentant un sein.
Ὑψί[στῳ - - -]

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

H11. Pnyx, non daté.
Thompson 1936, p. 154-156, 4c.
Fragment de plaque.
Ὑψ[ίστῳ - - -]

1.2. Plaques découvertes à Athènes pouvant être attribuées au sanctuaire de la Pnyx.

1.2.1. Dédiées à Zeus *Hupsistos*.

ZH4. Au pied du versant nord de l'Acropole, IIe-IIIe s. ap. J.-C.
IG II² 4808 = Forsén 1996b, p. 61, n°8.2.
Plaque de marbre avec relief représentant des yeux et un nez.
Εἰσιδότη Διὶ Ὑ|ψίστῳ
Eisidotè, pour Zeus *Hupsistos*.
Le nom Isidotè est bien attesté en Attique aux époques tardo-hellénistique et romaine, pour des citoyennes, des femmes de rang social élevé ou des étrangères (Milésiennes) mariées à des Athéniens, mais jamais, semble-t-il, pour des esclaves (Forsén).

ZH5. Athènes (aujourd'hui à Boston), IIe-IIIe s. ap. J.-C.
Łajtar 1987.
éd. Comstock, Vermeule 1976, p. 146, n°235 (majuscules), retranscrit par H.W. Pleket, *SEG* XXVIII 231. Łajtar 1987. Forsén 1996b, p. 70, n°8.19.
Plaque de marbre avec relief représentant un appareil génital féminin.
[Δι]ὶ Ὑψίστῳ Δαφνὶς | [εὐ]χὴν ἀνέθηκε(ν)
App.crit. 1. Δάφνις Pleket.
Pour Zeus *Hupsistos*, Daphnis a dédié (ceci) (à la suite d'un/en guise de) vœu.
L'appareil génital féminin figurant sur le relief implique que la dédicace a été faite par une femme : il faut donc retenir l'accentuation de l'anthroponyme établie par Łajtar, et non celle proposée par Pleket, qui induisait de faire du dédicant un homme. Selon Forsén, l'anthroponyme Daphnis est peu répandu en Attique ; à l'époque impériale, il est attesté pour une Milésienne (*IG* II² 9481).

1.2.2. Dédiées à Theos *Hupsistos*.

ThH2. Athènes, agora romaine, Ier-IIe s. ap. J.-C.
IG II² 4784 = Forsén 1996b, p. 71-72, n°8.23.
Plaque de marbre sur laquelle sont représentées les empreintes de deux pieds.
Εὐτυχία εὐχὴν Θεῷ | Ὑψίστῳ ἀνέθηκα
Eutychia a dédié (ceci) à *Theos Hupsistos* (à la suite d'un/en guise de) vœu.
L'anthroponyme Eutychia est bien attesté en Attique à l'époque romaine, pour des Athéniennes ou des étrangères mariées à des Athéniens, mais jamais, semble-t-il, pour des esclaves (Forsén).

1.2.3. dédiées à *Hupsistos*.

H12. Agora, IIe s. ap. J.-C.
Agora XVIII V619.
éd. Meritt 1960, p. 63, n°107 (*SEG* XIX 225). Forsén 1996b, p. 69, n°8.17. *Agora* XVIII V619.
Fragment de plaque de marbre avec relief endommagé représentant des cuisses (?) ou un torse (?), trouvé dans le mur d'une maison moderne au pied du flanc nord de l'Aréopage.

[-] β	*relief*	[-] ι

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

λ η	Χρυσάριν Ὑψίσ- τῳ εὐχήν Chrysari(o)n, pour *Hupsistos*, (à la suite d'un/en guise de) vœu.	κ

Selon Meritt, Χρυσάριν est un équivalent de Χρυσάριον (nom féminin, cf. *IG* II² 13073). L'anthroponyme est rare ; dans la fiction, c'est le nom que Lucien donne à l'une de ses courtisanes (Forsén).

H13. Au pied du versant nord de l'Acropole, IIe-IIIe s. ap. J.-C.
IG II² 4809 = Forsén 1996b, p. 65, n°8.9.
Plaque de marbre avec relief représentant des seins.
Εὐτυχία | Ὑψείστῳ | εὐχήν
Etychia, pour *Hupsistos*, (à la suite d'un/en guise de) vœu.
Sur le nom de la dédicante, cf. *supra*, n°**ThH2**.

2. Dédicace sur autre support (autel) découverte au sanctuaire de la Pnyx.

ThH?3. Pnyx, Ier-IIe s. ap. J.-C. ?
Thompson 1936, p. 154-156, 6a.
Petit autel cylindrique.
[. . . .]ιᾳ εὐχ[ὴν | Ὑψίστω]ι · Θ[εῶι]
…ia, pour *Theos Hupsistos*, (à la suite d'un/en guise de) vœu.

3. Autres dédicaces provenant d'Athènes.

3.1. Plaques.

ZH6. Athènes (lieu indéterminé), époque impériale.
IG II² 4843.
Plaque de marbre sans relief.
[- -]α Διὶ Ὑψί|[στῳ εὐχ]ήν | - - -
…ia, pour Zeus *Hupsistos*, (à la suite d'un/en guise de) vœu.

3.2. Autels.

3.2.1. Dédiés à Zeus *Hupsistos*.

ZH7. Agora, IIe s. ap. J.-C.
Agora XVIII V613
Petit autel avec cavité à son sommet.
éd. Meritt 1948, p. 43, n°34. *Agora* XVIII V613.
Διὶ Ὑψίστ̣[ωι | εὐχ]ήν
Pour Zeus *Hupsistos*, (à la suite d'un/en guise de) vœu.

3.2.2. Dédiés à *Hupsistos*.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

H14. Acropole, Ier-IIe s. ap. J.-C.
IG II² 4738.
Petit autel de marbre découvert près des Propylées.
Γλαῦκος | Τρύφαινα | Λέων | [Ὑ]ψίστῳ | [εὐχὴν] ὑπὲρ | [τῶν γονέων ?]
Glaukos, Tryphaina, Leôn, pour *Hupsistos*, (à la suite d'un/en guise de) vœu, pour (leurs enfants ?).
Les anthroponymes Glaukos et Leôn sont bien attestés en Attique, depuis le Ve s. jusqu'à l'époque impériale, en majorité pour des citoyens athéniens (*LGPN* II, s.v.). En dehors de cette inscription, on ne connaît qu'une Tryphaina, fille d'un démote du Pirée (IIIe s. ap. J.-C.) ; le nom est également attribué à une hétaïre par Lucien (*LGPN* II, s.v.).

H15. Agora, IIe s. ap. J.-C.
Agora XVIII V616.
Petit autel de marbre cylindrique découvert dans le secteur de la *stoa* d'Attale.
éd. Meritt 1954, p. 256, n°40 (*SEG* XIV 139). *Agora* XVIII V616.
Ὑψίστ[ῳ] | Κεδα[- -] | εὐχή[ν]
Pour *Hupsistos*, Keda... (à la suite d'un/en guise de) vœu.
Meritt propose de restituer l. 2 le nom d'une dédicante, mais n'en connaît pas commençant par Κεδα. . ; il envisage également une lecture du type [ἀνέθη]|κε Δα[- - -] ce qui brise le formulaire selon Geagan.
A.M. Woodward (apud *SEG*), propose Κεδα[ρ], nom hébreux (cf. le fils d'Ismaël dans la *Genèse*, XXV, 13 entre autres).
Selon Forsén 1990, p. 11, note 18, cet autel a probablement été dédié par un homme : il signale « a Hebrew name ! » sans préciser clairement s'il souscrit à l'hypothèse de Woodward ou s'il la rejette.
Le *LGPN* II, p. 99 ne mentionne qu'un seul anthroponyme, masculin en l'occurrence, commençant par Κεδα. . en Attique : c'est Kedaliôn, attesté par une seule source, datée entre 540 et 530. C'est un nom probablement fictif selon Geagan, qui signale par ailleurs que Kedas et Kedaiwis (ou Kedaiwios) sont attestés en Pamphylie.

H?16. Athènes, IIe s. ap. J.-C.
IG II² 4056. Lambert 2000c, n°E14 (*SEG* L 201).
Fragment d'autel (cylindrique ?) de marbre avec bucrane et guirlandes en relief sous l'inscription, aujourd'hui à la *British School*.
[Ὑψ?]ίστῳ ὑπὲρ Ζωπύρας
[καὶ? Ἀνθ]ε̣στηρίου *vacat*
Pour *Hupsistos*, pour Zôpyra et Anthéstèrios.
App.crit. 1. [Διὶ Ὑψ]ίστῳ, D. Hereward (notes à la British School).
Lambert associe cette dédicace à celles du sanctuaire de la Pnyx.
L'anthroponyme Zôpyra est connu en Attique de puis le IVe s. jusqu'à l'époque impériale, mais pas uniquement, semble-t-il, pour des femmes ou filles de citoyens (*LGPN* II, s.v.). Anthéstèrios est en revanche bien attesté aux époques hellénistique et impériale, en majorité pour des citoyens athéniens (*LGPN* II, s.v.).

H17. Agora, IIe s. ap. J.-C.
Agora XVIII V614.
éd. Meritt 1957, p. 89-90, n°35 (*SEG* XVI 185). *Agora* XVIII V614.
Petit autel cylindrique de marbre trouvé dans les fondations d'un mur byzantin.
Ὑψίστ[ῳ] | εὐχὴ[ν] | Μοιραγέν[ης]
Moiragénès, pour *Hupsistos*, (à la suite d'un/en guise de) vœu.
L'anthroponyme Moiragénès est bien attesté en Attique, depuis le IVe s. jusqu'à l'époque impériale, en grande majorité pour des citoyens athéniens (*LGPN* II, s.v.).

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

H18. Agora, IIe s. ap. J.-C.
Agora XVIII V615.
éd. Meritt 1960, p. 63, n°108 (*SEG* XIX 226). *Agora* XVIII V615.
Petit autel de marbre, décoré de 2 bucranes et de gerbes de blé, trouvé en contexte tardif à l'ouest de l'Odéon.
Γράτ<α> Ὑψί<σ>τ|ῳ εὐχήν
Grata, pour *Hupsistos*, (à la suite d'un/en guise de) vœu.
La seule autre Grata attestée serait une esclave consacrée à la *Mètèr Theôn* de Leukopétra, en Macédoine, en 184/5 ap. J.-C. ; la lecture du nom n'est pas totalement assurée cependant (cf. *SEG* LI 832).

H?19. Agora, IIe s. ap. J.-C.
Agora XVIII V615.
Fragment de marbre, probablement d'un *bomiskos* découvert au centre de l'Odéon.
A[- -] | *vac*[*at*] | Νέστο[ρος] | Ὑψ[ίστῳ | εὐχήν]
A... (fils ? Fill ?) de Nestor, pour *Hupsistos*, (à la suite d'un/en guise de) vœu.
Geagan n'exclut pas de restituer un anthroponyme commençant par Ὑψ- à la l. 3.
Une dizaine d'individus dénommés Nestôr sont connus en Attique, depuis le Ve s. jusqu'à l'époque impériale ; il s'agit en majorité de citoyens athéniens (*LGPN* II, s.v.).

3.3. Autres.

ThH4. Au pied du versant sud de l'Acropole, IIe s. ap. J.-C.
IG II² 4782.
Chapiteau ionique de colonnette à moitié brisé sur lequel est assis un aigle ; en-dessous, l'inscription.
ἀγαθῇ τύχῃ. | Ἰουλ(ία) Ἀσκληπιανὴ | Θεῷ Ὑψίστῳ ὑπὲ[ρ] | Μαξίμου τοῦ υἱ[οῦ] | εὐχαρισστήριον ἀνέθ[ηκεν]
À la bonne fortune. Iulia Asklèpianè a dédié (ceci) au *Theos Hupsistos*, pour son fils Maximos, en témoignage de gratitude.
Iulia Asklèpianè n'est connue que par cette inscription (cf. Byrne 2003, p. 325), de même que son fils Maximos (*LGPN* II, s.v.).

4. Dédicaces conservées au musée du Pirée.

4.1. Dédiées à Zeus *Hupsistos.*

ZH8. Musée du Pirée, Ier-IIe s. ap. J.-C.
IG II² 4737.
Buste d'homme à la barbe rase avec inscription sur le torse.
Γ(άιος) Μέ(μμιος) Θρέπτος | Λαμπτρεὺς | Διὶ Ὑψίστῳ | εὐχήν
Gaius Memmius Threptos de Lamptres, pour Zeus *Hupsistos*, (à la suite d'un/en guise de) vœu.
Cet Athénien jouissant de la citoyenneté romaine n'est connu que par cette inscription (cf. Byrne 2003, p. 360).

4.2. Dédiées à *Hupsistos.*

H20. Musée du Pirée, IIe-IIIe s. ap. J.-C.
IG II² 4811.
Petit autel de marbre.
Εὐοδί|α Ὑψί|στῳ εὐ|χήν

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

Euodia, pour *Hupsistos*, (à la suite d'un/en guise de) vœu.
L'anthroponyme Euodia est attesté en Attique, exclusivement à l'époque impériale, par quelque dix inscriptions ; dans une petite moitié des cas, il peut être attribué de façon sûre à des femmes ou filles de citoyens athéniens (*LGPN* II, s.v.).

On peut récapituler ces données comme suit :

Dédicace	Lieu	Date*	Support	Dédicant/genre
ZH1	Pnyx	IIe-IIIe s.	Plaque sans relief	Suntrophos (M)
ZH2	Pnyx	IIe-IIIe s.	Plaque avec relief (sein)	Onèsimè (F)
ZH3	Pnyx	ép. romaine	Fragment de plaque	Zôsimè (F)
ZH4	(Pnyx)	IIe-IIIe s.	Plaque avec relief (yeux, nez)	Eisidotè (F)
ZH5	(Pnyx)	IIe-IIIe s.	Plaque avec relief (vulve)	Daphnis (F)
ZH6	Athènes	ép. impériale	Plaque sans relief	…a (F ?)
ZH7	Agora	IIe s.	Autel	?
ZH8	Pirée ?	Ier-IIe s.	Buste masculin	Gaius Memmius Threptos de Lamptres (M)
ThH1	Pnyx	Ier-IIIe s.	Plaque avec relief mutilé (torse ?)	…a (F ?)
ThH2	(Pnyx)	Ier-IIe s.	Plaque avec relief (pieds)	Eutychia (F)
ThH?3	Pnyx	Ier-IIe s. ?	Autel	…ia (F ?)
ThH4	Acropole	IIe s.	Colonnette avec aigle	Iulia Asklèpianè (F) (*huper* Maximou (M))
H1	Pnyx	Ier-IIe s.	Plaque avec relief (postérieur masculin)	Kosmos (M)
H2	Pnyx	Ier-IIe s.	Plaque avec relief (sein)	Gamikè (F)
H3	Pnyx	IIe s.	Plaque avec relief (seins)	Dionysia (F)
H4	Pnyx	IIe-IIIe s.	Plaque avec relief (yeux)	Euodos (M)
H5	Pnyx	IIe-IIIe s.	Plaque avec relief (vulve)	Olympias (F)
H6	Pnyx	IIe-IIIe s.	Plaque avec relief (visage)	Tertia (F)
H7	Pnyx	IIe-IIIe s.	Plaque avec relief (sein)	Eutychis (F)
H8	Pnyx	IIe-IIIe s.	Plaque avec relief (sein)	Eisias (F)
H9	Pnyx	IIe-IIIe s.	Plaque avec relief (bras)	Claudia Prepousa (F)
H10	Pnyx	ép. impériale	Plaque avec relief (sein)	? (F ?)
H11	Pnyx	?	Fragment de plaque	?
H12	(Pnyx)	IIe s.	Fragment de plaque (cuisses? torse ?)	Chrusari(o)n (F)
H13	(Pnyx)	IIe-IIIe s.	Plaque avec relief (seins)	Eutychia (F)
H14	Acropole	Ier-IIe s.	Autel	Glaukos (M), Tryphaina (F), Leôn (M)
H15	Agora	IIe s.	Autel	*Keda...* (?) (M?)

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

H?16	Athènes	IIe s.	Fragment d'autel	? (*huper* Zôpyras (F) kai Anthéstèriou (M))
H17	Agora	IIe s.	Autel	Moiragénès (M)
H18	Agora	IIe s.	Autel	Grata (F)
H?19	Agora	IIe s.	Fragment de bomiskos	*A... Nestoros* (?)
H20	Pirée ?	IIe-IIIe s.	Autel	Euodia (F)

*ap. J.-C.

Les deux tiers de ces dédicaces proviennent de façon assurée d'un même sanctuaire, situé sur la Pnyx, sanctuaire que l'on a par conséquent attribué au dieu et dont la période d'activité semble s'étendre du milieu du Ier au milieu du IIIe s. ap. J.-C. Il se caractérise notamment par ses 58 niches taillées dans la roche et destinées à accueillir des plaques votives qui constituent la majorité (21) des dédicaces retrouvées, les autres figurant pour l'essentiel sur de petits autels (9) ou d'autres supports (2). On ne peut cependant totalement exclure que le dieu ait reçu un culte en d'autres lieux, à Athènes et au Pirée[738].

La question d'une éventuelle distinction entre un culte de Zeus *Hupsistos* et d'un *Theos Hupsistos* peut être soldée d'emblée : sur le plan de la provenance des pierres comme de leur facture, on ne peut pas faire le départ entre deux groupes de dédicaces qui correspondraient respectivement à l'une et l'autre de ces deux appellations. Pour ce qui est du sanctuaire de la Pnyx, les fidèles consacraient des monuments (des plaques votives pour l'essentiel) au dieu en l'identifiant indifféremment comme Zeus ou *Theos Hupsistos*, mais le plus souvent au moyen de la seule épiclèse. Le constat est identique si l'on isole les autres vestiges (en grande majorité des autels) découverts en dehors du sanctuaire. Les fidèles s'adressaient donc au même dieu par l'une des trois variantes de sa titulature, au sanctuaire de la Pnyx, comme ailleurs (si l'on considère que les dédicaces retrouvées en dehors de celui-ci n'en proviennent pas). De même, il est difficile d'établir une quelconque évolution chronologique en la matière, compte tenu de la datation approximative de la plupart des dédicaces. On ne peut que constater que, lors des trois premiers siècles de notre ère,

738 Sur le sanctuaire de la Pnyx, cf. Kourouniôtis, Thompson 1932, p. 193-200, Forsén 1993 (notamment p. 517 pour la période d'activité du sanctuaire, estimée à partir de la datation des dédicaces, d'après leur graphie) et Forsén 1996a, qui réaffirme l'affectation du site au culte du dieu après son abandon comme lieu d'assemblée. Sur les trente-deux inscriptions que je retiens ici, seize ont été retrouvées sur la Pnyx, et cinq autres en proviennent de façon presque certaine (cf. les hypothèses d'attribution des plaques votives aux niches du sanctuaire entreprises par Forsén 1993, p. 515-516). Sept autres ont été découvertes à proximité de l'Acropole ou sur l'Agora, et deux autres dans des endroits indéterminés d'Athènes ; leur attribution au sanctuaire est probable (ces pierres ont pour la plupart été remployées et la distance entre le lieu de leur exhumation et la Pnyx n'est pas incompatible avec un transport à cet effet, surtout compte tenu de leur taille modeste), mais pas absolument certaine (on peut supposer qu'elles proviennent d'un autre sanctuaire non découvert, ou du sanctuaire d'une autre divinité, même si c'est peu probable). Les deux dernières sont conservées au musée du Pirée et ont donc probablement été trouvées dans les environs : y avait-il à cet endroit un autre sanctuaire du dieu ? Recevait-il un culte dans celui d'une autre divinité ? S'agit-il de pierres errantes ? On ne sait. On peut cependant observer que ces deux dédicaces ne sont pas du même type que les plaques votives du sanctuaire de la Pnyx, dont les niches n'auraient pas pu accueillir le buste de G. Memmius Threptos de Lamptres (**ZH8**) notamment, compte tenu de ses dimensions, de sa facture et de ses caractéristiques techniques (ronde-bosse).

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

les fidèles se sont adressés à Zeus *Hupsistos*, *Theos Hupsistos* ou *Hupsistos*, avec une prédilection pour cette dernière dénomination : sur l'ensemble du dossier, ces appellations apparaissent respectivement à huit, quatre et vingt reprises. Peut-être est-il possible de déterminer les logiques expliquant le choix de l'une ou l'autre appellation en se penchant sur l'identité et les motivations des dits fidèles.

Celles-ci apparaissent assez clairement à l'examen des textes et des monuments qui les portent. Les plaques votives, notamment, sur lesquelles on observe (quand l'état de conservation le permet) des reliefs anatomiques, participent d'un processus d'échange entre l'*Hupsistos* et les fidèles : elles matérialisent les vœux adressés par ces derniers au dieu dont ils ont espéré obtenir la guérison de la partie du corps représentée sur la pierre. Une des inscriptions explicite ce processus : Zôsimè a ainsi consacré une de ces plaques à Zeus *Hupsistos* « pour avoir été guérie » (**ZH3**), ce qui signifie que le dépôt de l'offrande a été subséquent à l'intervention divine. C'est manifestement le cas, aussi, pour les dédicaces **ZH1**, **ThH4** et **H9**, faites en guise de remerciement, ce que précisent les formules *charistèrion*, *eucharis(s)tèrion* ou *eucharistô*, et on peut supposer qu'il en va de même pour les autres, dans lesquelles on trouve le plus souvent le terme générique *euchè(n)*, qu'il faudrait alors retranscrire par « (à la suite d'un) vœu » plutôt que « (en guise de) vœu ». Des dix-sept reliefs lisibles, on constate que les affections que l'on demandait au dieu de guérir concernent pour près de la moitié les seins (sept cas : **ZH2**, **H2**, **H3**, **H7**, **H8**, **H10**, **H13**) ; viennent ensuite les organes génitaux féminins (deux cas : **ZH5**, **H5**), les yeux (un ou deux cas : **H4** et peut-être **ZH4**), tout ou partie du visage (un ou deux cas : **H6** et peut-être **ZH4**), les bras (un cas : **H9**), le postérieur (un cas : **H1**), les pieds (un cas : **ThH2**), et peut-être le torse (deux cas hypothétiques : **ThH1** et **H12**), et les cuisses (un cas hypothétique : **H12**). Il n'y a pas de raison de croire que les motivations des autres dédicaces aient été foncièrement différentes ; au moins peut-on le supposer pour l'autel provenant de la Pnyx (**ThH?3**) et les offrandes faites au bénéfice (*huper* + génitif) d'individus distincts des dédicants (**ThH4**, **H14** et **H?16**) : dans le premier de ces trois derniers cas, c'est une mère qui a consacré au dieu une colonnette supportant un aigle pour son fils Maximos, certainement pour sa guérison ; et on peut raisonnablement penser que la démarche est la même dans les deux autres, quel que fût le lien entre les dédicants et les bénéficiaires[739]. Quoi qu'il en soit, il ne semble pas possible d'associer un motif de dédicace ou un type d'affection particuliers à un mode de dénomination donné du dieu.

L'identité des dédicants serait-elle plus déterminante en la matière ? Un premier constat s'impose : la forte proportion de reliefs votifs représentant des seins ou des appareils génitaux

739 On ne connaît pas l'identité du ou des bénéficiaires de la dédicace de Glaukos, Tryphaina et Leôn (**H4**) : peut-être s'agit-il de leurs enfants, désignés de façon générique (cf. la restitution proposée). À l'inverse, le nom du ou de la dédicant(e) de **H?16**, faite au bénéfice de Zôpyra et Anthestèrios, n'a pas été conservé.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

féminins tend à suggérer une certaine importance des femmes au sein des fidèles de l'*Hupsistos* ; l'onomastique apparaissant sur les dédicaces confirme qu'elles en constituent bien la grande majorité. Sur les vingt-cinq dédicants dont le nom a été entièrement conservé (ou a pu être restitué de façon assurée), on dénombre en effet sept hommes[740] et dix-huit femmes[741], auxquelles on peut ajouter quatre autres individus dont le genre féminin est presque assuré par la finale en *-a* de leurs noms, partiellement conservés (**ZH6**, **ThH1**, **ThH?3**) ou la présence d'un sein sur le relief votif (**H10**). Sur deux autres dédicaces, il n'est possible de lire qu'une partie du nom sans pouvoir en déterminer le genre : en **H?19**, seuls la première lettre (*A*) et le patronyme (*Nestoros*) ont en effet été conservés. Le nom *Keda*... apparaissant en **H15** n'a pas été sans échauffer les savants esprits qui se sont employés au commentaire de ce texte : l'hypothèse de la restitution d'un nom hébreux – qui accréditerait la thèse de l'influence du judaïsme dans le culte de l'*Hupsistos* à Athènes – reste toutefois peu probable ; les parallèles les plus solides – les moins fragiles – invitent plutôt à restituer un nom d'origine pamphylienne[742]. Pour les trois inscriptions restantes, aucun nom n'apparaît, soit parce qu'elles n'en comportaient pas originellement, soit du fait de l'état de conservation de leurs supports (**ZH7**, **H11**, **H?16**). On ne reviendra pas sur le genre des bénéficiaires des dédicaces distincts des dédicants dont le nombre est trop restreint pour être signifiant. Si on se limite aux cas assurés (et même en envisageant que tous les autres aient pu mentionner des hommes), il est donc manifeste que les fidèles de l'*Hupsistos* étaient en majorité de sexe féminin. Le genre de la personne concernée par le vœu avait-il une incidence sur le choix de la dénomination du dieu ? Il faut, semble-t-il, répondre par la négative. Le fait que les dédicaces adressées au *Theos Hupsistos* émanent toutes de femmes ne peut être tenu comme significatif, compte tenu de leur faible nombre (quatre, dont deux dont le nom des dédicants – des dédicantes semble-t-il – n'a été que partiellement conservé). Pour le reste, la proportion d'hommes parmi les dédicants à Zeus *Hupsistos* et à *Hupsistos* « tout court » est équivalente, si ce n'est identique[743].

740 Syntrophos (**ZH1**), Gaius Memmius Threptos de Lamptres (**ZH8**), Kosmos (**H1**), Euodos (**H4**), Glaukos et Leôn (**H14**), Moiragénès (**H17**).

741 Onèsimè (**ZH2**), Zôsimè (**ZH3**), Eisidotè (**ZH4**), Daphnis (**ZH5**), Eutychia (**ThH2**), Iulia Asklèpianè (**ThH4**), Gamikè (**H2**), Dionysia (**H3**), Olympias (**H5**), Tertia (**H6**), Eutychis (**H7**), Eisias (**H8**), Claudia Prepousa (**H9**) Chrusari(o)n (**H12**), Eutychia (**H13**), Tryphaina (**H14**), Grata (**H18**), Euodia (**H20**).

742 Puisqu'il faut sans doute écarter le seul nom commençant par ces quatre mêmes lettres recensé dans le *LGPN* II, archaïque, et surtout très probablement fictif (Kedaliôn, masculin en l'occurrence), deux autres parallèles restent possibles. On a suggéré le nom hébreux Kedar, ce qui accréditerait la thèse de l'influence du judaïsme dans le culte de l'*Hupsistos* à Athènes ; et de fait, une telle hypothèse n'est pas à écarter : l'autel portant cette dédicace ayant été retrouvé en dehors du sanctuaire de la Pnyx, il n'est pas impossible de supposer l'existence d'un autre lieu de culte animé par des fidèles juifs ou judaïsants. Toutefois, la nature de l'objet dédicacé et le formulaire de l'inscription sont cohérents avec le reste du dossier et ne plaident pas en faveur d'un culte distinct. Les seuls autres parallèles onomastiques avec ce *Keda*... sont Kedas et Kedaiwis (ou Kedaiwios), anthroponymes masculins (?) uniquement connus par un ensemble d'inscriptions provenant de Pamphylie et datées des IIIe et IIe s. (Brixhe 1976, 27, 34, 68, 90, 100, 124, 147, 150, 162, 173, 184, 192, 199, 204). On ne peut donc que formuler la possibilité de l'origine pamphylienne du dédicant, en étant bien conscient de la fragilité de cette hypothèse, comme de la précédente.

743 À savoir respectivement deux cas sur huit (six dont l'identité du dédicant est assurée) et cinq (dont deux dans une

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

Au risque de briser le *suspens* trop tôt, on peut d'ores et déjà affirmer que le choix de dénomination du dieu n'est pas davantage déterminé par le dernier vecteur d'enquête possible en ce qui concerne les fidèles du dieu, à savoir leur niveau social. Cet aspect n'en mérite pas moins d'être commenté, même brièvement. On a, peut-être un peu rapidement, décrit les participants au culte de la Pnyx comme issus des couches inférieures de la société athénienne du Haut-Empire (KOUROUNIÔTIS, THOMPSON 1932, p. 193-195), en s'appuyant sans doute sur le fait que les dédicaces ne mentionnent le plus souvent qu'un nom simple. Et de fait, sur l'ensemble du dossier, les *tria nomina* (assortis d'un démotique en l'occurrence) n'apparaissent qu'une fois (Gaius Memmius Threptos de Lamptres en **ZH8**), seules deux femmes portent des gentilices romains (Iulia Asklèpianè en **ThH4** et Claudia Prepousa en **H9**), et on ne dénombre qu'un seul patronyme, dans une inscription très mutilée qui plus est (*Nestoros* en **H?19**). Est-ce à dire que la condition sociale et/ou le statut politico-juridique des autres dédicants – *i.e.* de la grande majorité des fidèles de l'*Hupsistos* dont on a connaissance – étaient modestes ? Cela n'est rien moins que certain : les parallèles onomastiques tendent à montrer que leurs noms étaient, en Attique à l'époque impériale, portés en majorité par des citoyens (**ZH1**, **H1**, **H4**, **H14**, **H17**), des épouses ou filles de citoyens ou des étrangères mariées à des citoyens (**ZH2**, **ZH3**, **ZH4**, **ThH2**, **H3**, **H5**, **H8**, **H13**, **H20** et peut-être **H14**) ; seulement une minorité des anthroponymes apparaissant dans ces dédicaces semblent caractéristiques d'étrangères (**H7** et peut-être **ZH5**), d'esclaves ou d'affranchies (**H6** et peut-être **H18**) ; les autres sont trop peu connus pour pouvoir faire l'objet d'une interprétation valide (**H2**, **H12**). Certes, ces parallèles ne sauraient avoir valeur de preuve ; tout au plus permettent-ils de nourrir des hypothèses sur la (les) possible(s) catégorie(s) sociale(s) dont relèvent les auteurs de dédicaces à l'*Hupsistos*. De plus, aucun élément ne permet de déterminer si certains d'entre eux étaient issus de l'élite sociale et politique : les individus disposant de la citoyenneté romaine ne sont pas connus par ailleurs ; et deux femmes, tout au plus, semblent porter des noms qui peuvent dénoter un niveau social élevé (**ZH4**, **H5**). Par conséquent, s'il faut faire une estimation du profil socio-politique des fidèles de l'*Hupsistos* à Athènes (avec toute la réserve nécessaire, compte tenu de la fragilité et la rareté des données sur lesquelles elle repose), on pourrait le qualifier de moyen et préciser qu'il se caractérise par une certaine mixité, de genre (avec une nette prédominance féminine), de statut et, peut-être, de niveau de richesse. Mais il ne peut sans doute pas être décrit comme uniformément bas, comme un examen trop rapide pouvait le suggérer.

À vrai dire, la grande proportion de noms simples dans cet ensemble documentaire ne s'explique sans doute pas par le profil socio-politique des dédicants, mais par le contexte, les supports et les finalités des dédicaces votives à l'*Hupsistos*. En effet, celles-ci prenaient, on l'a dit, le

dédicace commune avec une femme) sur vingt (quinze dont l'identité du dédicant est assurée).

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

plus souvent la forme de plaques votives devant être placées dans le mur du sanctuaire du dieu sur la Pnyx. Ces plaques étaient de taille réduite, n'excédant qu'exceptionnellement la vingtaine de centimètres de hauteur[744], et leur surface était essentiellement occupée par un relief anatomique : la place disponible pour l'inscription de la dédicace était donc limitée, ce qui explique sans doute en grande partie la brièveté des textes et, probablement, des formules permettant d'identifier les dédicants, quasi-systématiquement exemptes de patronyme, de démotique ou d'ethnique. C'est d'ailleurs sans surprise que l'on trouve les formules onomastiques les plus précises et/ou développées sur des supports *autres* que les plaques votives (**ZH8**, **ThH4**, **H?19**, auxquels on peut ajouter **H14** et **H?16** ; une exception cependant : **H9**). Cela peut vouloir dire également, compte tenu de ces contraintes, que dans le choix des mots retenus pour la dédicace (choix sans doute également structuré par la conformité au formulaire d'usage), les attributs onomastiques dénotant un statut ou une position socio-politique donnée (et éventuellement privilégiée) n'étaient pas jugés comme prioritaires. Autrement dit, la finalité de ces offrandes et des inscriptions qui les accompagnaient n'était pas prioritairement de montrer sa position sociale ou son rôle politique (ce qui était, il est vrai, hors de propos si les individus concernés ne comptaient pas parmi les élites de la cité, surtout à l'époque impériale), mais de témoigner d'un lien opérant avec le dieu, garant de la guérison : et pour identifier le bénéficiaire humain de ce lien, le seul nom simple semblait suffire. Est-ce à dire, alors, que l'action de l'*Hupsistos* était conçue comme dépassant les cadres socio-politiques, ce que sa dénomination en tant que dieu « très haut », « le plus haut », « suprême », dénoterait précisément ? Ce serait là, sans doute, faire preuve d'audace : les dédicaces (de reliefs anatomiques en particulier), faites à d'autres dieux guérisseurs en Attique (Asclépios, Aphrodite à Daphni) présentent en effet des caractéristiques semblables, notamment le fait que les noms des dédicants soient simples. Sans doute faut-il plus simplement conclure de l'importance relativement moindre des logiques sociales et politiques dans les dédicaces relatives aux guérisons.

Ce cadre matériel et contextuel des dédicaces à l'*Hupsistos* peut également fournir des clés de compréhension des modalités de dénomination du dieu. Dans des textes nécessairement courts, où le nombre des mots est limité, la présence systématique de l'épiclèse et celle, aléatoire, d'un théonyme, prennent tout leur sens : pour identifier le dieu auquel il s'adresse, le dédicant juge prioritaire de le qualifier d'*Hupsistos* et, manifestement, facultatif de préciser son identité divine, qu'elle soit personnifiée (Zeus) ou générique *(Theos).* En d'autres termes, dans ce rapport avec la puissance surnaturelle, c'est bien l'épiclèse qui prime sur le théonyme ici. Cette caractéristique de la « religiosité hypsistienne » a déjà été soulignée : l'identité du dieu est essentiellement mobilisée par

744Cf. Forsén 1993, p. 511-516. Il en allait de même pour les niches vouées à les accueillir, hautes d'une quarantaine de centimètres au maximum, à l'exception de la grande niche centrale, mesurant deux mètres de haut et très probablement vouée à abriter une statue du dieu.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

l'épiclèse, l'adjonction du théonyme, y compris quand il s'agit de Zeus, ayant essentiellement une valeur d'intensif confirmant la position prééminente du dieu (Belayche 2005a, p. 429-430). On s'explique mieux, ainsi, le fait que ni le type d'objet consacré, ni la nature de la pathologie dont la guérison est demandée, ni le profil (genre, statut) des dédicants soient déterminants dans le choix de la dénomination du dieu (déjà Belayche 2005b, p. 50, note 127). D'autre part, cela veut dire que l'ensemble du dossier doit être envisagé dans sa globalité pour déterminer les logiques du choix de l'épiclèse.

En la matière, le premier constat qui s'impose est celui de l'inadéquation entre la signification de l'épiclèse (« très/plus haut » et partant, « souverain, très/tout puissant »), déjà complexe (Belayche 2005a) et les motivations des fidèles qui l'utilisaient à Athènes, motivations s'articulant autour de la santé, et plus précisément de la guérison d'affections corporelles. De ce point de vue, *Hupsistos* n'est pas une épiclèse fonctionnelle en ce qu'elle ne désigne pas le domaine ou la dynamique d'intervention du dieu. Elle ne peut pas non plus être envisagée dans une acception strictement topographique, la Pnyx ne pouvant être considérée comme un point culminant, même au sein d'un environnement spatialement restreint ; de plus, le culte qui y prenait place ne peut être considéré comme un culte de sommet (Belayche 2005b, p. 50). Toutefois, l'idée de hauteur n'en était peut-être pas totalement absente et la situation du sanctuaire sur une éminence, même peu élevée, a pu suffire à concrétiser cet aspect de l'épiclèse, même si, plus prosaïquement, les logiques urbanistiques et les leviers dont les fidèles ont pu disposer en la matière ont dû primer : au mieux, peut-on supposer que l'abandon de la Pnyx au moment de l'instauration du culte a pu constituer une aubaine permettant d'installer le sanctuaire en un lieu pouvant établir quelque correspondance avec cette signification de l'épiclèse. Au demeurant, l'essentiel du sens à donner à cette dernière n'est pas là : il repose plutôt sur l'exaltation du dieu, pour reprendre l'expression de N. Belayche (Belayche 2005a et 2005b), mais pas seulement. Le choix de ces fidèles de dénommer ce dieu (Zeus, *Theos*) *Hupsistos* repose certes sur la volonté d'en exalter la puissance, pour mieux la mobiliser, logique qui participe des évolutions qu'a connues plus globalement le polythéisme hellénique à l'époque impériale. Mais cette exaltation a une finalité, à savoir la guérison de pathologies corporelles ; et, dans le contexte athénien, l'identité du dieu repose aussi sur sa fonction de guérisseur, notamment du point de vue de ses fidèles. Elle trouve peut-être une autre explication dans le profil socio-politique de ces derniers : on l'a dit, s'ils ne sont sans doute pas tous issus des couches inférieures de la société athénienne, ils ne semblent pas non plus faire partie de ses élites ; et, de façon plus assurée, les femmes en constituent l'essentiel du contingent. On peut ainsi se demander si les auteurs de dédicaces à l'*Hupsistos* n'ont pas *aussi* opté pour cette dénomination identifiant le dieu comme dominant, plus haut, plus puissant que les autres dans le but (conscient ou non) de

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

compenser leur impuissance face à la maladie, mais aussi leur manque de possibilité d'action au sein de l'échiquier politico-social.

10. Zeus ailleurs – Zeus d'ailleurs.

La religion athénienne n'a pas fonctionné en vase clos : au cours de son histoire, elle a évidemment été enrichie d'influences extérieures – et l'inverse est sans doute vrai aussi. Certaines épiclèses rendent compte de ce processus, mais celles auxquelles on songe en premier (*Dèlios*, *Puthios*, *Amarusia*, etc.) ne sont pas joviennes. À vrai dire, elles sont sans doute nombreuses à avoir été importées, mais leur intégration au panthéon athénien a été si complète que leur dimension originellement extra-politique est indécelable. On terminera donc cet inventaire raisonné par les quelques épiclèses dont l'origine géographique « étrangère » est « traçable ». On distinguera deux cas de figure : la participation des Athéniens aux cultes de dieux dont les épiclèses dénotent l'attachement à un sanctuaire extérieur à Athènes ; l'importation en Attique de Zeus dont l'origine est extérieure, mais dont le culte ne semble pas avoir dépassé le cercle de ceux qui l'ont envoyé avec eux[745] dans leurs valises. Les épiclèses toponymiques forment le gros de cette double catégorie, dans laquelle peuvent être également intégrées des épiclèses fonctionnelles particulièrement attachées à une cité ou une région données. Dans les deux cas, on s'interrogera sur leur intégration dans le panthéon athénien ; dans le cas où elle n'a été que partielle, on tentera de faire la lumière sur les raisons de cette situation marginale.

10.1. Les Zeus « étrangers » des Athéniens : *Kènaios*, *Nemeios*, *Naios*.

Il ne s'agit pas d'évoquer ici la participation des Athéniens aux cultes extérieurs à la cité[746]. On se penchera simplement sur les quelques cas pour lesquels la question de l'intégration au panthéon de la cité peut se poser.

On peut y répondre assez clairement pour Zeus *Kènaios*. L'épiclèse identifie le dieu qui recevait un culte au Cap Kènaion (actuel Lichadas) en Eubée. Mais le dieu devait aussi avoir un sanctuaire en Attique, ou du moins un espace dédié dans celui d'une autre divinité où il recevait des

745 Formule d'usage dans le Finistère qui équivaut à « emmené » dans le reste de la Francophonie.

746 On laissera donc de côté Délos, notamment lorsqu'elle était occupée par Athènes. Excepté le cas d'Apollon *Dèlios*, l'influence s'est du reste plutôt exercée de l'Attique vers l'île. On sera peut-être également surpris de ne pas trouver *Zeus *Ammôn* dans les pages qui suivent ; mais à ma connaissance, la documentation athénienne identifie toujours le dieu comme Ammôn, et jamais *Zeus *Ammôn*. Sur l'horizon religieux extrapolitique des Athéniens, cf. Parker 2005a, p. 79-88.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

offrandes et où étaient stockés ses biens. Dans les comptes des trésoriers des autres dieux de l'année 429/8 sont en effet inventoriés à son nom plusieurs phiales d'argent et autres *karchèsia* pour un total dont le montant est malheureusement effacé[747]. Cette inscription constitue la seule attestation explicite de l'épiclèse à Athènes. Les Tragiques qui font toutefois allusion à lui à plusieurs reprises témoignent peut-être de l'activité du sanctuaire athénien du dieu, bien qu'ils fassent systématiquement référence au culte eubéen. Selon Eschyle, le tombeau de Lichas était en effet situé près du cap de Zeus *Kènaios*, sur le coude de l'Eubée[748]. Chez Sophocle, c'est ce même Lichas qui, relatant à une Déjanire inquiète les exploits accomplis par Héraclès sur l'île, rapporte la fondation du culte du dieu par le héros (*Trachiniennes*, 237-241) :

ΛΙ.	᾽Ακτή τις ἔστ' Εὐβοιίς, ἔνθ' ὁρίζεται
	βωμοὺς τέλη τ' ἔγκαρπα Κηναίῳ Διί.
ΔΗ.	Εὐκταῖα φαίνων ἢ 'πὸ μαντείας τινός;
ΛΙ.	Εὐχαῖς, ὅθ' ἥρει τῶνδ' ἀνάστατον δορὶ
	χώραν γυναικῶν ὧν ὁρᾷς ἐν ὄμμασιν.
Lichas :	Il y a un promontoire chez les Eubéens où il a enclos
	Des autels et offert des fruits pour Zeus *Kènaios*
Déjanire :	En guise d'offrandes votives ou suivant un oracle ?
Lichas :	Suite à des vœux qu'il avait formulés alors qu'il planta sa lance
	Dans le pays de ces femmes que tu vois de tes yeux.

Hyllos, et Héraclès lui-même, rappellent à deux reprises la fondation du culte de Zeus à cet endroit (*Trachiniennes*, 752-754 et 993-995). Si l'on isole cet épisode de la geste héracléenne qui constitue le sujet principal de la pièce, la fondation du culte du dieu semble légitimer une conquête, celle de la région du Cap Kènaion. Or on apprend de Strabon que sur le promontoire qui s'étire à l'ouest d'Oréos, se trouvent deux localités, Dion et Athènes Diades, dont les noms ne doivent rien au hasard ; la seconde, qui domine la passe de Cynos, aurait été fondée par les Athéniens[749].

À l'aune de l'ensemble de ces éléments, il est possible de proposer la reconstitution suivante : il est probable que le culte de Zeus au Cap Kènaion, avec ou sans l'épiclèse, soit ancien : le toponyme Dion en dérive probablement et, par suite, celui de la fondation athénienne aussi[750]. Compte tenu de ses liens anciens avec l'Eubée, il est probable qu'Athènes ait participé au culte eubéen dès l'époque archaïque, peut-être dans le cadre d'une amphictyonie[751]. Mais cela ne suffit pas

747 *IG* I^3 383 (429/8), l. 131-138 : [Δι]ὸς Κεναίο | [φιά]λαι ἀργυ|[ραῖ :]ΗΔΙΙΙ : μεγ|[άλαι :] φιάλαι | [. .5. .]ες ἀργ| [υραῖ .] ϙαρχέ|[σια . . .] ϛτ[αθ|μὸν τούτον] - - : « (biens) de Zeus *Kènaios* : phiales d'argent : 113 dr. ; grandes phiales... d'argent... *karchèsia*... leur poids : … ».

748 Eschyle, *Glaucos marin* (frg. 55, 13 Mette), *apud* Strabon, *Géographie*, X, 1, 9 : Εὐβοίδα καμπτὴν ἀμφὶ Κηναίου Διὸς, | ἀκτήν κατ᾽ αὐτὴν τύμβον ἀθλίου Λίχα.

749 Strabon, *Géographie*, X, 1, 5 : ἔστι δ' ἐν τῷ ᾽Ωρεῷ τούτῳ τό τε Κήναιον πλησίον καὶ ἐπ' αὐτῷ τὸ Δῖον καὶ ᾽Αθῆναι αἱ Διάδες, κτίσμα ᾽Αθηναίων, ὑπερκείμενον τοῦ ἐπὶ Κῦνον πορθμοῦ.

750 Les deux localités figurent parmi les alliés contributeurs dans les listes des hellénotames des années 443/2-440/39 (*IG* I^3 383, 269-272) et 277-280 (435/4-432/1). Je n'ai pas relevé d'attestation plus ancienne.

751 C'était l'hypothèse de Parker 1996, p. 28.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

à expliquer que le dieu ait aussi été implanté en Attique, peut-être à la même période. La fondation d'Athènes Diades y a peut-être participé : envoyant des colons au Kènaion, près du sanctuaire de Zeus, les Athéniens « captent » en retour un peu de la protection du dieu en l'installant chez eux[752]. Ceci étant, il n'est pas à exclure que le culte attique ait bénéficié de la convoitise accrue d'Athènes sur l'Eubée au Ve s, et notamment des passes que définissent ses caps qui font face au continent. Il est d'ailleurs possible d'envisager aussi que le dédoublement du sanctuaire eubéen par une succursale attique ait pu apparaître dans ce contexte ; du moins, dans le cas où il aurait déjà existé à l'époque archaïque, son utilité politique a-t-elle été alors renforcée. L'étiologie du culte rapportée par Sophocle, qui l'associe à une conquête territoriale, prend d'autant plus de sens si on lui donne pour arrière-plan l'expansionnisme athénien. La date précise des *Trachiniennes* est malheureusement inconnue ; mais les allusions répétées au culte du Cap Kènaion seraient d'autant plus signifiantes si la pièce était postérieure à la répression athénienne de l'Eubée de 446[753]. Si cette interprétation devait être retenue, on ne s'étonnerait pas de ne plus trouver trace du culte attique de Zeus *Kènaios* après 429/8.

On passera rapidement sur le cas de Zeus *Nemeios* : les offrandes enregistrées à son nom dans le calendrier de Nikomachos (un bélier, peut-être pour 17 dr., du miel, de l'huile et peut-être du vin) entrent probablement dans le cadre de la théorie aux Némeia et n'impliquent pas que le dieu ait reçu un culte en Attique[754].

La question est plus délicate en ce qui concerne le Zeus de Dodone. Les Athéniens ont beaucoup consulté son oracle, notamment au IVe s : ainsi les orateurs font-ils souvent référence aux prescriptions du dieu, identifié dans ce cas au moyen de l'appellation circonstancielle *Dôdônaios*[755]. Ils lui ont également régulièrement adressé des offrandes à son sanctuaire épirote, en utilisant alors l'épiclèse qui y était la sienne, *Naios*[756]. Mais il semble qu'ils aient transposé ce culte chez eux ; du

752 Cette captation a pu être plus ou moins concrète, selon le statut originel d'Athènes Diades et son degré d'autonomie par rapport à sa métropole. Pour un autre cas d'installation de culte à Athènes en guise de validation d'une expansion territoriale, cf. Dionysos *Eleuthereus*.

753 On tient généralement les *Trachiniennes* pour la plus ancienne des pièces conservées de Sophocle : elle serait notamment antérieure à *Antigone,* vraisemblablement rédigée en 443/2 et présentée en 441.

754 Lambert 2002a (*SEG* LII 48), face A (403/2-400/399 ?), frg. 2, l. 10-11 : [Δ]ὶ Νε[μέωι] | [ΔΓΙΙ?] [κ]ῤιὸ[ς - ? -] ; les seuls mots clairement lisibles ensuite sont μέλιτ[ος] (l. 14) et [ἐ]λαί[ο] (l. 16). Cf. Lambert 2002a, p. 372-373 pour l'interprétation et la justification des restitutions. Sur la théorie pour Zeus *Nemeios*, cf. Démosthène, qui affirme l'avoir conduite au nom de la cité : δ' ἀρχεθεωροῦντ' ἀγαγεῖν τῷ Διὶ τῷ Νεμείῳ τὴν κοινὴν ὑπερ τῆς πόλεως θεωρίαν (*Contre Midias*, 115).

755 Hypéride, *Pour Euxénippe*, 24-26. Démosthène, *Sur la couronne* (XVIII), 253. *Id*., *Lettre* I, 16. Dinarque, *Contre Démosthène*, 78. Cf. également Démosthène, *Sur l'ambassade* (XIX), 299, où l'orateur fait allusion à une prédiction de Dodone venant de Zeus, de Dionè, de tous les dieux.

756 Il appert en effet que *Dôdônaios* est une appellation circonstancielle qui n'a eu valeur d'épiclèse qu'à de rares exceptions : à Dodone, seules deux lamelles oraculaires (fragmentaires, du reste) l'utilisent (Lôte, *Lamelles* 89 et 92). Outre ces deux probables cas particuliers, elle n'apparaît dans l'épigraphie que dans une série de dédicaces, provenant probablement de Nicopolis, adressées à Hadrien identifié ou associé au dieu (*CIG* 2, 1822 ; *SEG* XXXV 674, XXXVII 521, XXXVIII 458, XXXIX 528, XLIII 343). Pour des dédicaces athéniennes au sanctuaire épirote, cf. *e.g. IG* I^3 1462 (*ca*. 459). Un des oracles probablement apocryphes (cf. introduction) insérés dans l'œuvre de

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

moins le dieu a-t-il reçu des hommages à Athènes, au moins ponctuellement. Deux inscriptions de l'Acropole mentionnent en effet le dieu[757] :

> Palagia 2002, p. 171-180 (*SEG* LIII 205). Athènes, IVe s. Légende (?) de relief.
> Coin supérieur droit d'une stèle de marbre, aujourd'hui au Musée de l'Acropole d'Athènes (AM 4887). Sous l'inscription, une tête masculine à laquelle fait peut-être face un sceptre.
> Ζεὺς Νάϊος Διώ[νη]
> Zeus *Naios*, Dionè.

> *IG* II² 4707. Acropole, Ier s. Autel.
> Cf. Palagia 2002, p. 173-174 (*SEG* LIII 206).
> Petit autel de marbre découvert à l'est du Parthénon.
> Διὶ Ναίῳ | [κ]αὶ τῇ συν|όδῳ Μέλ|λπων Κα[λ|λ]ιξέν[ου | Πρ]οβ[α]λί|σιος εὐ|ξάμ[ε]|νο[ς] ἀν[έ]|θηκεν.
> Melpôn fils de Kallixénos de Probalinthos a dédié (cet autel) à la suite d'un vœu, à Zeus *Naios* et au synode.

La première inscription est au nominatif : il s'agit donc probablement de la légende permettant d'identifier les personnages du relief qui ornait la stèle. O. Palagia pense que la pierre portait un décret d'Athènes relatif au sanctuaire de Zeus et Dionè à Dodone, hypothèse que la date du document rend plausible. On peut en tout cas la suivre quand elle affirme que le document ne suffit pas à prouver l'existence d'un culte du dieu sur l'Acropole : en soi, la mention des noms des deux divinités au nominatif n'indique pas le mouvement d'échange entre les hommes et les dieux qui fonde le rapport cultuel. C'est en revanche indubitablement le cas dans la seconde inscription, dont la nature du support suggère l'existence d'offrandes au dieu. Palagia, pourtant, juge que ce document, comme le premier, ne suffit pas non plus à prouver la tenue d'un culte de Zeus *Naios* sur l'Acropole ; peut-être est-il plus exact de dire qu'il n'atteste pas d'un culte politique régulier, et encore moins d'un sanctuaire propre du dieu. Il est d'ailleurs probable que l'autel ait été déposé dans celui d'une autre divinité ; Palagia pense en premier lieu à celui de Dionè, dont le culte est attesté à Athènes[758] et c'est effectivement l'hypothèse la plus séduisante. Par ailleurs, la mention d'un synode indique que la dédicace entre dans le cadre d'un culte associatif ; plus exactement, en adressant l'autel au dieu et à ce synode, Melpôn semble le mettre à disposition de l'association pour qu'elle y effectue ses offrandes au dieu, ce qui laisse penser que le culte était envisagé de façon pérenne par

Démosthène contient une prescription de l'oracle qui enjoint aux Athéniens de sacrifier (à Dodone) à Zeus *Naios* et à Dionè (*Contre Midias*, 53 ; l'établissement du texte fait difficulté). La restitution d'un *phaiduntès* de Zeus *Naios* sur une inscription athénienne (*Agora* XVIII C120) jadis proposée par Woodhead 1959, p. 283-285, n°12 (*SEG* XVIII 61, l. 1-2 : [φαι]|δυντὴν τοῦ Διό[ς τοῦ Ναίου]) doit être rejetée : l'officiant est lié au culte de Zeus à Olympie, aussi faut-il lire [φα]|ιδυντὴν τοῦ Διό[ς ἐν Ὀλυμπίᾳ] à la suite de Geagan (*Agora* XVIII). Sur le culte à Dodone, cf. Lôte, *Lamelles*.

757 Un relief votif découvert dans le lit de l'Ilissos et portant l'inscription [- -]ENHAI[- -] que Skias 1894 a voulu restituer [ὁ δεῖνα ἀνέθηκ]εν Ναΐ[ωι Διί] doit être écarté des témoignages d'un culte : la restitution est en effet plus qu'incertaine ; le lieu de découverte de monument ainsi que son iconographie invitent plutôt à considérer qu'il provient du sanctuaire de Zeus *Meilichios* à Agrai (ainsi Cook, *Zeus* II, p. 1117 et Palagia 2002, p. 173).

758 Cf. *IG* I³ 475-476 (409/8 et 408/7) et *IG* II² 4643 (IVe s.).

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

le dédicant. Le contexte associatif, plutôt que politique, la motivation apparemment personnelle de la dédicace – faite suite à un vœu – donnent ainsi une image sensiblement différente du culte de Zeus *Naïos* que celle que l'on pouvait se faire à la lecture des orateurs. Cet écart s'explique peut-être par la date de cette inscription qui invite à supposer que le culte athénien du dieu, s'il existait déjà au IVe s. (ce qui n'est pas assuré), a évolué ou bien est (ré)apparu sous une forme – associative – qui n'était pas la sienne alors. On ne peut, du reste, dépasser le stade de la supposition, compte tenu du caractère isolé du document, que ce soit sur le plan de l'ancrage chronologique du culte ou de ses éventuelles évolutions.

10.2. Zeus « étrangers », Zeus des étrangers ? *Labraundos*, *Stratios*, *Kasios.*

Le foyer du culte de Zeus *Labraundos* est la Carie, notamment la région de Mylasa, Olymos, Stratonicée et bien sûr Labraunda, où se trouvait son sanctuaire[759]. Cet ancrage géographique est bien marqué, puisqu'en dehors de cette région, le dieu n'est connu qu'à Milet[760] et en Attique, où son culte n'est attesté que par une inscription du Pirée datée du tout début du IIIe s. :

IG II² 1271. Pirée, 299/8. Décret honorifique des thiasotes de Zeus *Labraundos*.
Cf. Garland 1987, p. 134-135, 211 et 236. Parker 1996, p. 338-340. Mikalson 1998a, p. 147 et 151-154.

	- -ọκλῆς εἶπεν· ἐπειδὴ Μῆνις
	[Μνησιθέου διατελεῖ] εὔνους ὢν τοῖς θιασώταις καὶ φιλο-
	[τιμούμενος π]ερὶ τὸ ἱερὸν καὶ νῦν αἱρεθεὶς ταμίας ἐπ-
	[ὶ Εὐκτήμ]ονος ἄρχοντος καλῶς καὶ φιλοτίμως πάσ-
5	[ας τὰς] ἐπιμελείας ὑπέστη καὶ τό τε πρόστωιον καὶ
	[τ]ὸ [ἀ]έτωμα τοῦ ἱεροῦ τοῦ Διὸς τοῦ Λαβραύνδου ἐπε-
	[τέ]λεσεν ἀξίως τοῦ θεοῦ καὶ τὰ κοινὰ καλῶς καὶ δικαί-
	ως διεχείρισεν ἀνένκλητον παρέχων ἑαυτὸν πᾶσ-
	ι τοῖς θιασώταις ἔκ τε τῶν πρότερον χρόνων καὶ ἀφ᾽ οὗ ε-
10	ἰς τὴν ἐπιμέλειαν τῆς ταμιείας εἰσῆλθεν καὶ ἐκ τῶν ἰ-
	δίων τῶν ἑαυτοῦ προσανήλωσεν ἀργύριον ἀπροφασί-
	στως εἰς τὸ ἱερὸν φανερὰν ποιούμενος τὴν εὔνοιαν ἣ-
	ν ἔχει εἰς τοὺς θιασώτας καὶ τὴν ἱερωσύνην ἀξίως ἱερε-
	ώσατο τοῦ θεοῦ· ὑπὲρ οὖν τούτων ἁπάντων δεδόχθαι το-
15	ῖς θιασώταις, ἐπαινέσαι Μῆνιν Μνησιθέου Ἡρακλεώτην
	καὶ στεφανῶσαι αὐτὸν θαλλοῦ στεφάνωι· ἀναθεῖναι
	δ᾽ αὐτοῦ καὶ εἰκόνα τοῦ ἱεροῦ οὗ ἂν εἶ κάλλιστον γράψαν-
	τας ἐν πίνακι κατὰ τὸν νόμον, ὅπως ἂν εἶ πᾶσιν φαν-
	ερὸν τοῖς βουλομένοις φιλοτιμε[[με]]ῖσθαι περὶ τὸ ἱερὸν
20	ὅτι <τι>μηθήσονται κατ᾽ ἀξίαν ἕκαστος ὧν ἂν εὐεργετή-
	σει τοὺς θιασώτας. ἀναγράψαι δὲ τόδε τὸ ψήφισμα ἐν
	στήλει λιθίνει ἐν τῶι ἱερῶι τοῦ θεοῦ.

759 Labraunda : cf. *e.g. SEG* XVI 705 ; Mylasa : *IGSK* 34, 3, 102, 150, 311-314, 326, 345, 501, 533, 652, 655 etc. ; Olymos : *IGSK* 35, 801, 803, 805, 806, 814, 816B-D, 817, 831, 841, 848 ; Stratonicée : *IGSK* 22, 813 et 1109.
760 *Milet* I, 275-277 (époque hellénistique).

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

	couronne App.Crit. 19. lire φιλοτιμεῖσθαι
	…oklès a proposé : attendu que Mènis fils de Mnèsithéos, s'étant continuellement montré bienveillant envers les thiasotes et zélé au sujet du sanctuaire, et ayant désormais été désigné trésorier sous l'archontat d'Euktèmôn : a accompli de belle façon et avec zèle toutes les charges ; a achevé (la construction) du portique et du pédiment du sanctuaire de Zeus *Labraundos* de façon digne du dieu ; a pris en charge les affaires communes de belle et juste façon ; s'est montré lui-même irréprochable envers les thiasotes depuis les temps les plus reculés et depuis qu'il a pris la charge de la trésorerie ; a dépensé sur ses fonds propres et de façon spontanée l'argent pour le sanctuaire, rendant évidente la bienveillance qui est la sienne envers les thiasotes et ayant assuré le sacerdoce de façon digne du dieu. Pour toutes ses raisons, plaise aux thiasotes : d'honorer Mènis fils de Mnèsithéos d'Héraclée et de lui accorder une couronne végétale ; de peindre sur un tableau la plus belle des représentations de son effigie et du sanctuaire, conformément à la loi, et les consacrer, afin qu'il soit manifeste pour tous ceux qui veulent faire preuve de zèle au sujet du sanctuaire que les thiasotes honoreront dignement chaque bienfaiteur. Graver ce décret sur une stèle de marbre dans le sanctuaire du dieu.

Les thiasotes honorent leur trésorier Mènis, Héracléote, pour avoir notamment contribué financièrement à la tenue du culte de Zeus *Labraundos* et en particulier aux travaux d'aménagement de son sanctuaire, situé au Pirée. C'est le seul membre de l'association qui est nommé dans le décret. Compte tenu de l'identité du dieu autour duquel l'association est regroupée, ce Mènis doit sans doute être originaire d'Héraclée du Latmos, en Carie. On ne peut présumer qu'il en fut de même de tous les autres thiasotes, mais les Cariens devaient être bien représentés au sein d'un thiase qui ne devait par ailleurs probablement compter aucun Athénien[761]. De façon caractéristique des associations religieuses d'étrangers installés au Pirée à cette époque, celle-ci est donc regroupée autour d'une divinité honorée dans la région d'origine de ses membres : en l'occurrence, les Cariens ont emporté avec eux leur Zeus en émigrant ; en tant qu'immigrés, ils l'identifient au moyen de l'épiclèse qui lui est caractéristique, préservant ainsi sa spécificité autant que la leur[762].

Il est donc intéressant de noter qu'un autre Zeus « étranger » d'Athènes provient également

761 Selon Mikalson 1998a, p. 144-154, au sein du phénomène associatif en Attique au IIIe s, il faut distinguer les *eranoi* de citoyens et les thiases d'étrangers, dans l'ensemble modestes et fragiles ; il semble que les Athéniens n'aient que fort peu participé à ces cultes « étrangers », surtout s'ils étaient d'importation récente. Le culte du *Labraundos* du Pirée entrerait dans ce cas de figure. Mikalson 1998b pense qu'il a été introduit en Attique par des Milésiens, qui le partageaient avec les Héracléotes.

762 Garland 1987, p. 135, souligne l'aspect militaire de Zeus *Labraundos* et l'engouement dont il a pu faire l'objet auprès des soldats et des mercenaires. On passera sur l'étymologie proposée par Plutarque, *Étiologies grecques* 45 (301f-302a), qui rapproche la hache avec laquelle est représenté le dieu (ce que confirme la numismatique) du lydien « *labrus* (hache) ». Mais il faut peut-être distinguer, parmi les épiclèses du dieu de Labraunda, *Labraundos*, toponymique, qui dénote d'abord son origine géographique d'une part, et *Stratios* (cf. *infra*), qui semble s'être davantage diffusée en dehors de la Carie, et peut-être en particulier chez les militaires, sans doute parce que sa signification s'y prêtait davantage. Dans le cas du *Labraundos* du Pirée, c'est en tout cas l'origine géographique de ses fidèles qui semble primer.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

de Carie : selon Hérodote, qui évoque le sanctuaire du *Stratios* à Labraunda, seuls les Cariens sacrifient à ce dieu[763]. On peut sans doute donner raison à l'Historien : si le culte s'est diffusé hors de cette région, ce processus est probablement postérieur au Ve s, puisque les sources extra-cariennes qui en attestent ne sont pas antérieures à l'époque hellénistique. Zeus *Stratios* a ainsi notamment été implanté dans le Pont, probablement sous l'impulsion de Mithridate VI : le culte du dieu avait notamment pour cadre un important sanctuaire à Amasée qui semble avoir un joué un rôle important dans la vie politique de cette cité, aux Ier s. et Ier s. ap. J.-C.[764]. À Athènes, le dieu est connu par quatre dédicaces datées de l'époque impériale :

IG II² 4723. Athènes, Ier s. ap. J.-C. Dédicace.
Cf. Robert 1978, p. 40-41, note 112 (*SEG* XXVIII 230).
Base ou autel découvert près de la Panagia Blastarou.
ἀγαθῇ τύχῃ. | [Διὶ] Στρατίῳ | [Πολ]έμων κα[ὶ | Δομ]ετιανὸς | Γερμ]ανικοπο|[λῖτα]ι καὶ Ἀ[μα|σεῖς εὐ]χῆς χ[άριν] | *vacat.*
App. Crit. 6-7. καὶ Ἀ[μα|σεῖς] Robert.
À la bonne fortune. Pour Zeus *Stratios*, Polémôn et Dométianos, Germanicopolitains et Amasiens, en gage de vœu.

Peek 1942 [1951], p. 56, n°93. Acropole, Ier-IIe s. ap. J.-C. Dédicace.
éd. *IG* II² 4739 et 4812 (doublon). Peek 1942 [1951], p. 56, n°93.
Élément de marbre appartenant peut-être à un autel découvert près de l'Éréchtheion.
Διὶ Στρατί|[ῳ . . . Ἀ]γρι| - -
Pour Zeus *Stratios*… Agri…

IG II² 4785. Athènes, IIe s. ap. J.-C. (?). Dédicace.
Base de marbre découverte au nord d'Athènes.
Διὶ · Στρα|τίῳ · Γ(άιος) Ν(εμέριος) | Κ(όιντος) Λ(ούκιος) Μου|σώνιοι | εὐχῆς χά|ριν *folium*
Pour Zeus *Stratios*. Gaios, Némérios, Kointos, Loukios, *Mousônioi*, en gage de vœu.

IG II² 4844. Athènes (rue d'Acharnes), époque impériale. Dédicace.
ἀγαθῇ τύχῃ. | Διὶ Στρατί[ῳ] | Διότιμος, Ὑψικράτη[ς], | Δρόσερος, Σεύηρος | οἱ Ἀμασεῖς.
À la bonne fortune. Pour Zeus *Stratios*, les Amasiens Diotimos, Hypsikratès, Droséros, Sévèros.

Ces inscriptions sont révélatrices du processus de diffusion du culte de Zeus *Stratios* à l'époque hellénistique et du maintien de sa vitalité au Haut-Empire, notamment compte tenu de l'identité des dédicants. Celle-ci ne peut être déterminée dans le cas de la deuxième dédicace, lacunaire. La troisième émane de quatre individus qui partagent le même gentilice : il s'agit donc sans doute de parents, peut-être des frères. Leur origine ethnique n'est pas précisée et ne peut donc que faire l'objet de suppositions ; mais on peut au moins considérer qu'ils n'étaient pas Athéniens. Les deux

763 Hérodote, V, 119. Cf. également Strabon, *Géographie*, XIV, 2, 23. Le culte du dieu est bien attesté à Mylasa : *IGSK* 34, 204, 301, 318, 405.
764 Sur le culte de Zeus *Stratios* à Amasée, cf. French 1996b pour le sanctuaire et 1996a, n°11-14 pour les attestations épigraphiques.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

inscriptions restantes sont en revanche plus explicites sur ce point. Les quatre derniers dédicants indiquent ainsi clairement leur origine amasienne : ils s'adressent ainsi au dieu qui a pris une place centrale dans la vie de leur cité d'origine ; en ce sens, *Stratios* a un sens politique et ethnique qui dépasse sa signification littérale.

Le rayonnement régional du sanctuaire pontique de ce Zeus a dû être important au Haut-Empire : les Germanicopolitains de la première dédicace – très vraisemblablement associés à des Amasiens – sont en effet sans doute originaires de Germanicopolis de Paphlagonie (Gangra), pourtant située à près de 300 kilomètres à l'ouest d'Amasée. Il est ainsi possible que la diffusion du culte de Zeus *Stratios* ait eu pour cadre le royaume pontique à la fin de l'époque hellénistique, notamment du fait de sa promotion par Mithridate ; et bien que cet État ait fini par être intégré à Rome en 63 ap. J.-C., l'épiclèse semble lui avoir survécu, à Amasée, mais aussi dans d'autres régions précédemment contrôlées par Mithridate[765]. Le fait qu'elle soit utilisée par des Amasiens et des Germanicopolitains à Athènes témoigne bien de sa dimension géographique et identitaire : ce *Stratios* est le Zeus d'Amasée, et non un Zeus de l'armée. Ces dédicaces témoignent ainsi de l'évolution connue par cette épiclèse depuis Hérodote, de la « récupération » dont elle a fait l'objet : alors qu'elle était caractéristique de la Carie aux yeux de l'Historien, c'est l'identité des habitants de l'ancien royaume du Pont qu'elle véhicule au Haut-Empire.

Un cas de figure différent se présente avec une liste de sacerdoces d'époque tardive mentionnant un officiant de Zeus *Kasios* et découverte à Athènes[766]. L'épiclèse dérive du mont du même nom en Syrie, d'où le culte du dieu tire ses origines (il y est attesté au moins depuis le IIIe s.). Mais un sanctuaire important existait en Égypte sur un Mont Kasion, près de Péluse, au moins depuis le début du Ier s ; et c'est vraisemblablement à partir de ce centre secondaire que Zeus *Kasios* s'est diffusé dans plusieurs endroits de la Méditerranée orientale, à Corcyre, à Épidaure et à Délos notamment[767]. Le culte athénien du dieu entre dans cette catégorie : parmi les autres divinités inventoriées dans la liste sacerdotale figurent en effet plusieurs dieux égyptiens (Harpocrate, Horus, Isis *Taposeirias*, le Sérapis de Canope) auxquels se mêlent des dieux plus anciennement implantés en Attique (la *Mètèr theôn*, Aphrodite *Ourania e.g.*)[768]. Cette mixité se reflète dans l'identité des

765 Le processus de diffusion du culte serait ainsi analogue à celui de l'Athéna *Nikèphoros* de Pergame, que l'on retrouve encore en dehors de l'ancienne capitale attalide aux IIe-IIIe s. ap. J.-C. dans la province d'Asie (qui correspond *grosso modo* au territoire de l'ancien royaume hellénistique), à Sardes par exemple : cf. Lebreton 2012, p. 204 et note 19.

766 *IG* II² 1950 (**AphOu1**), l. 6 : Διὸς Κασίο[υ - -] : « (prêtre ?) de Zeus *Kasios* : untel ».

767 Sur le culte de Zeus *Kasios*, cf. Salač 1922. On y trouvera les références des sources (littéraires en particulier) sur lesquelles il s'appuie pour proposer cette reconstitution qui reste dans l'ensemble convaincante. Pour l'épigraphie, cf. *IG* IX 1² 4, 842, 843, 845 etc. (Corcyre), *IG* IV 1², 519 (Asklepieion d'Épidaure), *ID* 2180-2182 (Délos). L'ancre marine inscrite au nom de Zeus *Kasios sôizôn* et d'Aphrodite *sôizousa* (*SEG* XLIX 1408, époque hellénistique) découverte dans les environs de Murcie (Espagne) procède plutôt d'une influence directement syrienne (déjà Salač 1922, p. 188).

768 Cf. Salač 1922, p. 187, qui suppose ainsi que le document provienne du sanctuaire des dieux égyptiens situé près

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

desservants du culte : la plupart de ceux dont les noms ont été conservés sont en effet des Athéniens, puisqu'ils ont fait figurer leur démotique. Contrairement aux deux cas précédents, ce Zeus *Kasios* extra-athénien est donc vénéré par des citoyens : son culte prend donc place dans un processus d'adoption par les locaux d'un culte « étranger », et non de conservation par des étrangers résidents du dieu de leur région d'origine.

La dimension montagnarde de ce Zeus, de même que sa fonction de protecteur des navigateurs, qui lui sont connues par ailleurs étaient peut-être présentes dans ce culte athénien[769] ; mais le document ne les met pas clairement en exergue. Sa présence répond peut-être aussi (d'abord ?) à une logique panthéonique : le dieu est intégré à la liste en tant que divinité égyptienne (c'est-à-dire considéré comme tel) ; comme Harpocrate ou Sérapis, il était nécessaire à l'ensemble divin, pour qu'il ait bien cette coloration.

10.3. Un cas singulier ? Le Zeus *Karios*.

Il reste à aborder un dernier Zeus qui permettra tout à la fois de clore cette catégorie des épiclèses extra-attiques en même temps que celle des Zeus « cariens » et de revenir sur les Zeus montagnards. Celui-ci, le *Karios*, n'apparaît qu'une seule fois dans la documentation. Pour introduire son récit des réformes clisthéniennes, Hérodote présente en effet les principaux protagonistes politiques à Athènes après la chute d'Hippias en ces termes :

> Ἐν δε αὐτῇσι δύο ἄνδρες ἐδυνάστευον, Κλεισθένης τε ἀνὴρ Ἀλκμεωνίδης, ὅς περ δὴ λόγον ἔχει τὴν Πυθίην ἀναπεῖσαι, καὶ Ἰσαγόρης Τεισάνδρου οἰκίης μεν ἐὼν δοκίμου, ἀτὰρ τὰ ἀνέκαθεν οὐκ ἔχω φράσαι· θύουσι δε οἱ συγγενέες αὐτοῦ Διὶ Καρίῳ.
> Deux hommes y dominaient : Clisthène, de la lignée des Alcméonides, de qui l'on dit qu'il avait suborné la Pythie, et Isagoras fils de Teisandros, d'une maison distinguée mais dont je ne saurais dire l'origine ; ses *sungeneis* sacrifient à Zeus *Karios*[770].

On traduit souvent l'épiclèse de Zeus par « Carien » : Isagoras fait partie d'une *sungeneia*, parentèle ou association cultuelle au statut obscur[771] dont la caractéristique est de sacrifier à Zeus *Karios* ;

---

de la tour d'Andronikos, où les deux fragments ont été retrouvés.

769 Sur la dimension navale du culte égyptien de Zeus *Kasios*, cf. Salač 1922, ainsi que l'ancre marine de Murcie (*supra*, note 767).

770 Hérodote, V, 66 (traduction Ph.-E. Legrand, *CUF*).

771 Sur la *sungeneia* d'Isagoras, cf. en dernier lieu Ismard 2010, p. 61 …qui considère ce Zeus *Karios* comme carien. Nonobstant son erreur d'appréciation en ce qui concerne l'épiclèse, on peut le suivre lorsqu'il souligne le caractère aléatoire de la terminologie des associations à l'époque archaïque dans les sources littéraires. Toutefois, si on comprend *oikiè* comme « famille » ou « lignée » – des parallèles existent chez Hérodote (cf. Brulé 1998b [2007], p. 391) – il est plus simple de considérer que les *sungeneis* en sont les membres – le terme ayant alors un sens technique dénotant des liens de parenté (consanguins et affins) et non associatifs ; l'enchaînement du propos d'Hérodote se comprendrait mieux ainsi, plutôt qu'en envisageant la thèse de l'emboîtement (l'*oikiè*-lignée incluse dans une *sungeneia*-association). Du reste, dans un cas comme dans l'autre, il est fort probable que le culte du Zeus

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

Hérodote faisant par ailleurs référence au sanctuaire de Zeus *Karios* à Mylasa (I, 171), on dispose chez le même auteur d'un parallèle confirmant la teneur cultuelle de l'appellation ; l'Historien ne pouvant pas se contredire lui-même, c'est donc bien le même dieu[772] : l'affaire est entendue, le dieu de la *sungeneia* d'Isagoras est donc bien un Zeus Carien.

Ce pseudo-raisonnement est le type même de position fondée sur une évidence apparente, répétée d'ouvrage en ouvrage, mais qui obscurcit le tableau plus qu'elle ne l'éclaircit : pourquoi diable des Athéniens de l'époque archaïque sacrifieraient-ils à un Zeus Carien ? Comment expliquer cette attestation isolée d'un culte venu d'aussi loin ? Certes, une telle éventualité n'est pas totalement inenvisageable ; et c'est d'ailleurs peut-être tout autant tenir une position de principe que de considérer qu'un Zeus Carien n'ait pu recevoir un culte dans l'Athènes archaïque : rien n'interdit en effet de penser que des Cariens aient pu dès cette époque importer le culte de leur Zeus en Attique ou que, d'une façon ou d'une autre, on ait pu dans cette région honorer un dieu considéré comme carien. Une telle éventualité n'est toutefois pas soutenable, pour deux raisons : 1- Elle ne résiste pas à une lecture un tant soit peu attentive d'Hérodote. 2- Il existait un Zeus *Karios* en Béotie, et c'est très vraisemblablement à ce dieu que la *sungeneia* d'Isagoras rendait un culte : la proximité géographique avec l'Attique invite évidemment à donner la priorité à cette éventualité, même si l'argument, seul, ne suffit pas ; c'est en effet surtout parce que l'allusion d'Hérodote se comprend bien plus aisément lorsque l'on envisage cette possibilité qui, de plus, s'intègre dans le contexte religieux de l'Attique archaïque.

Que dit précisément Hérodote dans sa digression sur le sanctuaire de Zeus *Karios* de Mylasa (I, 171) ? Il explique que les Cariens n'y admettaient que les Mysiens et les Lydiens parce que leurs ancêtres mythiques respectifs – Kar, Mysos et Lydos – étaient frères. Un tel cas de justification du partage d'un culte fondée sur la parenté – réelle ou supposée, peu importe – est tellement banal qu'il est peu utile de s'y attarder. Mais il confirme que la signification de l'épiclèse de Zeus *à Mylasa* est bien « Carien » : elle définit explicitement l'identité « ethnique » du dieu et, par-là même, de ceux qui lui rendent un culte[773] – on pourrait parler de dieu « national » si cet adjectif n'était pas si inadapté aux réalités du monde grec. Ceci étant, l'assertion d'Hérodote ne concerne que le sanctuaire de Mylasa ; elle n'exclut pas radicalement la possibilité de l'existence d'autres cultes du Zeus Carien qui pourraient être ouverts à ceux qui ne sont ni Cariens, ni Mysiens, ni Lydiens[774]. Mais on peut au

Karios ait eu pour cadre un groupe plus large que la seule « famille » d'Isagoras.

772 Garland 1987, p. 211, semble ainsi s'étonner de l'apparente contradiction entre ce passage et l'affirmation du même auteur en V, 119 (cf. *supra*, p. 285 et note 763).

773 Sur le Zeus *Karios* de Mylasa, cf. également *IGSK* 35, 204 (IIe-Ier s.). Le culte du dieu est également bien attesté à Stratonicée, du IIIe s. au IIe s. ap. J.-C. (*IGSK* 21, 3, 6, 7, 20, 21, 101, 104, 109, 111, 112, 116, 200).

774 Toutefois, Hérodote tient des propos d'une teneur semblable à propos d'un autre Zeus carien, le *Stratios* de Labraunda, auquel « seuls les Cariens sacrifient » (V, 119) : cf. *supra*, p. 285 et note 763).

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

moins supposer que si le culte du *Karios* de la *sungeneia* d'Isagoras avait été carien, l'Historien – originaire d'Halicarnasse – n'aurait pas manqué de faire une remarque à ce sujet. Au contraire, ce dernier confesse son ignorance en ce qui concerne l'environnement familial et associatif de l'adversaire de Clisthène. Il semble relever l'identité de son dieu comme une curiosité, peut-être du fait de son homonymie avec le culte de Mylasa. Mais il est probable qu'Hérodote considère ces deux Zeus homonymes comme différents, bien qu'il ne l'explicite pas ; et c'est sans doute ainsi qu'il faut envisager le *Karios* d'Isagoras par rapport à celui de Mylasa.

L'origine du Zeus *Karios* d'Isagoras est effet plutôt à chercher du côté de la Béotie : le dieu y était connu sous cette épiclèse[775], même si on retrouve cette dernière surtout sous les formes *Karaios* ou *Keraios* dans les inscriptions béotiennes du IVe au IIe s.[776]. Selon P. Roesch, ces différentes formes sont en effet équivalentes : la plus ancienne serait probablement *Karios*, qui aurait ensuite évolué sous les formes connues par l'épigraphie. Toutes désignent un Zeus des sommets[777] : selon Hésychios, cette épiclèse béotienne de Zeus dériverait de κάρα – « la tête », mais aussi « la cîme, le sommet », notamment d'une montagne – et s'expliquerait par la position élevée du dieu[778]. On n'est du reste guère surpris de retrouver un Zeus élevé (encore un !). Restent toutefois à mettre en lumière les raisons des sacrifices à un Zeus montagnard et Béotien par la *sungeneia* d'Isagoras.

Celles-ci apparaissent assez clairement lorsqu'on replace ce culte dans le contexte religieux – politique aussi – de l'Attique archaïque. On a constaté plus haut que le Zeus du sommet du Parnès, au tournant des VIIIe et VIIe s, recevait des dédicaces d'habitants de l'Attique, mais aussi, probablement, de la Béotie (cf. *supra*, **3.1.**) ; on lui attribuait notamment l'épiclèse *Hikesios,* autrement dit un rôle de protecteur des étrangers sans statut et plus généralement des relations entre communautés différentes – un dieu de contact. Il était alors difficile d'en induire que de telles offrandes eussent pour cadre une organisation cultuelle commune des deux côtés du massif. Sans que l'on puisse aller jusqu'à avancer que la *sungeneia* d'Isagoras ait été celle-ci, il n'est sans doute pas déraisonnable de la tenir pour (incluse à ?) une association à laquelle participaient des Béotiens – l'épiclèse du dieu en porterait la marque – mais aussi des Athéniens tels qu'Isagoras et qui était organisée autour du culte d'un Zeus installé sur un sommet – le Parnès ou un autre, peut-être le Pentélique (cf. *infra*)[779]. Et il est sans doute possible de mettre en relief l'allusion d'Hérodote à ce

775 Photios, *Lexique*, s.v. Κάριος Ζεύς: ἐν Θεσσαλία καὶ Βοιωτία.

776 Sur Zeus *Karaios*/*Keraios* dans les inscriptions béotiennes, cf. Roesch 1982, p. 91-104 et 112-117 (Anthédon), p. 104-105 (Orchomène), p. 203-210 et 240-255 (Akraiphia et Haliarte) et *IThesp* 323 (Thespies, IVe s.).

777 Roesch 1977, qui rejette notamment le lien supposé entre κέρας et *Keraios*, qui désignerait un Zeus « cornu ».

778 Hésychios, s.v. Καραιός· Ζεὺς παρὰ Βοιωτοῖς οὕτω προσαγορεύεται· ὡς μέν τινές φασι διὰ τὸ ὑψηλὸς εἶναι, ἀπὸ τοῦ κάρα.

779 D'autres exemples de cultes béotiens importés en Attique existent, dans des configurations et avec des destins différents. On pense à Athéna *Itônia* (**AthIt1-4**). On peut également mentionner le cas de Déméter *Achaia*, dont le

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

culte extra-politique auquel participait l'adversaire de Clisthène. L'Historien disqualifie socialement Isagoras : tout en admettant que sa « maison » était prestigieuse, il affirme ne pas en connaître l'origine. Il le fait d'ailleurs peut-être sans arrière-pensée, mais par manque d'information ; peut-être est-il plus exact de dire que, ce faisant, il valide la disqualification sociale d'Isagoras auprès des Athéniens du milieu du Ve s. (sa probable source d'information sur ce sujet) qui ont visiblement perdu le souvenir de son ascendance. Et, qu'il faille ou non distinguer l'*oikiè* et la *sungeneia* de ce dernier (cf. *supra*, note 745), il est possible que sa participation, dans le cadre d'une association, au culte de Zeus *Karios* n'ait pas été étrangère à son échec politique. On a en effet récemment supposé que ce culte ait été localisé dans le dème d'Ikarion, sur les pentes du Pentélique, près de nombreux autres dèmes de la ligue d'Athéna *Pallènis* ; Isagoras aurait pu chercher à fonder, au moins en partie, son influence politique sur cette ligue, que Clisthène se serait par conséquent employé à casser et/ou infiltrer (March 2008, p. 138). Plus généralement, une association probablement attico-béotienne telle que celle qui rendait un culte à Zeus *Karios* pouvait constituer une cible de choix pour l'Alcméonide ; du moins a-t-elle dû pâtir de la nouvelle organisation que ce dernier a mise en place en Attique, qui laisse peu (moins) de place à l'extra-politique[780]. Ainsi, la mention par Hérodote de la participation d'Isagoras au culte du *Karios* – qui n'est plus attesté ensuite en Attique – doit peut-être être comprise de la même façon que celle de l'oubli de ses origines : elle dénote le fait que, pour l'Historien, et surtout ses contemporains athéniens du milieu du Ve s, l'adversaire de Clisthène appartient désormais à un passé révolu.

culte a été introduit en Attique par les Géphyréens (**DémAch1**) qui occupaient à l'époque archaïque les confins de l'Attique et de la Béotie (cf. Ismard 2010, p. 76-78) et dont la postérité semble avoir été plus heureuse – grâce aux Tyrannoctones ? – que celle de Zeus *Karios*, puisqu'il est encore attesté à l'époque impériale (**DémAch2a-b**).

780 Clisthène n'a certes pas fait table rase, notamment sur le plan religieux : les Athéniens sont encore membres d'amphictyonies à l'époque classique ; et à l'intérieur de la cité, des associations pré-clisthéniennes existent encore, la ligue d'Athéna *Pallènis e.g*. (sur les réformes de Clisthène et « l'invention du politique », cf. Ismard 2010, p. 117-121).

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

Bilan.

Le Zeus athénien et ses épiclèses.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

On l'a suggéré au début de cet inventaire raisonné des épiclèses athéniennes de Zeus, les différentes étapes de l'itinéraire proposé ici n'ont pas suivi une logique univoque : le matériau a été traité selon une cohérence tantôt documentaire, tantôt spatiale, tantôt thématique, tantôt historique. Il convient donc désormais de mettre ces épiclèses en série en systématisant leur classement, afin de prendre un peu de hauteur, avec le double objectif de faire la lumière sur leurs logiques d'attribution d'une part, et de brosser un portrait du Zeus athénien qui puisse les prendre en compte dans leur globalité, d'autre part. Pour ce faire, un classement thématique est nécessaire et primordial ; aussi constituera-t-il la première étape de ce bilan. Mais il ne saurait être suffisant, car il constitue sans doute davantage la description d'un phénomène que son explication. Aussi mobilisera-t-on ensuite des critères sociaux et historiques pour tenter de déterminer les ressorts de la plasticité de la figure divine jovienne telle qu'elle s'est exprimée à travers ses épiclèses. On mettra enfin à contribution ces données pour tenter de décrypter le fonctionnement du panthéon athénien, en mobilisant donc Zeus comme vecteur d'enquête.

1. Fonctions et domaines d'intervention.

Le premier constat qui s'impose à l'issue de cet inventaire est celui de la grande diversité des épiclèses joviennes – ce que leur importance numérique pouvait laisser supposer –, et par conséquent de la variété des domaines dans lesquels Zeus est, par elles, mobilisé. S'y associe l'impression d'un éclatement certain de la figure divine : de prime abord, l'*Ombrios* et le *Philios*, l'*Agoraios* et le *Meilichios* n'ont guère en commun que le théonyme qui leur sert de support de puissance. En tant que telle, l'abondance des épiclèses divines constitue un défi à la cohérence du dieu, défi qu'une entreprise exégétique telle que celle-ci cherchera à résoudre, sans que l'on ait la certitude qu'elle soit couronnée de succès. La perspective d'y parvenir n'est toutefois pas totalement illusoire, puisqu'on dispose pour ce faire de grilles de lectures qui ont été établies par ceux qui ont pavé le chemin qui mène vers une meilleure compréhension du polythéisme hellénique.

Une première voie – héritée de l'école structuraliste – est celle qui consiste à dépasser la diversité des domaines d'action d'une puissance divine en y cherchant un dénominateur commun que l'on trouverait dans un certain mode d'intervention : celui-ci définirait ainsi ce que l'on a pu appeler la façon d'« être-au-monde », la « personnalité » et donc l'« essence », si l'on veut, du dieu concerné. En la matière, l'utilisation des épiclèses dans une telle démarche pourrait sembler inappropriée, puisque ce serait précisément par elles que seraient identifiés les champs de

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

compétence du dieu, son mode d'intervention devant être cherché ailleurs – dans le mythe ou l'iconographie notamment. Plusieurs motifs d'opposition à une telle idée – peut-être trop schématique – peuvent être avancés. Premièrement, les épiclèses ne définissent pas seulement un champ de compétence – et c'était d'ailleurs une des utilités de l'examen systématique de leurs contextes d'énonciations que d'en témoigner : quand ceux-ci apparaissent de façon suffisamment claire dans les sources, c'est souvent un faisceau de significations qui y est attaché. De plus, certaines épiclèses définissent elles-mêmes un type de rapport entre le fidèle et l'hypostase divine – jovienne – qu'elles permettent chacune de désigner. Toutes, en tout cas, disent quelque chose sur les positions respectives des hommes qui les utilisent d'une part, et la (part de) puissance divine qu'elles mobilisent d'autre part. Aussi faut-il sans doute conserver à l'esprit cette grille de lecture, quitte à n'en tirer profit que dans un second temps.

Une autre, qui serait plutôt « nilssonienne », est sans doute, en l'occurrence, plus directement opératoire, qui consisterait à expliquer la diversité des champs de compétence d'une même divinité par un processus d'association de proche en proche : une fonction est attribuée au dieu parce qu'il est déjà compétent dans une autre qui lui est voisine, et ainsi de suite ; dans cette conception, l'ensemble des domaines d'intervention forme ainsi un continuum dont chaque maillon est cohérent avec ceux qui l'avoisinent, mais dont les extrémités peuvent se retrouver, de fait, éloignées, si ce n'est opposées. C'est sans doute par cette démarche qu'il est possible d'engager une mise en ordre thématique des épiclèses athéniennes de Zeus. Reste à savoir par où commencer.

Un point de départ commode peut être fourni par l'ancêtre A.B. Cook : sans adhérer à ses conceptions naturalistes du dieu, on lui paiera volontiers le gage de son immense somme en lui cédant cette priorité. Zeus dieu du ciel – clair et obscur – donc. Du reste, point d'*Ouranios* à l'horizon d'Athènes[1] ; en revanche, des Zeus des mouvements atmosphériques, on en trouve en abondance : le dieu est maître de la foudre (*Astrapaios*, *Kataibatès, Morios*) et de la pluie en premier lieu (*Apèmios, Auantèr*, *Ombrios*), des vents violents aussi (*Maimaktès*). C'est aussi ainsi, en assemblant les nuées, en pleuvant et en foudroyant, que le dieu donne des signes (*Sèmaleos, Sèmios*), signes que le paysan athénien voit apparaître sur la ligne de crête des massifs qui constituent son horizon ; on y localise le séjour de Zeus au moyen d'épiclèses toponymiques (*Anchesmios*, *Parnès(s)ios/Parnèthios, Humèttios* ; *Kasios*[2]) ou désignant un sommet de façon générique (*Epakrios, Karios*) ou même la ville haute (*Polieus*). Cette situation paysagère et environnementale du dieu est celle qu'il occupe plus globalement dans l'espace, voire le cosmos (*Hupatos*, *Hupsistos*). Elle lui confère une position éminente qui assoit sa souveraineté (*Basileus*,

[1] Il apparaît à celui de Sparte, de Rhodes, de Panamara, d'Anazarbos et de Gérasa. Au féminin, l'épiclèse est l'apanage (quasi-)exclusif d'Aphrodite (cf. Pirenne-Delforge 2005).

[2] Le *Kasios*, dieu d'importation, ne fait pas référence à un sommet de l'Attique.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

Olumpios, *Panellènios*, *Pankratès*), ce qui en fait le protecteur du pouvoir, en l'occurrence des institutions et des pratiques politiques de la cité (*Agoraios*, *Boulaios*). Cette situation sommitale donne notamment à Zeus une vision de surplomb (*Epôpetès* ; peut-être *Nèphalios*) nécessaire à son rôle de distributeur de la part de chacun (*Moiragetès*). Cette dernière est double : elle est dynamique lorsque le dieu décide de la tournure que doivent prendre les événements, notamment au moment crucial de la bataille (*Tropaios*), et plus globalement dans toute situation périlleuse (*Sôtèr*) ce qui, transposé dans le contexte d'une cité sous la menace d'une invasion extérieure, en fait un libérateur (*Eleutherios*) ; elle est fixe, pérenne, dans sa fonction précise de distributeur : c'est ainsi qu'il est le garant des bornes et des enclos qui délimitent maisons et propriétés (*Herkeios*, *Horios* ; peut-être *Enchôrios*). C'est pourquoi il supervise plus généralement les relations sociales, interpersonnelles : puisque la hauteur lui donne une vue d'ensemble, il peut veiller sur ceux qui arrivent dans un pays sans protection (*Hikesios*) et plus globalement assurer que chacun reste à sa place à chaque situation de contact[3], dans le cadre de relations d'hospitalité (*Xenios*, *Hekaleios*), d'« amitié » (*Philios*) ou conjugales (*Teleios*, *Hèraios*). Cette compétence « sociale » concerne surtout les relations interpersonnelles, mais aussi celles qui fondent un groupe de sociabilité (*Phratrios*, *Geleôn*). La pureté est une condition *sine qua non* pour pouvoir engager des relations sociales ; elle permet aussi l'abondance : dans ces deux champs Zeus est mobilisé en tant que *Meilichios*. Pour le second, il est également *Ktèsios*. La richesse est d'abord agricole (*Anthalès/eus* ? *Geôrgos*, *Mèlosios*) et dépend donc notamment de la pluie : la boucle est bouclée.

Il est donc possible de trouver une cohérence d'ensemble aux épiclèses athéniennes de Zeus ; et on pourrait se satisfaire d'avoir pu assigner une place à chacune d'entre elles, à l'exception de celles qui sont « extérieures » au panthéon athénien, qu'elles procèdent de la participation des Athéniens à des cultes extérieurs à l'Attique (**10.1**. : *Kènaios*, *Naios*, *Nemeios*), ou qu'elles aient été « importées » par des étrangers (**10.2**. : *Labraundos*, *Stratios*)[4]. On ne peut toutefois se contenter d'un tel tableau – qui n'est d'ailleurs pas si éloigné des listes que l'on peut trouver chez Dion de Pruse par exemple (annexe 4), à ceci près, qui a son prix ici, qu'il est uniquement fondé sur des

[3] Bien que l'épiclèse ne soit pas attestée au sens plein, Zeus *Horkios* trouverait sa place à cet endroit du continuum : en effet, si le dieu ne reçoit pas de culte sous cette appellation à Athènes, il est toujours présent parmi les *theoi histores* qui garantissent les serments prêtés par les Athéniens, entre eux, mais aussi avec d'autres cités (cf. Brulé 2005a [2007]). C'est probablement de sa position éminente, sommitale, que le Zeus tient ce rôle, mais aussi du fait que, dès l'époque archaïque, les cultes qu'on lui a rendus sur les sommets mettaient peut-être en contact plusieurs « communautés » (ce terme insatisfaisant, à défaut d'un autre plus précis) – les dédicaces adressées à l'*Hikesios* du Parnès (et de l'Hymette) mobilisant cette fonction d'arbitre des relations entre « étrangers ». À une autre époque et dans une autre région, on retrouve régulièrement des Zeus montagnards (*Idatas*/*Idaios*, *Diktaios*) parmi les *histores theoi* des serments « internationaux » crétois (cf. encore Brulé 2005a [2007]).

[4] Faut-il voir dans la compatibilité du *Kasios* avec le schéma proposé ci-dessus (c'est originellement un Zeus montagnard) un facteur de son « intégration » dans le panthéon athénien (c'est le seul de ces trois Zeus d'importation qui ait été adopté par des Athéniens) ? Une telle hypothèse est séduisante, mais sans doute artificielle. C'est plutôt parce qu'il faisait partie d'un ensemble de dieux égyptiens que des Athéniens férus de religion isiaque lui ont rendu un culte.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

épiclèses spécifiques d'un même panthéon « réel », celui d'Athènes.

Il est tout d'abord possible d'affiner ce tableau en insistant sur ses nuances, ses déséquilibres, ainsi que sur les hiérarchies entre épiclèses, ou ensembles d'épiclèses, qui s'y expriment. Un premier constat est celui de la richesse de certains champs par rapport à d'autres. Les appellations identifiant Zeus comme le garant des relations sociales, par exemple, sont spécialement nombreuses : c'est sans doute que le besoin était important en la matière. C'est peut-être aussi qu'à une époque donnée, et au sein d'une catégorie de population donnée – on y reviendra – le dieu était davantage – surtout ? – conçu comme compétent dans ce domaine. Inversement, certaines sphères d'intervention sont moins riches et, du reste, peu cohérentes. On l'a déjà souligné, les compétences « agraires » ou « agricoles » du dieu semblent marginales, notamment parce que les épiclèses qui peuvent s'y rattacher ne sont chacune attestées que par une seule source et que leur intégration à ce champ n'est pas toujours assurée : on ne reviendra pas sur le caractère obscur de la signification d'*Anthalès/eus* ; et il n'est pas impossible que le *Mèlôsios* puisse faire référence à la toison (*kôidion*) jovienne utilisée lors des rites de purification, ce qui le rapprocherait du *Meilichios* et du *Maimaktès*.

Par ailleurs, ce tableau repose sur une interprétation univoque de ces épiclèses : chacune de celles-ci n'a ainsi été envisagée que sous une acception, alors que nombre d'entre elles sont polysémiques et, de fait, peuvent être intégrées dans une plus ou moins grande mesure à plusieurs champs. De ce point de vue, il en va de même des relations de proximité entre elles, qui ne sont pas univoques, elles non plus. Les correspondances entre différentes sphères d'interventions, entre différentes épiclèses, peuvent être plus complexes. Par conséquent, si la logique du continuum est opératoire, celle du réseau l'est sans doute tout autant : les différentes appellations forment ainsi un ensemble réticulé, dans lequel celles qui sont polysémiques et/ou qui s'appliquent à plusieurs champs, sont de fait multi-connectées. Certaines occupent même des positions de pivot, permettant de faire la jonction entre deux champs qui, *primo facie*, seraient disjoints. Ainsi en va-t-il du *Meilichios* : il peut être situé du côté des relations sociales dans la mesure où il garantit la pureté nécessaire à tout individu pour pouvoir entrer en contact avec autrui et, *a fortiori*, être intégré à un groupe ; d'autre part, parce que la pureté est indissociable de l'abondance (Parker), il est *ploutodotès*, ce qui permet de faire la jonction avec l'agriculture – même si le maillon est fragile, en l'occurrence – et indirectement, avec les mouvements atmosphériques, notamment la pluie, qui sont source de prospérité. Le *Maimaktès* – « double » non-euphémique du *Meilichios* et responsable des tempêtes – l'accompagne d'ailleurs sur cette voie.

Au sein de ce réseau fonctionnel et sémantique, est-il possible de mettre en exergue des hiérarchies ? Autrement dit, quels sont les pôles dominants et les sous-ensembles marginaux de cet ensemble réticulaire ? Celui-ci est-il équilibré, de type polynucléaire, ou bien est-il organisé autour

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

d'un nœud central ? Répondre à une telle question nécessite évidemment de définir des critères ; et du reste, la réponse différera sans doute sensiblement selon ceux que l'on retiendra.

Si l'on opte pour ceux du nombre et de la connectivité des épiclèses, c'est peut-être l'ensemble « montagnard » et « élevé » qui remporterait la mise. Sur les quelques 45 appellations qu'il est possible, *in fine*, de retenir[5], 9 relèvent en effet de ce champ (*Anchesmios*, *Epakrios*, *Epôpetès, Karios*, *Parnès(s)ios/Parnèthios*, *Polieus*, *Humèttios*, *Hupatos*, *Hupsistos*), 11 si l'on intègre celles dont la signification ne s'y rapporte pas expressément, mais sous lesquelles le dieu recevait un culte sur un des massifs de l'Attique (*Astrapaios* et *Hikesios*). Sur ce seul plan numérique, le déséquilibre avec les autres champs n'est pas écrasant : on compte 7 épiclèses météorologiques (*Apèmios, Astrapaios*, *Auantèr*, *Kataibatès*, *Maimaktès*, *Morios*, *Ombrios*), 9 si on y intègre les deux (du reste quasi-synonymes) qui évoquent les « signes » qui en sont la retranscription phénoménologique (*Sèmaleos, Sèmios*) ; envisagées de façon large, les relations sociales font du reste intervenir 12 appellations, peut-être 13 (*Geleôn*, *Herkeios*, *Hèraios*, *Hekaleios*, *Hikesios*, *Meilichios*, *Moiragetès*, *Xenios*, *Horios, Teleios*, *Philios*, *Phratrios* ; peut-être *Enchôrios*) et pourraient donc être déclarées victorieuses aux points. Mais du point de vue de la logique réticulaire, la position sommitale de Zeus reste sans doute – relativement – centrale : parce que Zeus séjourne sur les sommets, il est lié aux mouvements atmosphériques, donc à la pluie, donc à la croissance végétale et animale, donc à la prospérité agricole. Par ailleurs, cette situation éminente le place en position de souveraineté, ce qui fait de lui, *in fine*, le garant de toute forme de pouvoir ; plus globalement, sa compétence en matière de relations sociales dérive, me semble-t-il, de sa position de surplomb et de la capacité de surveillance qui en découle. Mais cette ligne de force ne l'emporte pas sur les autres : si elle est peut-être première, le réseau que forme l'ensemble des épiclèses, et donc des champs de compétence de Zeus, reste polynucléaire. On peut ainsi dresser un nouveau tableau de l'ensemble des épithètes cultuelles du dieu qui tiendrait compte de ce schéma. Plus qu'une liste ou un descriptif, qui seraient en l'espèce fastidieux et peu clairs, une carte mentale peut ainsi retranscrire cette structure (annexe 5).

Affinée, l'image reste toutefois incomplète, abstraite et donc inexacte. Elle flattera – peut-être – l'intelligence de l'exégète ; peut-être constituait-elle, du reste, le canevas mental de la conception que les Athéniens avaient de Zeus – et ce n'est peut-être pas rien que de s'en être fait une idée. Mais elle en dit assez peu, au bout du compte, sur les logiques qui étaient à l'œuvre dans le processus de dation de telle ou telle épiclèse, dans tel ou tel contexte. J'y vois plusieurs raisons.

La première est qu'un tel tableau ne rend qu'imparfaitement compte des importances

[5] Dorénavant, on écarte définitivement les épiclèses « extérieures » (**10.1** et **10.2**), *Kasios* compris. Dans ces 45, on retient *Nèphalios* qu'il n'est pas toujours possible d'intégrer à une catégorie, car cette épiclèse fait d'abord référence à un rituel.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

relatives des épiclèses, même en tenant compte de leur polysémie et de leur implication possible dans plusieurs champs de compétence. Certaines d'entre elles traduisent en effet un mode d'intervention, une dynamique d'action, un type d'interaction entre le fidèle et le dieu, qui leur sont propres : la relative discrétion du *Sôtèr*, notamment, au sein de ce tableau, contraste évidemment avec l'importance qui était celle de cette hypostase jovienne – surtout relativement aux autres – entre le IVe et le Ier s. en particulier.

Inversement, on a pu constater que certaines épiclèses mobilisant Zeus dans sa position souveraine – *Pankratès*, *Hupsistos*, *Moiragetès* par exemple – étaient, du point de vue de la hiérarchie du panthéon, secondaires.

Ce constat appelle plusieurs remarques concernant le tableau, cette structure, si l'on veut, que l'on vient de dessiner. Celui-ci est imparfait pour plusieurs motifs. Il l'est notamment parce qu'il est reconstitué hors de tout contexte historique ou sociologique : autrement dit, s'il était théoriquement présent chez tous les habitants de l'Attique entre l'époque archaïque et le Haut-Empire, il n'a de fait jamais existé à cet état complet pour aucun d'entre eux (et, à l'inverse, il est orphelin de toutes les épiclèses dont on n'a conservé aucune trace). C'est pourquoi il doit être réajusté, selon trois approches : la première est sociologique ; la deuxième, historique ; la dernière consiste à replacer l'ensemble des épiclèses joviennes dans le panthéon athénien : le polythéisme a en effet son fonctionnement propre, ses logiques internes, qui sont particulièrement patentes sur le plan de la manipulation des épiclèses.

2. Société et jeux d'échelle.

2.1. Une sociologie impossible ?

Le pari avait été engagé au début de cette enquête que les épiclèses pouvaient être signifiantes socialement, que tous ne s'adressaient pas aux mêmes puissances divines et ne les mobilisaient pas par les mêmes appellations. Une telle question est évidemment stimulante. Toutefois, si l'on a pu, à certaines étapes du parcours, émettre des hypothèses ou relever des indications ponctuelles en ce sens, force est de constater l'impossibilité d'offrir une vision d'ensemble de la sociologie des épiclèses joviennes. On ne reviendra pas sur la difficulté de tirer des conclusions sur l'appartenance sociale des individus à partir du formulaire des dédicaces ; et quand bien même on tenterait, à titre d'hypothèse de travail, de dépasser ces difficultés, on ne pourrait pas en systématiser la démarche, puisqu'on ne dispose pas d'ensembles documentaires équivalents pour toutes les épiclèses. En raison des aléas de la conservation et de la découverte des sources –

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

épigraphiques notamment –, et aussi sans doute des pratiques votives qui étaient en vogue à telle ou telle époque, ou dans tel ou tel sanctuaire – qu'elles prennent la forme de dédicaces inscrites sur pierre ou d'offrandes périssables –, seules quelques hypostases joviennes telles que l'*Hupsistos* ou le *Meilichios* sont bien pourvues en la matière. Une mise en série et une comparaison des épiclèses est donc, sur ce plan, impossible.

On aurait cependant beaucoup à perdre en se contenant de déplorer son impuissance face à ces disparités documentaires – c'est bien là la *moira* de l'historien de l'antiquité, et il faut en prendre son parti. Même si l'image en est irrémédiablement biaisée, la répartition des épiclèses par type de source est en effet elle-même significative de leur possible lecture sociologique. Celle-ci n'est toutefois pas perceptible de la même façon à toutes les périodes. Si l'on s'en tient aux disparités sociales au sein du corps civique, le constat d'un accroissement des écarts entre une élite – que l'on peut définir comme une aristocratie à partir de la basse époque hellénistique – et le reste des citoyens est patent. Cette évolution n'est pas sans conséquence sur la production des sources – épigraphiques en particulier – et donc sur la façon dont l'historien est amené à collecter les épiclèses, pour n'évoquer que le sujet de cette étude : alors que celles-ci apparaissent à l'époque classique dans des inventaires de biens sacrés ou des calendriers sacrificiels – ceux des dèmes en particulier au IVe s. –, on les retrouve plus souvent à l'époque impériale au sein des titulatures d'individus qui cumulent, entre autres, les prêtrises. On ne relèvera à ce titre qu'un seul exemple, celui de Zeus *Horios*. Le dieu fait l'objet d'une entrée dans les calendriers d'Erchia et de la Tétrapole de Marathon : il recevait donc un culte de la part de démotes dont on peut supposer qu'ils fussent (au moins en partie) des (petits ? moyens ? gros ? un peu de tout ?) propriétaires – pas tous égaux, bien entendu – mais qui collectivement se tournaient vers la puissance divine garantissant les limites des biens de chacun. Au début de l'époque impériale, c'est au sein d'une liste de prêtrises détenues par un membre du *genos* des Kèrykes que ce Zeus réapparaît : ses fonctions ont-elles changé ? On ne sait. Mais – telles qu'on peut les percevoir à travers les sources – les logiques sociales sur lesquelles reposent le contact avec le divin – cette portion de la puissance divine – ont évolué selon un tour qui à nécessairement eu une incidence sur la conception du divin. Ces évolutions ne sont du reste pas particulières aux épiclèses joviennes, et elles apparaissent parfois plus clairement pour d'autres divinités[6]. Elles ne sont du reste pas spécifiques aux questions

[6] L'adjonction de l'épiclèse *Gaièochos* à celle de Poséidon *Erechtheus*, perceptible à partir du IIe s. (**PosErGa1-2**), bien qu'elle ne fût pas permanente, semble-t-il (cf. *I.Eleusis* 463 = **PosEr4**), va peut-être au-delà du simple cumul d'épiclèses qui, en tant que telles, constituent des éléments de capital symbolique, entre les mains d'un *genos* (les Étéoboutades) en ce que leur choix est sans doute signifiant. À l'épiclèse *Erechtheus* qui, au-delà de ses implications « historiques » (son ancienneté, son rapport à l'autochthonie), constitue à cette époque un bien symbolique pour le *genos* – alors une lignée aristocratique – qui en détient la prêtrise, est en effet associée *Gaièochos* (jusque-là non attestée comme épiclèse à Athènes, même si elle était bien connue dans la poésie depuis Homère) qui désigne le dieu comme maître des mouvements sismiques : le contact privilégié des Étéoboutades avec cette part de la surnature

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

religieuses et il faut veiller à ne pas surinterpréter le fonctionnement du polythéisme en ce sens. Il faut également se garder d'une vision diachronique trop schématique : si elle est moins directement perceptible qu'aux époques tardo-hellénistique et impériale, à des degrés et selon des procédures différentes, la domination sociale existait aussi à l'époque classique. Sur ce plan, les épiclèses de Zeus peuvent également être riches d'enseignements, dans une optique synchronique cette fois-ci. Les compétences du dieu en matière de relations sociales, et le fait qu'il ait été abondamment épiclésé en ce sens, sont révélateurs de la nécessité de garantir le respect de relations qui, pour être réciproques, n'en sont pas moins inégalitaires : la promotion de valeurs et de pratiques telles que la *philia* (entre époux *e.g.*) ou la *xenia*, et la convocation conjointe de Zeus *Philios* et *Xenios*, participent du même souci d'assurer la stabilité de l'ordre social en le plaçant sous l'égide du dieu. L'*Horios* est déjà tel au IVe s. : empiéter sur les terres de son voisin – par convoitise ou pour s'opposer à une distribution perçue comme trop inégalitaire – c'est risquer de s'attirer de la même façon les foudres de Zeus.

La construction du divin à travers les épiclèses est donc imbriquée dans les logiques sociales. Toutefois, si des évidences peuvent être relevées dans certains cas – le *Boulaios* du Bouleutèrion est le dieu des bouleutes, qui ne sont du reste pas exactement les mêmes à l'époque d'Antiphon et au Ier s. –, si des corrélations peuvent être ponctuellement établies, on ne peut dresser un tableau d'ensemble, sauf à faire preuve de beaucoup d'approximation. Les certitudes que l'on peut avoir en la matière sur certains Zeus ne sauraient en effet être systématisées et constituer un éventuel étalon permettant de prendre la mesure « sociale » d'autres qui seraient proches ou concurrents, d'un point de vue fonctionnel par exemple. Une illustration de cette difficulté pourrait être celle-ci : le chef d'*oikos* est le premier à être en contact avec son *Ktèsios* – le reste de la maisonnée ne communiquant avec le dieu que par le truchement de celui qui est, dans ce contexte, le prêtre – ce qui invite à faire de ce Zeus un dieu des possédants. Nonobstant le fait qu'il était des *oikoi* modestes d'une part, et que l'on ne peut totalement exclure que des métèques ne bénéficiant pas de l'*enktèsis* ne sacrifiassent pas, eux aussi, à ce Zeus d'autre part, c'est l'idée que l'on peut se faire du *Ktèsios*. Mais cela n'implique pas nécessairement que ces propriétaires, modestes ou non, se détournassent nécessairement du *Meilichios* – la mésaventure de Xénophon en témoigne ; c'est donc sans doute aller un peu vite que de faire de ce Zeus un dieu de métèques et d'affranchis. On ne peut sans doute pas aller au-delà de l'impression en ce qui concerne le caractère « populaire » des dédicaces adressées à ce dernier, mais aussi au *Pankratès* ou à l'*Hupsistos* – avec toutes les réserves

potentiellement dangereuse pour l'ensemble de la collectivité ne peut que contribuer à asseoir la position du *genos* au sein de la cité. On ne tiendra pas cette démarche pour systématique, bien sûr ; mais elle constitue sans doute un bon exemple des possibles ressorts sociaux – ceux de la domination en l'occurrence – sur lesquels repose le processus de dation des épiclèses et de leurs possibles combinaisons.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

que l'on a pu formuler précédemment.

L'aporie n'est pas totale ; mais la tentative d'appliquer des grilles de lecture qui sont celles de la sociologie contemporaine à la société athénienne antique est peu fructueuse, du moins en ce qui concerne le présent sujet. Sans doute faut-il faire preuve de davantage de modestie envers les gens dont on tente d'objectiver les représentations – les Athéniens – et s'en tenir aux cadres sociaux qui étaient les leurs, à savoir ceux de l'*oikos*, de la cité, et des groupes de sociabilité/associations intermédiaires.

2.2. Jeux d'échelle.

C'est en effet en prenant en compte les différentes échelles à laquelle les Athéniens sacrifiaient que les études consacrées à la religion athénienne ont considérablement progressé ces dernières années (et de même sur la société et les structures politiques, en fonction de l'optique thématique privilégiée). On peut donc supposer qu'un portrait du Zeus athénien gagnerait sans doute en clarté et en pertinence si l'on classe ses différentes épiclèses selon qu'elles étaient utilisées pour mobiliser le dieu dans le cadre domestique, associatif ou politique. On peut ainsi définir six échelles d'énonciation :

Échelles :
A : cultes domestiques.
B : dédicaces « privées » et démarches « individuelles » (Xénophon sacrifiant à Zeus *Basileus e.g.*).
C : associations infra-politiques (*genè*, phratries, orgéons, éranistes, etc.)[7].
D : dèmes.
E : ensembles de dèmes : tribus, ligues (pour la Tétrapole de Marathon, n'ont été inclus dans cette catégorie que les sacrifices financés en commun par les quatre dèmes, *i.e.* face A, col. I : Zeus *Horios*).
F : cité (cultes à l'échelle politique ; dédicaces par des magistrats ; les prêtres bénéficiant d'un siège de proédrie au théâtre de Dionysos ont été intégrés à cette catégorie : sans que l'on puisse toujours le certifier, cet honneur fort prisé suggère que le sacerdoce qui y était associé relève de cette échelle).

Pour plus de clarté, on a d'emblée classé les épiclèses par champ thématique :

Champs :
1 : mouvements atmosphériques et signes associés.
2 : sommets, élévation.
3 : souveraineté, pouvoir, vie politique.
4 : relations sociales.
5 : abondance (agricole).

On récapitulera les données plus commodément dans un tableau synoptique tel que celui-ci :

[7] Un découpage plus fin de cette catégorie aurait été en théorie pertinent ; le risque était grand toutefois d'atomiser à l'excès les données – une occurrence pour des éranistes, trois pour les phratries, etc. – et donc de leur ôter toute vertu démonstrative.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

Échelle :	**A**	**B**	**C**	**D**	**E**	**F**
1 : mouvements atmosphériques et signes associés						
Apèmios		X?				
Astrapaios		X?	X?			
Auantèr				X?		
Kataibatès			X	X		X
Maimaktès				X?		
Morios						X
Ombrios		X?				
Sèmaleos		X?				
Sèmios		X				
2 : sommets, élévation						
Anchesmios		X?				
Epakrios		X?	X	X		
Epôpetès				X		
Karios			X			
Parnèthios		X			X?	
Polieus		X		X		X
Humèttios		X?				
Hupatos				X		X
Hupsistos		X				
3 : souveraineté, pouvoir, vie politique						
Agoraios						X
Basileus		X				X
Boulaios		X		X		X
Eleutherios						X?
Moiragetès			X			X
Olumpios	X	X				X
Pankratès		X	X?			
Panellènios						X?
Sôtèr	X	X	X			X
Tropaios						X
4 : relations sociales						
Geleôn					X?	
Hekaleios				X	X	
Enchôrios			X?			

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

Herkeios	X		X	X	X	X
Hèraios						X?
Hikesios		X			X?	X
Xenios			X			
Horios				X	X	
Teleios		X		X		X
Philios	X	X	X			X
Phratrios		X	X			X
5 : abondance (agricole)						
Anthalès/eus				X		
Geôrgos			X?			
Ktèsios	X			X		X
Meilichios		X	X?	X		
Mèlôsios		X?				

On ne reviendra pas systématiquement sur la justification de l'intégration de telle épiclèse dans telle catégorie. On fera simplement remarquer que pour nombre d'entre elles, on ne dispose d'aucune indication explicite permettant de déterminer l'échelle à laquelle Zeus recevait un culte. On a par conséquent émis des hypothèses, le plus souvent par analogie : ainsi par exemple, les *Apèmios*, *Ombrios* et *Sèmaleos* du Parnès ont été, faute de mieux, intégrés à la catégorie **2** parce que les autres Zeus du lieu recevaient des dédicaces « individuelles ».

Le premier constat général qu'il est possible de formuler est celui de l'importante articulation entre les différentes échelles ; une façon négative de présenter cet état de fait reviendrait à reconnaître l'absence de tendance nette et générale en matière de répartition socio-politique des épiclèses. Là encore, les données documentaires ne sont pas sans incidence : l'abondance numérique des dédicaces « privées » explique en grande partie la relative sur-représentation de l'échelle **B** (qui a toutefois souvent servi d'échelle par défaut), dans la plupart des champs – preuve s'il en était besoin du caractère précieux de ce type de sources, longtemps négligées.

Ceci étant dit, il est possible de repérer quelques tendances. On n'est guère surpris de constater que les épiclèses relevant du champ **3** sont quasi-systématiquement représentées à l'échelle politique ; la seule exception notable – *Pankratès* – pouvant être aisément expliquée : si la signification littérale de l'épiclèse désigne un dieu tout-puissant, les finalités de son culte inviteraient plutôt à le ranger dans le champ **5** (on se rappellera des cornes d'abondance représentées sur les reliefs votifs du sanctuaire de l'Ilissos). De même, la relative discrétion de ce champ **5** à l'échelle **F** n'indique pas tant un désintérêt pour les questions liées à l'abondance de la part de la cité

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

dans son ensemble, mais plutôt que le rôle attribué à Zeus dans ce domaine n'a pas été promu à cette échelle, sans doute parce que la place était occupée par Déméter (et Korè). Le caractère éclaté, et souvent hypothétique, des données relatives au champ **1** interdit de tirer quelque conclusion que ce soit. La répartition est relativement équilibrée en ce qui concerne le champ **2**, de même que pour le champ **4**, ce dernier semblant se caractériser par une variété scalaire inégalée. Là encore, le constat de l'important ancrage du Zeus des relations sociales aux différentes échelles de la société n'est guère surprenant. Mais il invite à reconsidérer la hiérarchie entre les domaines d'interventions du dieu : selon la grille d'analyse adoptée, les équilibres entre les différentes lignes de force de la figure divines sont en effet variables – même s'il faut plutôt parler de réajustement que de bouleversement en la matière.

Si l'on quitte les champs d'intervention du dieu pour s'intéresser à ses épiclèses, il est également possible de faire quelques remarques. Premièrement, on note que les Zeus faisant l'objet d'un culte domestique ne semblent pas avoir été confinés à cette sphère : en effet, on les retrouve tous à des échelles plus larges. On ne reviendra pas sur les cas du *Ktèsios* et de *l'Herkeios*, que l'on avait précisément abordés sous cet angle. On peut en revanche dire quelques mots du *Sôtèr* et de l'*Olumpios* : il n'est sans doute pas anodin de constater qu'ils ont été tous les deux honorés aux deux extrémités du spectre socio-politique, à savoir dans le cadre du banquet (rite des trois libations) et à l'échelle de l'ensemble de la cité. Ce « saut » d'échelle est d'autant plus intéressant à relever qu'il est quasiment direct, de l'individu/*oikos* (dans le cadre du banquet domestique ou de dédicaces « privées ») à la *polis*, sans passer par les cadres intermédiaires des associations, des dèmes, ou d'autres subdivisions politiques (tribus *e.g.*), pour ainsi dire[8]. Compte tenu du rôle de protecteur de la communauté politique, notamment dans ses relations avec l'extérieur, que ces deux Zeus ont pu tenir à Athènes – à l'exclusion de tous les autres – ce constat est d'autant plus remarquable. Les conclusions que l'on pourrait en tirer iraient à rebours d'une conception multiscalaire (par stratigraphie, emboîtement, réseaux, peu importe en l'occurrence) de la cité athénienne, au moins dans ce cas : c'est peut-être en effet précisément leur absence d'ancrage infra-politique, qui permettait d'en faire des figures consensuelles, qui expliquerait leur mobilisation politique, dans cette fonction quasi-tutélaire.

On clora ce bref aperçu de l'ancrage social des épiclèses athéniennes de Zeus par une observation qui n'apparaît pas directement dans le tableau, mais qui résulte plutôt de constats répétés au cours de cette enquête, et qu'il est peut-être temps de systématiser. En surnommant Zeus,

[8] Zeus *Sôtèr* a reçu des sacrifices par des associations, mais dans les deux cas répertoriés (tous deux au IIIe s.), uniquement par des non-citoyens, qui, en particulier à cette époque, y trouvaient un cadre d'expression privilégié. Par ailleurs, il n'est pas inenvisageable que le culte du sanctuaire du Pirée ait pu être (d'abord ? aussi ?) celui du dème ; mais c'est surtout son importance politique qui apparaît dans les sources.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

les Athéniens (surtout ; mais c'est peut-être moins patent pour les autres habitants d'Athènes qui n'étaient ni adultes, mâles, citoyens, etc.), cherchaient bien évidemment à mobiliser le plus précisément, le plus efficacement possible la portion de puissance divine qui leur était nécessaire, à une occasion et pour des besoins donnés. Mais ils disaient également beaucoup d'eux-mêmes, consciemment ou non. Ce processus est parfois explicite et évident, lorsque l'épiclèse utilisée correspond directement, quand elle ne dérive pas sémantiquement, du groupe qui est en position privilégiée de l'attribuer au dieu : on pense évidemment au cas de Zeus *Phratrios*, pour lequel la (double) dédicace de Xénophôn de Myrrhinonte constitue sans aucun doute une illustration exemplaire sur ce plan. D'autres cas, plus ou moins explicites, sont analogues ; mais cette démarche n'est sans doute pas généralisable à toutes les épiclèses – il en est notamment qui procèdent du souci d'appréhender, à défaut de pouvoir les maîtriser, des phénomènes naturels qui sont perçus comme l'expression d'une puissance surnaturelle : le *Kataibatès* fait évidemment partie de celles-ci, même si son dédoublement avec le *Morios*, qui protège les oliviers sacrés de la cité, invite à penser que le discours identitaire est toujours présent.

Que penser alors des épiclèses qui exaltent la majesté du dieu, du *Pankratès* ou de l'*Hupsistos*, notamment ? Elles définissent apparemment, probablement serait-on tenté de dire, un rapport entre le dieu et le fidèle différent, par exemple, de celui qui est (semble) à l'œuvre dans le cas du *Phratrios*. Le contexte est différent, sans nul doute. Parler de « religiosité » différente n'apporte peut-être rien de plus, même si les pratiques, notamment la gestuelle ou les postures sont singulières – on pense en l'occurrence aux stèles votives représentant les adorants du *Pankratès* à genoux – et ne sont pas sans résonances avec l'épiclèse. Il est en tout cas évident que la toute-puissance, ou la suprématie (si l'on peut « surtraduire » *Hupsistos* de la sorte) est celle du dieu, mais non celle du fidèle ; et je serais enclin à croire que le reflet est même inversé, que l'exaltation du dieu est proportionnelle au sentiment d'impuissance du fidèle, qui surcompense ainsi ses difficultés à avoir prise sur le monde qui l'entoure. Ce sentiment d'impuissance (supposé) est peut-être tout simplement celui qui résulte de la confrontation à la maladie – on peut le croire vraisemblable au moins dans le cas de l'*Hupsistos* ; elle procède peut-être aussi de cette « religiosité » particulière, dont les logiques sont propres et reposent peut-être sur une intériorisation par le fidèle de la toute-puissance du dieu ; mais cette intériorisation est peut-être aussi celle de la position sociale – dominée – des fidèles, et de l'absence d'accès aux leviers sociaux et/ou politiques, en tant que métèques (l'essentiel des dédicants du *Pankratès*) ou en tant que femmes (l'*Hupsistos*). Mais les limites de l'interprétation sont sans doute atteintes quand on tente de combler le déficit de données avérées en émettant des hypothèses gratuites et, surtout, en projetant des conceptions qui sont sans doute, pour la grande majorité d'entre elles, contemporaines. On se

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

gardera donc d'aller plus loin.

3. Histoire.

C'était également un des objectifs de cette entreprise que de tenter de faire de l'histoire avec les épiclèses, de les utiliser comme vecteur d'appréciation de la plasticité de la figure jovienne dans le temps. On a tenté de le faire dans l'étude de certains dossiers, lorsque leur richesse le permettait. L'heure est désormais à une vision plus globale, qui passe par une mise en ordre du matériau qui prendra également la forme d'un tableau. On conservera le même regroupement thématique des épiclèses, plus commode que totalement satisfaisant, du reste :

Champs :
1 : mouvements atmosphériques et signes associés.
2 : sommets, élévation.
3 : souveraineté, pouvoir, vie politique.
4 : relations sociales.
5 : abondance (agricole).

On distinguera :

- **en gras** : les attestations directes qui sont dénombrées (compte tenu de la fréquence des cas incertains et limites, il a une valeur indicative plus qu'absolue).
- en caractères normaux : les attestations indirectes (allusions dans les sources littéraires – théâtre notamment – ne faisant pas explicitement allusion à un culte ; sources littéraires faisant référence à une époque antérieure ; attestations « athéniennes » hors d'Athènes : transposition du culte athénien ou inscription dans un culte local ?).

époque archaïque				
1	**2**	**3**	**4**	**5**
***Sèmios* (2)**	***Parnèsios* (1)** *Karios*		***Hikesios* (2-4)**	
Ve s.				
1	**2**	**3**	**4**	**5**
***Kataibatès* (1)** *Morios*	***Epakrios* (0-1)** ***Parnèsios* (1)** ***Polieus* (3)** *Hupatos*	***Agoraios* (2)** ***Boulaios* (1)** ***Eleutherios* (1)** ***Olumpios* (3)** *Pankratès* *Sôtèr* *Tropaios*	***Herkeios* (0-1)** ***Hèraios* (1)** *Hikesios* ***Moiragetès* (1)** ***Xenios* (0-1)** *Teleios* *Philios* *Phratrios*	***Ktèsios* (1)** ***Meilichios* (3)**
IVe s.				
1	**2**	**3**	**4**	**5**

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

Auantèr **(1)** ***Kataibatès*** **(4)** ***Morios*** **(1)**	***Epakrios*** **(1-2)** ***Epôpetès*** **(2)** ***Polieus*** **(5)** ***Hupatos*** **(1)**	*Agoraios* ???? *Basileus* *Boulaios* ***Eleutherios*** **(5)** ***Olumpios*** **(5)** *Pankratès ?* ***Sôtèr*** **(>10)**	***Herkeios*** **(6-7)** ***Xenios*** **(0-1)** ***Horios*** **(2-3)** ***Teleios*** **(1-2)** ***Philios*** **(9)** ***Phratrios*** **(>10)**	***Anthalès/eus*** **(1)** ***Ktèsios*** **(2)** ***Meilichios*** **(>10)**
IIIe s.				
1	**2**	**3**	**4**	**5**
	Epakrios **(1)**	*Eleutherios* *Olumpios* *Pankratès ?* ***Sôtèr*** **(>10)**	***Herkeios*** **(2)** ***Teleios*** **(1)** ***Phratrios*** **(1)**	***Meilichios*** **(>10)**[9] ***Mèlôsios*** **(1)**
IIe-Ier s.				
1	**2**	**3**	**4**	**5**
Astrapaios ***Kataibatès*** **(1)** ***Morios*** **(1)**	***Polieus*** **(1)**	***Boulaios*** **(4)** *Olumpios* ***Sôtèr*** **(>10)** ***Tropaios*** **(5)**	*Herkeios* *Hikesios* ***Xenios*** **(1)** ***Philios*** **(1)**	***Ktèsios*** **(1)**
époque impériale				
1	**2**	**3**	**4**	**5**
Apèmios **(1)** ***Astrapaios*** **(1)** ***Kataibatès*** **(1)** ***Maimaktès*** **(2)** ***Ombrios*** **(4)** ***Sèmaleos*** **(1)**	***Anchesmios*** **(1)** ***Hupatos*** **(1)** ***Parnèsios*** **(1)** ***Polieus*** **(2)** ***Humèttios*** **(1)**	***Boulaios*** **(4)** ***Eleutherios*** **(>10)** ***Hupsistos*** **(>10)** ***Olumpios*** **(5)** *Pankratès ?* ***Panellènios*** **(2)** ***Sôtèr*** **(4)**	***Geleôn*** **(1)** ***Hekaleios*** **(1) ?** ***Enchôrios*** **(1)** ***Horios*** **(1)** ***Teleios*** **(1)** *Philios*	***Geôrgos*** **(1)** ***Ktèsios*** **(1)** *Meilichios*

Sans trop s'y appesantir et en guise de remarque liminaire, on ne peut manquer de formuler cette assertion : le premier caractère dont rend compte ce tableau, c'est l'inégale distribution des sources dans le temps : des données éparses à l'époque archaïque, bien plus abondantes à l'époque classique – avec une différence qualitative plus que quantitative entre le Ve et le IVe s. (403-322 si l'on veut), en ce qui concerne ces données du moins ; la raréfaction est significative à partir du IIIe s. ; il faut ajouter que le retour à une abondance relative à l'époque impériale est en bonne partie tributaire de Pausanias. Toutefois, ces contraintes documentaires ne sont pas totalement dirimantes ; elles constituent simplement un arrière-plan dont il faut tenir compte, mais qui est, en théorie, valable pour toutes les épiclèses[10] : aussi, voir apparaître une épiclèse au IVe s. n'est pas, en soi,

[9] Cette importance numérique est uniquement le fruit de l'imprécision de la datation des reliefs votifs adressés au dieu, qui peuvent tout aussi bien dater du IVe s.

[10] Je dis bien en théorie puisqu'on retrouve certaines épiclèses dans certains types de sources plutôt que dans d'autres, qui sont eux-mêmes plus ou moins bien représentés selon les époques ; de plus, les « accidents » documentaires sont

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

significatif ; ne pas la trouver l'est peut-être davantage. Ainsi, au sein d'une même période d'abondance ou d'indigence documentaire, la présence ou l'absence d'une épiclèse n'est pas toujours imputable à un effet de source, et cela est d'autant plus vrai quand on tient compte du nombre et de la variété des occurrences documentaires pour une épiclèse donnée : là encore, que les attestations soient nombreuses au IVe s, cela n'est peut-être que le reflet de pratiques votives propres à cette époque (entre autres facteurs possibles) ; qu'elles le soient tout autant au siècle suivant en dit peut-être davantage sur l'engouement dont Zeus a pu faire l'objet sous telle ou telle appellation.

Ces réserves étant formulées, et en pondérant l'ampleur du cadre chronologique et l'importance numérique des occurrences de chaque épiclèse, des mouvements apparaissent tout de même ; des évolutions, voire des ruptures, se font jour.

On commencera par quelques observations de détail. Il n'est sans doute pas nécessaire de revenir sur le cas du *Phratrios*, dont le fort ancrage dans le IVe s. correspond à la principale période d'activité – y compris en termes d'émission documentaire – du cadre privilégié de son culte que constituaient les phratries ; de même, on a suffisamment souligné le rôle de l'impulsion donnée par le pouvoir impérial, et d'Hadrien en particulier, dans la résurgence ou l'émergence des Zeus *Olumpios*, *Panellènios* et *Eleutherios* au Haut-Empire, même si, dans le dernier cas, les occurrences sont nombreuses qui se rapportent au culte de Platées. L'exploitation mémorielle des grandes victoires militaires du Ve s. lors de l'« été indien » (Mikalson) qu'a connu la cité à la fin du IIe s. n'est sans doute pas étrangère à la soudaine visibilité du *Tropaios* dans les décrets éphébiques de cette époque[11]. On relève également que l'*Agoraios* est confiné à la période classique – voire même au Ve s. puisque les attestations du IVe s. sont incertaines –, ce qui est peut-être révélateur de son association aux pratiques politiques démocratiques de cette époque.

Mais c'est surtout le cas du *Sôtèr* qui est remarquable, *a fortiori* lorsqu'on le replace au sein de l'ensemble des épiclèses joviennes. On a insisté sur l'émergence spectaculaire de son culte au IVe s, dont rend compte la variété des attestations, plus que leur nombre, en cette période d'abondance documentaire. On doit incontestablement admettre que cette importance ne s'est pas démentie lors de la période hellénistique, où la position du dieu paraît écrasante, au IIIe s. notamment. Les vicissitudes qu'a alors connues Athènes, les menaces réelles qui ont pesé sur sa sauvegarde, et le soulagement qui a résulté de leur dissipation, ont sans doute puissamment influé sur le rôle conféré au dieu. Mais cet engouement manifeste pour ce Zeus a aussi, probablement, ses dynamiques propres, qui résident sans doute dans le caractère polyvalent de l'épiclèse, qui se traduit notamment par sa capacité d'application à des domaines très variés ; son accessibilité, son caractère consensuel,

d'autant plus lourds de conséquences que la période est indigente : que l'on pense par exemple aux décrets éphébiques des IIe-Ier s, où n'apparaissent guère que des cultes politiques.

[11] Il en va de même pour l'Artémis *Agrotera* dans ce même dossier documentaire (**ArtAgro10a-i**).

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

son absence d'ancrage dans les cadres infra-politiques ont également dû contribuer à cet engouement. Ce caractère « attrape-tout » du dieu explique sans doute son importance absolue, mais aussi relative : il n'est pas impossible que la rareté, en regard, des autres épiclèses joviennes que l'on peut observer à cette époque ne soit pas aussi la traduction d'un effet de vases communicants, le *Sôtèr* intervenant alors dans les champs de compétence d'autres Zeus, s'enrichissant alors en les appauvrissant. C'est particulièrement net dans ses interactions avec l'*Olumpios*, me semble-t-il, notamment dans leur rôle partagé de protecteur de la communauté politique dans ses rapports avec l'extérieur : l'amoindrissement de la marge de manœuvre d'Athènes, son adoption progressive d'une posture défensive, explique sans doute que le *Sôtèr* ait pris le relais de l'*Olumpios* dans cette fonction au cours du IVe s. Plus globalement, les périodes de forte activité de l'un correspondent *grosso modo* à celles ou l'autre se fait plus discret, et inversement : peut-être faut-il ainsi associer le retrait relatif du *Sôtèr* à l'époque impériale avec le renouveau connu par l'*Eleutherios*, on l'a vu, mais aussi l'*Olumpios*.

Le caractère invasif du *Sôtèr* s'est peut-être d'ailleurs manifesté au détriment d'autres hypostases joviennes : on pourrait le supposer pour le *Boulaios*, dont on a évoqué l'irrégularité de la visibilité entre le Ve s. et le IIe s. (il « disparaît » presque totalement des sources aux IVe et IIIe s.) et qui a peut-être pâti de l'engouement dont a fait l'objet le *Sôtèr* (que l'on retrouve notamment dans le compte-rendu de Démosthène sur les sacrifices accomplis par les prytanes) ; toutefois, dans ce cas, la réponse se trouve peut-être plutôt dans la complexité des relations entre les différents *Theoi Boulaioi* – c'est l'épiclèse qui a été associée à la plus grande variété de théonymes à Athènes – et notamment la prééminence de l'ensemble Apollon-*Prostatèrios*-et-Artémis-*Boulaia*-et-*Phôphoros* parmi les récipiendaires des sacrifices accomplis par les prytanes aux IIIe et IIe s.

En revanche, c'est peut-être au regard de l'absence presque totale des Zeus météorologiques et élevés à l'époque hellénistique que l'importance relative du *Sôtèr* est frappante ; elle est surprenante même, puisque, d'un point de vue fonctionnel, on ne s'attendrait pas à voir ce dernier intervenir dans ces champs, empiéter sur les domaines de compétence de ces Zeus. Ce n'est du reste pas sous cet angle qu'il faut, me semble-t-il, interpréter ce déséquilibre. J'y vois plutôt l'expression de la particularité du *Sôtèr* sur le plan de sa situation cosmique, elle qui participe de sa façon singulière d'être au monde. Ce Zeus n'occupe pas, en effet, une position de surplomb qui lui permettrait de superviser les activités humaines ; c'est un dieu de plaine, qui agit à l'horizontale, qui fait face au danger, occupant une position de sentinelle plus que de vigie : sa situation au sein de la triade invoquée lors des trois libations, ses lieux de culte (l'Agora, le sanctuaire du Pirée)[12] en témoignent sans doute. C'est donc peut-être à l'idée d'un basculement dans la conception du mode

[12] On pense également à la forteresse de Rhamnonte.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

d'intervention du dieu que mène le constat du déséquilibre documentaire entre le *Sôtèr* et les Zeus météorologiques et élevés à l'époque hellénistique. Ceci étant dit, il est difficile d'établir un rapport de cause à effet univoque qui permettrait d'expliquer cette possible évolution : celle-ci est-elle la retranscription sur le plan des conceptions divines d'une évolution plus large des représentations et des préoccupations des habitants de l'Attique ? Inversement, n'est-ce pas le succès même du *Sôtèr* qui aurait modifié – par l'effet de ce qu'on pourrait appeler des contrecoups - l'ensemble de la figure jovienne, y compris dans sa façon d'être au monde la plus essentielle ? Il est difficile de trancher sur cette question ; on constate toutefois que ce possible basculement n'a pas été définitif, puisque les Zeus météorologiques et montagnards réapparaissent en nombre à l'époque impériale (pour la plupart dans le même compte-rendu de Pausanias, il est vrai).

À côté de ces évolutions, il est possible de constater des permanences : le cours de l'histoire de certains Zeus paraît avoir été celui d'un long fleuve tranquille. Je pense ici notamment au *Polieus*, dont le culte semble avoir connu une belle stabilité du Ve s. à l'époque de Pausanias. Autant que l'on puisse en juger, le déroulement et, peut-être, la signification des Dipolies/Bouphonies ne semblent pas avoir fondamentalement changé au cours de ces six siècles. De même, si l'on se fonde sur la richesse documentaire – en nombre et en variété – la position du dieu au sein de la hiérarchie divine (jovienne) semble être également moyenne – c'est-à-dire importante, mais jamais prééminente – de l'époque classique au Haut-Empire. On constate certes un infléchissement au IIIe s. – que l'on peut lire comme le signe d'une désaffection des dieux acropolitains (Mikalson) à cette période ou tout simplement comme un effet de source[13] – mais le prêtre du dieu se voit accorder dès le siècle suivant une des meilleures places au théâtre de Dionysos, privilège dont a bénéficié le détenteur du sacerdoce durant toute la période impériale puisque le siège de proédrie n'a pas été réinscrit par la suite. Le caractère insigne de cet honneur traduit d'ailleurs peut-être davantage le respect dû à un culte vénérable que sa prééminence au sein du panthéon.

Ainsi, l'histoire de telle ou telle épiclèse, ou de tel ou tel champ de compétence, ne s'inscrit pas toujours dans la temporalité que l'on pouvait, d'emblée, présumer. On est peu surpris de constater que les épiclèses attachées à une forme de pouvoir donnée soient celles qui s'inscrivent dans le temps court : le cas du *Panellènios*, création d'Hadrien qui n'a manifestement pas fait florès, est à cet égard exemplaire, bien sûr ; l'*Agoraios*, attesté avec certitude seulement au Ve s, était peut-être associé à des pratiques politiques caractéristiques d'un moment de la démocratie athénienne – même si cette hypothèse reste très incertaine, par comparaison avec l'assertion précédente. De même, en quittant l'écume pour le creux de la vague, on trouve de même des correspondances entre

[13] Le dieu est en effet représentatif de l'ensemble, sur le plan documentaire. On peut ajouter, pour tempérer la position de Mikalson, que la *Polias* n'est pas totalement délaissée à la haute époque hellénistique.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

la durée de vie d'institutions sociales telles que les phratries et celle de l'épiclèse qui leur est attachée, *Phratrios*. En passant aux courants marins, sans descendre toutefois jusqu'aux abysses, on n'est pas non plus étonné de constater la permanence de ce dieu de la bonne gestion des richesses de l'*oikos* qu'est le *Ktèsios*. On l'est peut-être un peu plus pour le *Polieus* si on l'appréhende comme un dieu purement politique ; mais une acception davantage topographique de l'épiclèse se trouve davantage en accord avec son histoire sans grands remous. Inversement, le *Geôrgos*, qui de prime abord ne ferait pas tâche dans la religion routinière des campagnes méditerranéennes, me semble bien être une construction assez datée, en l'occurrence du début de l'époque impériale. Par comparaison, le *Sèmios*/*Sèmaleos* ou le *Parnèsios* paraissent, en revanche, bien s'inscrire dans la longue durée.

*

Au-delà de ces observations sur chacun de ces cas particuliers, quels sont les mouvements, permanences ou évolutions d'ensemble qu'il est possible de mettre en évidence ? Le portrait de Zeus que l'on peut dresser à partir de ses épiclèses change-t-il sensiblement d'une période à l'autre ?

Si on tente de répondre à cette double interrogation en synchronie, le constat de la complexité précoce de la figure jovienne s'impose : en dépit de la rareté documentaire caractéristique de l'époque archaïque, on note en effet que la variété des champs couverts par le dieu – météorologie, élévation, relations sociales – est déjà considérable. Le dieu s'enrichit toutefois dans ces domaines à l'époque classique, où sa vocation politique se manifeste plus clairement toutefois. Elle est relativement bien présente au Ve s, un peu moins au IVe s. où la compétence du dieu en matière de relations sociales semble alors dominer. On ne reviendra pas sur la prééminence du *Sôtèr* à l'époque hellénistique. Quant au Haut-Empire, c'est l'impression de la variété et d'un relatif équilibre entre les différentes fonctions et positions du dieu qui l'emporte. C'est sans doute là l'effet d'une sédimentation, s'exprimant sur le plan documentaire dans la *Périégèse* de Pausanias, qui pourrait être le fruit d'un certain conservatisme religieux déjà constaté chez les Grecs, et qui se concrétise par le maintien des cultes anciens en dépit des innovations qui apparaissent (nécessairement, serait-on tenté de dire) au cours des siècles. Toutefois, des phénomènes de résurgence, de réinvestissement, ne sont peut-être pas à exclure, même si l'on ne peut les reconstituer que très rarement : de ce point de vue, des cas explicites – parce que faisant intervenir le pouvoir impérial – tels que l'*Olumpios*, le *Panellènios* et probablement l'*Eleutherios* sont difficilement généralisables. La question de la continuité se pose surtout, comme on a pu l'entrevoir, pour les Zeus météorologiques et élevés : le fait qu'ils soient attestés par les dédicaces des VIIIe-

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

VIIe s. et par Pausanias (avec d'éventuelles évolutions terminologiques) et l'idée que l'on peut s'en faire, invite à écrire leur histoire sur la longue durée, sans rupture. Mais n'est-ce pas là céder au confort d'un postulat – environnement et phénomènes naturels s'inscrivent dans le temps long – qui est peut-être plus fragile qu'on ne le pense ? Au demeurant, les arguments contraires ne sont guère plus solides : en effet, l'usage d'épiclèses différentes dans un même champ (l'apparition très vraisemblablement tardive de l'*Ombrios e.g.*) n'implique pas nécessairement une rupture dans les représentations, mais peut-être seulement une évolution terminologique ; on a pu voir que la raréfaction du matériel archéologique exhumé aux sanctuaires du Parnès et de l'Hymette pouvait s'expliquer par une évolution des pratiques rituelles tout autant que par une désaffection réelle ; et le processus de perte de verticalité du dieu, au profit et/ou sous l'influence de l'horizontalité propre au *Sôtèr* que l'on a pu supposer ne reste qu'une hypothèse. Force est donc de reconnaître l'impossibilité d'établir le caractère continu ou heurté de la nature météorologique et élevée de Zeus : on ne peut qu'affirmer qu'elle est perceptible avec plus ou moins de clarté sur un millénaire.

Au bout du compte, s'il fallait décrire une évolution de fond – générale et définitive –, je retiendrais peut-être celle d'un certain apaisement de la figure jovienne. Elle s'inscrit sans doute dans le temps long[14], même s'il est possible d'en situer le point de basculement au cours de la période classique – ce qui reste large pour un point de basculement – peut-être au cours de la seconde moitié du Ve s. si l'on veut. Le côté sombre, dangereux, grave de Zeus s'est en effet peut-être estompé au profit d'une attitude plus claire, plus douce, plus policée, qui s'exprime notamment dans le champ des relations sociales. À partir du IVe s. des compétences liées à la purification, à la culpabilité désignées (aussi) par *Hikesios* (et ses équivalents tels que l'*aslastoros* de Phérécyde ou l'*exakestèr* solonien) semblent se faire plus discrètes ; si le *Meilichios* est encore bien attesté au IVe s, son rôle de *ploutodotès* prend peut-être le pas sur son rôle purificateur. La « disparition » du Moiragetès, dont on a pu relever le possible caractère ambivalent, après le Ve s, participe peut-être du même mouvement. Inversement, l'importance des épiclèses désignant le dieu comme garant de relations sociales voulues comme harmonieuses – le *Philios* en tête – est patente à partir du IVe s. Cette évolution est peut-être également perceptible à travers des cas plus marginaux, selon une temporalité différente : ainsi, alors que le dieu de la pluie est désigné de façon « cacophémique » par l'appellation *Auantèr* au IVe s, il l'est par un euphémique *Apèmios* à l'époque de Pausanias[15].

Excepté l'importance des épiclèses « sociales » de Zeus au IVe s, ce constat repose donc pas sur des indices que sur des tendances lourdes. Du reste, il n'est pas impossible que l'apparente

[14] Elle prolongerait ainsi le processus d'éviction de Poséidon, dieu brutal, par Zeus, plus social, à la tête du panthéon entre l'époque mycénienne et l'époque archaïque que Doyen 2011 a récemment mis en exergue.

[15] Un contre-exemple pourrait toutefois être celui du *Maimaktès* – double non euphémique du *Meilichios* – qui est attesté à l'époque impériale ; on ne le trouve toutefois alors que dans des sources indirectes (Lysimachidès et Plutarque) qui tirent peut-être l'épiclèse de la lecture d'auteurs plus anciens.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

« descente » du dieu, dont la temporalité est similaire, ainsi que la place prise par le *Sôtèr* dès la fin du IVe s, aient participé de ce processus.

4. Logiques panthéoniques. Zeus et les autres.

Replacer Zeus dans l'ensemble du panthéon athénien, sans avoir procédé à la même analyse fine des épiclèses des autres puissances divines qui le composaient présente quelques risques, en premier lieu celui de surestimer l'importance du dieu. On ne peut donc, dans le cadre de cette étude, systématiser cette démarche. On se contentera d'analyser les interactions entre Zeus et les autres divinités athéniennes à travers les épiclèses qu'il partage avec elles. Dans une telle démarche, il faut sans doute opérer deux distinctions en amont. La première consiste à différencier les cas où un couple divin se forme autour d'une épiclèse (autrement dit quand les deux divinités sont mobilisées de conserve), de ceux où les puissances divines pareillement épiclésées sont convoquées séparément. En découle la nécessité de traiter les situations de partage d'épiclèse entre Zeus et Athéna – le plus souvent en situation de couple – de façon séparée de celles impliquant d'autres divinités.

4.1. Athéna fille de son père ou Zeus père de sa fille ?

Dans un article déjà ancien, R.E. Wycherley, qui cherchait à souligner l'importance de Zeus à Athènes – et entreprenant à cet effet un rapide inventaire des cultes et épiclèses du dieu en Attique – affirmait avec vigueur que « in the fifth century Athena on the Acropolis is very much her father's daughter » (Wycherley 1964, p. 175). On ne peut qu'acquiescer à la lecture de ces propos, mais il convient sans doute de les réajuster. Si l'on s'en tient aux regroupements des deux divinités sous la forme de couples divins construits autour d'une épiclèse commune, cette assertion est en effet surtout observable en dehors de l'Acropole, et surtout à partir du IVe s. : le *Boulaios* et la *Boulaia* au Bouleutèrion, le *Phratrios* et la *Phratria* dans certaines phratries et dans le cadre de leur probable culte politique qui prenait peut-être place sur l'Agora, le *Sôtèr* et la *Sôteira* au Pirée et à Rhamnonte, l'*Horios* et l'*Horia* – peut-être à Éleusis – enfin. Tous ces couples fonctionnent strictement de la même façon : Zeus y est toujours l'élément dominant. Le fait qu'il soit toujours nommé avant Athéna (dans les sources littéraires comme épigraphiques) en est sans doute un symptôme plutôt qu'une preuve. En revanche, le fait qu'au sein du couple Zeus *Phratrios* et Athéna, la déesse apparaisse parfois sans épiclèse en témoigne sans doute. Surtout, le fait que l'on retrouve parfois chacun de ces Zeus seul, mais jamais Athéna, le démontre sans ambiguïté ; cette configuration

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

s'inscrit parfois dans une chronologie : Zeus *Sôtèr* et Zeus *Horios* sont d'abord seuls, avant d'être associés à une Athéna *Sôteira* ou *Horia*. Il est donc certain qu'Athéna a été à chaque fois adjointe à Zeus, à qui elle « doit » donc son épiclèse. Le processus est donc manifeste. Reste à en expliquer les ressorts.

On a pu supposer dans le cas du *Phratrios* et de la *Phratria* que la constitution du couple trouvait sa finalité dans la protection de la filiation : les phratries ayant pour rôle primordial de valider la légitimité de la naissance des enfants des phratères, ces derniers ne pouvaient trouver meilleurs protecteurs divins que le père associé à la fille dont il a assuré lui-même la gestation. Sans rejeter cette interprétation, il faut sans doute, compte tenu de la récurrence du procédé, replacer le *Phratrios* et la *Phratria*, avec l'ensemble de ces couples Zeus-Athéna semblables, dans une logique globale et propre au polythéisme hellénique – logique qui est par ailleurs révélatrice de son fonctionnement interne. L'adjonction de la fille au père doit bien être lue comme une intrusion de la déesse dans un champ de compétence du dieu ; et la fréquence de ce procédé – qui n'est certes pas propre à Athènes – trouve bien entendu une explication dans le fait qu'Athéna soit la déesse tutélaire de cette cité. Sans que cela traduise nécessairement un passage à l'échelle politique d'un culte qui, lorsqu'il est consacré à Zeus seul, ne dépasserait pas un cadre plus restreint – on a vu dans le cas du *Phratrios* et de la *Phratria* qu'une telle logique ne pouvait être systématisée – ce processus fait évidemment rejaillir la puissance et le prestige de la déesse tutélaire sur un champ fonctionnel occupé par son père. Dans cette configuration, Zeus y gagne en puissance plus qu'il ne se voit phagocyté par sa fille, puisque, au sein du couple, il conserve la préséance[16], même si, à l'échelle globale du panthéon, Athéna y gagne en diversité de champ d'action, d'un point de vue fonctionnel, mais aussi spatial. Son implication dans ces couples divins mis à part, Athéna est, dans l'asty, essentiellement acropolitaine, où elle cumule puissance – en tant que *Polias* d'abord – et fonctions – autour de la *Polias* donc, elle y est en effet *Hugieia*, *Erganè* et *Nikè* notamment – ; mais en contrebas, son emprise spatiale et fonctionnelle est moindre. Il faut sortir des murs pour retrouver des Athéna en abondance, souvent locales d'ailleurs, qu'elles soient identifiées par une épiclèse topographique (*Pallènis*, *Zôstèria*, *Sounias*...) ou fonctionnelle (*Areia* à Acharnes, *Hippia* à Colone et Acharnes, *Pronoia* à Prasiai...). Ce processus d'association de Zeus et d'Athéna n'est pas propre à l'Attique[17] ; la diversité des champs de compétence de Zeus, et l'abondance de ses épiclèses qui en est le corollaire, couplée au lien théologique familial (père-fille) des deux divinités, est commun à toute la Grèce. Mais, parce qu'Athéna est ce qu'elle est à Athènes, ce processus a peut-être été plus

[16] On comparera les couples qu'Athéna forme avec Héphaïstos et Arès, dieux fondamentalement différents de Zeus en ce qu'ils sont pour ainsi dire monofonctionnels et pauvres (Arès) voire exempts (Héphaïstos) d'épiclèses : dans ce cas, on a Arès et Athéna *Areia* ou Héphaïstos et Athéna *Hephaistia*, parce que les dieux en question n'ont pas d'épiclèse à proposer en guise de support commun au couple.

[17] Cf. *e.g*. le couple Zeus *Xenios*-Athéna *Xenia* à Sparte (Pausanias, III, 11, 11).

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

fréquent dans cette cité. On a là sans doute un bon exemple du fonctionnement du polythéisme hellénique dans son articulation entre logiques « panhellénique » et politique (athénienne en l'occurrence)[18].

Le cas du *Polieus* et de la *Polias* est fort différent. On ne reviendra pas sur le fait que les deux divinités n'apparaissent jamais vraiment clairement associées dans les sources. Je serais enclin à penser qu'ils ne forment pas un « vrai » couple, du moins pas tel que les cas précédents invitent à le concevoir. Dans ce cas, bien sûr, le rapport de force entre le dieu et la déesse est totalement déséquilibré et ne peut pas être en faveur du dieu : peut-être est-ce la raison pour laquelle, ce binôme potentiel n'a pas pu être activé : si l'on tient l'ordre de préséance pour signifiant, un *Zeus Polieus kai Athèna Polias* n'est pas concevable à Athènes[19]. Les contacts entre les deux puissances divines prennent par conséquent une configuration différente sur l'Acropole : Athéna y est entourée de plusieurs « petits » Zeus qui semblent plus proches d'elle – spatialement, rituellement – que ne l'est le *Polieus*, à savoir l'*Herkeios*, l'*Hupatos* et le *Moiragetès*.

Ce cas mis à part, les couples Zeus-Athéna fonctionnent par association et subordination de la déesse au dieu : dans leur logique interne, Athéna y est donc fille de son père. Mais, replacés dans l'ensemble du panthéon athénien polarisé par la *Polias*, qui étend ainsi son champ d'action sur les plans spatial et fonctionnel, ils contribuent aussi à faire du dieu, dans cette cité, le père de sa fille.

4.2. Zeus sans Athéna.

À Athènes, Zeus ne forme vraiment de couple construit autour d'une épiclèse commune qu'avec Athéna. Les autres cas de partage d'épiclèse ne se traduisent pas, en effet, par une invocation simultanée[20]. Une exception peut être relevée, c'est celle d'Hestia *Boulaia* ; elle s'explique par le rapport exclusif de cette divinité avec l'épiclèse – c'est la seule qui lui ait été attribuée à Athènes – qui ne fait que transcrire son confinement au lieu qui y est associé. Par conséquent, par effet de proximité, Zeus partage nécessairement l'épiclèse en même temps que la protection de cet espace et de l'institution qui y prend place.

---

[18] On comparera le fonctionnement de ces couples Zeus-Athéna avec ceux que forment Apollon et Artémis, auxquels Wallensten 2011 a récemment consacré une étude fort intéressante. Dans les cas où les deux divinités sont épiclésées, elles ne portent jamais la même épiclèse (sauf deux cas particuliers : la dédicace athénienne *IG* II² 3725 = **ArtDelph?2**, qui est toutefois largement restituée ; *IGBulg* I² 33, où le processus est différent puisque l'épiclèse – *epèkooi* – est au pluriel et se rapporte aux deux théonymes) : ainsi par exemple à Milet et Didymes, Apollon *Didumeus* est associé à une Artémis *Puthia*. On y voit évidemment l'expression de la force du lien familial dans la conception des rôles respectifs conférés aux dieux : là où le père et la fille agissent sur un même objet, le frère et la sœur seraient plutôt complémentaires.

[19] Le rapport de force est différent à Cos, ce qui explique que Zeus *Polieus* et Athéna *Polias* (dans cet ordre) y forment un « vrai » couple (cf. Paul 2010).

[20] On ne reviendra pas sur le cas particulier du *Pankratès*, dans lequel l'épiclèse prime sur le théonyme, semble-t-il ; de plus, l'ensemble du matériel épigraphique n'ayant pas été systématiquement publié, on ne peut tirer de conclusion définitive sur ce dossier sans l'avoir examiné en totalité.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

Un autre cas de figure bien connu est celui de l'attribution d'une même épiclèse à deux divinités différentes qui agissent ainsi sur un même champ selon, pour chacune, leur mode d'intervention propre. Les rôles respectifs de Zeus *Agoraios* et d'Hermès *Agoraios* à Athènes semblent confirmer cette analyse : alors que le premier est le dieu de la prise de parole à l'assemblée, le second est d'abord cet Hermès qui avait sa statue sur l'Agora et, qui plus globalement, y veillait sur l'activité commerciale, mais aussi les voleurs[21]. En revanche, les différents *Theoi Sôtères* connus en Attique invitent à inverser ce point de vue. C'est la même dynamique d'action que l'épiclèse permet d'identifier ; et en fonction de la divinité à laquelle elle est attribuée, cette dynamique s'exercera sur un champ différent : ainsi Poséidon est-il *Sôtèr* (au Sounion) (**PosSôt1-3**) parce qu'il préserve des dangers de la mer, alors qu'Asclépios reçoit cette épiclèse (**AscSôt1-10**) parce qu'il rétablit ceux qui font appel à lui dans un état de bonne santé[22]. Par distinction, on peut d'ailleurs souligner que le spectre du champ de compétence de Zeus *Sôtèr* était plus large que ceux de ces dieux, puisqu'il portait, entre autres, sur la protection de la cité dans son ensemble, mais aussi, par exemple, sur les militaires. On constate ainsi que certaines épiclèses, et notamment celle-ci, peuvent avoir leur mode d'intervention propre.

On ne peut refermer ce rapide panorama sans dire quelques mots du cas d'Héra. On l'a vue être invoquée conjointement à Zeus *Teleios*, mais alors sans épiclèse ; inversement, lorsqu'elle est *Teleia* (chez Eschyle), elle est associée à un Zeus « tout court ». Elle apparaît également indirectement à travers l'épiclèse jovienne *Hèraios*. Il est donc d'autant plus frappant de constater qu'elle *n'*est *pas* associée au dieu lorsqu'elle porte des épiclèses joviennes, à savoir *Boulaia* et *Horia*. Ceci est d'autant plus curieux qu'elle a très vraisemblablement reçu ces appellations parce qu'elle est l'épouse de Zeus : en effet, je ne vois pas par quel autre processus elle aurait pu se voir attribuer ces deux épiclèses, assez éloignées du champ de ses compétences qui est en effet assez restreint à Athènes. Au-delà de l'apparente difficulté – seulement formulaire ? – des Athéniens à associer le dieu et la déesse sous une appellation commune, peut-être faut-il y voir une conséquence de l'importance d'Athéna dans cette cité et du lien privilégié que cette déesse entretient avec son père, notamment à travers les couples qu'elle forme avec lui. Dans cette configuration également, la prééminence d'Athéna tend à réduire Héra à sa « plus petite extension possible » (Parker, 2005a, p. 441) en Attique.

*

[21] Pour le lien avec les voleurs, cf. Aristophane, *Cavaliers*, 296-298. Pour la statue sur l'Agora, cf. **HerAg1b, 5** et **6a**.
[22] Cf. encore l'Artémis *Sôteira* du sanctuaire du secteur du Dipylon (**ArtSôt1-4**).

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

Une étude du Zeus athénien serait sans doute incomplète sans un portrait en creux du dieu : en effet, si la connaissance d'une divinité passe d'abord par une description de ses champs de compétences, on peut également beaucoup apprendre d'elle en mettant en évidence les domaines dans lesquels elle n'intervient pas. En ce qui concerne ce dieu dans cette cité, on peut être suffisamment clair tout en étant très bref, tant la situation est nette de ce point de vue. En effet, si l'on fait abstraction de certains domaines – assez restreints – qui sont l'apanage exclusifs de certaines divinités, où que l'on se trouve dans le monde grec (les séismes, domaine réservé de Poséidon par exemple), un seul champ d'importance semble totalement étranger au Zeus athénien : c'est celui de la naissance et de la croissance – des bébés, des enfants ou des jeunes ; des filles ou des garçons : rien qui ne concerne Zeus dans tout cela[23]. Ou alors de façon très marginale : on pense aux Apatouries ; mais, là encore, l'optique est celle de la filiation ; les enfants ne sont pas envisagés dans leur processus – physiologique notamment – de croissance, dans leurs passages successifs d'une classe d'âge à l'autre, mais dans une optique juridique, du point de vue des pères soucieux de transmettre leur *oikos* et tout le capital – matériel et symbolique – qui y est associé. Le Zeus athénien est incontestablement un dieu pour adultes.

[23] Ce qui explique peut-être le fait que les études en matière de « religion grecque » ont peut-être été peu consacrées, du moins de façon systématique, à cette figure depuis ces trente dernières années : point de rite de passage, de jouets à consacrer, de cheveux à couper qui ont beaucoup occupé – et à très juste titre, d'ailleurs – l'assiduité des spécialistes en la matière lors de ces trois dernières décennies.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

Conclusion.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

« Et, rien, dans tout cela, où ne soit Zeus ». On pourrait – presque – clore cette enquête de la même façon que Sophocle concluait ses *Trachiniennes* : tout empli d'une piété nourrie au cours d'un parcours à travers les différents paysages joviens, on clamerait volontiers l'omniprésence, voire l'omnipotence du dieu au sein du polythéisme athénien. Et on trouverait dans l'œuvre d'Eschyle – chez qui les maximes de la sorte sont encore bien plus nombreuses – un appui encore plus solide à une telle position. Ce serait là, toutefois, détourner quelque peu le sens du vers du Tragique en l'extrayant abusivement de son contexte. Ce serait également caricaturer le propos qui a été développé dans les pages qui précèdent et que l'on s'est efforcé de nuancer – même si l'on est toujours tenté, et c'est sans doute normal, de tout voir à travers le prisme de son objet de recherche, au risque de surévaluer son importance. Ce serait, enfin et surtout, se méprendre, sur le positionnement de Zeus au sein du polythéisme athénien. Du reste, le risque n'est pas nul en la matière : plus que l'image panhellénique d'un dieu souverain, l'abondance de ses épiclèses, et notamment de celles qui dénotent cette position pourrait inviter à tenir la position volontairement provocante consistant à affirmer qu'il est, effectivement, le premier des dieux athéniens. Il n'en est rien, évidemment, mais c'est précisément ce paradoxe apparent de la position secondaire au sein d'un panthéon réel – celui d'Athènes – d'un dieu pourtant conçu comme souverain que cette enquête avait pour vocation de résoudre.

Cet angle d'approche a permis de faire la lumière sur trois aspects essentiels. La figure divine jovienne elle-même, en premier lieu. Sans totalement bouleverser l'idée que l'on pouvait s'en faire jusque-là, la mise en série de ses épiclèses athéniennes a pu contribuer à affiner certains traits de son image, à souligner un contraste ici, une nuance là. On avait déjà bien mis en exergue son caractère céleste et météorologique (Cook), sa position souveraine au sein de la famille olympienne qui s'associe avec son rôle de garant de l'ordre cosmique (Vernant lisant Hésiode), entre autres. On est en revanche passé un peu vite sur sa situation élevée, sans doute perçue comme trop évidente ou secondaire (car n'étant que la transcription dans l'espace de la majesté du dieu) pour faire l'objet d'un commentaire nourri. Il me semble nécessaire d'insister sur le caractère essentiel de cette caractéristique jovienne, à mon sens très prégnante dans la façon dont les Athéniens pouvaient concevoir concrètement le dieu : le nombre des épiclèses attribuées à ce dernier qui relèvent de ce champ en est sans doute un puissant révélateur. La topographie de l'environnement athénien, structurée par plusieurs massifs montagneux qui encadrent l'asty – sans compter les nombreuses éminences plus modestes –, n'est sans doute pas étrangère à cette importance numérique : sans tomber dans un déterminisme excessif qui consisterait à ne voir dans une figure divine que la

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

transposition directe de phénomènes naturels (au sens large) tels qu'ils sont immédiatement perçus par les hommes, il faut reconnaître que cette abondance de monts a nécessairement influé sur les conceptions des habitants de l'Attique ; et ce, de façon sans doute différente d'autres cités ou régions qui s'en distinguent par leur topographie – Délos par exemple, qui n'est dominée que par le seul mont Cynthe (au sommet duquel se trouve un sanctuaire de Zeus *Kunthios*). Du reste, il y aurait sans doute beaucoup à perdre en restreignant cette position élevée de Zeus à ses seuls ressorts spatiaux et paysagers. C'est aussi parce que les massifs de l'Attique se trouvent au cœur d'un espace humanisé et possédé par des hommes que Zeus a été conçu comme un dieu très-haut, et, qui plus est, très-haut dans la manière jovienne de l'être. De ce point de vue, les sommets où séjourne Zeus ne prennent totalement sens que parce qu'ils dominent et séparent des plaines habitées par des communautés humaines distinctes dont le dieu peut donc, de sa position sommitale, surveiller les contacts.

Décrire le Zeus des Athéniens comme un dieu qui supervise les relations humaines depuis les sommets, c'est déjà embrasser un nœud sémantique et fonctionnel important de cette figure divine. On rappellera cependant les limites, en la matière, d'une enquête essentiellement fondée sur les épiclèses, à laquelle on ne saurait demander de donner plus qu'elle ne peut : en l'occurrence, il est évidemment des conceptions liées à la puissance divine « Zeus » qui n'ont pas été retranscrites dans ses épithètes cultuelles, ou alors de façon marginale. Ainsi par exemple la capacité du dieu à régir le cours des évènements, le « destin » si l'on veut, n'apparaît guère qu'à travers deux d'entre elles – *Moiragetès* et *Tropaios* – qui ne semblent pas avoir été, du reste, les plus importantes d'un point de vue de la hiérarchie panthéonique : il en résulte que le portrait de Zeus que l'on dresse à partir de ce matériau peut être sensiblement différent, dans ses équilibres, de celui que l'on peut tirer de la Tragédie (par exemple), où cette compétence est bien davantage exploitée – ce dont témoigne notamment (l'exemple est représentatif) le vers final des *Trachiniennes*.

En ce qui concerne les épiclèses, on espère avoir mis en évidence l'utilité de déterminer le sens qui leur était donné, et par conséquent de ne pas s'en tenir à leur signification littérale ou à leur seule étymologie. Cela nécessitait évidemment d'examiner scrupuleusement chacune d'entre elles dans la potentielle diversité de ses contextes d'énonciation. Bien sûr, une telle démarche n'est pas toujours réalisable, notamment lorsque les informations manquent ; mais, en dépit de nombreux cas obscurs, l'entreprise est globalement réalisable à Athènes, compte tenu de la documentation relativement abondante (relativement moins indigente, si l'on préfère) dont on dispose pour cette cité. Ainsi, on a pu souvent reconstituer les finalités de la dation de telle ou telle épiclèse par des individus donnés dans un contexte donné ; la tentative de les replacer dans une sociologie fine n'a pas été couronnée d'autant de succès, faute, souvent, de données clairement exploitables. En

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

diachronie, quelques mouvements, cependant, ont pu être établis qui s'inscrivent, du reste, dans les évolutions plus générales qu'a connues la cité et qui sont notamment perceptibles à partir de la basse époque hellénistique. Ces évolutions ont nécessairement eu des conséquences sur la signification de certaines épiclèses : bien que leur intitulé reste le même, les phénomènes, institutions, pratiques, auxquels elles sont associées changent au cours des siècles, et par conséquent influent sur le sens de l'épithète divine qui leur est associée. Ainsi par exemple, les conceptions attachées au Zeus *Boulaios* changent nécessairement entre l'époque classique et l'époque impériale, ne serait-ce que parce que la Boulè et les bouleutes contemporains d'Antiphon ne sont pas les mêmes que ceux du Haut-Empire. Les épiclèses disent donc beaucoup de l'identité de ceux qui les utilisent, et vice-versa. Inversement, des évolutions terminologiques au sein d'un même champ de compétence n'impliquent pas nécessairement des changements de conception : le fait que le Zeus qui pleut soit désigné comme *Auantèr* au IVe s. ou *Ombrios* aux Ier-IIe s. ap. J.-C, par exemple, traduit-il davantage une évolution du mode d'intervention prêté au dieu ou une confirmation de sa compétence sur le temps long ? Il serait sans doute audacieux de répondre de façon univoque à une telle alternative, compte tenu du peu que l'on peut extraire des sources qui donnent connaissance de ces épiclèses – une borne et des autels –. En dépit de leur importance numérique qui semble s'accroître dans le temps – peut-être essentiellement par sédimentation documentaire il est vrai –, de leur porosité aux évolutions politiques et sociales, les épiclèses n'ont pas connu – au cours du millénaire qui sépare les dédicaces du Parnès des VIIIe-VIIe s. d'inscriptions telles que (*e.g.*) celle qui figure sur la base de statue d'Aelia Épilampsis (**DioEl6**, *ca.* 220 ap. J.-C.) – de processus d'inflation, de resémantisation et de renouvellement comparables à ceux que l'on peut observer de façon très nette pour des titres auliques tels que ceux qui ont été en usage à la cour impériale de Byzance, par exemple.

En adoptant un point de vue d'ensemble sur les épiclèses athéniennes de Zeus, on constate sur le temps long une relative stabilité des domaines et modes d'intervention – mouvements atmosphériques, élévation, souveraineté, protection des relations sociales et prospérité – prêtés au dieu, même si leur équilibre s'est modifié selon les périodes. Si l'amplitude des champs couverts par le dieu est déjà importante à l'époque archaïque, on constate ainsi que sa vocation souveraine, notamment dans son application politique, émerge au Ve s, de même qu'au siècle suivant l'importance relative de son rôle « social » semble significative. Mais c'est sans doute la place occupée par le *Sôtèr* à partir de la fin de l'époque classique et durant toute la période hellénistique qui constitue l'évolution la plus remarquable. Dans un cas tel que celui-ci, l'approche historique qui consiste à replacer l'épiclèse dans son contexte, politique notamment, s'est ainsi montrée particulièrement fructueuse : la conjonction de facteurs tels que l'assise rituelle (domestique en

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

l'occurrence) du dieu, le contexte géopolitique dans lequel évoluait Athènes durant la seconde moitié du IVe s, mais aussi les dynamiques d'action propres à l'épiclèse, expliquent notamment que Zeus, ainsi épiclésé, ait pu constituer une figure consensuelle et protectrice pour l'ensemble de la cité, qui explique l'importance – et le caractère durable – de l'engouement dont elle a été l'objet à partir de cette période. Ce cas de figure est également intéressant en ce qu'il invite à remettre en cause une logique qui consisterait à faire systématiquement correspondre figure divine et mode d'intervention d'une part, et épiclèse et champ d'intervention d'autre part : il est en effet des Zeus qui, sous une épiclèse, adoptent une dynamique d'action, une façon d'être au monde qui leur est propre. Le *Sôtèr* est incontestablement de ceux-là ; le *Meilichios* aussi, très vraisemblablement.

On peut d'ailleurs prolonger cette dernière remarque en constatant que l'apport le plus significatif, sans doute, d'une enquête ayant pour objet et vecteur d'étude les épiclèses, bénéficie à la compréhension du fonctionnement du polythéisme, dans ses logiques internes, propres. De ce point de vue, le choix de Zeus était probablement le plus justifié dans une optique monographique. En effet, au-delà de l'importance numérique et de la variété de ses épiclèses, c'est peut-être le relatif équilibre entre celles-ci – en termes d'occurrences, d'importance au sein du panthéon – qui distingue Zeus d'autres grandes divinités chez lesquelles une épiclèse peut être plus nettement prééminente : on pense évidemment à Athéna *Polias* – à Apollon *Puthios* aussi, dans une autre configuration. Bien sûr, de telles configurations évoluent avec le temps ; en témoigne notamment le déséquilibre au sein de la figure divine « Zeus » au profit du *Sôtèr* que l'on a constaté à l'époque hellénistique. Je veux dire par là que, dans le maniement des épiclèses, le polythéisme comporte ses propres règles qui semblent se justifier d'elles-mêmes – on peut tenter de les décrire, mais pas toujours d'en donner une clé d'interprétation profonde, systématique et opératoire en tout contexte.

Ainsi, la richesse de Zeus en épiclèses s'explique certes par la puissance prêtée au dieu : l'image « panhellénique » qui est la sienne invite à le concevoir comme plus compétent que d'autres – en dehors des champs d'actions exclusifs (activité sismique pour Poséidon, obstétrique pour Artémis, etc.) – et donc à trouver plus fréquemment en lui le support de puissance approprié pour une « nouvelle » épiclèse ; mais cette logique se nourrit aussi d'elle-même, peut-être de façon implicite et par le fait de l'habitude : on épiclèse abondamment Zeus parce qu'il a beaucoup d'épiclèses. Il est probable que les Athéniens – et on peut sans doute élargir cette remarque à l'ensemble des Grecs de l'Antiquité – manipulaient les épiclèses comme on utilise des règles de grammaire, c'est-à-dire le plus souvent sans se poser la question des raisons qui fondent tel ou tel usage, mais avec l'objectif de pouvoir mobiliser le plus efficacement possible la surnature. Et comme les règles de grammaire, le langage des épiclèses évolue progressivement, tantôt par enrichissement, tantôt par simplification, parfois sous l'effet de réformes marquées du sceau du

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

volontarisme, dont les effet ne peuvent toutefois s'inscrire dans la durée que s'ils trouvent dans la structure – au moment où elles sont (ré)introduites – un point d'ancrage solide (les destins comparés de l'*Olumpios* et du *Panellènios* d'Hadrien en témoignent sans doute). Compte tenu des sources dont on dispose, il est ainsi possible de retranscrire les règles générales de cette grammaire (Zeus a beaucoup d'épiclèses, Héphaïstos aucune), une bonne partie, sans doute, de leurs cas d'application (l'ensemble des épiclèses effectivement attribuées à telle ou telle divinité), mais assez rarement les raisons (historiques, sociales, notamment) justifiant leur existence.

Le tome « épiclèse » d'une grammaire du polythéisme athénien reste donc à écrire. La présente enquête, qui en constituerait le premier chapitre, ne prendra en effet toute sa valeur qu'une fois mise en série avec celles qui traiteront des autres divinités.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

Annexes

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

Annexe 1.

Des Athéniens en campagne. Les dieux de Xénophon et de Sôtélès.

1. Les dieux de Xénophon dans l'*Anabase*.

Si l'on se limite aux dieux épiclésés, le panthéon de l'*Anabase* est relativement restreint. Sans en entreprendre une étude systématique, on peut du moins en relever les différentes occurrences : celles-ci offrent en effet un échantillon possible de puissances divines auxquelles pouvait faire appel un Athénien du début du IVe s. tel que Xénophon, alors engagé dans une campagne militaire loin de chez lui et amené à diriger des hommes[1]. Sans surprise, Zeus occupe une place de choix parmi ces divinités[2].

On peut distinguer dans l'*Anabase* deux types de dieux : 1- ceux qui étendent leur protection sur l'ensemble de l'expédition ; 2- ceux avec lesquels Xénophon semble entretenir un rapport plus personnel.

On peut faire figurer au sein de la première catégorie Enyalios, invoqué dans la bataille, très précisément lors de la charge (*Anabase*, I, 8, 18 et V, 2, 14), bien que cette pratique ne soit pas spécifique aux Dix-Mille. À vrai dire, on pense surtout à deux dieux que ces derniers semblent avoir choisis comme protecteurs attitrés lors de leur expédition, Zeus *Sôtèr* et Héraclès *Hègemôn*.

Après une expédition victorieuse chez les Colques de la région de Trapézonte, les Dix-Mille se préparent ainsi « à célébrer le sacrifice qu'ils avaient fait vœu d'offrir : il leur était venu, en nombre suffisant, des bœufs à sacrifier en l'honneur de Zeus *Sôtèr* et d'Héraclès, pour les avoir bien conduits (*hègemosuna*), en l'honneur des autres dieux pour acquitter leur vœu »[3].

On retrouve ainsi ce couple divin invoqué lors de la bataille. En Bithynie, avant l'assaut contre les troupes de Pharnabaze et les Bithyniens, Xénophon exhorte ses hommes par ces mots : « allons, suivez Héraclès *Hègemôn*, et encouragez-vous mutuellement en vous appelant par votre

1 On écartera les sacrifices ne participant pas de la religion de Xénophon (athénienne), tels que les Lykia célébrées pour Zeus *Lukaios* à l'initiative de l'Arcadien Xennias (*Anabase*, I, 2, 10), de même que les épithètes mentionnées incidemment, mais qui ne sont pas activées dans le cadre d'un culte, comme dans le cas du Zeus *xenios* qui a été bafoué par le satrape Tissapherne, aux dires de Cléanor d'Orchomène (*Anabase*, III, 2, 4).

2 Xénophon n'oublie pas les autres dieux : avec sa part du produit de la vente des prisonniers (à Cérasonte), il fait une offrande à Apollon qu'il place dans le trésor des Athéniens à Delphes, et une autre à Artémis *Ephesia* (*Anabase*, V, 3, 4-6). Sa piété envers la déesse éphésienne se prolonge même après l'expédition, lors de son exil, puisqu'il a consacré une partie de son domaine de Scillonte à Artémis ; s'y trouve notamment un *naos* qui est une reproduction, en taille réduite, de celui d'Éphèse, et un *xoanon* ressemblant à la statue éphésienne (*Ibid.*, 7-13).

3 *Anabase*, IV, 8, 25 : μετὰ δε τοῦτο τὴν θυσίαν ἣν ηὔξαντο παρεσκευάζοντο· ἦλθον δ' αὐτοῖς ἱκανοὶ βόες ἀποθῦσαι τῷ Διὶ τῷ σωτῆρι καὶ τῷ Ἡρακλεῖ ἡγεμόσυνα καὶ τοῖς ἄλλοις θεοῖς ἃ ηὔξαντο. La traduction de ce passage, comme celles de ceux qui suivent, est empruntée à P. Masqueray (*CUF*). On note que l'épiclèse d'Héraclès n'apparaît pas ici ; son rôle d'*hègemôn* est toutefois clairement défini par le verbe.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

nom » ; puis il relate que, lors de la charge, « on fit passer le mot d'ordre (*sunthèma*) : Zeus *Sôtèr*, Héraclès *Hègemôn* »[4]. Xénophon avait déjà conseillé à Cyrus, qui passait en revue ses troupes avant la bataille de Counaxa, d'utiliser « Zeus *Sôtèr* et Nikè » en guise de « mot d'ordre (*sunthèma*) »[5].

Dans deux configurations différentes, Xénophon illustre les circonstances dans lesquelles les membres de l'expédition perçoivent des signes de la protection qu'ils attendent de ces deux dieux. Un éternuement au moment où le mot *sôtèria* est prononcé invite à promettre des sacrifices à Zeus *Sôtèr* (*Anabase*, III, 2, 8-9 ; cf. *supra*, p. 209-210). Alors qu'ils sont à Héraclée du Pont, les Dix-Mille se divisent, suite à un désaccord sur la poursuite de l'expédition. Xénophon pensait l'abandonner, « mais comme il sacrifiait à Héraclès *Hègemôn*, et qu'il lui demandait s'il était préférable, plus avantageux pour lui de continuer sa route avec les soldats restés à ses côtés ou de les quitter, le dieu lui fit signe dans les entrailles des victimes de rester avec eux »[6]. Chacun des deux dieux apporte ainsi une protection sur l'expédition selon le rôle défini par son épiclèse : Zeus assure la sauvegarde, Héraclès guide.

Comme en témoigne l'épisode de la *hieroskopia* que Xénophon pratique pour l'aider dans sa décision, l'auteur se met également en scène dans une relation plus personnelle et directe avec ses dieux, Héraclès *Hègemôn*, mais le plus souvent Zeus *Basileus*.

Ce Zeus semble en effet être le protecteur personnel de Xénophon lors de l'expédition. Peu après que celui-ci eut rejoint celle-ci, les Grecs, arrivés en Cilicie, apprirent qu'ils avaient pour but d'aller combattre le Roi, ce qui les mit dans un état d'abattement, auquel Xénophon n'échappa pas. Il fit alors un rêve, dans lequel « il crut voir au milieu d'un orage la foudre tomber sur la maison de son père et la mettre tout en feu. Épouvanté, il s'éveilla en sursaut, et si, d'une part, il jugeait le songe favorable, parce qu'au milieu des épreuves et des dangers il avait cru voir une grande lumière venir de Zeus, d'autre part aussi parce que d'abord le songe paraissait provenir de Zeus *Basileus*, qu'ensuite le feu semblait briller en cercle, il appréhendait de ne pouvoir sortir du pays du Roi et d'y être retenu de tous les côtés par des obstacles »[7].

Alors que les Dix-Mille sont arrivés à Sinope, ils envisagent de se désigner un chef unique : ils pensent à Xénophon et lui soumettent l'idée. Celui-ci ne sait s'il doit accepter ou refuser :

4 *Anabase*, VI, 5, 24 : ἀλλ' ἕπεσθε ἡγεμόνι τῷ Ἡρακλεῖ καὶ ἀλλήλους παρακαλεῖτε ὀνομαστί. *Ibid.* 25 : ἐκ τούτου σύνθημα παρῄει Ζεὺς σωτήρ, Ἡρακλῆς ἡγεμών.

5 *Anabase*, I, 8, 16 : καὶ ὃς ἐθαύμασε τίς παραγγέλλει καὶ ἤρετο ὅ τι εἴη τὸ σύνθημα. ὁ δ' ἀπεκρίνατο· Ζεὺς σωτὴρ καὶ νίκη.

6 *Anabase*, VI, 2, 15 : θυομένῳ δε αὐτῷ τῷ ἡγεμόνι Ἡρακλεῖ καὶ κοινουμένῳ, πότερα λῷον καὶ ἄμεινον εἴη στρατεύεσθαι ἔχοντι τοὺς παραμείναντας τῶν στρατιωτῶν ἢ ἀπαλλάττεσθαι, ἐσήμηνεν ὁ θεὸς τοῖς ἱεροῖς συστρατεύεσθαι.

7 *Anabase*, III, 1, 11-12 : ἔδοξεν αὐτῷ βροντῆς γενομένης σκηπτὸς πεσεῖν εἰς τὴν πατρῴαν οἰκίαν, καὶ ἐκ τούτου λάμπεσθαι πᾶσα. περίφοβος δ' εὐθὺς ἀνηγέρθη, καὶ τὸ ὄναρ τῇ μεν ἔκρινεν ἀγαθόν, ὅτι ἐν πόνοις ὢν καὶ κινδύνοις φῶς μέγα ἐκ Διὸς ἰδεῖν ἔδοξε· τῇ δε καὶ ἐφοβεῖτο, ὅτι ἀπὸ Διὸς μεν βασιλέως τὸ ὄναρ ἐδόκει αὐτῷ εἶναι, κύκλῳ δε ἐδόκει λάμπεσθαι τὸ πῦρ, μὴ οὐ δύναιτο ἐκ τῆς χώρας ἐξελθεῖν τῆς βασιλέως, ἀλλ' εἴργοιτο πάντοθεν ὑπό τινων ἀποριῶν.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

> Ne sachant quel part prendre, il pensa que ce qu'il avait de mieux à faire était de consulter les dieux. I1 présenta deux victimes et fit sacrifier à Zeus *Basileus*, qui était précisément le dieu qui lui avait été désigné à Delphes. Et justement c'était à ce dieu qu'il attribuait le songe qu'il avait eu, quand il avait commencé à veiller au salut de l'armée avec les autres chefs. De même, lorsqu'il avait quitté Éphèse pour être présenté à Cyrus, il se souvenait d'un aigle qui criait à sa droite, bien qu'il fût posé sur le sol. Le devin qui l'accompagnait lui avait dit que le présage était grave, qu'il ne concernait pas la vie privée, qu'il était glorieux et pourtant inquiétant : car les oiseaux, expliquait-il, attaquent surtout l'aigle quand il est posé ; d'ailleurs, ce présage n'annonçait aucun gain d'argent : c'est surtout dans son vol que l'aigle s'empare de sa proie. Ainsi donc sacrifiait Xénophon, et le dieu lui signifia nettement de ne pas briguer le commandement, ni, si on le choisissait, de l'accepter. Voilà comment se passèrent les choses[8] .

Un peu plus avant dans l'expédition, dans une situation analogue, Xénophon s'en remet au dieu de la même façon. Il a en effet essuyé le mécontentement de ses hommes suite aux manœuvres de Seuthès, qui lui propose de quitter l'armée avec lui, arguant qu'il n'est plus en odeur de sainteté. « À ces nouvelles il prit deux victimes et les sacrifia à Zeus *Basileus* pour savoir s'il ferait mieux, s'il lui était plus avantageux de rester auprès de Seuthès aux conditions que celui-ci fixait, ou de s'en aller avec l'armée. Le dieu lui ordonna de s'en aller »[9].

Est-ce ce lien privilégié avec le *Basileus* qui conduit Xénophon à négliger d'autres Zeus ? Il semble en tout cas que sa piété envers le *Meilichios* n'a pas été aussi assidue. Arrivé à Lampsaque, il rencontre le devin Euclide de Phlionte, auquel il fait part de sa grande pauvreté :

> Quand les gens de Lampsaque eurent envoyé des présents d'hospitalité à Xénophon et qu'il sacrifiait à Apollon, il se fit assister d'Euclide. Le devin, après avoir regardé les entrailles, dit à Xénophon qu'il croyait bien qu'il n'avait pas d'argent : « Mais, ajouta-t-il, je sais que quand bien même il devrait jamais t'en arriver, il y aura sûrement un obstacle : il viendra de toi, sinon d'ailleurs. » Xénophon en convint avec lui. Euclide ajouta : « Zeus *Meilichios* t'est contraire », et il lui demanda s'il avait sacrifié à ce dieu. « Chez moi, dit-il, j'avais coutume de lui offrir pour vous des sacrifices et des holocaustes. » Xénophon avoua que depuis son départ il n'avait rien offert à ce dieu. Euclide donc lui conseilla de lui sacrifier, comme il en avait l'habitude, lui assurant qu'il s'en trouverait bien. Le lendemain Xénophon s'étant rendu à Ophrynion sacrifia et brûla entiers des porcs suivant le rite de son pays : les victimes furent favorables. Et ce jour-là arrivent Bion et Nausicleidès pour donner de l'argent à l'armée. Ils se lient d'hospitalité avec Xénophon, et le cheval qu'à Lampsaque il avait vendu pour cinquante dariques,

8 *Anabase*, VI, 1, 22-24 : Διαπορουμένῳ δε αὐτῷ διακρῖναι ἔδοξε κράτιστον εἶναι τοῖς θεοῖς ἀνακοινῶσαι· καὶ παραστησάμενος δύο ἱερεῖα ἐθύετο τῷ Διὶ τῷ βασιλεῖ, ὅσπερ αὐτῷ μαντευτὸς ἦν ἐκ Δελφῶν· καὶ τὸ ὄναρ δὴ ἀπὸ τούτου τοῦ θεοῦ ἐνόμιζεν ἑωρακέναι ὃ εἶδεν ὅτε ἤρχετο ἐπὶ τὸ συνεπιμελεῖσθαι τῆς στρατιᾶς καθί στασθαι. καὶ ὅτε ἐξ Ἐφέσου ὡρμᾶτο Κύρῳ συσταθησόμενος, αἰετὸν ἀνεμιμνήσκετο ἑαυτῷ δεξιὸν φθεγγόμενον, καθήμενον μέντοι, ὅνπερ ὁ μάντις προπέμπων αὐτὸν ἔλεγεν ὅτι μέγας μεν οἰωνὸς εἴη καὶ οὐκ ἰδιωτικός, καὶ ἔνδοξος, ἐπίπονος μέντοι· τὰ γὰρ ὄρνεα μάλιστα ἐπιτίθεσθαι τῷ αἰετῷ καθημένῳ· οὐ μέντοι χρηματιστικὸν εἶναι τὸν οἰωνόν· τὸν γὰρ αἰετὸν πετόμενον μᾶλλον λαμβάνειν τὰ ἐπιτήδεια. Οὕτω δὴ θυομένῳ αὐτῷ διαφανῶς ὁ θεὸς σημαίνει μήτε προσδεῖσθαι τῆς ἀρχῆς μήτε εἰ αἱροῖντο ἀποδέχεσθαι. Τοῦτο μεν δὴ οὕτως ἐγένετο.

9 *Anabase*, VII, 6, 44 : ὁ δε ἀκούων ταῦτα δύο ἱερεῖα λαβὼν ἐθύετο τῷ Διὶ τῷ βασιλεῖ πότερά οἱ λῷον καὶ ἄμεινον εἴη μένειν παρὰ Σεύθῃ ἐφ' οἷς Σεύθης λέγει ἢ ἀπιέναι σὺν τῷ στρατεύματι. ἀναιρεῖ αὐτῷ ἀπιέναι.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

soupçonnant qu'il ne s'en était défait que par nécessité, car ils avaient entendu dire qu'il tenait à la bête, ils le rachetèrent et le lui rendirent, sans vouloir en recevoir le prix[10].

Ce « panthéon » de Xénophon dans l'*Anabase*, qu'il lui soit personnel ou qu'il le partage avec les Dix-Mille, est largement mis à contribution dans la *Cyropédie*, où l'auteur a largement recours à l'*interpretatio* pour décrire la religion des Perses[11].

2. Les dieux de Sôtélès, Athénien et chef de garnison séleucide à Ikaros (île de Failaka, Golfe persique) durant la première moitié du IIIe s.

IGSK 65, 416. Ikaros, première moitié du IIIe s. Dédicace.
Σωτέλ[ης] | Ἀθηναῖο[ς] | καὶ οἱ στρα[τιῶται] | Διὶ Σωτῆρι, | Ποσειδῶνι, | Ἀρτέμιδι | Σωτείραι.
Sôtélès d'Athènes et les soldats, pour Zeus *Sôtèr*, Poséidon, Artémis *Sôteira*.

IGSK 65, 418. Ikaros, première moitié du IIIe s. Dédicace.
[Σωτ]έλης | [Ἀθη]ναῖος | [Πο]ειδῶ|[νι Ἀσ]φαλ|[είῳ].
Sôtélès d'Athènes, pour Poséidon *Asphaleios*.

10 *Anabase*, VII, 8, 3-6 : Ἐπεὶ δ' ἔπεμψαν Λαμψακηνοὶ ξένια τῷ Ξενοφῶντι καὶ ἔθυε τῷ Ἀπόλλωνι, παρεστήσατο τὸν Εὐκλείδην· ἰδὼν δε τὰ ἱερὰ Εὐκλείδης εἶπεν ὅτι πείθοιτο αὐτῷ μὴ εἶναι χρήματα. Ἀλλ' οἶδα, ἔφη, ὅτι κἂν μέλλῃ ποτε ἔσεσθαι, φαίνεταί τι ἐμπόδιον, ἂν μηδεν ἄλλο, σὺ σαυτῷ. Συνωμολόγει ταῦτα ὁ Ξενοφῶν. Ὁ δε εἶπεν· Ἐμπόδιος γάρ σοι ὁ Ζεὺς ὁ μειλίχιός ἐστι, καὶ ἐπήρετο εἰ ἤδη θύσειεν, ὥσπερ οἶκοι, ἔφη, εἰώθειν ἐγὼ ὑμῖν θύεσθαι καὶ ὁλοκαυτεῖν. Ὁ δ' οὐκ ἔφη ἐξ ὅτου ἀπεδήμησε τεθυκέναι τούτῳ τῷ θεῷ. Συνεβούλευσεν οὖν αὐτῷ θύεσθαι καθὰ εἰώθει, καὶ ἔφη συνοίσειν ἐπὶ τὸ βέλτιον. Τῇ δε ὑστεραίᾳ Ξενοφῶν προσελθὼν εἰς Ὀφρύνιον ἐθύετο καὶ ὡλοκαύτει χοίρους τῷ πατρίῳ νόμῳ, καὶ ἐκαλλιέρει. Καὶ ταύτῃ τῇ ἡμέρᾳ ἀφικνεῖται Βίων καὶ Ναυσικλείδης χρήματα δώσοντες τῷ στρατεύματι, καὶ ξενοῦνται τῷ Ξενοφῶντι καὶ ἵππον ὃν ἐν Λαμψάκῳ ἀπέδοτο πεντήκοντα δαρεικῶν, ὑποπτεύοντες αὐτὸν δι' ἔνδειαν πεπρακέναι, ὅτι ἤκουον αὐτὸν ἥδεσθαι τῷ ἵππῳ, λυσάμενοι ἀπέδοσαν καὶ τὴν τιμὴν οὐκ ἤθελον ἀπολαβεῖν.

11 Plus précisément, il est possible de distinguer dans la *Cyropédie* : 1- le compte-rendu de divinités perses, direct (Mithra : VII, 5, 53) qui peut passer par l'*interpretatio* (Zeus) avec des cas intermédiaires (Hèlios, Gè : cf. VIII, 3, 24) ; 2- les cas où Cyrus appréhende la surnature en nommant des dieux Grecs (Héphaïstos en VII, 5, 22) ; 3- les transpositions directes de pratiques grecques dans le monde perse (cri d'assaut à Enyalios : VII, 1, 26) ; 4- les cas où Xénophon transpose sa religion (Zeus *Basileus* : II, 4, 19 ; III, 3, 21-22 ; VII, 5, 57).

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

Annexe 2.

Les Bouphonies à Athènes selon Théophraste et Porphyre.

Théophraste, *apud* Porphyre, *De l'Asbtinence*, II, 29-30.

29.1 Τὸ γὰρ παλαιόν, ὡς καὶ πρόσθεν ἐλέγομεν, καρποὺς τοῖς θεοῖς τῶν ἀνθρώπων θυόντων, ζῷα δε οὔ, οὐδε εἰς τὴν ἰδίαν τροφὴν καταχρωμένων, λέγεται κοινῆς θυσίας οὔσης ᾿Αθήνησιν Δίομον ἢ Σώπατρόν τινα, τῷ γένει οὐκ ἐγχώριον, γεωργοῦντα δε κατὰ τὴν ᾿Αττικήν, ἐπεὶ πελάνου τε καὶ τῶν θυλημάτων ἐπὶ τῆς τραπέζης ἐναργῶς κειμένων, ἵνα τοῖς θεοῖς ταῦτα θύοι, τῶν βοῶν τις εἰσιὼν ἀπ' ἔργου τὰ μεν κατέφαγε τὰ δε συνεπάτησεν, αὐτὸν δ' ὑπεραγανακτήσαντα τῷ συμβάντι, πελέκεώς τινος πλησίον ἀκονωμένου, τοῦτον ἁρπάξαντα πατάξαι τὸν βοῦν. 2 Τελευτήσαντος δε τοῦ βοός, ὡς ἔξω τῆς ὀργῆς καταστὰς συνεφρόνησεν οἷον ἔργον ἦν εἰργασμένος, τὸν μεν βοῦν θάπτει, φυγὴν δε ἑκούσιον ἀράμενος ὡς ἠσεβηκώς ἔφυγεν εἰς Κρήτην. 3 Αὐχμῶν δε κατεχόντων καὶ δεινῆς ἀκαρπίας γενομένης, ἐπερωτῶσι κοινῇ τὸν θεὸν ἀνεῖλεν ἡ Πυθία τὸν ἐν Κρήτῃ φυγάδα ταῦτα λύσειν, τόν τε φονέα τιμωρησαμένων καὶ τὸν τεθνεῶτα ἀναστησάντων ἐν ᾗπερ ἀπέθανε θυσίᾳ λῷον ἔσεσθαι γευσαμένοις τε τοῦ τεθνεῶτος καὶ μὴ κατασχοῦσιν. 4 Ὅθεν ζητήσεως γενομένης καὶ τοῦ [Σωπάτρου] μεταιτίου τῆς πράξεως ἀνευρεθέντος, Σώπατρος νομίσας τῆς περὶ αὐτὸν δυσκολίας ἀπαλλαγήσεσθαι ὡς ἐναγοῦς ὄντος εἰ κοινῇ τοῦτο πράξειαν πάντες ἔφη πρὸς τοὺς αὐτὸν μετελθόντας, δεῖν κατακοπῆναι βοῦν ὑπὸ τῆς πόλεως. 5 Ἀπορούντων δε τίς ὁ πατάξων ἔσται, παρασχεῖν αὐτοῖς τοῦτο, εἰ πολίτην αὐτὸν ποιησάμενοι [καὶ] κοινωνήσουσι τοῦ φόνου. Συγχωρηθέντων οὖν τούτων, ὡς ἐπανῆλθον ἐπὶ τὴν πόλιν, συνέταξαν οὕτω τὴν πρᾶξιν, ᾗπερ καὶ νῦν διαμένει παρ' αὐτοῖς.

30.1 Ὑδροφόρους παρθένους κατέλεξαν· αἳ δ' ὕδωρ κομίζουσιν, ὅπως τὸν πέλεκυν καὶ τὴν μάχαιραν ἀκονήσουσιν. ᾿Ακονησάντων δε ἐπέδωκεν μεν τὸν πέλεκυν ἕτερος, ὃ δ' ἐπάταξε τὸν βοῦν, ἄλλος δ' ἔσφαξεν· τῶν δε μετὰ ταῦτα δειράντων, ἐγεύσαντο τοῦ βοὸς πάντες. 2 Τούτων δε πραχθέντων τὴν μεν δορὰν τοῦ βοὸς ῥάψαντες καὶ χόρτῳ ἀπογκώσαντες ἐξανέστησαν, ἔχοντα ταὐτὸν ὅπερ καὶ ζῶν ἔσχεν σχῆμα, καὶ προσέζευξαν ἄροτρον ὡς ἐργαζομένῳ. 3 Κρίσιν δε ποιούμενοι τοῦ φόνου πάντας ἐκάλουν εἰς ἀπολογίαν τοὺς τῆς πράξεως κοινωνήσαντας. Ὧν δὴ αἱ μεν ὑδροφόροι τοὺς ἀκονήσαντας αὐτῶν ᾐτιῶντο μᾶλλον, οἱ δε ἀκονήσαντες τὸν ἐπιδόντα τὸν πέλεκυν, οὗτος δε τὸν ἐπισφάξαντα, καὶ ὁ τοῦτο δράσας τὴν μάχαιραν, καθ' ἧς οὔσης ἀφώνου τὸν φόνον κατέγνωσαν. 4 ᾿Απὸ δ' ἐκεί-νου μέχρι τοῦ νῦν ἀεὶ τοῖς Διιπολείοις ᾿Αθήνησιν ἐν ἀκροπόλει οἱ εἰρημένοι τὸν αὐτὸν τρόπον ποιοῦνται τὴν τοῦ βοὸς θυσίαν. Θέντες γὰρ ἐπὶ τῆς χαλκῆς τραπέζης πέλανον καὶ ψαιστά, περιελαύνουσι τοὺς κατανεμηθέντας βοῦς, ὧν ὁ γευσάμενος κόπτεται. 5 Καὶ γένη τῶν ταῦτα δρώντων ἔστιν νῦν· οἳ μεν ἀπὸ τοῦ πατάξαντος Σωπάτρου βουτύποι καλούμενοι πάντες, οἳ δ' ἀπὸ τοῦ περιελάσαντος κεντριάδαι· τοὺς δ' ἀπὸ τοῦ ἐπισφάξαντος δαιτροὺς ὀνομάζουσι διὰ τὴν ἐκ τῆς κρεανομίας γιγνομένην δαῖτα. Πληρώσαντες δε τὴν βύρσαν, ὅταν πρὸς τὴν κρίσιν ἀχθῶσιν, κατεπόντωσαν τὴν μάχαιραν.

29.1 Dans l'ancien temps, comme je l'ai déjà dit, les hommes sacrifiaient aux dieux les produits de leurs récoltes, mais pas d'animaux ; ils ne les utilisaient pas non plus pour leur nourriture personnelle. Or on raconte qu'au cours d'un sacrifice public, célébré à Athènes, un certain Diomos, ou Sopatros, qui n'était pas du pays mais qui cultivait la terre en Attique, avait déposé sur la table, bien en vue, afin de les offrir aux dieux, un gâteau et de la pâte à napper, quand un bœuf, qui revenait parmi d'autres du travail, s'approcha, dévora une partie des offrandes et piétina le reste. Pris d'une violente colère devant ce qui se passait, l'homme, voyant quelqu'un aiguiser une hache non loin de là, la lui arracha des mains et en frappa le bœuf. 2 Quand la bête fut morte, l'homme,

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

revenant de sa colère, prit conscience de l'acte qu'il venait de commettre. Il enterra le bœuf puis, partant de lui-même en exil comme un homme coupable d'impiété, il se réfugia en Crète. 3 Or la sécheresse sévissait, provoquant une terrible disette de récoltes. À la délégation officielle venue consulter le dieu la Pythie répondit que l'exilé de Crète mettrait fin à tout cela et que, s'ils punissaient le meurtrier, s'ils remettaient sur pied le mort au cours du même sacrifice que celui où précisément il avait perdu la vie, les choses iraient mieux, à condition pour eux de consommer le mort et de ne pas s'en faire scrupule. 4 On se mit alors en quête et l'on retrouva le responsable de l'affaire. Sopatros pensa qu'il serait délivré de la situation pénible où le mettait son état d'impureté si tout le monde faisait officiellement comme lui. Il déclara donc à ceux qui étaient venus le chercher qu'il fallait qu'un bœuf fût abattu par la cité. 5 Comme ils étaient embarrassés pour choisir qui frapperait l'animal, il leur offrit de le faire si, après lui avoir conféré le droit de cité, ils participaient au meurtre. Ils acceptèrent et, à leur retour dans la cité, organisèrent la chose de la façon suivante, telle qu'elle est encore en vigueur chez eux.

30.1 Ils choisirent des jeunes filles comme porteuses d'eau : ces jeunes filles apportent l'eau pour aiguiser la hache et le couteau. Quand les instruments eurent été aiguisés, une autre personne tendit la hache, une autre frappa le bœuf, et une autre l'égorgea. Puis d'autres encore l'écorchèrent, et tout le monde en mangea. 2 Après ces opérations, on cousit la peau du bœuf, on la bourra de foin et on la mit sur pied, en lui donnant l'allure même qu'avait l'animal quand il était vivant, puis on y attela une charrue, comme si l'on mettait le bœuf au travail. 3 Ensuite on procéda au jugement du meurtre, et tous ceux qui avaient participé à l'opération furent appelés à se justifier. Parmi eux, les porteuses d'eau désignèrent comme plus coupables qu'elles ceux qui avaient aiguisé les instruments. Ces derniers désignèrent celui qui avait tendu la hache ; celui-ci en fit autant pour l'homme qui avait égorgé l'animal et l'auteur de cette action désigna le couteau qui, n'ayant pas le pouvoir de parler, se vit accuser du meurtre. 4 Depuis ce temps-là jusqu'à nos jours, au cours des Dipolies, sur l'acropole d'Athènes, les personnes susdites accomplissent toujours de la même façon le sacrifice du bœuf. Ayant déposé sur la table de bronze un gâteau et de la pâte, ils font circuler tout autour les bœufs désignés à cet effet, et l'on abat celui qui mange les offrandes. 5 Ceux qui accomplissent ces rites se répartissent actuellement plusieurs *genè*. Tous les descendants de l'homme qui a frappé le bœuf, c'est-à-dire de Sopatros, s'appellent boutypoi ; les descendants de celui qui l'a conduit autour des offrandes s'appellent centriades ; enfin les descendants de l'homme qui l'a égorgé se nomment daitroi, à cause du festin qui a suivi le partage de la viande. Ayant rempli la peau du bœuf et comparu au procès, ils jetèrent le couteau à la mer (traduction J. Bouffartigue, *CUF*).

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

Annexe 3.

La description de l'Olympieion d'Athènes par Pausanias.

Pausanias, I, 18, 6-8.
6. Πρὶν δε ἐς τὸ ἱερὸν ἰέναι τοῦ Διὸς τοῦ Ὀλυμπίου – Ἁδριανὸς ὁ Ῥωμαίων βασιλεὺς τόν τε ναὸν ἀνέθηκε καὶ τὸ ἄγαλμα θέας ἄξιον, οὗ μεγέθει μέν, ὅτι μὴ Ῥοδίοις καὶ Ῥωμαίοις εἰσὶν οἱ κολοσσοί, τὰ λοιπὰ ἀγάλματα ὁμοίως ἀπολείπεται, πεποίηται δε ἔκ τε ἐλέφαντος καὶ χρυσοῦ καὶ ἔχει τέχνης εὖ πρὸς τὸ μέγεθος ὁρῶσιν –, ἐνταῦθα εἰκόνες Ἁδριανοῦ δύο μέν εἰσι Θασίου λίθου, δύο δε Αἰγυπτίου· χαλκαῖ δε ἑστᾶσι πρὸ τῶν κιόνων ἃς Ἀθηναῖοι καλοῦσιν ἀποίκους πόλεις. Ὁ μεν δὴ πᾶς περίβολος σταδίων μάλιστα τεσσάρων ἐστίν, ἀνδριάντων δε πλήρης· ἀπὸ γὰρ πόλεως ἑκάστης εἰκὼν Ἁδριανοῦ βασιλέως ἀνάκειται, καὶ σφᾶς ὑπερεβάλοντο Ἀθηναῖοι τὸν κολοσσὸν ἀναθέντες ὄπισθε τοῦ ναοῦ θέας ἄξιον. 7. Ἔστι δε ἀρχαῖα ἐν τῷ περιβόλῳ Ζεὺς χαλκοῦς καὶ ναὸς Κρόνου καὶ Ῥέας καὶ τέμενος Γῆς ἐπίκλησιν Ὀλυμπίας. Ἐνταῦθα ὅσον ἐς πῆχυν τὸ ἔδαφος διέστηκε, καὶ λέγουσι μετὰ τὴν ἐπομβρίαν τὴν ἐπὶ Δευκαλίωνος συμβᾶσαν ὑπορρυῆναι ταύτῃ τὸ ὕδωρ, ἐσβάλλουσί τε ἐς αὐτὸ ἀνὰ πᾶν ἔτος ἄλφιτα πυρῶν μέλιτι μίξαντες. 8. Κεῖται δε ἐπὶ κίονος Ἰσοκράτους ἀνδριάς, ὃς ἐς μνήμην τρία ὑπελίπετο, ἐπιπονώτατον μεν ὅτι οἱ βιώσαντι ἔτη δυοῖν δέοντα ἑκατὸν οὔποτε κατελύθη μαθητὰς ἔχειν, σωφρονέστατον δε ὅτι πολιτείας ἀπεχόμενος διέμεινε καὶ τὰ κοινὰ οὐ πολυπραγμονῶν, ἐλευθερώτατον δε ὅτι πρὸς τὴν ἀγγελίαν τῆς ἐν Χαιρωνείᾳ μάχης ἀλγήσας ἐτελεύτησεν ἐθελοντής. Κεῖνται δε καὶ λίθου Φρυγίου Πέρσαι χαλκοῦν τρίποδα ἀνέχοντες, θέας ἄξιοι καὶ αὐτοὶ καὶ ὁ τρίπους. Τοῦ δε Ὀλυμπίου Διὸς Δευκαλίωνα οἰκοδομῆσαι λέγουσι τὸ ἀρχαῖον ἱερόν, σημεῖον ἀποφαίνοντες ὡς Δευκαλίων Ἀθήνῃσιν ᾤκησε τάφον τοῦ ναοῦ τοῦ νῦν οὐ πολὺ ἀφεστηκότα.
App. Crit. I, 18, 7 Γῆς Schubart-Walz ; τὴν codices.

6. Avant d'entrer dans le sanctuaire de Zeus *Olumpios* – Hadrien, l'empereur de Rome, a consacré le temple et la statue, qui est à voir : mis à part les colosses de Rhodes et de Rome, elle laisse bien loin derrière elle toutes les autres statues ; elle est faite d'ivoire et d'or et présente aux spectateurs une prouesse technique eu égard à sa taille –, en ce lieu donc il y a deux portraits d'Hadrien en marbre de Thasos, deux en pierre d'Égypte ; d'autres statues en bronze sont dressées devant les colonnes, statues que les Athéniens appellent «cités coloniales». La longueur totale de l'enceinte est de quatre stades environ, elle est remplie de statues. Chacune des cités colonies a consacré un portrait de l'empereur Hadrien, et les Athéniens les ont toutes dépassées en consacrant la statue colossale à l'arrière du temple; cette statue vaut d'être vue. 7. Dans l'enceinte, il y a des monuments anciens: un Zeus en bronze, un temple de Cronos et de Rhéa, et un sanctuaire de la Terre qui porte l'épithète d'Olympienne. En cet endroit, le sol s'est ouvert sur une coudée environ: c'est par là, dit-on, que l'eau s'est écoulée après le déluge qui se produisit au temps de Deucalion; on y jette chaque année de la farine de froment que l'on a mêlée à du miel. 8. Il s'y trouve une statue d'Isocrate sur une colonne, cet homme qui est passé à la postérité pour trois raisons : avoir été très travailleur, puisque en vivant jusqu'à quatre-vingt-dix-huit ans il n'a jamais cessé d'avoir des élèves ; avoir été très sage, puisqu'il s'est tenu constamment écarté de la vie politique et ne s'est jamais mêlé aux affaires publiques ; avoir été très épris de liberté, puisque à l'annonce de la bataille de Chéronée il eut tant de chagrin qu'il s'est laissé mourir. On y trouve, en marbre de Phrygie, des Perses servant de support à un trépied de bronze : le groupe mérite d'être vu, aussi bien les Perses que le trépied. Le sanctuaire ancien de Zeus *Olumpios*, c'est, dit-on, Deucalion qui le construisit, et on donne comme preuve de la résidence de Deucalion à Athènes la présence de son tombeau qui n'est pas bien loin du temple actuel (traduction J. Pouilloux, *CUF*).

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

Annexe 4.
Deux listes d'épithètes joviennes chez Dion de Pruse.

1. *Discours* 1 (*Sur la royauté*), 39-41.

Dion cherche à justifier l'association, chez Homère déjà, des rois avec Zeus :

39 Ζεὺς γὰρ μόνος θεῶν πατὴρ καὶ βασιλεὺς ἐπονομάζεται καὶ Πολιεὺς καὶ Φίλιός τε καὶ Ἑταιρεῖος καὶ Ὁμόγνιος, πρὸς δε τούτοις Ἱκέσιός τε [καὶ Φύξιος] καὶ Ξένιος καὶ μυρίας ἄλλας ἐπικλήσεις [ἔχων], πάσας ἀγαθὰς καὶ ἀγαθῶν αἰτίας· 40 βασιλεὺς μεν κατὰ τὴν ἀρχὴν καὶ τὴν δύναμιν ὠνομασμένος, πατὴρ δε οἶμαι διά τε τὴν κηδεμονίαν καὶ τὸ πρᾷον, Πολιεὺς δε κατὰ τὸν νόμον καὶ τὸ κοινὸν ὄφελος, Ὁμόγνιος δε διὰ τὴν τοῦ γένους κοινωνί αν θεοῖς τε καὶ ἀνθρώποις, Φίλιος δε καὶ Ἑταιρεῖος, ὅτι πάντας ἀνθρώπους ξυνάγει καὶ βούλεται εἶναι ἀλλήλοις φίλους, ἐχθρὸν 41 δε ἢ πολέμιον μηδένα <μηδενός>, Ἱκέσιος δε ὡς ἂν ἐπήκοός τε καὶ ἵλεως τοῖς δεομένοις, Φύξιος δε διὰ τὴν τῶν κακῶν ἀπόφυξιν, Ξένιος δέ, ὅτι καὶ τοῦτο ἀρχὴ φιλίας, μηδε τῶν ξένων ἀμελεῖν μηδε ἀλλότριον ἡγεῖσθαι μηδένα ἀνθρώπων, Κτήσιος δε καὶ Ἐπικάρπιος, ἅτε τῶν καρπῶν αἴτιος καὶ δοτὴρ πλούτου καὶ κτήσεως, οὐ πενίας οὐδε ἀπορίας, ὡς εὐθὺς ἁπάσας ταύτας δέον ἕπεσθαι τὰς δυνάμεις τῇ τοῦ βασιλέως δυνάμει τε καὶ κλήσει.

39 Car Zeus est le seul à être surnommé père des dieux et roi, et *Polieus*, *Philios*, *Hetaireios*, *Homognios*, ainsi que *Hikesios*, *Phuxios*, *Xenios* et encore nombre d'autres épithètes (signifiant) les bonnes choses et l'origine des choses. 40 On l'appelle roi du fait de son autorité et de son pouvoir, père, je pense, en raison de sa sollicitude et de sa gentillesse, *Polieus* d'après la loi et le bien commun, *Homognios* du fait des liens de parenté entre les dieux et les hommes, *Philios* et *Hetairos*, parce qu'il unit tous les hommes et souhaite qu'ils soient amis les uns avec les autres et que personne ne soit l'ennemi 41 ou l'adversaire de personne, *Hikesios* en ce qu'il est attentif et secourable envers ceux qui prient, *Phuxios* en raison de la fuite du mal, *Xenios*, parce qu'il est à l'origine de l'amitié, et (du fait) de ne pas délaisser l'hôte/l'étranger et de ne considérer aucun homme comme différent, *Ktèsios* et *Epikarpios*, parce qu'il est à l'origine des fruits et qu'il est dispensateur de richesse et de propriété, et non de la pauvreté et du manque, parce que toutes ces fonctions doivent au bout du compte être inhérentes à la fonction et au titre de roi.

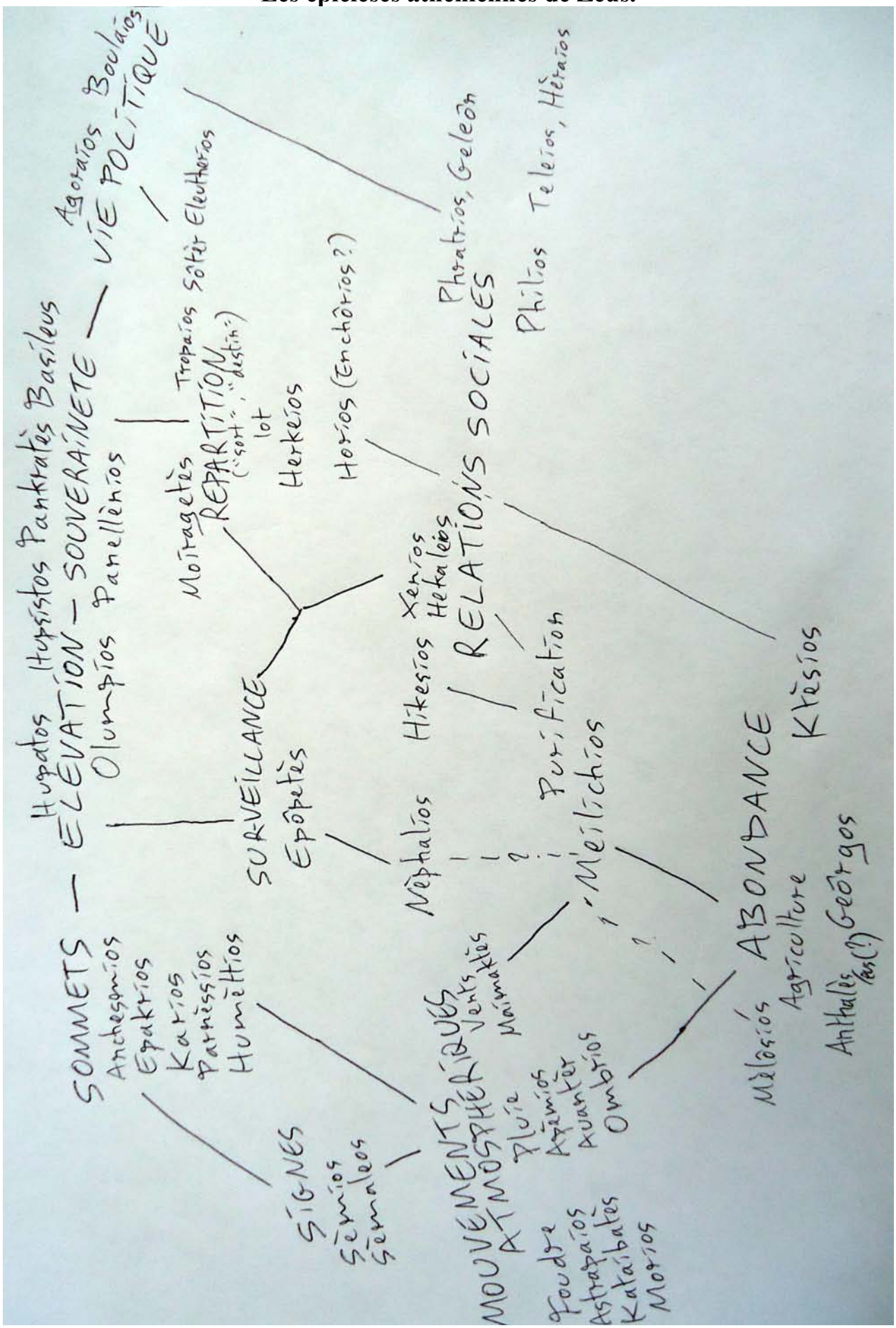
2. *Discours* 12 (*Olympique*), 75-76.

Ce texte est identique au précédent (à un ou deux mots près) ; la finalité en est cependant différente : cette liste en effet trouve en effet sa justification dans le spectacle de la statue de Zeus à Olympie (75), dont les caractéristiques sont cohérentes avec ses épithètes ; aussi Dion conclut-il que les qualités divines désignées par ces dernières dépassent la description par les mots et sont perceptibles sur les représentations du dieu (77).

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

Annexe 5.

Les épiclèses athéniennes de Zeus.



Annexe 6.

Répertoire des épiclèses des autres dieux.

Ce recueil a pour vocation de faciliter le référencement et la consultation des sources constituant l'assise documentaire de la présente étude. Les différentes entrées sont présentées de la façon suivante.

Nomenclature

- **N°** (contraction du théonyme et de l'épiclèse et numéro de l'entrée), lieu, date, description.
- Sources littéraires
- Édition retenue
- Lemme éventuel
- Précisions éventuelles à propos du support et du lieu de découverte (lorsqu'ils sont connus)
- Texte
- Traduction

Afin de ne pas alourdir le répertoire, le texte et la traduction ne sont donnés que pour les textes posant des problèmes de lecture, présentant un intérêt particulier et/ou faisant l'objet d'un commentaire dans le corps de l'étude. Pour les autres, seule la référence apparaît. Sauf exception, les cas limites et incertains n'apparaissent pas.

Pour certaines épiclèses, ont pu être ajoutées si nécessaire des indications bibliographiques, ainsi que des références à des cas limites ou incertains, par exemple lorsque ces épithètes apparaissent hors d'un contexte cultuel précis, notamment dans le théâtre classique.

Les divinités sont classées par ordre d'importance (numérique), les épiclèses par ordre alphabétique (grec), les entrées par ordre chronologique (sauf exception).

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

Athéna

Épiclèses multiples.

Ath1. Attique, 409.
Sophocle, *Philoctète,* 133-134.
Ulysse, avant d'embarquer, s'adressant à Néoptolème :

> ῾Ερμῆς δ' ὁ πέμπων Δόλιος ἡγήσαιτο νῷν
> Νίκη τ' ᾽Αθάνα Πολιάς, ἣ σῴζει μ' ἀεί.
> Qu'Hermès *Dolios*, qui est à nos côtés, nous serve de guide à tous les deux,
> Avec Athéna *Nikè Polias*, qui partout est ma sauvegarde.

Ath2. Athènes, *ca.* 335-330. Loi relative aux Petites Panathénées.
IG II/III^3 447.
éd. *IG* II² 334. *LSCG* 33. Schwenk 1985, 17. *Agora* XIX L7. *Agora* XVI 75. Rhodes, Osborne, *GHI* 81. *IG* II/III^3 447.

II	- 1 [. .]
frg	[- - - - - - - - - - - - ὅπως ἂν - - - - - - - - - - - - εὐ]σ[εβ]ῶς κα-
b	[ì . . . . . .29. . . . . .] κ̣α̣τ᾽ ἐνιαυτὸν κ-
	[. . . . . .16. . . . . π]α̣ρ̣εσκευ[ασμέ]νη ὡς ἄριστα τῆι Ἀ-
	[θηνᾶι καθ᾽ἕκαστο]ν τὸν ἐνιαυτὸν ὑπὲρ τοῦ δήμου τοῦ Ἀ-
30	[θηναίων καὶ τἄλ]λα, ὅσα δεῖ διοικῆται περὶ τὴν ἑορτὴ-
	[ν τὴν ἀγομένην τ]ῆι θεῶι καλῶς ὑπὸ τῶν ἱεροποιῶν εἰς
	[τὸν ἀεὶ χρόνον, ἐ]ψηφίσθαι τῶι δήμωι τὰ μὲν ἄλλα καθά-
	[περ τῆι βουλῆι, θ]ύειν δὲ τοὺς ἱεροποιοὺς τὰς μὲν δύο
	[. . . .10. . . . τῆ]ι Ἀθηνᾶι τῆι Ὑγιείαι καὶ τὴν ἐν τῶι ἀρ-
35	[χαίωι νεῶι θυο]μένην καθάπερ πρότερον, καὶ νείμαντ-
	[ας τοῖς πρυτάν]εσιν πέντε μερίδας καὶ τοῖς ἐννέα ἄρ-
	[χουσιν . .5. .] κ̣αὶ ταμίαις τῆς θεοῦ μίαν καὶ τοῖς ἱερ-
	[οποιοῖς μίαν] καὶ τοῖς στ[ρα]τ̲ηγοῖς καὶ τοῖς ταξιάρχ-
	[οις . .5. . καὶ τ]οῖς πομπ[εῦσι]ν τοῖς Ἀθηναίοις καὶ τα-
40	[ῖς . . . .9. . . .]ς κατὰ εἰω[θότα], τὰ δὲ ἄλλα κρέα Ἀθηναίο-
	[ις μερίζειν· ἀ]πὸ δὲ τῶν τε[τταρ]άκοντα μνῶν καὶ τῆς μι-
	[ᾶς τῶν ἐκ τῆς μ]ισθώσεως τῆς Νέας βοωνήσαντες οἱ ἱερ-
	[οποιοὶ μετὰ τ]ῶν βοωνῶν, πέμψαντες τὴν πομπὴν τῆι θε-
	[ῶι θυόντων τα]ύτας τὰς βοῦς ἁπάσας ἐπὶ τῶι βωμῶι τῆς
45	[Ἀθηνᾶς τῶι με]γάλωι, μίαν δὲ ἐπὶ τῶι τῆς Νίκης, προκρί-
	[ναντες ἐκ τῶν] καλλιστευουσῶν βοῶν, καὶ θύσαντες τῆ-
	[ι Ἀθηνᾶι τῆι] Πολιάδι καὶ τῆι Ἀθηνᾶι τῆι Νίκηι ἁπασῶ-
	[ν τῶν βοῶν τῶ]ν ἀπὸ τῶν τετταράκοντα μνῶν καὶ μιᾶς ἐω-
	[νημένων νε]μόντων τὰ κρέα τῶι δήμωι τῶι Ἀθηναίων ἐν
50	[. . . .9. . . .]ι, καθάπερ ἐν ταῖς ἄλλαις κρεανομίαις· ἀπ-
	[ονέμειν δὲ] τὰς μερίδας εἰς τὸν δῆμον ἕκαστον κατὰ [τ]-
	[οὺς πέμπον]τας, ὁπόσους ἂν παρέχηι ὁ δῆμος ἕκαστος· [ε]-
	[ὶς δὲ τὰ μι]σθώματα τῆς πομπῆς καὶ τὸ μαγειρικὸν κα[ὶ]
	[κόσμησιν] τοῦ βωμοῦ τοῦ μεγάλου καὶ τἆλλα ὅσα προσ[ή]-
55	[κει . . . .]\εῖσθαι περὶ τὴν ἑορτὴν καὶ εἰς παννυχίδα

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

60	[διδόναι] : Γ : δραχμάς· τοὺς δὲ ἱεροποιοὺς τοὺς διοι[κ]- [οῦντας τ]ὰ Παναθήναια τὰ κατ᾽ ἐνιαυτὸν ποεῖν τὴν πα[ν]- [νυχίδα] ὡς καλλίστην τῆι θεῶι καὶ τὴν πομπὴν πέμπε[ι]- [ν ἅμα ἡ]λίωι ἀνιόντι, ζημιοῦντας τὸν μὴ πειθαρχο[ῦντ]- [α ταῖς ἐ]κ τῶν νόμων ζημίαι[ς]· ἐλέσθαι δὲ τὸν δῆμ[ον . . .] [. . . .11. . . . .]`[. .6. . . ἄ]ν[δ]ρας ἐξ Ἀθηναίων ἁπ[άντων .] -
	… afin que pieusement et … pour l'année … disposée de la meilleure façon pour Athéna, chaque année pour le peuple athénien, et les autres choses qu'on doit administrer au sujet de la fête célébrée en l'honneur de la déesse de belle façon par les hiéropes pour toujours, les autres choses ont été votées par le Peuple, selon (les recommandations) du Conseil ; que les hiéropes sacrifient deux…, l'un en l'honneur d'Athéna *Hugieia*, l'autre dans l'ancien temple comme auparavant ; qu'ils distribuent aux prytanes cinq portions, … aux neuf archontes, une aux trésoriers de la déesse, et une aux hiéropes, aux stratèges, …aux taxiarques, à ceux des Athéniens qui participent à la procession et aux …, comme il est d'usage ; que l'on partage les autres viandes entre les Athéniens ; sur les quarante-et-une mines du loyer de la *Nea*, les hiéropes avec les *boônai*, après avoir conduit la procession pour la déesse et sacrifié toutes ces vaches sur le grand autel d'Athéna, et une (vache), qu'ils ont choisie parmi les plus belles vaches, sur celui (l'autel) de la *Nikè*, après avoir sacrifié à Athéna *Polias* et à Athéna *Nikè* toutes les vaches achetées avec les quarante-et-une mines, qu'ils distribuent les viandes au peuple athénien à…, comme lors des autres distributions de viande ; qu'ils attribuent les portions à chaque dème, selon le nombre de processionnaires que fournira chaque dème ; pour la redevance de la procession, le *mageirikon*, la décoration du grand autel et pour les autres choses qu'il est nécessaire de... pour la fête et pour la pannychie, qu'ils versent 50 dr. ; que les hiéropes qui dirigent les Panathénées annuelles donnent la pannychie la plus belle possible pour la déesse, et mènent la procession au lever du soleil, mettant à l'amende celui qui n'obéirait pas, selon (les tarifs) des amendes (définis) par les lois ; que le Peuple élise… des hommes parmi tous les Athéniens...

Ath3. Acropole, 1ère moitié du IVe s. Dédicace.
IG II² 4318.
Base découverte à l'ouest du Parthénon.

[Ἀθηναίαι Ἐργά]νηι Πολιάδι ἀνέθηκε
[Δεινομένης? Λυ?]κίνο καὶ ἡ γυνὴ καὶ οἱ παῖδες.
[σῶν δεκάτην δ]ώρων, θεὰ Ἐργάνη, εὐ[ξ]άμενός σοι
[καλὸν Δεινομέ?]νης στῆσεν ἄγαλμα τόδε.
Deinomenès (?) fils de Lukinos (?), avec sa femme et ses enfants, a dédié (ceci) à Athéna *Erganè Polias*.
Deinomenès (?), qui a fait un vœu, t'a dédié
Ce bel *agalma,* dîme de tes dons, déesse *Erganè.*

Ath4. Acropole, époque romaine. *Incertum*.
IG III 3853.
Fragment de base de marbre découvert à l'ouest du Parthénon.

[- - Ἀθην]ᾶς Πολιάδος | [- - Φ]λῶρος(?) | [- - Ἀρισ]τογένης) Α- // | - -ς) Ἀθηνᾶς

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

N[ίκης(?)]
… d'Athéna *Polias* … Phlôros … Aristogénès A... d'Athéna *Nikè* (?).

Agelaa

AthAge1. Agora, 363/2. Décret du *genos* des Salaminiens.
Lambert 1997.
éd. *LSS* 19. *Agora* XIX L4a. Lambert 1997.

Aglauros

AthAgl1. Attique, Ier-IIe s. ap. J.-C.
Harpocration (= *Souda*), s.v. ῎Αγλαυρος.

Athènôn medeousa (᾽Αθηνῶμ μεδέοση, ᾽Αθενῶμ μεδεόσε, ᾽Αθηνῶν μεδέουσα)

Bibliographie : Rumpf 1936. Smarczyk 1990, p. 58-91.

Cf. Aristophane, *Cavaliers*, 582-585 et 763-766.

AthAthmed1. Acropole, 447/6 ? *ca.* 427/6 ? Décret relatif à Colophon.
IG I^3 37.
Cf. Piérart 1984, p. 168-171 (*SEG* XXXIV 12). Mattingly 1992, p. 132-133.

AthAthmed2. Carpathos, 445-430. Décret relatif aux Étéocarpathiens.
IG I^3 1454.
éd. *IG* XII 1, 977. *IG* I^3 1454.
Cf. Alfieri Tonini 1995, p. 75 (*SEG* XLV 25) et 1999 (*SEG* XLIX 54). Anderson, Dix 1997 (*SEG* XLVII 69) et 2004 (*SEG* LIV 86).

AthAthmed3a. Samos, peu après 439/8 ? Borne de *temenos* de la déesse.
IG I^3 1492.
éd. *IG* I^3 1492. *IG* XII 6, 239.
Cf. Alfieri Tonini 2005 (*SEG* LV 963).

AthAthmed3b. Samos, peu après 439/8 ? Borne de *temenos* de la déesse.
IG I^3 1493.
éd. *SEG* I 375. *IG* I^3 1493. *IG* XII 6, 238.
Cf. Alfieri Tonini 2005 (*SEG* LV 963).

AthAthmed3c. Samos, peu après 439/8 ? Borne de *temenos* de la déesse.
IG I^3 1493bis.
éd. *SEG* XXXII 835. *IG* I^3 1493bis. *IG* XII 6, 240.

AthAthmed3d. Samos, 439-405. Borne de *temenos* de la déesse.
IG I^3 1494.
éd. *SEG* I 376. *IG* I^3 1494. *IG* XII 6, 244.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

AthAthmed3e. Samos, 439-405. Borne de *temenos* de la déesse.
IG I³ 1495.
éd. *IG* I³ 1495. *IG* XII 6, 243.

AthAthmed3f. Samos, *ca.* milieu du Ve s. Borne de *temenos* de la déesse.
IG XII 6, 241.

AthAthmed3g. Samos, fin du Ve s. Borne de *temenos* de la déesse.
IG XII 6, 242.

AthAthmed4. Cos, 425-405. Borne de *temenos* de la déesse.
IG I³ 1491.

AthAthmed5a. Trézène, IVe-IIIe s. « Décret de Thémistocle » (480).
SGHI 23.
éd. Jameson 1960 (*SEG* XVIII 153). Jameson 1962.
Cf. Robertson 1982 (*SEG* XXXII 388). Blösel 2004. Brun 2005, p. 24-26, n°2.

AthAthmed5b. Athènes, Ier-IIe s. ap. J.-C. Thémistocle et la déesse (480).
Plutarque, *Thémistocle*, 10, 4.

Areia

AthAre1. Acharnes, peu après le milieu du IVe s. Décret d'Acharnes au sujet de l'érection de l'autel d'Arès et d'Athéna *Areia*.
SEG XXI 519.
éd. Robert 1938, p. 293-296. Daux 1965, p. 87-90 (*SEG* XXI 519).
Cf. Holtzmann 1972, p. 73-79 n°1 (*SEG* XXXIV 104). Hartswick 1990, p. 258-272 (*SEG* XL 126).

AthAre2. Acharnes, IVe s. Serment des éphèbes.
SEG XXI 629.
éd. Robert 1938, p. 296-316 (*BE* 1955, 77. *SEG* XVI 140). Daux 1965, p. 78-87 (*SEG* XXI 629).
Cf. Pélékidis 1962, p. 110-113. Brun 2005, p. 193-194, n°104. Kellog 2008. Sommerstein, Bayliss 2013, p. 13-22.

AthAre3. Agora, 303. Traité d'alliance entre Athènes et Sicyone.
Agora XVI 115.

AthAre4. Acropole, 269/8 (Peithidèmos archonte, deuxième prytanie). Traité d'alliance militaire entre Athènes et Sparte.
IG II² 687.

AthAre5. Athènes (Aréopage), IIe s. ap. J.-C. Autel.
Pausanias, I, 28, 5.

Archègetis

Cf. Aristophane, *Lysistrata*, 638-647. Plutarque, *Vie d'Alcibiade*, 2, 6. Aelius Aristide, *Sur la paix des Athéniens*, p. 405 Dindorf. Scholie à Aristophane, *Oiseaux*, 515. *IG* I³ 252. *IG* I³ 1427 =

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

I.Eleusis 40. *IG* II² 3474

AthArch1. Agora, 273/2. Décret des prytanes.
Agora XV 78.
éd. *IG* II² 674. *Agora* XV 78.

AthArch2. Agora, 270/69. Décret honorifique pour Kallias de Sphèttos.
Shear 1978 (*SEG* XXVIII 60).
cf. Osborne 1980, p. 299 (*SEG* XXX 74). Habicht 1992, p. 70, note 10 (*SEG* XLII 98). Dreyer 1996 (*BE* 1997, n°207. *SEG* XLIX 113). Habicht 2006, p. 158-159 (*SEG* LVI 188).

AthArch3. Agora, 182/1. Décret des prytanes.
IG II/III³ 1296.
éd. *IG* II² 902. *Agora* XV 183. *IG* II/III³ 1296.

AthArch4. Acropole, *ca.* 148/7-135/4. Décret relatif à Lemnos.
IG II² 1224, frg. a-c.
Cf. *SEG* XXVIII 104.

AthArch5. Athènes, 10/9 – 2/3 ap. J.-C. Dédicace.
IG II² 3175.
Cf. *Agora* III, p.190. Bowersock 2002b (*SEG* LVI 19).

AthArch6. Athènes, milieu du Ier s. ap. J.-C. Dédicace.
SEG XLIV 161.
éd. *IG* II² 3183 (frg. a et b). Hoff 1994, p. 104-109 (*SEG* XLIV 161) (frg. c).
Cf. *Agora* III, p.190. Hoff 1996, p. 194-200 (*SEG* XLVII 212).

AthArch7. Athènes, Ier s. ap. J.-C. Dédicace.
IG II² 3199.
Cf. Byrne 2003, p. 428.

AthArch8. Agora, Ier s. ap. J.-C. Dédicace.
Agora XVIII V582.

Hellôtis

Bibliographie : Solders 1931, p. 15. Ismard 2010, p. 244 et 439.

Cf. *Etymologicum Magnum*, s.v. Ἑλλωτίς.

AthHel1. Marathon, *ca.* 375-360 (*ca.* 370 ?). Calendrier de la Tétrapole de Marathon.
Lambert 2000a.
éd. *IG* II² 1358. *LSCG* 20. Lambert 2000a.

Erganè

Bilbliographie : Consoli 2004 [2006].

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

Cf. Sophocle, frg. 844 Radt (*TGF* 4, p. 555). Diodore de Sicile, *Bibliothèque Historique*, V, 73, 8. Pausanias l'Atticiste, *Attikôn Onomatôn Sunagôgè*, s.v. Ἐργάνη. Photios, *Lexique* (= *Etymologicum Magnum*), s.v. Ἐργάνη.

AthErg1. Athènes, 403/2-400/399 ? Calendrier sacrificiel de la cité (« de Nikomachos »).
Lambert 2002a (*SEG* LII 48).
éd. *LSS* 10 A. *SEG* XL 146. Lambert 2002a (*SEG* LII 48).

AthErg2. Acropole, milieu du IVe s. Dédicace.
IG II² 4328.

AthErg3. Acropole, 2ème moitié du IVe s. Dédicace.
IG II² 4329.
Cf. Meritt 1940, p. 59.

AthErg4. Acropole, 2ème moitié du IVe s. Dédicace.
IG II² 4334.
Base.

χερσί τε καὶ τέχ[ν]αις ἔργων
τόλμαις τε δικαίαις
θρεψαμένη τέκνων γεν[εὰ]ν
ἀνέθηκε Μέλιννα
σοὶ τήνδε μνήμην, θεὰ Ἐργάνη,
ὧν ἐπόνησεν
μοῖραν ἀπαρξαμένη κτεάνων,
τιμῶσα χάριν σήν.
De ses mains et avec son art des travaux et toute sa juste persévérance,
Melinna, qui a élevé la génération de ses enfants, t'a dédié
Ce souvenir, déesse *Erganè*, sur ses biens dont elle a peiné
À te consacrer la première part, te remerciant de tes bienfaits.

AthErg5. Acropole, IVe s. Dédicace.
IG I² 561.
Cf. *DAA*, p. 89 (datation). *IG* I³, p. 972.

AthErg6. Acropole, IVe s. Dédicace.
IG II² 2939.
Base découverte au théâtre d'Hérode.

[B]άχχιος τῆι Ἀθην[ᾶι] | τεῖ Ὀργάνηι ἀπαρχὴν | ἀνέθηκεν στεφανω|θεὶς ὑπὸ τῶν θιασωτῶν.
Bakchios, couronné par les thiasotes, a dédié cette *aparchè* à Athéna *Erganè.*

AthErg6bis. Acropole, IVe s. Dédicace.
IG II² 4339.

[B]άκχιος τῆι Ἀθην[ᾶι] τεῖ Ὀργάνηι ἀπαρχὴν | ἀνέθηκεν στεφανωθεὶς ὑπὸ τῶν θιασωτῶν.
Bakchios, couronné par les thiasotes, a dédié cette *aparchè* à Athéna *Erganè.*

S'agit-il d'un doublon ? Le découpage des lignes est différent. Si les deux monuments sont bien distincts, ils portent en tout cas un texte identique.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

AthErg7. Agora, IVe s. Dédicace.
Agora XVIII V578.
éd. Meritt 1968, p. 286-287, n°24 (*SEG* XXV 220). *Agora* XVIII V578.

AthErg8. Acropole, après le IVe s. Dédicace.
IG II² 4338.
Fragment de marbre.

- -ς ὑπὲρ τ- - | [- - Π]αναθηναίοι[ς - -] | [Ἀθηνᾶι τ]εῖ [Ἐ]ργάνει ἀνέθηκ[εν].

… pour... – (pour/lors des) Panathénées... – a dédié (ceci) à Athéna *Erganè*.

La ligne 2 a été inscrite au IVe s., les lignes 1 et 3 ultérieurement, lors d'une deuxième phase de gravure.

AthErg9. Agora, milieu du IIIe s. Dédicace.
Agora XVIII V579.
éd. Meritt 1940, p. 58-59, n°7. *Agora* XVIII V579.
Partie sommitale d'un pilier trouvé au S-O de la maison de la fontaine (H15).

[- -]ς Τεισικλέος | [Ἀφιδν]ᾶος τῆι Ἀθηνάαι | [Ἐργά]νηι ἀνέθηκε ἀπαρ|[χὴν] *vacat*

App. Crit. 1. [Τεισικλῆ]ς Meritt, Geagan.

… fils de Teisiklès d'Aphidna a dédié cette *aparchè* à Athéna *Erganè*.

Compte tenu de la graphie, il n'est pas possible d'identifier ce Teisiklès (le nom est largement restitué au demeurant) avec le *diaitetès* homonyme connu vers 345 (*IG* II² 1927) et dont le fils Euktèmôn a fait une dédicace un peu après cette période (*IG* II² 4329), probablement après avoir hérité de l'atelier de métallurgie familial. Il faut donc rejeter l'hypothèse de Meritt 1940, p. 59, qui faisait de ce dédicant le frère d'Euktèmôn. Il s'agirait plutôt d'un de leurs descendants, qui a fait une dédicace semblable un siècle plus tard, pour des raisons analogues (Geagan, qui conserve pourtant la restitution de Meritt à la ligne 1).

AthErg10. Agora, 118/7 (Lènaios archonte, 5e prytanie). Décret des prytanes.
Agora XV 253.

AthErg11. Acropole, IIe s. ap. J.-C. Culte.
Pausanias I, 24, 3.

AthErg12. Athènes, date indéterminée. Culte.
Souda, s.v. Ἐργάνη.

Zôstèria

AthZôs1. Acropole, 423/2. Comptes des trésoriers des autres dieux.
IG I³ 369.

Èetiônè

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

Bibliographie : Garland 1987, p. 149.

AthÈet1. Athènes, époque impériale. Dédicace (?).
IG II² 5120.

Hèphaistia

Cf. Hésychios, s.v. Ἡφαιστία.

AthHèph1. Agora, 354/3. Loi relative au monnayage d'argent.
Inédit (Agora I 7495).
Cf. Humphreys 2004, p. 114-115 (*SEG* LIV 114).

AthHèph2. Agora, 343/2. Décret du Conseil.
IG II/III³ 306.
éd. *IG* II² 223. *Agora* XV 34. *IG* II/III³ 306.

AthHèph3. Vari, IVe-IIIe s. Dédicace (?).
IG II² 4980.

Themis

AthThe1. Théâtre de Dionysos *Eleuthereus*, époque impériale. *Olèphoros*.
IG II² 5103.

Hippia

Bibliographie : Detienne, Vernant 1974, p. 178-202 (« Le mors éveillé »). Platonos-Yiota 2004, p. 83-88. Makri 2004-2009.

Cf. Mnaséas, frg. 2a Müller (FHG), *apud* Harpocration, s.v. Ἱππία ᾽Αθηνᾶ.

AthHip1. Colone, 407/6. Culte commun avec Poséidon (*Hippios*).
Sophocle, *Oedipe à Colone*, 1067-1074.

AthHip2. Attique, IVe s.
Isée, *apud* Harpocration, s.v. Ἱππία ᾽Αθηνᾶ.

AthHip3. Acharnes, avant 314. Décret du dème relatif aux revenus du théâtre.
SEG LVII 124.
éd. *IG* II² 1206. Papazarkadas 2007, p. 167-169, n°D3 (*SEG* LVII 124).

AthHip4. Acharnes, 315/4. Deux décrets du dème.
Steinhauer 1992 [1993] (*SEG* XLIII 26).
Cf. S. Humphreys, *per ep*. (*SEG* XLIV 57). St. Georgoudi, *SEG* LVII 123.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

AthHip5. Acharnes, fin du IVe s. (?). Décret du dème.
IG II² 1207.

AthHip6. Colone, IIIe s. Culte commun avec Poséidon *Hippios*. Étiologie.
Mnaséas, frg. 2b Müller (*FHG*), *apud Lex. Segueriana* (*Anecdota Graeca*, Bekker, p. 38), s.v. ᾽Αθηνᾶ ἱππία.

AthHip6bis. Colone, époque indéterminée. Culte commun avec Poséidon *Hippios*. Étiologie.
Etymologicum Magnum, s.v. Ἵππία [= *Lex. Segueriana* (*Anecdota Graeca*, Bekker, p. 207)], s.v. ᾽Αθηνᾶ ἱππία.

AthHip7. Colone, IIe s. ap. J.-C. Culte commun avec Poséidon *Hippios*.
Pausanias, I, 30, 4.

AthHip8. Acharnes, IIe s. ap. J.-C. Culte de la déesse.
Pausanias, I, 31, 6.

AthHip9. Acharnes, époque impériale. Dédicace.
Inédit.
Cf. Platonos-Yiota 2004, p. 265, n°44 (*SEG* LIV 322) : seule mention (ni texte, ni photo) d'une dédicace fragmentaire trouvée en 1987 à Menidi et destinée à Athéna *Hippia* et Dionysos pour une préparation optimale aux *kat'agrous Dionusia*.

Itônia

Cf. Platon, *Axiochos*, 364d-365a.

AthIt?1. Agora, ca. 475-450. Borne.
IG I³ 1049.
éd. *Agora* XIX H1. *IG* I³ 1049.
Cf. Robertson 2005, p. 50, note 15 (*SEG* LV 73).
Angle supérieur droit d'une borne de marbre trouvé remployé dans un mur du VIIe ap. J.-C. (ou postérieur) dans la zone des bains S-O (plan D18).

[- - Ἀθ]εναίας | - - ονείας. | *vacat*
… d'Athéna …*oneia*.

Il n'est pas possible de déterminer la longueur de la lacune à gauche ; la restitution [᾽Ιτ]ονείας à la ligne 2 est cependant acceptable sur le plan de la place disponible. Toutefois, la forme *Itôneia* n'est pas attestée ailleurs (Lewis, *IG*). Selon Robertson, l'étymologie de l'épiclèse ᾽Ιτωνία dérive du verbe ἰτάω ; partant, la restitution [᾽Ιτ]ονείας est impossible d'un point de vue linguistique.

AthIt2. Parthénon, 429/8. Comptes des trésoriers des autres dieux.
IG I³ 383.

AthIt3. Athènes, 403/2-400/399 ? Calendrier sacrificiel d'Athènes.
Gawlinski 2007 (*SEG* LVII 64. *BE* 2008, 194).

AthIt4. Acropole, *ca*. 335. Loi de Lycurgue sur les objets de culte
IG II/III³ 445.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

éd. *IG* II² 333. Schwenk 1985, n°21. *IG* II/III³ 445.

Nikè (

Bibliographie : Mark 1993.

Cf. *IG* I³ 64. *IG* I³ 482. Pausanias, I, 22, 4 et III, 15, 7. *Etymologicum Magnum*, s.v. Νίκη.

AthNik1. Acropole, *ca.* 550 ? Autel.
IG I³ 596.
Cf. Mark 1993, p. 32-35 et 56 (*SEG* XLIV 15). Scholl 2006, p. 36-41 (*SEG* LVI 64).

AthNik2a Acropole, *ca.* 448 ou 424/3. Décret relatif au temple et à la prêtrise d'Athéna *Nikè*.
IG I³ 35.
éd. *LSCG* 12 A.
Cf. Mattingly 2007, p. 109-110 (*SEG* LVII 58).

AthNik2b Acropole, 424/3. Décret relatif à la prêtrise d'Athéna *Nikè*.
IG I³ 36.
éd. *LSCG* 12 B.

AthNik3. Acropole, 433/2 – 423/2. Comptes des trésoriers d'Athéna.
IG I³ 369.
Cf. Brun 2005, p. 218-221, n°117.

AthNik4. Acropole, 422/1 – 410/409 ou 409/8 (?). Comptes du Parthénon
IG I³ 351-359.
Sont inventoriées deux couronnes d'or d'Athéna *Nikè*, d'un poids de 29 et 33 dr. :
Ἀθεναίας Νίκες στέφανος χρυσοῦς, σταθμὸν τούτο ΔΔΔ|-|-|-
Ἀθεναίας Νίκες στέφανος χρυσοῦς, σταθμὸν τούτο ΔΔΓ|-|-|-|-

AthNik5. Acropole, 411. Comptes des trésoriers d'Athéna.
IG I³ 373.
Cf. Brun 2005, p. 221-222, n°118 (traduction).

AthNik5b. Acropole, 410/09. Comptes des trésoriers d'Athéna.
IG I³ 375.
Cf. Brun 2005, p. 222-224, n°119 (traduction).

AthNik5c. Acropole, *IG* I³ 376. 409/8 ? Comptes des trésoriers d'Athéna.

AthNik5d. Acropole, 409/8-407/6. Comptes des trésoriers d'Athéna.
IG I³ 377.

AthNik5e. Acropole, 406/5 ? Comptes des trésoriers d'Athéna.
IG I³ 378.

AthNik6. Hymette (environs de Zographo), deuxième moitié du Ve s. (410-400?). Deux épigrammes honorant Myrrhinè, première prêtresse de la déesse.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

IG I^3 1330.
Cf. Lougovaya-Ast 2006 (*SEG* LVI 74).

AthNik?7a. Agora, Ve-IVe s. Tesson inscrit.
SEG XXXVI 115.
éd. *Agora* XXI G18. Oikonomides 1986, p. 45 n°1 (*SEG* XXXVI 115).
[*h*ιερ- - - Ἀθην]ᾶς Ἀπτέ[ρου Νίκης]
sacr... d'Athéna *Apteros Nikè*.

AthNik?7b. Agora, Ve-IVe s. Tesson inscrit.
SEG XXXVI 116.
éd. *Agora* XXI F172. Oikonomides 1986, p. 45 n°1a (*SEG* XXXVI 116).
[*h*ιερ- - - Ἀθηνᾶς Ἀπτέρου] Νίκης
sacr... d'Athéna *Apteros Nikè*.

Pour ces deux inscriptions, on peut suivre O. Masson (*BE* 1990, 372) qui émet de sérieuses réserves sur les lectures d'Oikonomides.

Ath2

AthNik8. Attique, IVe s. Culte.
Lycurgue, *Sur la prêtresse*, frg. 13 Conomis, *apud* Harpocration, s.v. Νίκη ᾽Αθηνᾶ.

AthNik8bis. Attique, IIe s. ? Culte.
Héliodore le periégète, frg. 2 Müller (*FHG*), *apud* Harpocration, s.v. Νίκη ᾽Αθηνᾶ.

AthNik9. Agora, *ca.* 346/5-336/5. Comptes de trésoriers.
SEG XV 120.
éd. Meritt 1948, p. 33-34, n°16. Woodward 1956, p. 101-109 (*SEG* XV 120).

AthNik10. Acropole, *ca.* 336-330. Décret relatif à la réparation de la statue d'Athéna *Nikè*.
IG II/III^3 444.
éd. *IG* II² 403. *LSCG* 35. *IG* II/III^3 444.

AthNik11. Athènes, 320/19. Inventaire des trésoriers d'Athéna et des autres dieux.
SEG XXXVIII 137.
éd. *IG* II² 1469 + Kyparissis, Peek 1941, p. 235-237, n°6 (*SEG* XIX 130) = Harris 1988, p. 331-332 (*SEG* XXXVIII 137).

AthNik12. Acropole, *ca.* 250. Décret honorifique pour Hèrakleitos d'Athmonon.
IG II² 677.
Cf. Nachtergael 1977, p. 180-181 (*SEG* XXVII 2). Schmidt-Dounas 1996, p. 132-136 (*SEG* XLVII 135).

AthNik13. Athènes, 122/1. Décret éphébique.
IG II² 1006.

Oinaia

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

AthOi?1. Athènes, 403/2-400/399 ? Calendrier sacrificiel d'Athènes.
Lambert 2002a (*SEG* LII 48).
éd. *LSCG* 16. *IG* I³ 238. Lambert 2002a (*SEG* LII 48).

Horia

Cf. **6.5** : Athéna *Horia* est systématiquement associée à Zeus *Horios*.

Paiônia

AthPai1. Athènes, IIe s. ap. J.-C. *Agalma*.
Pausanias, I, 2, 5 (**DioMel5**).

AthPai2. Athènes, date indéterminée. Sanctuaire.
Ps-Plutarque, *Vie de Lycurgue*, 29.

Pallènis

Bibliographie : Goette 1992-98 (*SEG* XLVI 10).

Cf. Andocide, *Sur les Mystères*, 106. Aristote, *Constitution d'Athènes*, XV et XVII, 4. Amélèsagoras, frg. 1 Müller (*FHG*). Thémison, *FGrH* 374, frg. 1, *apud* Athénée, *Deipnosophistes*, VI (235a).

AthPal1. Pallènè, Ve s. Sanctuaire.
Hérodote, I, 62.

AthPal2. Parthénon, 429/8. Comptes des trésoriers des autres dieux.
IG I^3 383.

AthPal3. Acropole, 423/2. Comptes des trésoriers des autres dieux.
IG I^3 369.

AthPal4a. Pallènè, 418.
Euripide, *Héraclides*, 849-850.

AthPal4abis. Pallènè, 418.
Euripide, *Héraclides*, 1030-1031.

AthPal4b. Pallènè, date indéterminée.
Hésychios, s.v. Παρθένου Παλληνίδος.

AthPal5. Pallènè, *ca.* 350-330. Catalogues d'officiants du culte d'Athéna *Pallènis*.
SEG XXXIV 157.
éd. Peek 1942 [1951], p. 24-29, n°26 (*BE* 1952, 54). Stanton 1984, p. 292-298, n°2 et p. 306 (*SEG* XXXIV

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

157).
Cf. March 2008 (*SEG* LVIII 170).

Polias

AthPol1. Acropole, 441/0 et 440/39. Comptes de la guerre contre Samos.
IG I^3 363.

AthPol2a. Acropole, 433/2 – 423/2. Comptes des trésoriers d'Athéna.
IG I^3 369.
Cf. Brun 2005, p. 218-221, n°117.

AthPol2b. Acropole, 411. Comptes des trésoriers d'Athéna.
IG I^3 373.
Cf. Brun 2005, p. 221-222, n°118 (traduction).

AthPol2c. Acropole, 410/09. Comptes des trésoriers d'Athéna.
IG I^3 375.
Cf. Brun 2005, p. 222-224, n°119 (traduction).

AthPol2d. Acropole, *IG* I^3 376. 409/8 ? Comptes des trésoriers d'Athéna.

AthPol2e. Acropole, 409/8-407/6. Comptes des trésoriers d'Athéna.
IG I^3 377.

AthPol2f. Acropole, 406/5 ? Comptes des trésoriers d'Athéna.
IG I^3 378.

AthPol3. Acropole, 406/5 ou 405/4. Inventaire de l'Hécatompédon.
IG I^3 342.
éd. *IG* II² 1382+. *IG* I^3 342.

AthPol4. Agora, fin du Ve s. ou début du IVe s. Borne.
IG I^3 1051.
éd. *SEG* X 364. *Agora* XIX H21. *IG* I^3 1051.
Stèle de poros trouvée dans le mur d'une maison moderne au N-E de l'Odéon d'Agrippa (plan K-L 10).

[*h*]όρος [οἰ|κ]ίας *h*ιερ|ᾶς Ἀθηνᾶς | Πολιάδος.
Borne de la maison sacrée d'Athéna *Polias*.

AthPol5. Acropole, 362/1. Traité d'alliance entre Athènes, l'Arcadie, l'Achaïe, Élis et Phlious.
IG II² 112.
Cf. Brun 2005, n°58 (traduction).
Deux fragments de marbre trouvés sur l'Acropole (b) et sur le flanc sud entre le théâtre de Dionysos et celui d'Hérode Atticus (a).
L. 6-12.

εὔξασθαι μὲν τὸγ κήρυκα αὐτίκα μ-
άλα τῶι Διὶ τῶι Ὀλυμπίωι καὶ τῆι Ἀθηνᾶι τῆι Πολιά-
δι καὶ τῆι Δήμητρι καὶ τῆι Κόρηι καὶ τοῖς δώδεκα [θ]-
εοῖς καὶ ταῖς σεμναῖς θεαῖς, ἐὰν συνενείγκηι Ἀ[θη]-

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

ναίων τῶι δήμωι τὰ δόξαντα περὶ τῆς συμμαχία[ς θυ]-
[σί]αν καὶ πρόσοδον ποιήσασθα[ι] τελουμένων [τούτω]-
[ν κα]θότι ἂν τῶι δήμωι δοκῆι· τα[ῦ]τα μὲν ηὖχθ[αι, κτλ.]
Que le héraut fasse le plus vite possible le vœu à Zeus *Olumpios*, Athéna *Polias*, Déméter et Korè, aux Douze dieux et aux *Semnai theai* de leur accorder un sacrifice et une procession, de la manière que le peuple jugera bon, si les décisions au sujet de l'alliance aboutissent à une issue favorable pour le peuple. Tels seront les termes du vœu : …

AthPol6. Erchia, *ca.* 375-360. Calendrier sacrificiel.
LSCG 18.
Col. I, l. 58-62.
[Σ]κιροφοριῶνο|ς τρίτη(ι) ἱσταμ|ένου Κουροτρ|όφωι, ἐμ πόλει | Ἐρχ(ιᾶσι) : χοῖρος, |-|-|- | Ἀθηνάαι Πολι|άδι, ἐμ πόλει Ἐ|ρχιᾶσι, οἷς, ἀν|ίβους, Δ
Le 3 de Skirophoriôn, pour Kourotrophos, sur l'Acropole d'Erchia, un porcelet, 3 dr. ; pour Athéna *Polias*, sur l'Acropole d'Erchia, une brebis valant pour un bœuf, 10 dr.

AthPol7. Agora, 343/2. Baux de propriétés sacrées.
Williams 2011.
éd. *IG* II² 1590 (a) et 1591 (b). *Agora* XIX L6 (a-f). Williams 2011.

Ath2

AthPol8. Acropole, 2e moitié du IVe s. Dédicace.
IG II² 4331.

AthPol9. Acropole, fin du IVe s. Dédicace.
IG II² 3455.

AthPol10. Acropole, IVe-IIIe s. Temple.
Philochore, *FGrH* 328, frg. 67, *apud* Denys d'Halicarnasse, *Dinarque*, 3, 5.
ἐν δε τῆι ἐνάτηι φησί·
"τοῦ δ' ἐνιαυτοῦ τούτου διελθόντος, ἑτέρου δ' εἰσιόντος, ἐν ἀκροπόλει σημεῖον ἐγένετο τοιοῦτον· κύων εἰς τὸν τῆς Πολιάδος νεὼν εἰσελθοῦσα καὶ δῦσα εἰς τὸ Πανδρόσειον, ἐπὶ τὸν βωμὸν ἀναβᾶσα τοῦ Ἑρκείου Διὸς τὸν ὑπὸ τῆι ἐλαίαι κατέκειτο. πάτριον δ' ἐστὶ τοῖς Ἀθηναίοις κύνα μὴ ἀναβαίνειν εἰς ἀκρόπολιν. περὶ τὸν αὐτὸν δε χρόνον καὶ ἐν τῷ ἱερῷ μεθ' ἡμέραν, ἡλίου τ' ἐξέχοντος καὶ οὔσης αἰθρίας, ἀστὴρ ἐπί τινα χρόνον ἐγένετο ἐκφανής. ἡμεῖς δ' ἐρωτηθέντες ὑπέρ τε τοῦ σημείου καὶ τοῦ φαντάσματος εἰς ὃ φέρει, φυγάδων κάθοδον ἔφαμεν προσημαίνειν ἀμφότερα, καὶ ταύτην οὐκ ἐκ μεταβολῆς πραγμάτων ἐσομένην ἀλλ' ἐν τῆι καθεστώσηι πολιτείαι· καὶ τὴν κρίσιν ἐπιτελεσθῆναι συνέβη".
Dans le livre IX, Philochore dit :
« Cette année finissait et une autre commençait quand se produisit sur l'Acropole le signe que voici : une chienne entra dans le temple de la *Polias*, pénétra dans le Pandroseion, monta sur l'autel de Zeus *Herkeios*, situé sous l'olivier, et s'y coucha. Or la tradition à Athènes interdit à tout chien de monter à l'Acropole. Vers la même époque, dans le sanctuaire, de jour, alors que le soleil brillait et que le ciel était clair, un astre apparut, très visible, pendant quelque temps. Et nous, interrogés sur la signification de

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

ce signe et de cette apparition, nous répondîmes qu'ils annonçaient l'un et l'autre le retour de exilés, et un retour qui se produirait non à la faveur d'une révolution, mais sous le régime établi. Et il arriva que cette interprétation devint réalité ».

AthPol11. Acropole, IIIe-IIe s. Dédicace.
IG II² 4339a.

AthPol12. Acropole, fin du IIe s. Dédicace.
IG II² 3484.

AthPol13. Acropole, fin du IIe s. Dédicace.
IG II² 3485.

AthPol14. Acropole, fin du IIe s. Dédicace.
IG II² 3486.
Cf. Humphreys 2007, p. 68-70 (*SEG* LVII 45).

AthPol16. Acropole (?), *ca.* 100. Décret relatif à l'octroi de la citoyenneté.
IG II² 1055.
Cf. *SEG* XXVI 118.

AthPol17. Acropole, IIe-Ier s. ? Dédicace.
IG II² 4340.

AthPol18. Acropole, début du Ier s. Dédicace.
IG II² 3488.

AthPol19. Acropole, *ca.* 74/3-65/4 ou *ca.* 10/9-3/2. Décrets sur la restauration des sanctuaires en Attique.
Culley 1975 (*SEG* XXVI 121).
éd. *IG* II² 1035.
Cf. Culley 1977. Freeden 1983, p. 145-207.
Frg. ac, l. 14-16.

[ἀναγράψαι δὲ τὸν ταμίαν τῆς ἱερᾶς διατάξεως ἐν στήλαιν λιθίναιν δυοῖν τάδε τὰ ψηφίσματα] περὶ τῶ[ν ἱερῶν κ]αὶ τεμενῶν [καὶ τ]ὰ ἀποκατασταθέντα ἱερὰ καὶ τεμένη καὶ εἴ τινα δημοτε|[λῆ ὄρη ὑπάρχει ἃ κατὰ τάδε τὰ ψηφίσματα ἀποκατασταθῆι - - - καὶ ἀναθε]ῖναι ἣν μὲν [ἐν Ἀκρο]πόλει παρὰ τ[ῆι] Πολιάδι Ἀθηνᾶι, ἣν δ᾽ ἐν Πιραιεῖ παρὰ τῶι Διὶ τῶι Σωτῆρι καὶ τῆ[ι | Ἀθηνᾶι τῆι Σωτείραι·]

[que le trésorier de la *diataxis* sacrée fasse inscrire sur deux stèles de marbre ces décrets] relatifs aux [sanctuaires] et domaines sacrés, (la liste des) sanctuaires et domaines sacrés restaurés et (la liste des) biens publics [qui auraient commencé à être restaurés selon ces décrets…] et les fasse exposer, une sur l'Acropole près d'Athéna *Polias*, l'autre au Pirée près de Zeus *Sôtèr* et Athéna *Sôteira*

AthPol20. Acropole, Ier s. Dédicace.
IG II² 3496.

AthPol21. Acropole, fin du Ier s. Dédicace.
IG II² 2802.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

AthPol22. Acropole, fin du Ier s. ou début du Ier s. ap. J.-C. Dédicace.
IG II² 4036.

AthPol23. Acropole, époque d'Auguste. Temple.
Strabon, IX, 1, 16.

AthPol24. Acropole, après 27/6. Dédicace.
IG II² 3173.
Cf. Bowersock 2002b (*SEG* LVI 19).

AthPol25. Acropole, règne d'Auguste. Dédicace.
IG II² 3515.

AthPol26a. Acropole, règne d'Auguste. Dédicace.
IG II² 3516.

AthPol26b. Acropole, règne d'Auguste. Dédicace.
IG II² 4341.
Base de marbre trouvée trouvé au pied du flanc sud de l'Acropole, où elle est sans doute tombée, ayant été érigée sur l'Acropole même. Des traces de lettres effacées (martelées ?) au-dessus de la l.1

- - - | Ἀθηνᾷ Πολιάδ[ι] | ἐπὶ ἱερείας Ἀλεξά[ν]||δρας · τῆς Λέοντο[ς]| ἐκ Χολλειδῶν.

…pour Athéna *Polias*, alors qu'Alexandra fille de Leôn de Cholleidai était prêtresse.

AthPol26bbis. Acropole, règne d'Auguste. Dédicace.
SEG XLVIII 242.
Cf. Pittakes 1835, p. 309. *IG* III 113 et Add. 174a. *APMA* 3, p. 48, n°168.

Ἀθηνᾶι Πολιάδι | ἐπὶ ἱερείας Ἀλεξάνδρας | ἐκ Χολειδῶν

…pour Athéna *Polias*, alors qu'Alexandra de Cholleidai était prêtresse.

Dittenberger (*IG* III) identifiait cette inscription avec *IG* II² 4341. Contra Malouchou (*APMA* 3), qui met cette identification en doute du fait des différences entre les deux textes.

AthPol27. Acropole, *ca.* 35 ap. J.-C. Base de statue.
IG II² 4242.
Cf. Byrne 2003, p. 330-331 (datation).

AthPol28. Acropole, Ier s. ap. J.-C. Base de statue.
IG II² 3554.

AthPol29. Acropole, Ier s. ap. J.-C. Base de statue.
IG II² 3555.

AthPol30. Acropole, Ier s. ap. J.-C. Dédicace.
IG II² 3556.

AthPol31. Acropole, Ier s. ap. J.-C. Base de statue.
IG II² 3935.
Cf. *SEG* XLII 170 (S.B. Aleshire) : restitutions tirées des archives de W. Peek (conservées à Berlin) communiquées par Kl. Hallof et de E. Kapetanopoulos à partir de l'estampage de B.D. Meritt (conservé à Princeton). Byrne 2003, p. 541.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

Base de marbre découverte entre les Propylées et le Parthénon.

[ἱέρεια] Ἀθηνᾶς Πολιά[δος]
[Στρα]τονίκη Νικάνδρου
[.4-5.]τέως θυγάτηρ τὸν
[θυγα]τριδοῦν Κλ Λόν-
[γον . . .]αγόρου Μαραθώνιον
ἀνέθηκεν
vacat
Σώφρων Σ[ου]νιεὺς [ἐπο]ίησεν.

App. Crit. 1-2. Kirchner (*IG* II²), Peek, Byrne. Πολ[ιάδ|ος Ἀρισ?]τονίκη Kapetanopoulos. 3. [Μελι]τέως Peek. [Κολλυ?]τέως Kapetanopoulos. 4-5. Kirchner. Κλάδον Dittenberger (*IG* III). Κλ Λόν|[γον Δι]αγόρου Peek. Κλ. Μ̣όν|[δωνα . . .]αγόρου Μ̣αρ̣αθώνιο̣ν ou Κλ. Μ̣όν|[τανόν?] Kapetanopoulos. Καῦλος ? | [. .6. . .] Byrne.

Stratonikè, la fille de Nikandros de..., prêtresse d'Athéna Polias, a dédié (cette statue de) son petit-fils, Claudius Longos fils de …agoras de Marathon.
Réalisé par Sôphrôn de Sounion.

Aleshire juge que l'examen de la pierre invite plutôt à restituer à la fin des lignes, et non au début. *Contra* Byrne qui, compte tenu de l'aspect de la pierre, pense que l'on ne peut pas restituer d'autres lettres à la fin des l. 2, 3, 4 et 6 (il y place des *vacat*).

AthPol32. Acropole, Ier s. ap. J.-C. ? Dédicace.
IG II² 4344.

AthPol33. Agora, 98-102 ap. J.-C. Bibliothèque dédiée par Flavius Pantainos et ses enfants.
Agora XVIII C217.
éd. Meritt 1946, p. 233, n°64 (*SEG* XXI 703 = *SEG* XXXIX 214). *Agora* XVIII C217.

AthPol34. Acropole, fin du Ier s. – début du IIe s. ap. J.-C. Dédicace.
IG II² 4247.
Cf. Byrne 2003, p. 466.

AthPol?35. Athènes (?), Ier-IIe s. ap. J.-C. ? Dédicace.
Peek 1942 [1951], p. 47, n°67.
Deux fragments jointifs d'un *naiskos* votif de marbre avec restes de relief (tête et épaule de l'adorant). Aujourd'hui au Musée Épigraphique d'Athènes (EM 4255).

Ποσείδιππος Παλληνεὺς - - -
ἀνέθηκαν Ἀθη[νᾶι Πολιάδι].
Sous la l. 2, un graffito : Χαιρήμων | Αἰμ[ί]λιος.

Poséidippos de Pallènè… ont dédié (ceci) à Athéna (*Polias* ?).
Chairèmôn Aemilius.

AthPol36. Acropole, milieu du IIe s. ap. J.-C. Dédicace.
IG II² 3193.

AthPol37. Acropole, IIe s. ap. J.-C. Temple.
Pausanias, I, 27, 1-3.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

AthPol38. Agora, IIe s. ap. J.-C. Bornes.
Agora XIX H23-H24.
éd. Meritt, *Hesperia* 37 (1968) : 292-294, n°35-36 (SEG XXV 200-201)
Plaque et fragment de marbres découverts remployés, respectivement à l'Ouest de l'Odéon d'Agrippa (J 10-11) et au pied du flanc nord de l'Aréopage.

A (*Agora* XIX H23)	B (*Agora* XIX H24)
*h*όρος γύου̣ Ἀθε[ναίας Πολιάδος] προσ*h*έκον Ἐτεο̣[βουταδῶν γένει] πόδες Η [*martelage*] ἐπὶ [- -]. *lacune ?*	[*h*όρος γύου Ἀθεναίας Πολιάδος] προσ[*hέ*κον Ἐτεοβουταδῶν γένει] [πό]δες [Η (?) ἐπὶ - -] *lacune?*
Borne du champ d'Athéna *Polias* appartenant au *genos* des Étéoboutades, 100 pieds sur...	Borne du champ d'Athéna *Polias* appartenant au *genos* des Étéoboutades, 100 (?) pieds sur...

AthPol39. Athènes, 193-195 ap. J.-C. Dédicace.
SEG XXXIV 184.

AthPol40. Agora, après 196 ap. J.-C. Honneurs divins accordés aux Sévères.
Agora XVI 340.

AthPol41. Athènes, après 196 ap. J.-C. Honneurs divins accordés à Julia Domna.
Agora XVI 341.
éd. *IG* II² 1076 +. R.S. Stroud, *Hesperia* 40 (1971) 200-204, n°53 (*SEG* XXXVII 97).
cf. Oikonomidis 1984, p. 179-180, n°1 (*SEG* XXXIV 184). Brulé 1987, p. 92-93.

AthPol42. Éleusis, IIe-IIIe s. ap. J.-C. Base de statue honorifique.
I.Eleusis 588
éd. *IG* II² 3678. *I.Eleusis* 588.

AthPol43. Éleusis, IIe-IIIe s. ap. J.-C. Dédicace.
I.Eleusis 619.
éd. *IG* II² 3186+. *I.Eleusis* 619.

AthPol44a. Agora, peu avant 220/1 ap. J.-C. Éponymie de la déesse.
Agora XV 466.
éd. *IG* II² 1817. *Agora* XV 466.

AthPol44b. Agora, 215/6-225/6 ap. J.-C. Éponymie de la déesse.
Agora XV 470.
éd. *IG* II² 1824. *Agora* XV 470.

AthPol44c. Agora, après *ca.* 217 ap. J.-C. Éponymie de la déesse.
Agora XV 476.
éd. *IG* II² 1825. *Agora* XV 476.

AthPol44d. Agora, après *ca.* 217 ap. J.-C. Éponymie de la déesse.
Agora XV 477.
éd. *IG* II² 1826. *Agora* XV 477.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

AthPol45. Éleusis, *ca.* 230 ap. J.-C. Base de statue honorifique.
I.Eleusis 644.
éd. *IG* II² 4346. *I.Eleusis* 644.

AthPol46. Acropole, date indéterminée. Dédicace.
IG II² 4095.

AthPol47. Acropole, date indéterminée. Dédicace.
IG II² 4348.

AthPol48. Acropole, IVe s. ap. J.-C. Temple.
Himérios, *apud* Photius, *Bibliothèque*, VI, cod. 243 (363 a).

Pronoia

Cf. Démosthène, *Contre Aristogiton I* (XXV), 34.

AthPro1. Attique, IVe s.
Hypéride, frg. 67 Jensen (Teubner)

AthPro2. Prasiai, date indéterminée. Culte.
Lex. Segueriana (*Anecdota Graeca*, Bekker, I, p. 299), s.v. Προναία ᾽Αθηνᾶ.

Skiras

AthSki1. Salamine, Ve s. Sanctuaire (480).
Hérodote, VIII, 94.

Sounias (Σουνιάς)

AthSou1. Sounion, IIe s. ap. J.-C. Temple.
Pausanias, I, 1, 1.

> καὶ λιμήν τε παραπλεύσαντι τὴν ἄκραν ἐστὶ καὶ ναὸς ᾽Αθηνᾶς Σουνιάδος ἐπὶ κορυφῇ τῆς ἄκρας.
> Quand on longe le promontoire (du Sounion), il y a un mouillage et sur le sommet du promontoire le temple d'Athéna *Sounias*.

Sôteira

Cf. Sophocle, *Philoctète*, 133-134 ; *IG* I³ 872 ; *IG* II² 4321 ; *IG* II² 4323 = Shear 2007, p. 233-235 (*SEG* LVII 193).

AthSôt?1. Athènes ? Date indéterminée. Faux.
Beschi 2002 [2003], p. 26-27 (*SEG* LIII 207bis).

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

Cf. Walker 1979, p. 246, note 5 et p. 247.
Faux sur plaque de bronze reproduisant le texte d'*IG* II² 4994 ainsi que cinq autres lignes de texte (non publiées) probablement copiées, comme celles-ci, à partir d'autres inscriptions, peut-être sur le flanc sud de l'Acropole.
Sur la colonne de droite :

> Ἀθε|νᾶς σ|ωτέ|ρας
> d'Athéna *Sôteira* / De la *Sôteira* d'Athènes ?

Selon Walker, la formule se rapporte à Isis (cf. *IG* II² 4994) et doit être comprise comme « sauveuse d'Athènes ». *Contra* Beschi.

Pour les autres attestations (les seules assurées), cf. **8.3.4-7** : Athéna *Sôteira* y est systématiquement associée à Zeus *Sôtèr*.

Telesiourgos

AthTel1. Marathon (environs), date indéterminée. Borne ou base de statue.
IG II² 4338a.
éd. Sôtiriadis 1933. *IG* II² 4338a.

Tithrônè

AthTi1. Phlya, IIe s. ap. J.-C. Autel.
Pausanias, I, 31, 4.

Hugieia

Bibliographie : Aleshire 1989, p. 11-12. Keesling 2005, p. 64-70. Kranz 2010, notamment p. 23-28.

AthHug?1. Acropole, *ca.* 475. Dédicace.
IG I³ 824.
éd. *IG* I² 516. *DAA* 225 (*SEG* XIV 12 D 225). *IG* I³ 824.
Cf. Aleshire 1989, p. 12, note 1 (*SEG* XXXIX 32). Robertson 1999, p. 178 (*SEG* XLIX 64). Keesling 2005, p. 68 (*SEG* LV 69).
Trois fragments d'une base (?), avec la dédicace (A) sur une face, et l'épigramme (B) sur le dessus.
B, l. 4 :

> - c.5 -αν [: *h*]υγίεια[ν - - c.11 - -]ν - -
> App. Crit. [Ἀθεναί]αν [Ὑ]γίεια[ν] Aleshire, suivie par Robertson. *Contra* Keesling.
> …Athéna *Hugieia* (?)…

AthHug2. Acropole, *ca.* 470. Dédicace.
SEG LV 112.
éd. Wolters 1891, p. 154.

Cf. Graef, Langlotz 1933, p. 119, n°1367. Keesling 2005, p. 68.
Fragment de vase (cratère ?) à figures rouges avec un graffito représentant un personnage portant une lance (probablement Athéna).

[.]. . .[- - | Ἀ]θενᾳ[ίαι | *h*]υγιεί[αι | Κ]αλλὶς | ἐποίεσ[ε] | καὶ ἀνέθ[εκεν].

… pour Athéna *Hugieia*, réalisé et dédié par Kallis.

AthHug3. Acropole, peu après 433. Dédicace.
IG I^3 506.
Cf. Robertson 1999 (*SEG* XLIX 62). Holtzmann 2003, p.177-178. Leventi 2003, p. 36 T4 et p. 39-45 (*SEG* LIV 71).

Ath2

AthHug4. Attique, IVe s. Culte.
Lycurgue, *Sur la prêtresse*, frg. 22 Conomis = Harpocration, s.v. ῾Υγίεια ᾽Αθηνᾶ.

AthHug5. Acropole, Ier-IIe s. ap. J.-C. *Agalma.*
Plutarque, *Périclès,* 13, 12-13

AthHug6. Acropole, IIe s. ap. J.-C. *Agalma.*
Pausanias, I, 23, 4.

AthHug7. Acropole (Acharnes?), IIe s. ap. J.-C. Autel.
Aelius Aristide, *Ἀ Athéna*, p. 14 Jebb.

AthHug8. Acharnes, IIe s. ap. J.-C. Autel.
Pausanias, I, 31, 6.

Phratria

Cf. **7.3.3** : Athéna *Phratria* est systématiquement associée à Zeus *Phratrios*.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

Apollon

Épiclèses multiples

Apo1. Athènes, IIIe-IIe s. Dédicace.
IG II² 4852.

ἀγαθῆι τύχηι | Ἀπόλλωνι | Προστατηρίω[ι Ἀ]ποτροπαίωι | Ἀγυεῖ.
À la bonne fortune. Pour Apollon *Prostatèrios Apotropaios Agueus*.

Apo2. Athènes (Pythion), 129/8. Règlement cultuel.
LSS 14.

Apo3. Athènes, Ier s. ap. J.-C. Autel.
IG II² 4995.
Autel de marbre avec relief représentant Apollon avec cithare et plectre découvert à la Panagia Krystaliôtissa selon Pittakès (près de la tour d'Andronikos) ou dans la maison d'un particulier sur la voie d'Hadrien selon Velsen (cf. *IG*).

ἀγαθῆι [τύχηι]. | Ἀπόλλωνος Ἀγυιέως Προστατηρί[ου] | Πατρώου Πυθίου Κλαρίου Πανιωνίου.
À la bonne fortune. (Autel) d'Apollon *Aguieus Prostatèrios Patrôios Puthios Klarios*.

Apo4a. Acropole, 2e moitié du IIe s. ap. J.-C. Statue honorifique.
IG II² 3629.

Apo4b. Acropole, 2e moitié du IIe s. ap. J.-C. Statue honorifique.
IG II² 3630.

Apo5.
Lex. Segueriana (*Anecdota Graeca*, Bekker, I, p.299), s.v. Πύθιος καὶ Δήλιος ᾽Απόλλων

Πύθιος καὶ Δήλιος ᾽Απόλλων· ἀγαλμάτων ὀνόματα ᾽Αθήνῃσι τιμωμένων.
Apollon *Puthios* et *Dèlios* : noms d'*agalmata* honorés à Athènes.

Aguieus (Ἀγυιεύς, Ἀγυεύς)

Apo1 et **3**

ApoAgu. Athènes, milieu du Ier s. ap. J.-C. Dédicace.
IG II² 4719.

ApoAgu. Acharnes, IIe s. ap. J.-C. Culte du dieu.
Pausanias, I, 31, 6.

Alexikakos

ApoAl1a. Agora, IIe s. ap. J.-C. Statue.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

Pausanias, I, 3, 4.

ApoAl1b. Athènes, IIe s. ap. J.-C. Culte (?).
Pausanias, VI, 24, 6.

ApoAl1c. Athènes, IIe s. ap. J.-C. Culte (?).
Pausanias, VIII, 41, 8.

Apotropaios

ApoApo?1. Athènes (?), *ca*. 430. Règlement sacrificiel.
IG I³ 255 (*SEG* L 54).
éd. *LSCG* 11. *IG* I³ 255.
Cf. Lambert 2000b, p. 71-75 (*SEG* L 54). Robertson 2005, p. 100-101 (*SEG* LV 57).

ApoApo2. Erchia, *ca.* 375-360. Calendrier sacrificiel.
LSCG 18.

ApoApo3. Marathon, *ca.* 375-360 (*ca*. 370 ?). Calendrier sacrificiel de la Tétrapole.
Lambert 2000a.
éd. *IG* II² 1358. *LSCG* 20. Lambert 2000a.

ApoApo4. Pirée (Sérangeion), date indéterminée. Autel.
IG II² 5009.
cf. Eickstedt 1991, p. 116-118.

Boèdromios

ApoBo1. Attique. Ve s.
Phérécyde, frg. 119b Müller (*FHG*) = *FGrH* 333, frg. 2, *apud Etymologicum Genuinum* (= *Etymologicum Magnum*), s.v. Βοηδρομιών.

ApoBo2. Attique. Date indéterminée. Culte (?) d'Apollon *Boèdromios*.
Scholie à Callimaque, *Hymne à Apollon*, 69 (Βοηδρόμιον).

Gephuraios

ApoGe1. Lieu indéterminé, IIe s. ap. J.-C. Autel.
IG II² 4813.
Cf. Byrne 2003, p. 131-132 (datation).

Ἀπόλλωνι | Γεφυραίῳ | Κλ Θησεὺς | Ψαφιάδης.
À Apollon *Gephuraios*, Cl(audius) Théseus de Psaphis.

Psaphis : petite agglomération de Béotie près d'Oropos qui a obtenu le statut de dème à l'époque romaine, probablement intégré à la tribu Aiantis et peut-être associé au dème de Rhamnonte (Traill 1975, p. 92) ou de Marathon (Byrne).

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

Daphnèphoros

ApoDa1. Phlya, Ier-IIe s. ap. J.-C.
Plutarque, *Thémistocle*, 15, 3.

ApoDa2. Théâtre de Dionysos *Eleuthereus*, règne d'Hadrien ou après. Siège de proédrie du prêtre.
IG II² 5079 (Maass 1972, p. 138).
Sur un siège de proédrie (plan A II f).
ἱερέως Ἀπόλλω|νος Δαφνηφόρου
(siège de proédrie) du prêtre d'Apollon *Daphnèphoros*.

ApoDa3. Éleusis, 169-170 ap. J-.C. (?). Fondation.
I.Eleusis 489.
éd. *IG* II² 1092. *I.Eleusis* 489.

Apo4a-b

Dèlios

ApoDèl?1. Pirée, *ca*. 432. Décret relatif au culte du dieu (?)
IG I³ 130.

ApoDèl2. Acropole, 429/8. Comptes des trésoriers des autres dieux.
IG I³ 383.

ApoDèl3. Phlya (?), IVe-IIIe s.
Théophraste, frg. 576 Fortenbaugh, *apud* Athénée, *Deipnosophistes*, X, 24 (424e-f).

ApoDèl4. Théâtre de Dionysos *Eleuthereus*, I s. (?). Siège de proédrie du prêtre.
IG II² 5052 (Maass 1972, p.123-124).
Sur un siège de proédrie (plan F III d).
ἱερέως | Ἀπόλλωνος | Δηλίου
(siège de proédrie) du prêtre d'Apollon *Dèlios*.

ApoDèl5a. Athènes, 42 ap. J.-C. Inscription honorifique.
IG II² 3271.
Cf. Byrne 2003, p. 171.

ApoDèl5b. Athènes, 47/8 ou 51/2 ap. J.-C. Inscription honorifique.
IG II² 3535.
Cf. *SEG* XXI 742. Byrne 2003, p. 538 (datation).

ApoDèl5c. Athènes, 61/2 ap. J.-C. Catalogue éphébique.
IG II² 1990.
Cf. Byrne 2003, p. 172.

ApoDèl6. Provenance indéterminée, milieu du IIe s. ap. J.-C. Catalogue.
IG II² 2472.
Cf. Follet 1976, p. 167, suivie par Byrne 2003, p. 536 (datation).

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

ApoDèl7. Athènes, époque impériale. Dédicace.
SEG XLVIII 211.
éd. Pittakes 1835, p. 473 (maj.). *AAPMA* 3, 78, n°335 (maj.). *SEG* XLVIII 211.
Cf. Matthaiou 2003, p. 87-88 (*SEG* LIII 209).

Apo5

Delphinios

1. Seul.

ApoDelph1. Erchia, *ca.* 375-360. Calendrier sacrificiel.
LSCG 18.

ApoDelph2. Attique, Ier-IIe s. ap. J.-C.
Plutarque, *Thésée*, 14, 1.

ApoDelph3. Athènes, IIe s. ap. J.-C.
Pausanias, I, 19, 1.

ApoDelph4. Acropole, date indéterminée. Dédicace.
IG II² 4851.

2. Avec Artémis *Delphinia*.

ApoDelph5a. Athènes, IIe s. ap. J.-C.
Pollux, *Onomasticon*, VIII, 119.

ApoDelph5b. Athènes, époque indéterminée.
Lex. Segueriana (Bekker, *Anecdota Graeca*, I, p. 255), s.v. Ἐπὶ Δελφινίῳ.

ApoDelph6. Athènes, date indéterminée.
IG II² 3725.

Dionusodotès (Διονυσοδότης)

ApoDi1. Phlya, IIe s. ap. J.-C. Autel.
Pausanias, I, 31, 4.

Hebdomeios

ApoHeb1. Keratea, IVe s. Borne de sanctuaire.
IG II² 4974.

Hekatombaios (Ἑκατόμβαιος)

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

ApoHek1. Attique, date indéterminée. Culte (?).
Hésychios, s.v. Ἑκατόμβαιος· ὁ Ἀπόλλων παρὰ Ἀθηναίοις.

ApoHek2. Attique, date indéterminée. Sacrifices.
Etymologicum Magnum, s.v. Ἑκατομβαιών.

Erithaseos (Ἐριθάσεος, Ἐριθασεύς)

ApoEr1. Eupyridai ? (Kamatero), fin du IVe s. Règlement de protection du sanctuaire.
IG II² 1362 = *LSCG* 37.
Cf. Traill 1975, p. 46 (localisation). Le Guen-Pollet 1991, n°16.

ApoEr2. Athènes, date inconnue. Autel ?
IG II² 5010.

ApoEr3. Attique, date indéterminée. Culte (?).
Hésychios, s.v. Ἐριθασεύς.

Zôstèr (Ζοστέρ, Ζωστήρ, Ζωστήριος)

ApoZô1. Acropole, 423/2. Comptes des trésoriers des autres dieux.
IG I³ 369.

ApoZô2. Cap Zôstèr (sanctuaire d'Apollon), *ca.* 360. Décret du dème d'Halai Aixonides.
SEG XLII 112.
éd. Kourouniôtis 1927-1928 [1930], p. 40-41, n°4. Gill 1991, p. 48-50, n°19 (*SEG* XLII 112).
Cf. Peek 1942 [1951], p. 9-10, n°7 (*BE* 1952, n°54, p. 144). Eliot 1962, p.39. Whitehead 1986, p. 380-381, n°55. Brun 2005, p. 278-279, n°142.

ApoZô3. Cap Zôstèr (sanctuaire d'Apollon), IVe s. Fragment de décret honorifique.
Peek 1942 [1951], p. 9, n°6 b.
éd. Kourouniôtis 1927-1928 [1930], p. 42, n°6. Peek 1942 [1951], p. 9, n°6 b.

ApoZô4. Cap Zôstèr (sanctuaire d'Apollon), IVe s. Fragment de décret (?).
Peek 1942 [1951], p. 9, n°6 c.

ApoZô5. Cap Zôstèr (sanctuaire d'Apollon), *ca*. 265. Décret du dème d'Halai Aixonides.
SEG XXXVIII 124.
éd. Kourouniôtis 1927-1928 [1930], p. 41-42, n°5. Peek 1942 [1951], p. 10, n°8.
Cf. Tracy 1988, p. 311 (*SEG* XXXVIII 124).

ApoZô6. Théâtre de Dionysos *Eleuthereus*, époque impériale. Fragment de siège de proédrie.
IG II² 5081 (Maass 1972, p. 140).
ἱερέως | Ἀπόλλωνος | Ζωστηρίου.
(siège de proédrie) du prêtre d'Apollon *Zôstèrios*.

Le fragment n'a pas été retrouvé *in situ* ; ce siège de proédrie devait être situé en L e sur le plan. Martelage au niveau des l. 1 et 2.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

ApoZô7. Attique, date indéterminée (Ve s. ?). Pyrphoros d'Apollon *Zôstèrios*.
Vie d'Euripide, I, 15.

ApoZô8. Attique, date indéterminée. Culte d'Apollon *Zôstèr.*
Hésychios, s.v. Ζωστήρ.

ApoZô9. Cap Zôstèr, date indéterminée. Culte d'Apollon *Zôstèrios*.
Stéphane de Byzance, *Ethnica*, p. 298 Meineke, s.v. Ζωστήρ.

Klarios

Apo3

Kerkuoneus (Κερκυονεύς)

ApoKe1. Athènes, *ca*. 45/6 ap. J.-C. Catalogue éphébique.
IG II² 1972.

*Kunneios (*Κύννειος, Κύνειος, Κυνήειος*)*

ApoKu1. Attique, Ier s.
Cratès, frg. 2 Müller (*FHG*), *apud* Photios, *Lexique*, s.v. Κύνειος et Souda, s.v. Κυνήειος.

ApoKu2. Athènes, IIe s. ap. J.-C.
Hérodien, *De l'orthographe* (Hésychios), s.v. Κυννίδαι

Lukeios (Λύκειος, Λύκηος)

ApoLuk1. Erchia, *ca.* 375-360. Calendrier sacrificiel.
LSCG 18.
Col. I, l. 2-6.

> Μεταγειτνιῶ|νος δωδεκάτε|ι Ἀπόλλωνι ν Λ|υκείωι, ἐν ἄστ|ει, οἷς, οὐ φο(ρά), Δ|-|-
> Le douxième jour de Metageitniôn, pour Apollon *Lukeios*, à Athènes, un mouton, ne pas emporter, 12 dr.

ApoLuk1bis. Erchia, *ca.* 375-360. Calendrier sacrificiel.
LSCG 18.
Col. V, l. 32-39.

> Γαμηλιῶνος | ἑβδόμηι ἱσ|ταμένο, Ἀπό|λλωνι Λυκε|ίωι, Ἐρχιᾶσ|ι(ν), οἷς, Πυθαϊ|σταῖς παρ[α]|δόσιμος, οὐ φο(ρά), Δ|-|-
> Le septième jour de Gamêliôn, pour Apollon *Lukeios*, à Erchia, un mouton à remettre aux Pythaïstes, ne pas emporter, 12 dr.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

ApoLuk2. Rhamnonte (sanctuaire de Némésis), 339/8. Calendrier sacrificiel.
Δῆμος τοῦ Ραμνοῦντος II, n°180.
éd. *IG* II² 2493 + 2494. Δῆμος τοῦ Ραμνοῦντος II, n°180.

ApoLuk3. Agora, 50 av. – 50 ap. J.-C. Dédicace.
Agora XVIII V562.

ApoLuk4. Théâtre de Dionysos *Eleuthereus*, règne d'Auguste (?). Siège de proédrie du prêtre.
IG II² 5073 (Maass 1972, p. 135-136).
Sur un siège de proédrie (plan B II e).
ἱερέως | Ἀπόλλωνος Λυκήου
(siège de proédrie) du prêtre d'Apollon *Lukèos*.

ApoLuk5. Athènes, IIe s. ap. J.-C. Sanctuaire.
Pausanias I, 19, 3.

ApoLuk6. Athènes, IIe s. ap. J.-C. Gymnase et *agalma*.
Lucien, *Anacharsis*, 7.

Metageitnios

ApoMe1. Attique, IVe-IIIe s. Sacrifices.
Lysimachidès, *Des mois athéniens*, *frg*. 21 Müller (*FHG*) *apud* Harpocration, s.v. Μεταγειτνιών

Neomènios (Νεομήνιος, Νουμήνιος)

ApoNe1. Attique, IVe-IIIe s.
Philochore, frg. 88b (*FGrH* 328), *apud* scholie à Homère, *Odyssée*, XX, 156.

ApoNe?2. Athènes (Céramique), *ca*. 300.
SEG XXXII 337.

Numphègetès

ApoNu1. Erchia, *ca.* 375-360. Calendrier sacrificiel.
LSCG 18.

Xanthos (Χανθός)

ApoX1. Agora. *Ca.* 400. Borne de sanctuaire.
Agora XIX H10 = *IG* I^3 1053.

Paiôn

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

ApoPai. Acropole, 429/8. Comptes des trésoriers des autres dieux.
IG I^3 383.

ApoPai. Erchia, *ca.* 375-360. Calendrier sacrificiel.
LSCG 18.

Parnèssios

ApoParnè1. Eikadeis, 324/3. Décret honorifique.
IG II² 1258.

Parnopios

ApoParno1. Acropole, IIe s. ap. J.-C.
Pausanias, I, 24, 8.

Patrôios (Πατρῶιος, Πατρῷος)

ApoPat1. Attique, peu après 387 (?). Dialogue socratique (*ca*. 405 ?).
Platon, *Euthydème*, 302 b-d.

– Εἰπέ μοι, ἔφη, ὦ Σώκρατες, ἔστιν σοι Ζεὺς πατρῷος;
(…)
– Οὐκ ἔστιν, ἦν δ' ἐγώ, ὦ Διονυσόδωρε.
– Ταλαίπωρος ἄρα τις σύ γε ἄνθρωπος εἶ καὶ οὐδε ᾽Αθηναῖος, ᾧ μήτε θεοὶ πατρῷοί εἰσιν μήτε ἱερὰ μήτε ἄλλο μηδεν καλὸν καὶ ἀγαθόν.
– ῎Εα, ἦν δ' ἐγώ, ὦ Διονυσόδωρε, εὐφήμει τε καὶ μὴ χαλεπῶς με προδίδασκε. ἔστι γὰρ ἔμοιγε καὶ βωμοὶ καὶ ἱερὰ οἰκεῖα καὶ πατρῷα καὶ τὰ ἄλλα ὅσαπερ τοῖς ἄλλοις ᾽Αθηναίοις τῶν τοιούτων.
– Εἶτα τοῖς ἄλλοις, ἔφη, ᾽Αθηναίοις οὐκ ἔστιν Ζεὺς ὁ πατρῷος;
– Οὐκ ἔστιν, ἦν δ' ἐγώ, αὕτη ἡ ἐπωνυμία ᾽Ιώνων οὐδενί, οὔθ' ὅσοι ἐκ τῆσδε τῆς πόλεως ἀπῳκισμένοι εἰσὶν οὔθ' ἡμῖν, ἀλλὰ ᾽Απόλλων Πατρῷος διὰ τὴν τοῦ ῎Ιωνος γένεσιν· Ζεὺς δ' ἡμῖν πατρῷος μεν οὐ καλεῖται, ῎Ερκειος δε καὶ Φράτριος, καὶ ᾽Αθηναία Φρατρία.
– ᾽Αλλ' ἀρκεῖ γ', ἔφη ὁ Διονυσόδωρος· ἔστιν γάρ σοι, ὡς ἔοικεν, ᾽Απόλλων τε καὶ Ζεὺς καὶ ᾽Αθηνᾶ.
– Πάνυ, ἦν δ' ἐγώ.
– Οὐκοῦν καὶ οὗτοι σοὶ θεοὶ ἂν εἶεν; ἔφη.
– Πρόγονοι, ἦν δ' ἐγώ, καὶ δεσπόται.
– Dis-moi, Socrate, reprit-il, as-tu un Zeus Ancestral ?
(…)
– Je n'en ai pas, dis-je, Dionysodore.
– Te voilà une créature bien misérable ; tu n'es même pas Athénien, si tu n'as ni dieux ancestraux (*theoi patrôioi*), ni cultes, bref, rien de beau ni de bon.
– Ah ! Dionysodore, dis-je, parle mieux et ne me prépare pas si rudement à tes leçons ! Car j'ai à la fois mes cultes domestiques et ancestraux (*kai hiera oikeia kai patrôia*) et tous ce que les autres Athéniens possèdent en ce genre.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

– Alors, dit-il, les autres Athéniens n'ont pas de Zeus ancestral (*patrôios*) ?
– Non, dis-je ; cette dénomination (*epônumia*) n'est connue d'aucun Ionien, ni des émigrants partis de notre ville ni de nous-mêmes ; c'est Apollon notre *Patrôios*, pour avoir engendré Ion ; Zeus n'est pas appelé chez nous ancestral (*patrôios*), mais *Herkeios* et *Phratrios*, comme Athéna *Phratria*.
– Il suffit, dit Dionysodore : tu as, semble-t-il, Apollon, Zeus et Athéna.
– Parfaitement, dis-je.
– Ce sont donc là tes dieux ? dit-il.
– Aïeux et maîtres, répondis-je.

ApoPat2. Agora, début IVe s. Borne.
Agora XIX H11.

ApoPat3. Acropole (flanc sud), 1ère moitié du IVe s. Dédicace.
IG II² 4557.

ApoPat4. Attique, 345 (?). Autel.
Démosthène, *Contre Euboulidès*, 54.

ApoPat5a. Attique, 345 (?). Dokimasie des thesmothètes.
Démosthène, *Contre Euboulidès*, 66-67.

ὥσπερ γὰρ τοὺς θεσμοθέτας ἀνακρίνετε, ἐγὼ τὸν αὐτὸν τρόπον ἐμαυτὸν ὑμῖν ἀνακρινῶ. ‘ὦ ἄνθρωπε, τίς ἦν σοι πατήρ;’ ἐμοί; Θούκριτος. ‘οἰκεῖοί τινες εἶναι μαρτυροῦσιν αὐτῷ;’ πάνυ γε, πρῶτον μέν γε τέτταρες ἀνεψιοί, εἶτ' ἀνεψιαδοῦς, εἶθ' οἱ τὰς ἀνεψιὰς λαβόντες αὐτῷ, εἶτα φράτερες, εἶτ' Ἀπόλλωνος Πατρῴου καὶ Διὸς Ἑρκείου γεννῆται, εἶθ' οἷς ἠρία ταὐτά, εἶθ' οἱ δημόται πολλάκις αὐτὸν δεδοκιμάσθαι καὶ ἀρχὰς ἄρξαι, καὶ αὐτοὶ διεψηφισμένοι φαίνονται.
Les questions que vous posez aux futurs thesmothètes, je me les poserai devant vous, dans les mêmes termes : « Qui était ton père ? – Mon père était Thoucritos. – Y a-t-il des témoins qui se déclarent ses parents ? – Parfaitement. D'abord quatre cousins germains, puis un cousin au second degré, puis les maris de ses cousines, puis des phratères, puis des membres de son *genos* participant au culte d'Apollon *Patrôios* et de Zeus *Herkeios* ; puis ceux qui ont les mêmes tombeaux ; puis les démotes qui attestent qu'il a subi plusieurs fois l'examen, et qu'il a exercé des magistratures, qui l'ont publiquement admis par leurs propres votes ».

ApoPat5b. Attique, 329-322. Dokimasie des archontes.
Aristote, *Constitution d'Athènes*, LV, 3.

μετὰ δε ταῦτα εἰ ἔστιν αὐτῷ Ἀπόλλων Πατρῷος καὶ Ζεὺς Ἑρκεῖος, καὶ ποῦ ταῦτα τὰ ἱερά ἐστιν
On lui demande après cela s'il a un Apollon *Patrôios* et un Zeus *Herkeios* et où sont ces *hiera*.

ApoPat5bbis. Attique, IIe s. ap. J.-C. Dokimasie des archontes.
Pollux, *Onomasticon*, VIII 85.

καὶ εἰ Ἀπόλλων ἔστιν αὐτοῖς πατρῷος καὶ Ζεὺς ἕρκιος.
…s'ils ont un Apollon *Patrôios* et un Zeus *Herkeios*.

ApoPat6. Attique, IVe s.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

Dinarque, frg. 32 Conomis, Hypéride, frg. 94 Jensen, Démétrios de Phalère (*FGrH* 228), frg. 6, *apud* Harpocration, s.v. ῞Ερκειος Ζεύς.

> ῞Ερκειος Ζεύς· Δείναρχος ἐν τῷ κατὰ Μοσχίωνος “εἰ φράτορες αὐτῷ καὶ βωμοὶ Διὸς ῞Ερκείου καὶ ᾽Απόλλωνος πατρῴου εἰσίν.” ῞Ερκειος Ζεὺς, ᾧ βωμὸς ἐντὸς ἕρκους ἐν τῇ αὐλῇ ἵδρυται· τὸν γὰρ περίβολον ἕρκος ἔλεγον. ὅτι δε τούτοις μετῆν τῆς πολιτείας οἷς εἴη Ζεὺς ῞Ερκειος, δεδήλωκε καὶ ῾Υπερείδης ἐν τῷ ὑπερ δημοποιήτου, εἰ γνήσιος, καὶ Δημήτριος ἐν τοῖς περὶ τῆς ᾽Αθήνησι νομοθεσίας.
>
> Zeus *Herkeios* : Dinarque dans son *Contre Moschiôn* : « s'il a des phratères et des autels de Zeus *Herkeios* et d'Apollon *Patrôios* ». Zeus *Herkeios*, pour lequel on instaure un autel à l'intérieur de l'*herkos*, dans la cour ; en effet on appelle *herkos* l'enceinte. Que la citoyenneté fut attribuée à ceux avait un Zeus *Herkeios*, Hypéride en témoigne dans son *Pour la naturalisation*, s'il est légitime, ainsi que Démétrios (de Phalère) dans ses *Sur la législation à Athènes*.

ApoPat7a. Athènes, IVe-IIIe s. Serment (des héliastes ?).
Dinarque, frg. 29 Conomis, *apud,* scholie à Eschine, *Contre Timarque*, 114 (τοὺς ὁρκίους).

> ᾽Απόλλωνα πατρῷον καὶ Δήμητραν καὶ Δία, ὥς φησι Δείναρχος ὁ ρήτωρ.
>
> (On jure) par Apollon *Patrôios*, Déméter et Zeus, comme le dit Dinarque le rhéteur.

ApoPat7b. Ardèttos, IIe s. ap. J.-C. Serment des héliastes.
Pollux, *Onomasticon*, VIII 122.

> ὤμνυσαν δε ἐν ᾽Αρδήττῳ δικαστηρίῳ ᾽Απόλλω πατρῷον καὶ Δήμητρα καὶ Δία βασιλέα· ὁ δε ῎Αρδηττος ᾽Ιλισσοῦ μέν ἐστι πλησίον, ὠνόμασται δε ἀπό τινος ἥρωος, ὃς στασιάζοντα τὸν δῆμον ὑπερ ὁμονοίας ὥρκισεν.
>
> Au tribunal d'Ardèttos, on prête serment par Apollon *Patrôios*, Déméter et Zeus *Basileus* ; Ardèttos est proche de l'Ilissos, et tire son nom d'un héros qui avait prêté serment pour la concorde alors que le peuple était en guerre civile.

ApoPat8. Athènes, IIIe s.
IG II² 4984.

ApoPat?9. Agora, *ca*. 160. Décret honorifique.
Agora XVI 270.

ApoPat10. Agora, 140/39. Sacrifices des prytanes.
Agora XV 240.

ApoPat11. Delphes, 97. Décret des Delphiens.
FD III 2, 48. Le Guen 2001, I, n°14.

ApoPat12. Agora, début du Ier s. Décret honorifique.
Agora XV 260.

ApoPat13. Athènes (Agora ?), époque hellénistique. Dédicace.
Peek 1942, n°76.
éd. Sôtiriou 1916, p. 143. Peek 1942, n°76.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

ApoPat14. Delphes, *ca*. 7.
FD III 2, 63.

ApoPat15. Delphes, Ier s. (27-31 ?) ap. J.-C. Décret amphictyonique.
CID IV 134.
éd. *FD* III 2, 161. *CID* IV 134.

ApoPat16. Éleusis, *ca*. 30-37 ap. J.-C. Statue.
I.Eleusis 344.
éd. *IG* II² 3530. *I.Eleusis* 344.

ApoPat17. Agora, 41-54 ap. J.-C. Statue de Claude identifié au dieu.
Agora XVIII H258.
éd. *IG* II² 3274. *Agora* XVIII H258.

ApoPat18. Agora, Ier s. ap. J.-C. (?). Dédicace.
IG II² 4726.

ApoPat19. Athènes, Ier-IIe s. ap. J.-C.
Plutarque, *Alcibiade*, 2, 6.

ApoPat20. Théâtre de Dionysos *Eleuthereus*, règne d'Hadrien ou après. Siège de proédrie du prêtre.
IG II² 5061 (Maass 1972, p. 128).
Sur un siège de proédrie (plan B II e).

ἰ[[ερέω]]ς
[[. . . . . .]]ς *superscript*. : ἱερέως
Ἀπόλλωνος
Πατρῴο[υ]
(siège de proédrie) du prêtre d'Apollon *Patrôios*.

Les l. 1-2, inscrites au IVe s. ou au début du IIIe s., ont martelées. La deuxième phase d'inscription (l. 2-4), lors du règne d'Hadrien ou après, a été gravée en partie au-dessus de la précédente (l. 2).

ApoPat21. Agora, IIe s. ap. J.-C. Statue du dieu.
Pausanias, I, 3, 4.

ApoPat22. Agora, 186/7 ap. J.-C. Inscription honorifique.
Agora XV 411.
éd. *IG* II² 1796 + 1800 + (*SEG* XVIII 52). *Agora* XV 411.

ApoPat23. Éleusis, IIe s. ap. J.-C. (?). Statue.
I.Eleusis 531.
éd. *IG* II² 3621+. *I.Eleusis* 531.

ApoPat24. Athènes, *ca*. 230 ap. J.-C. Inscription honorifique.
IG II² 3697.
Cf. Byrne 2003, p. 457-458 (datation).

ApoPat25. Attique, *ca*. 230 ap. J.-C. Inscription honorifique.
IG II² 3698.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

Cf. Byrne 2003, p. 457-458 (datation).

ApoPat26. Attique, IVe s. ap. J.-C.
Himérios, *Exorde de la complainte pour Rufin*, *apud* Photius, *Bibliothèque*, VI, cod. 243 (366 a).

2. Associations.

ApoPat27. Agora, 363/2. Décret du *genos* des Salaminiens.
Lambert 1997.
éd. *LSS* 19. *Agora* XIX L4a. Lambert 1997.

ApoPat28. Près de Kèphisia, milieu du IVe s. (?). Borne de sanctuaire.
IG II² 2602.

ApoPat29. Attique, IVe s. Sanctuaire.
IG II² 4973.

ApoPat30. Attique, Ier s.
IG II² 2871.

ApoPat31. Agora, 66-68 ap. J.-C.
Agora XVIII H283.

Apo4a-b.

Patrôios Puthios

Cf. Euripide, *Ion*, *passim*, et notamment 136-140. *IG* II² 3158.

ApoPatPu1. Attique, 330.
Démosthène, *Sur la couronne*, 141.

ApoPatPu2. Attique, 329-322.
Aristote, *Constitution d'Athènes*, frg. 1, *apud* Harpocration, s.v. ᾽Απόλλων πατρῷος.

Apo2.

Apo3.

ApoPatPu3. Athènes, Ier-IIe s. ap. J.-C. Pythia de 290/89.
Plutarque, *Démétrios*, 40, 7-8.

Proopsios (Πρόοψιος)

ApoProo1. Hymette. IIe s. ap. J.-C. Autel.
Pausanias, I, 32, 2.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

Prostatèrios

Cf. *Agora* XV, *passim*.

ApoPros?1. Agora, 403/2 – 400/399 (?). Calendrier sacrificiel de la cité.
Gawlinksi 2007 (*SEG* LVII 64).

Apo1.

ApoPros2. Agora, début du Ier s. Décret honorifique.
Agora XV 260.

Apo3.

ApoPros3. Agora, Ier s. ap. J.C. (?). Dédicace.
IG II² 4727.

Puthios

ApoPu1a. Athènes, ca 520-511. Autel.
IG I³ 948.

ApoPu1b. Athènes, Ve s. Sanctuaire et autel.
Thucydide, VI, 54, 6-7.

ApoPu2. Athènes, *ca.* 430. Prescriptions sacrificielles.
IG I³ 255.
éd. *LSCG* 11. *IG* I³ 255.

ApoPu3. Acropole, 429/8. Comptes des trésoriers des autres dieux.
IG I³ 383.

ApoPu4. Thorikos, *ca*. 440-420 ou 380-375 (?). Calendrier sacrificiel.
NGSL 1.

ApoPu5. Phalère, début du IVe s. Autel.
IG II² 4547 = *LSS* 17 B.

ApoPu6. Erchia, *ca.* 375-360. Calendrier sacrificiel.
LSCG 18.

ApoPu7. Myrrhinonte, 1ère moitié du IVe s. Dédicace.
SEG LVII 197.
éd. Mitsos, Vanderpool 1950, p. 25-26, n°1 (*BE* 1951, n°88. Vivliodetis 2007, p. 56-57, n°E13. *SEG* LVII 197).
Cf. Kakavogianni 2009, p. 67. *Id*., *apud* Kakavogianni, Argyropoulos, Anetakis, Kontopanagou, Sklavos M. 2009, p. 112-113. Feyel 2011.

[- - - ἀ]θάνατογ Ξ̣ε̣νοφῶν̣ μ̣νημεῖον ἑαυτο͂
[θῆκεν Ἀπ]όλλωνος Πυθίου ἐν [τ]εμένε[ι]

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

App. Crit. 1. [Νίκης (μ᾽?) ἀ]θάνατογ W. Peek, *apud* Mitsos, Vanderpool.

Xénophôn (m' ?) a déposé dans le sanctuaire d'Apollon *Puthios* (ce ?) témoignage immortel de (sa victoire ?).

ApoPu8. Éleusis, *ca.* 330. (?).
I.Eleusis 175
éd. *IG* II² 1363. *LSCG* 7. *I.Eleusis* 175.

ApoPu?9. Acropole, IVe-IIIe a.C. : Règlement cultuel.
LSCG 25A.
éd. *IG* II² 4987. *LSCG* 25A.

ApoPu?9bis. Acropole, IVe-IIIe a.C. : Règlement cultuel.
LSCG 25A.
éd. *IG* II² 4989. *LSCG* 25B.

ApoPu10. Théâtre de Dionysos *Eleuthereus*, IIe s. Siège de proédrie du prêtre.
IG II² 5029 (Maass 1972, p.107-108).
Sur un siège de proédrie (plan G IV b).

ἱερέως | Ἀπόλλωνος Πυθίου
(siège de proédrie) du prêtre d'Apollon *Puthios*.

La graphie est proche de celle des inscriptions de l'époque d'Attale II (Maass).

ApoPu11. Éleusis, 20-19. Décret honorifique pour le dadouque Thésmistoklès d'Hagnonte.
I.Eleusis 300.
L. 14-15.

τοῦ ἱερέως τοῦ Ἑρμοῦ τοῦ Πατρῴου καὶ κήρυκος τοῦ Ἀπόλλων[ος] | τοῦ Πυθίου Γοργίππου τοῦ Εὐδήμου Μελιτέως
le prêtre d'Hermès *Patrôios* et héraut d'Apollon *Puthios* Gorgippos fils d'Eudèmos de Mélitè.

ApoPu12. Athènes, IIe s. ap. J.-C. *Agalma*.
Pausanias, I, 19, 1.

Sminthios

ApoSm1. Athènes. Date inconnue. Dédicace.
IG II² 4854.

Tarsios

ApoTa1. Athènes. Début du Ier s. ap. J.-C. Dédicace par des nautes.
IG II² 3003.
Cf. Byrne 2003, p. 355-356.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

Humèttès

ApoHu1. Hymette. Date indéterminée. Culte d'Apollon *Humèttès*.
Hésychios, s.v. ῾Υμήττης.

῾Υμήττης· ἐν ῾Υμήττῃ ὁ ᾽Απόλλων τιμώμενος.

Humèttès : l'Apollon qui est vénéré sur l'Hymette.

Hupoakraios (Ὑποακραῖος, ὑπ' Ἄκραις, ὑπὸ Μακραῖς)

Cf. Euripide, *Ion* 8-13, 281-288, 492-504. Pausanias, I, 22, 4.

ApoHup1. Athènes, 403/2-400/399 ? Calendrier sacrificiel d'Athènes.
Gawlinski 2007 (*SEG* LVII 64. *BE* 2008, 194).

ApoHup2. Athènes, 40/1-53/4 ap. J.-C. Dédicace.
IG II² 2891 = Nulton 2003, p. 41-42, n°1.

ApoHup3. Athènes, 91/2 ap. J.-C. Dédicace.
IG II² 2893 = Nulton 2003, p. 43-44, n°5
Cf. Byrne 2003, p. 507, 523-524 et 537.

ApoHup4. Athènes, fin du Ier s. ap. J.-C. Dédicace.
IG II² 2894 = Nulton 2003, p. 53-54, n°16.

ApoHup5. Athènes, fin du Ier s. ap. J.-C. Dédicace.
IG II² 2898 = Nulton 2003, p. 55-56, n°18 : Ier p.C.
Cf. Byrne 2003, p. 473 et 537.

ApoHup6. Athènes, Ier-IIe s. ap. J.-C. Dédicace.
IG II² 2897 = Nulton 2003, p. 54-55, n°17 (*SEG* LIV 264).

ApoHup7. Athènes, Ier-IIe s. ap. J.-C. Dédicace.
IG II² 2902.

ApoHup8. Athènes, Ier-IIe s. ap. J.-C. Dédicace.
IG II² 2907 + 2908 (*SEG* XXVI 269) = Nulton 2003, p. 65-66, n°31.

ApoHup9. Athènes, Ier-IIe s. J.-C. Dédicace.
IG II² 2909 = Nulton 2003, p. 66, n°32 (*SEG* LIV 270).

ApoHup10. Athènes, Ier-IIe s. ap. J.-C. Dédicace.
IG II² 2910 = Nulton 2003, p. 66, n°33 (*SEG* LIV 271).

ApoHup11. Athènes, Ier-IIe s. ap. J.-C. Dédicace.
IG II² 2912 = Nulton 2003, p. 68, n°35.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

ApoHup12. Athènes, Ier-IIe s. ap. J.-C. Dédicace.
IG II² 2911 + 2923 = Nulton 2003, p. 67-68, n°34.

ApoHup13. Agora, milieu du Ier – IIIe s. ap. J.-C. Dédicace.
SEG XVIII 67 = Nulton 2003, p.50-51, n°13 = *Agora* XVIII C45.

ApoHup14. Agora, milieu du Ier – IIIe s. ap. J.-C. Dédicace.
Agora XVIII C46.
éd. Oliver 1941, p. 252, n°55. Nulton 2003, p. 59, n°23 (*SEG* LIV 263). *Agora* XVIII C46.

ApoHup15. Agora, milieu du Ier – IIIe s. ap. J.-C. Dédicace.
Agora XVIII C54.

ApoHup15. Agora, milieu du Ier – IIIe s. ap. J.-C. Dédicace.
Agora XVIII C56.

ApoHup16. Agora, milieu du Ier – IIIe s. ap. J.-C. Dédicace.
Agora XVIII C57.
éd. *SEG* XXI 678. Nulton 2003, p. 86, n°64. *Agora* XVIII C57.

ApoHup17. Agora, milieu du Ier – IIIe s. ap. J.-C. Dédicace.
Agora XVIII C58.

ApoHup18. Agora, milieu du Ier – IIIe s. ap. J.-C. Dédicace.
Agora XVIII C60.
éd. Meritt 1967, p. 96-97, n°27 (*SEG* XXIV 210). Nulton 2003, p. 83-84, n°60 (*SEG* LIV 280). *Agora* XVIII C60.

ApoHup19. Agora, milieu du Ier – IIIe s. ap. J.-C. Dédicace.
Agora XVIII C61.
éd. Oliver 1941, p. 253, n°56. Nulton 2003, p. 78-79, n°52 (*SEG* LIV 274). *Agora* XVIII C61.

ApoHup20. Agora, milieu du Ier – IIIe s. ap. J.-C. Dédicace.
Agora XVIII C62.
éd. *SEG* XXI 677. Nulton 2003, p. 88, n°68. *Agora* XVIII C62.

ApoHup21. Agora, milieu du Ier – IIIe s. ap. J.-C. Dédicace.
Agora XVIII C63.
éd. Oliver 1941, p. 253, n°57. Nulton 2003, p.75-76, n°47 (*SEG* LIV 292). *Agora* XVIII C63.

ApoHup22. Agora, milieu du Ier – IIIe s. ap. J.-C. Dédicace.
Agora XVIII C64.

ApoHup23. Athènes, 101/2 ap. J.-C. Dédicace.
IG II² 2914 = Nulton 2003, p. 46-47, n°7.

ApoHup24. Athènes, 104/5 ap. J.-C. Dédicace.
Nulton 2003, p. 45-46, n°6 (*SEG* LIV 262).

ApoHup25. Athènes, *ca.* 119/120 ap. J.-C. (*ca.* 101/2 ap. J.-C. ?). Dédicace.
IG II² 2915 = Nulton 2003, p. 44-45, n°5.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

ApoHup26. Athènes, IIe s. ap. J.-C. Dédicace.
IG II² 2922 = Nulton 2003, p. 71, n°40.

ApoHup27. Athènes, IIe s. ap. J.-C. Dédicace.
IG II² 2924 = Nulton 2003, p. 70-71, n°39.

ApoHup28. Athènes, IIe s. ap. J.-C. Dédicace.
IG II² 2925 + *IG* II² 2927 = *SEG* LIV 295.

ApoHup29. Agora, fin du IIe s. ap. J.-C. Dédicace.
Agora XVIII C49.
éd. Meritt 1957, p. 89, n°33 (*SEG* XVI 151). Nulton 2003, p. 50, n°12 (*SEG* LIV 296). *Agora* XVIII C49.

ApoHup30. Athènes, IIe-IIIe s. ap. J.-C. Dédicace.
IG II² 2929 = Nulton 2003, p. 57-58, n°21.

ApoHup31. Athènes, IIe-IIIe s. ap. J.-C. Dédicace.
IG II² 2930 = Nulton 2003, p. 73-74, n°44 (*SEG* LIV 298).

ApoHup32. Agora, *ca.* 200 ap. J.-C. Dédicace.
Agora XVIII C51.
éd. Oliver 1941, p. 252, n°54. Nulton 2003, p. 58, n°22 (*SEG* LIV 297). *Agora* XVIII C51.

Autres épiclèses d'Apollon attestées en Attique : *Enthruptos, Oulios, Paniônios*

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

Artémis

Agraia

ArtAgra1a. Athènes, IIe s. ap. J.-C.
Pausanias l'Atticiste, s.v. ῎Αγραι καὶ ῎Αγρα.

ArtAgra1b. Athènes, date indéterminée.
Lex. Segueriana (*Anecdota Graeca*, Bekker, p. 9-10), s.v. ἄγραι.

ArtAgra2. Athènes, date indéterminée.
Scholie à Platon, *Phèdre*, 229c.

Agrotera

ArtAgro1. Acropole, 429/8. Comptes des trésoriers des autres dieux.
IG I^3 383.

ArtAgro2. Attique, 424.
Aristophane, *Cavaliers*, 660-661.

ArtAgro2bis. Attique, époque indéterminée.
Scholies à Aristophane, *Cavaliers*, 660.

ArtAgro3. Acropole, 423/2. Comptes des trésoriers des autres dieux.
IG I^3 369.

ArtAgro4a. Agora, *ca.* 420-405. Inventaire (?).
IG I^3 406.

ArtAgro4b. Agora, *ca.* 420-405. Inventaire (?).
IG I^3 409.

ArtAgro?5. Kalephtaki, mi IVe s.
IG II^2 4573.

ArtAgro6. Agora, *ca*. 343/2. Baux de propriétés sacrées
Agora XIX L6.

ArtAgro7. Attique, 329-322.
Aristote, *Constitution d'Athènes*, LVIII, 1.

ArtAgro7bis. Attique, IIe s. ap. J.-C.
Pollux, *Onomasticon*, VIII, 91.

ArtAgro8. Éleusis, après 235/4.
IG II^2 1299.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

ArtAgro9. Agora, milieu du IIe s. (après 167/6).
Crosby 1937, p. 457-460, n°7.

ArtAgro10a. Athènes, 122/1. Décret éphébique.
IG II² 1006.

ArtAgro10b. Athènes, *ca*. 120. Décret éphébique.
Meritt 1961, p. 224, n°21 (*SEG* XXI 476).

ArtAgro10c. Athènes, 118/7. Décret éphébique.
IG II² 1008.

ArtAgro10d. Athènes, 106/5. Décret éphébique.
IG II² 1011.

ArtAgro10e. Athènes, fin IIe s. Décret éphébique.
Meritt 1967, p. 65-66, n°11 (*SEG* XXIV 189)

ArtAgro10f. Athènes, 100/99. Décret éphébique.
IG II² 1028.

ArtAgro10g. Athènes, 94/3. Décret éphébique.
IG II² 1029.

ArtAgro10h. Athènes, après 94/3. Décret éphébique.
IG II² 1030.

ArtAgro10i. Athènes, 46/5. Décret éphébique.
SEG XXII 111.
éd. *IG* II² 1040 + 1025. Reinmuth (*SEG* XXII 111).

ArtAgro11. Attique, Ier-IIe s. ap. J.-C.
Plutarque, *De la malignité d'Hérodote*, 26 (862 a-c)

ArtAgro12. Agrai, IIe s. ap. J.-C. Temple.
Pausanias I, 19, 7.

ArtAgro13. Attique, IIe-IIIe s. ap. J.-C.
Élien, *Histoire Variée*, II, 25.

ArtAgro14. Attique, époque indéterminée.
Scholie à Homère, *Iliade*, XXI, 471.

Amarusia

ArtAm1. Athènes, 414. Stèle attique.
IG I^3 426.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

ArtAm2. Athmonon, IIe s. (*ca*. 125-175 ?) ap. J.-C. Bornes.
IG I² 865 (*IG* I³ p. 972).
Cf. Peek 1942 [1951], p. 39, note 1. Pikoulas 1992-98 (*SEG* XLVI 225). M.K. Langdon, *apud* Pikoulas 1992-98, p. 212-213.
Deux pierres découvertes au village de Marusi, remployées dans la porte de la chapelle Agios Nikolaos.

A	B
*h*óρος ⋮ Ἀρτέ- μιδος ⋮ τεμέ- νος ⋮ Ἀμαρυ- [σ]ίας.	[*h*]όρος [τεμ]- [έ]νος ⋮ Ἀ[ρτέμ]- [ι]δος ⋮ Ἀ[μαρ]- [υ]σίας.
Borne d'Artémis *Amarusia*.	Borne d'Artémis *Amarusia*.

Ces deux inscriptions ont été gravées en caractères archaïsants (Peek). Langdon estime que la datation la plus probable est la période *ca*. 125-175 ap. J.-C. Il teste l'hypothèse de l'implication d'Hérode Atticus dans la gravure de ces deux bornes, sans pouvoir la valider.

ArtAm3. Athmonon, IIe s. ap. J.-C. Culte.
Pausanias, I, 31, 4-5.

Aristè

Cf. ***Kallistè* et *Aristè***

Aristoboulè

Bibliographie : Garland 1992, p. 64-81 (notamment p. 75-76).

ArtAr1. Athènes (Mélitè), IIe s. Sanctuaire.
Plutarque, *Thémistocle*, 22, 2-3.

ArtAr1bis. Athènes (Mélitè), IIe s. Sanctuaire.
Plutarque, *De la malignité d'Hérodote*, 37 (869c-d).

Boulaia

Cf. *Agora* XV, *passim*.

ArtBo1. Agora, 224/3-222/1.
Agora XVI 225.

Braurônia

1. Athènes.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

ArtBrau1a. Acropole, 423/2. Comptes des trésoriers des autres dieux.
IG I^3 369.

ArtBrau1b. Acropole, 402/1. Comptes des trésoriers des autres dieux.
SEG XXIII 82.
éd. *IG* II² 1372 + 1402+. *SEG* XXIII 82.

ArtBrau1c. Acropole, 398/7. Comptes des trésoriers des autres dieux.
SEG XXIII 83.
éd. *IG* II² 1388 + 1408+. *SEG* XXIII 83.

ArtBrau2. Agora, *ca*. 343/2. Baux de propriétés sacrées
Agora XIX L6

ArtBrau3. Acropole, *ca*. 335. Loi de Lycurgue sur les objets de culte
IG II/III^3 445.
éd. *IG* II² 333. Schwenk 1985, n°21. *IG* II/III^3 445.

ArtBrau4. Acropole, IIe s. ap. J.-C. Sanctuaire.
Pausanias, I, 23, 7.

2. Braurôn-Philaidai.

ArtBrau5a. Braurôn, *ca.* 500-480 a.C. (?). Dédicace.
IG I^3 985.

ArtBrau5b. Braurôn, date inconnue. Dédicace.
Inédit.
Cf. *IG* I^3 985.

ArtBrau6. Braurôn, 416/5 (Arimnestos archonte). Inventaire d'offrandes.
Inédit.
Cf. Peppas-Delmousou 1988 (*SEG* XXXVII 30).

ArtBrau7. Braurôn, époque d'Auguste. Sanctuaire.
Strabon, IX, 1, 22

ArtBrau8. Braurôn, IIe s. ap. J.-C. *Agalma*.
Pausanias, VIII, 46, 3.

ArtBrau9. Philaidai, époque indéterminée.
Scholie à Aristophane, *Oiseaux*, 873.

Delphinia

ArtDelph1a. Athènes, IIe s. ap. J.-C.
Pollux, *Onomasticon*, VIII, 119.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

ArtDelph1b. Athènes, époque indéterminée.
Lex. Segueriana (Bekker, *Anecdota Graeca*, I, p. 255), s.v. Ἐπὶ Δελφινίῳ.

ArtDelph?2. Athènes, date indéterminée.
IG II² 3725.

[Ἀ]<π>ό<λ>λω<ν>ι Δελφ<ι>ν<ί>ῳ [καὶ Ἀρτέ]-
[μιδι Δ]ελφινί[ᾳ] τὴν ἱέρ[ειαν - -]
[- Ε]ὐθίου Χολλείδ[ου θυγατέρα]
ὁ ἀνὴρ [ἀ]νέθηκεν Εὐθ - - -
. .6. . . Χολλεί[δης].
App. Crit. 1. La pierre donne ΡΟΥΛΩ ΔΕΛΦΝΩ.
Pour Apollon *Delphinios* et Artémis *Delphinia* (?). (Effigie de) la prêtresse …, la fille d'Euthios de Cholleidai, dédiée par son époux Euth... de Cholleidai.

Diktunnè

ArtDik1. Théâtre de Dionysos *Eleuthereus*, début du IIe s. Dédicace.
IG II² 4688.
Base de marbre.

[Τι]μοθέα Ἀγνίου Ἐρχιέως γυνὴ
[ὑπὲρ τῶν] παιδίων Ἀρτέμιδι Δικτύννει ἀνέθηκεν.
Timothéa, l'épouse d'Hagnias d'Erchia, a dédié (ceci) à Artémis *Diktunnè* pour ses enfants.

Epipurgidia

ArtEpi1. Éleusis, 20-19. Décret honorifique pour le dadouque Thésmistoklès d'Hagnonte.
I.Eleusis 300.
L. 9-11.

τοῦ πυ[ρ]||φόρου καὶ ἱερέως τῶν Χαρίτων καὶ τῆς Ἀρτέμιδος τῆς Ἐπιπ[υρ]||γιδίας Λεοντίου τοῦ Τιμάρχου Κηφ[[[ε]]]ισιέως
le *purphoros* et prêtre des Charites et d'Artemis *Epipurgidia* Léontios fils de Timarchos de Kèphisia.

ArtEpi2. Théâtre de Dionysos *Eleuthereus*, Ier s. Siège de proédrie du prêtre.
IG II² 5050 (Maass 1972, p. 122).
Sur un siège de proédrie (plan F I b).

ἱερέως Χαρίτων | καὶ Ἀρτέμιδος | Ἐπιπυργιδίας | πυρφόρου
(Siège de proédrie) du prêtre des Charites et d'Artemis *Epipurgidia* (et) *purphoros*.

La graphie des lignes 1 à 3 suggère une datation du Ier s. La ligne 4 est un ajout postérieur, peut-être antérieur au règne d'Hadrien (Maass).

Ereithos

ArtEr1. *IG* II² 5005. Athènes, règne d'Hadrien. Autel.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

Hègemonè

Cf. *Orthôsia Hègemonè* (**ArtOrthHèg1**).

Kallistè

ArtKal1a. Athènes (Dipylon), IVe-IIIe s. Dédicace.
IG II² 4665.

ArtKal1b. Athènes (Dipylon), IIIe s. Dédicace.
IG II² 4667.

ArtKal1c. Athènes (Dipylon), IIIe s. Dédicace.
IG II² 4668.

ArtKal2. Athènes (Dipylon), 234/3 (Lysanias archonte, 8e prytanie). Décret honorifique.
IG II² 788.

ArtKal3. Athènes (Dipylon), *ca*. 190. Décret honorifique.
IG II/III^3 1339.
éd. *IG* II² 789. *IG* II/III^3 1339.

ArtKal4. Athènes (Céramique), époque indéterminée.
Hésychios, s.v. Καλλίστη.

Kallistè et Aristè

ArtKalAr1. Agora, 250/49 (archontat de Polyeuktos). Dédicace.
Agora XVIII V568.

ArtKalAr2. Agora, après 121/2 ou 124/5 p.C.
Agora XVIII H369.

ArtKalAr3. Dipylon, IIe s. p.C.
Pausanias I, 29, 2.

Kolainis

1. Athènes.

ArtKo1. Athènes (Olympieion), Ier s. ap. J.-C. Dédicace.
IG II² 4731.

ArtKo2. Acropole, IIe s. ap. J.-C.
IG II² 4791.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

ArtKo3a. Théâtre de Dionysos *Eleuthereus*, IIe s. ap. J.-C. ou après. Siège de proédrie du prêtre.
IG II² 5057 (Maass 1972, p. 126).
Sur un siège de proédrie (plan E IId).
Ἱερέως | Ἀρτεμίδος | Κολαινίδος
(siège de proédrie) du prêtre d'Artémis *Kolainis*.

ArtKo3b. Théâtre de Dionysos *Eleuthereus*, époque impériale. Desservant (prêtre ?).
IG II² 5140.
Cf. Maass 1972, p. 126.
Sur un gradin du *koilon* (*kerkis* D, 11e rang).
[Ἀρτέμιδος Κο]λαινίδος *superscript*. : Στρα-?
(place) (du prêtre ?) *d'Artémis Kolainis*.

Compte tenu de la teneur de l'inscription précédente, on peut supposer que celle-ci désigne soit la place du même prêtre avant qu'il n'obtienne la proédrie, soit celui d'un autre desservant de la déesse, soit celui d'un acteur officiant dans le cadre d'un autre culte, extérieur à la cité (Maass). Si les deux premières hypothèses me semblent tout-à-fait judicieuses, la troisième me paraît plus fragile : je ne crois pas que l'on trouve d'autres exemples d'inscriptions du théâtre – sur les sièges de proédrie comme sur les gradins – désignant des prêtres extérieurs à la cité. En revanche, il est possible d'envisager la présence simultanée de deux desservants, un officiant à Athènes, l'autre à Myrrhinonte ; il n'y a toutefois pas d'attestation directe de deux sacerdoces séparés, mais seulement de deux lieux de culte probables (c'est certain pour Myrrhinonte ; pour Athènes, cf. la provenance de **ArtKo1** et **2**). *In fine*, l'hypothèse d'un changement de place du prêtre au cours du temps me semble être la plus probable : en effet, la proédrie n'a pas été attribuée au prêtre avant le IIe s. ap. J.-C., si on se réfère aux caractères de **ArtKo3a** ; d'autre part, des lettres ont été réinscrites par-dessus **ArtKo3b**, ce qui suggère que cette place a changé de bénéficiaire, à une époque qu'il est toutefois difficile de déterminer[12].

2. Myrrhinonte.

ArtKo4. Myrrhinonte, IVe s. Décret du dème de Myrrhinonte.
IG II² 1182.

ArtKo5. Myrrhinonte, Ier-IIe s. ap. J.-C. Dédicace.
IG II² 4746.

ArtKo6. Myrrhinonte, IIe s. ap. J.-C. Culte.
Pausanias, I, 31, 4-5.

ArtKo7. Myrrhinonte, IIe-IIIe s. ap. J.-C. Autel.
IG II² 4817.

ArtKo8. Myrrhinonte, époque indéterminée.
Scholie à Aristophane, *Oiseaux*, 873.

12 L'inscription est aujourd'hui difficile à lire. Si on se réfère aux transcriptions de l'*ed.pr.* (Gelzer 1872 [1873], pl. III, n°11), le sigma de [Ko]λαινίδος n'est pas lunaire, pas plus que celui de Στρα-. Une datation des deux phases d'inscription de cet emplacement au Haut-Empire est donc probable, ce qui ne contredirait pas l'hypothèse d'un déplacement du prêtre de la *Kolainis* du 11e rang de la *kerkis* D au siège de proédrie, peut-être vers le IIe s. ap. J.-C.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

3. Lieu indéterminé.

ArtKo9. Myrrhinonte ? Érétrie ? Époque impériale (Ier-IIe s. ap. J.-C. ?). Dédicace.
IG II² 4860 = *IG* XII 9, 1262.

Lochia

ArtLo. Phalère, début du IVe s. Autel.
IG II² 4547 = *LSS* 17 B.

Lusizônos

ArtLus1. Athènes, époque indéterminée. Sanctuaire.
Scholie à Apollonios de Rhodes, *Argonautiques*, I, 288 (μίτρην πρῶτον ἔλυ<σα>).

> λύουσι γὰρ τὰς Ζώνας αἱ πρώτως τίκτουσαι καὶ ἀνατιθέασιν Ἀρτέμιδι· ὅθεν καὶ Λυσιζώνου Ἀρτέμιδος ἱερὸν ἐν Ἀθήναις.
> (j'ai délié ma ceinture pour la première fois) : en effet, celles qui enfantent pour la première fois délient leurs ceintures et les consacrent à Artémis ; c'est pourquoi il y a un sanctuaire d'Artémis *Lusizônos* à Athènes.

Mounichia (Μονιχία, Μουνιχία, Μουνυχία)

ArtMo1. Acropole, 429/8. Comptes des trésoriers des autres dieux.
IG I^3 383.

ArtMo2. Acropole, 423/2. Comptes des trésoriers des autres dieux.
IG I^3 369.

ArtMo?3. Pirée (sanctuaire d'Artémis Mounichia), *ca.* 435-410.
IG I^3 1429.

ArtMo4. Pirée (Mounychie), 1ère moitié du IVe s. (403). Sanctuaire.
Xénophon, *Helléniques*, II, 4, 11.

ArtMo5. Thorikos, *ca*. 440-420 ou 380-375 (?). Calendrier sacrificiel.
NGSL 1.

ArtMo?6. Pirée (sanctuaire d'Artémis Mounichia), 1ère moitié du IVe s. Dédicace.
Palaiokrassa 1991, p. 180, n°ΕΠ 4 (*SEG* XLI 137)

ArtMo7. Pirée (Mounychie), 330. Sanctuaire.
Démosthène, *Sur la couronne*, 107.

ArtMo8. Agora, 1ère moitié du IIIe s. Dédicace.
Agora XVIII V567.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

ArtMo9. Attique, IIe s.
Apollodore, frg. 152 (FGrH 244), *apud* Pausanias Attic. (Souda), s.v. ἀμφιφῶντες et ἀνάστατοι

ArtMo10. Athènes, 116/5. Décret éphébique.
IG II² 1009 + Meritt 1947, p. 170-172, n°67.

ArtMo11. Attique, Ier-IIe s. ap. J.-C.
Harpocration, s.v. ᾽Αρκτεῦσαι.

ArtMo11bis. Attique, Ier-IIe s. ap. J.-C.
Harpocration, s.v. Μουνυχιών.

ArtMo?12. Pirée (sanctuaire d'Artémis Mounichia), Ier-IIe s. ap. J.-C. Graffito.
Palaiokrassa 1991, p. 183, n°ΕΠ 9

ArtMo13. Pirée (Mounychie), IIe s. ap. J.-C. Temple.
Pausanias, I, 1, 4.

ArtMo14. Attique, époque indéterminée.
Photios, *Lexique* (Souda), s.v. Μουνυχιών

ArtMo14bis. Attique, époque indéterminée.
Photios, *Lexique*, s.v. Μουνυχιών

ArtMo15. Mounychie, époque indéterminée.
Souda, s.v. Μούνυχος.

ArtMo16. Pirée, époque indéterminée.
Etymologicum Magnum, s.v. Μουνυχία

ArtMo17. Pirée, époque indéterminée.
Scholie à Aristophane, *Oiseaux*, 873.

ArtMo18. Pirée, époque indéterminée. Culte.
Scholie à Clément d'Alexandrie, *Protreptique*, 37, 3 (p. 311 Stählin)

Nana

ArtNa1. Pirée, IIe-Ier s. Dédicace.
IG II² 4696.

Orthôsia

ArtOrth1. Paiania, *ca*. 420. Borne de sanctuaire.
IG I^3 1083.
éd. *IG* II² 2615b
Cf. Goette 1992-98, p. 107, n°4, et p. 109, note 5 (*SEG* XLVI 55).
Borne découverte remployée dans une maison moderne de la région de Katzouliertis, à trois kilomètres au

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

nord du village de Liopesi. Aujourd'hui au musée du Pirée (Goette).
*h*όρος *h*ιερο͂ | Ἀρτεμίδος | Ὀρθοσίας | Δημοκλειδο͂ν.

Borne du sanctuaire d'Artémis Orthôsia des Dèmokleidai.

Orthôsia Hègemonè (Ὀρθωσία Ἡγεμόνη)

ArtOrthHèg1. Pirée (Zéa), date indéterminée.
IG II² 5012.
Fragment d'une petite base de marbre provenant du théâtre de Zéa.
Ἀρτέμιδος | Ὀρθωσίας | Ἡγεμόνης
(Autel ? Sanctuaire ?) d'Artémis *Orthôsia Hègemonè*.

Propulaia

ArtPro1. Éleusis, IIe s. ap. J.-C. Temple.
Pausanias, I, 38, 6.

Selasphoros (Σελασφόρος)

ArtSe1. Phlya. IIe s. ap. J.-C. Autel.
Pausanias, I, 31, 4.

Sôteira

1. Au sanctuaire d'Artémis *Kallistè* (secteur du Dipylon).

ArtSôt1. Athènes (Dipylon), IIe-Ier s. Dédicace.
IG II² 4695.

ArtSôt2. Athènes (Dipylon), 37/6. Décret honorifique des *Sôtèriastai.*
IG II² 1343.

2. Pierres errantes (?) provenant du sanctuaire d'Artémis *Kallistè* (secteur du Dipylon) ?

ArtSôt3. Attique, IVe s. Dédicace.
IG II² 4631.

ArtSôt4. Agora, 2e moitié du IVe s. Dédicace.
Agora XVIII V568.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

*Pheraia (*Φεραία)

ArtPher1. Attique, IIe s. ap. J.-C. Culte.
Pausanias, II, 23, 5.

Hôraia (Ὡραία, Ὁραία)

ArtHôr1. Pirée, IVe s. Dédicace.
IG II² 4632.

ArtHôr1. Pirée, 196/7-205/6 (archontat de Claudius Phôkas). Synode de la *Thea Euporia Belèla*.
IG II² 4632 (**TheaEuBel1**).

Tauropolos (Ταυροπόλος, Ταυροπόλα, Ταυροπόλη)

Cf. Sophocle, *Ajax*, 172. *SEG* XXXIV 103. Aristophane, *Lysistrata*, 447-448. Callimaque, *Hymne à Artémis*, 173-174. Hésychios, s.v. Ταυροπόλαι et s.v. ταυροπόλια. Photios, *Lexique* (= *Souda*), s.v.Ταυροπόλον. *Souda*, s.v. Ταυροπόλα.

ArtTaur1. Halai Araphénides, 414. Étiologie du culte.
Euripide, *Iphigénie en Tauride*, 1448-1467.

ArtTaur2. Halai Araphénides (Loutsa), milieu du IVe s. Décret du dème.
SEG LV 252.
éd. Kotzias 1925-1926.
Cf. Bardani 1992-98, p. 58-59.

ArtTaur3. Attique, IVe s. Étiologie du culte.
Phanodémos, frg. 10 Müller (*FHG*), *apud Etymologicum Magnum*, s.v. Ταυροπόλον.

ArtTaur4. Halai Araphénides, Ier s. – Ier s. ap. J.-C. Sanctuaire.
Strabon, IX, 1, 22.

Autres épiclèses d'Artémis attestées en Attique : *Hekatè, Epèkoos, Oulia, Phôsphoros, Chthonia.*

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

Hermès

Agoraios

HermAg1a. Attique, 424. Prise à témoin.
Aristophane, *Cavaliers*, 296-298.

HermAg1b. Agora, époque indéterminée. *Agalma*.
Scholies à Aristophane, *Cavaliers*, 297.

HermAg2. Attique (?), IVe-IIIe s. Culte.
Philochore, *FGrH* 328, frg. 31 *apud* Hésychios, s.v. ἀγοραῖος Ἑρμῆς

HermAg3. Attique, IIIe s. Autel.
Hégésias, *FGrH* 142, frg. 22, *apud* Ps.-Plutarque, *Vie de Démosthène*, 844b.

HermAg4. Agora, IIIe-IIe s. Graffito.
Agora XXI G17.

HermAg5. Agora, IIe s. ap. J.-C. Statue.
Pausanias, I, 15, 1.

HermAg6a. Agora, IIe s. ap. J.-C. Statue.
Lucien, *Zeus tragédien*, 33.

HermAg6b. Agora, époque indéterminée. Culte.
Scholie à Lucien, *Zeus tragédien*, 33.

HermAg7a. Agora, époque indéterminée. Culte.
Lex. Segueriana (*Anecdota Graeca*, Bekker), s.v. ἀγοραῖος Ἑρμῆς.

HermAg7b. Attique, époque indéterminée. Culte (?).
Lex. Segueriana (*Anecdota Graeca*, Bekker), s.v. ἀγοραῖος.

Patrôios

HermPa. Éleusis, 20-19. Décret honorifique pour le dadouque Thésmistoklès d'Hagnonte.
I.Eleusis 300.
L. 14-15.

> τοῦ ἱερέως τοῦ Ἑρμοῦ τοῦ Πατρῴου καὶ κήρυκος τοῦ Ἀπόλλων[ος] | τοῦ Πυθίου Γοργίππου τοῦ Εὐδήμου Μελιτέως
> le prêtre d'Hermès *Patrôios* et héraut d'Apollon *Puthios* Gorgippos fils d'Eudèmos de Mélitè.

Psithuristès (Ψιθυριστής)

Bibliographie : Pirenne-Delforge 1994, p. 46-48.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

HermPsi1a. Athènes, peu avant 340. *Agalma*.
Ps.-Démosthène, *Contre Néera* (LIX), 39.

HermPsi1b. Attique, Ier-IIe s. Culte.
Harpocration (= *Souda*), s.v. Ψιθυριστής Ἑρμῆς.

HermPsi2a. Athènes, IIe s. ap. J.-C. *Agalma*.
Pausanias l'atticiste, s.v. Ψιθυριστὴς Ἑρμῆς (= *Souda*, s.v. Ψιθυριστοῦ Ἑρμοῦ καὶ Ἔρωτος καὶ Ἀφροδίτης).

HermPsi2b. Athènes, époque indéterminée. *Agalma*.
Lex. Segueriana (*Anecdota Graeca*, Bekker), s.v. Ψιθυριστὴς Ἑρμῆς.

Autres épiclèses d'Hermès attestées en Attique : *Enagônios, Epèkoos, Ephoros, Hègemôn(ios), Nomios, Propulaios, pros tèi pulidi, Pultès, Aigeôs pulais, Charidotès.*

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

Poséidon

Asphaleios

Cf. Plutarque, *Thésée*, 36, 6 et frg. 106 Sandbach.

PosAsph1a. Attique, 425. Culte (?).
Aristophane, *Acharniens*, 682.

PosAsph1b. Attique, date indéterminée. Culte.
Scholies à Aristophane, *Acharniens*, 682.

PosAsph2. Trézène, IVe-IIIe s. « Décret de Thémistocle » (480).
SGHI 23.
éd. Jameson 1960 (*SEG* XVIII 153). Jameson 1962.
Cf. Robertson 1982 (*SEG* XXXII 388). Blösel 2004. Brun 2005, p. 24-26, n°2 (traduction).
L. 35-40.

> ἐπειδὰν δὲ νεμη-
> θῶ̣σιν ἅπα[σ]αι αἱ τάξεις καὶ ἐπικληρωθῶσι ταῖς τριή-
> ρε̣σι πλ̣ηροῦν ὁ̣[π]άσας τὰς διακοσίας ναῦς τὴμ βουλὴν
> καὶ τ̣[ο]ὺ̣στρατηγοὺ̣[ς θύ]σαντας ἀρεστήριον τῶι Διὶ τῶι
> Παγκρατεῖ καὶ τῆι Ἀθηνᾶι καὶ τῆι Νίκηι καὶ τῶι Ποσει-
> δῶνι τῶι Ἀσφα[λ]είωι·
>
> Lorsque tous les corps (*taxeis*) auront été répartis et tirés au sort parmi les trières, que le Conseil fasse procéder à l'embarquement et que les stratèges fassent un sacrifice propitiatoire (*arestèrion*) à Zeus *Pankratès* et à Athéna et à Nikè et à Poséidon *Asphaleios*.

PosAsph3. Ikaros (île de Failaka, Golfe persique), IIIe s. Dédicace.
IGSK 65, 418 (cf. annexe 1.2).

Gaièochos

Cf. Eschyle, *Les Sept contre Thèbes*, 309-310. Sophocle, *Oedipe à Colone*, 1072-1073. Plutarque, *Thésée*, 36, 6 et frg. 106 Sandbach.

En Attique, *Gaièochos* n'est attesté comme épiclèse qu'associé à *Erechtheus* : cf. **PosErGa1-2**.

Elatès

PosEl1. Attique, date indéterminée. Culte (?).
Hésychios, s.v. ᾽Ελάτης.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

Erechtheus

Bibliographie : Lacore 1983. Robertson 1985, p. 235-236. Jeppesen 1987. Jeffery 1988. Petterson 1992, p. 35-36. Christopoulos 1994. Luce 2005. Darthou 2005.

PosEr1. Acropole, *ca.* 450 (?). Dédicace.
IG I^3 873.
Cf. Jeppesen 1987, p. 33-34 (*SEG* XXXIX 33). Jeffery 1988 (*SEG* XXXVIII 19).
Pied de bassin en marbre.

> Ἐπιτέλες | Οἰνοχάρες | Σοιναύτο | Περγασέθεν | Ποσειδοῖνι | Ἐρεχθεῖ | ἀνεθέτεν.
> Épitélès et Oinocharès, fils de Soinautès, de Pergasè ont dédié (ce bassin) à Poséidon *Erechtheus*.

PosEr2. Acropole, *ca.* 420. Étiologie du culte.
Euripide, *Érechthée*, frg. 22, 90-97 (Athéna à Praxithéa).

> Πόσει δε τῶι σῶι σηκὸν ἐμ μέσηι πόλει
> τεῦξαι κελεύω περιβόλοισι λαίνοις,
> κεκλήσεται δε τοῦ κτανόντος οὕνεκα
> σεμνὸς Ποσειδῶν ὄνομ' ἐπωνομασμένος
> ἀστοῖς Ἐρεχθεὺς ἐμ φοναῖσι βουθύτοις.
> Σοὶ δ', ἣ πόλεως τῆσδ' ἐξανώρθωσας βάθρα,
> δίδωμι βωμοῖς τοῖς ἐμοῖσιν ἔμπυρα
> πόλει προθύειν ἱερέαν κεκλημένην.
> Pour ton époux, j'ordonne qu'on lui édifie un sanctuaire au centre de la citadelle, avec une enceinte de pierre. En mémoire de son meurtrier, c'est le nom de l'auguste Poséidon que prendra Erechthée, quand les citoyens lui sacrifieront des bœufs. Pour toi, qui a su restaurer les assises de cette cité, je t'accorde d'être la première à sacrifier les offrandes que consumeront mes autels, avec le titre de ma prêtresse.

PosEr3. Attique, Ier-IIe s. ap. J.-C. Prêtrise.
Ps-Apollodore, *Bibliothèque*, 3, 196 Wagner.

PosEr4. Éleusis, milieu du IIe s. ap. J.-C. Base de statue honorifique.
I.Eleusis 463.
éd. *IG* II² 4071. *I.Eleusis* 463.
Cf. Byrne 2003, p. 143.
Deux fragments (a et b) jointifs d'une base de marbre.
Frg b (l. 16-27) :

> . .γραμματέ[ως τ]οῦ δήμου καὶ ἀρχιερ[έω]ς τῆς Ἀ[σίας]
> [καὶ πρυτάνε]ως <καὶ Γαίου> Κλ · Τιτιανοῦ ἀγορανόμου, γυ[μνα]-
> [σιάρχ]ου τῆς [π]όλεως, γραμματέως τοῦ δήμου κ<αὶ> πρυτά[νεως]·
> ἀδελφιδῆν Γαίου Κλ · Τιτιανοῦ συνκλητικοῦ, χειλιάρ[χου],
> δεκέμβερος, ταμίου ἐπαρχείας Ἀχαίας, δημάρχου κ[αὶ]
> στρατηγοῦ Ῥωμαίων, ἡγεμόνος Κρήτης· θυγατέρα Φ[ιλίπ]-
> πης Κλ Δημοστράτου Ἀθηναίου, ἄρξαντος ἐν τῇ [πατρίδι]
> τὴν ἐπώνυμον ἀρχήν, στρατηγήσαντος ἐπ[ὶ τὰ ὅπλα],
> γυμνασιαρχήσαντος, κηρυκεύσαντος τῆς [ἐξ Ἀρείου]
> πάγου βουλῆς, ἀγωνοθετήσαντος Παν[αθηναίων]

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

καὶ Ἐλευσεινίων, ἐξηγητοῦ μυστηρί[ων, ἱερέως]
Ἐρεχθέως Ποσειδῶνος.
vacat

(statue de Ménandra d'Éphèse) (mère ? d'untel), secrétaire du peuple, archiprêtre de l'Asie et prytane, et de Gaius Cl(audius) Titianos, agoranome, gymnasiarque de la cité, secrétaire du peuple et prytane ; nièce de Gaius Cl(audius) Titianos, sénateur, chiliarque, décemvir, questeur de la province d'Asie, tribun et consul de Rome, gouverneur de Crète ; fille de Philippè, fille de Cl(audius) Dèmostratos (fils de Nikotelès) de Sounion qui avait exercé dans sa patrie l'achontat éponyme (*ca.* 85 ?), qui a été stratège des hoplites, gymnasiarque, héraut du conseil de l'Aréopage, agonothète des Panathénées et des Eleusinia, exégète des mystères et prêtre de Poséidon *Erechtheus*.

Le grand-père de Ménandra, Ti. Claudius Dèmostratos fils de Nikotelès de Sounion est ici identifié par le démotique « Athénien » car le document émane de la cité du père de Ménandra, Éphèse.

PosEr5. Athènes, IIe s. ap. J.-C. Sacrifices.
Athénagore, *Supplique*, I, 1 Schoedel.

PosEr6. Athènes, date indéterminée. Prêtrise.
Ps-Plutarque, *Vie de Lycurgue*, 36 et 38.

PosEr7. Athènes, date indéterminée. Culte (?).
Hésychios, s.v. Ἐρεχθεύς.

Erechtheus Gaièochos (Γαιήοχος καὶ Ἐρεχθεύς, Ἐρεχθεύς Γαιήοχος)

PosErGa1. Théâtre de Dionysos *Eleuthereus*, IIe s. Siège de proédrie du prêtre.
IG II² 5058 (Maass 1972, p. 127).
Sur un siège de proédrie (plan E IIe).

ἱερέως | Ποσειδῶνος | Γαιηόχου καὶ | Ἐρεχθέως
(siège de proédrie) du prêtre de Poséidon *Gaièochos* et *Erechtheus*.

PosErGa2. Acropole, *ca*. 55-60 ap. J.-C. Base de statue honorifique.
IG II² 3538.
Cf. Byrne 2003, p. 177-178 (datation).
Base de marbre découverte près des Propylées.

Γά · Ἰούλιον Σπαρτια|τικὸν ἀρχιερέα θε|[ῶν] Σεβαστῶν κ[αὶ] | [γέ]νους Σε[β]αστῶν, | ἐκ τοῦ κοινοῦ τῆ[ς] | Ἀχαίας διὰ βίου πρῶ|τον τῶν ἀπ' αἰῶνος, | ὁ ἱερεὺς Ποσειδῶνο[ς] | Ἐρεχθέος Γαιηόχου | Τι · Κλαύδιος Θεογένη[ς] | Παιανιεὺς τὸν ἑαυτοῦ | φίλον.
Ti. Claudius Theogenès de Paiania, prêtre de Poséidon *Erechtheus Gaièochos*. (a honoré d'une statue) son ami Ga(ius) Iulius Spartiatikos archiprêtre des dieux Augustes et de la maison impériale, premier des membres à vie du *koinon* d'Achaïe.

Ti. Claudius Theogenès de Paiania a en outre été archonte éponyme (milieu du Ier s. ap. J.-C.), héraut de l'Aréopage (*ca*. 60), prêtre d'Apollon *Dèlios* à Dèlos (après 61/2), stratège des hoplites (*ca*. 65) et épimélète de la cité (à partir de *ca*. 70) (Byrne).

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

Themeliouchos

PosThe1. Éleusis, 20-19. Décret honorifique pour le dadouque Thémistoklès d'Hagnonte.
I.Eleusis 300.

Hippios

Bibliographie : Detienne, Vernant 1974, p. 178-202 (« Le mors éveillé »).

Cf. Aristophane, *Cavaliers*, 551-553. Sophocle, *Oedipe à Colone*, 707-719, 1067-1074. Thucydide, VIII, 67, 2.

PosHip1. Parthénon, 429/8. Comptes des trésoriers des autres dieux.
IG I^3 383.

PosHip2. Athènes, 413/2-412/1. Inventaire des biens mobiliers du dieu.
IG I^3 405a.

PosHip3. Colone, IIIe s. Culte commun avec Athéna *Hippia*. Étiologie.
Mnaséas, frg. 2b Müller (*FHG*), *apud Lex. Segueriana* (*Anecdota Graeca*, Bekker, p. 38), s.v. ᾽Αθηνᾶ ἱππία.

PosHip3bis. Colone, époque indéterminée. Culte commun avec Athéna *Hippia*. Étiologie.
Etymologicum Magnum, s.v. Ἱππία [= *Lex. Segueriana* (*Anecdota Graeca*, Bekker, p. 207)], s.v. ᾽Αθηνᾶ ἱππία.

PosHip4. Agora, *ca.* 160. Décret (honorant ou émanant ?) des hipparques.
Agora XVI 270.

PosHip5. Provenance exacte indéterminée, IIe s. Dédicace.
IG II² 4691.

PosHip6. Colone, IIe s. ap. J.-C. Culte commun avec Athéna *Hippia.*
Pausanias, I, 30, 4.

PosHip7. Colone, époque indéterminée. Culte.
Scholie à Sophocle, *Oedipe à Colone* 711.

PosHip7bis. Colone, époque indéterminée. Culte.
Scholie à Sophocle, *Oedipe à Colone* 888.

Hippodromios (Ἱππoδρόμιος)

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

PosHippo1. Agora, 363/2. Décret du *genos* des Salaminiens.
Lambert 1997.
éd. *LSS* 19. *Agora* XIX L4a. Lambert 1997.

Kalaureatès (Καλαυρεάτης)

Bibliographie : Pakkanen 2011.

Cf. Démosthène, *Lettre* II, 20. Strabon, VIII, 6, 14. Pausanias, II, 33, 2-3.

PosKal1. Acropole, 423/2. Comptes des trésoriers des autres dieux.
IG I^3 369.

Kunadès (Κυνάδης)

PosKu1. Attique, date indéterminée. Culte (?).
Hésychios, s.v. Κυνάδης Ποσειδῶν.

Melanthos (Μέλανθος)

PosMel1. Attique, date indéterminée. Culte (?).
Scholie à Lycophron, *Alexandra*, 767.

Patèr (Πατήρ)

PosPat1. Éleusis, IIe s. ap. J.-C. Temple.
Pausanias, I, 38, 6.

Pelagios (Πελάγιος)

PosPel1. Athènes (théâtre de Dionysos), *ca.* 340-330. Décret honorifique.
IG II/III^3 416.
éd. *IG* II^2 410. *IG* II/III^3 416.
L. 16-22.

> ἐπαινέσαι δὲ τὸν ἱερέα τοῦ Διονύσου Με-
> ιξιγένην Χολλείδην καὶ τὸν τοῦ Ποσειδῶνος τοῦ Πελαγί-
> ου Ἱμεραῖον Φαλερέα καὶ τὸν τοῦ Διὸς τοῦ Σωτῆρος Νικοκ-
> λέα Ἀγνούσιον καὶ τὸν τοῦ Ἄμμωνος Παυσιάδην Φαλερέια
> φιλοτιμίας ἕνεκα τῆς πρὸς τὴν βουλὴν καὶ εὐσεβείας τῆ-
> ς πρὸς τοὺς θεοὺς καὶ στεφανῶσαι [ἕκ]αστον αὐτῶν χρυσῶι
> στεφάνωι ἀπὸ : Γ : δραχμῶν ἐπειδὰν τ[ὰς] εὐ[θ]ύνας δ[ῶ]σ[ι]· κτλ.
>
> Honorer le prêtre de Dionysos Meixigénès de Cholleidai, celui de Poséidon *Pelagios* Himérios de Phalère, celui de Zeus *Sôtèr* Nikoklès d'Hagnonte, celui d'Ammon Pausiadès de Phalère en raison de leur zèle envers le conseil et leur piété envers les

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

dieux et de couronner chacun d'eux d'une couronne d'or d'une valeur de 500 drachmes lorsqu'ils auront rendu leurs comptes ; …

Prosbatèrios (Προσβατήριος)

PosPros1. Éleusis, 20-19. Décret honorifique pour le dadouque Thémistoklès d'Hagnonte.
I.Eleusis 300.

Sôtèr (Σωτήρ)

PosSôt1. Attique (?), Ve s. Culte (?).
Hérodote, VII, 192.

PosSôt2. Sounion, *ca.* 230. Sanctuaire.
IG II² 1300.

PosSôt3. Sounion, 235-229. Sanctuaire.
Δῆμος τοῦ Ραμνοῦντος II 20.

Phutalmios (Φυτάλμιος)

Cf. Plutarque, *Le Banquet des sept sages*, 15 (158d-e), *De la vertu morale*, 12 (451c), *Propos de table*, V, Question III (675f) et Question VIII, 4 (730d), Plutarque, *Contre Colotès* (1119e). Pausanias, I, 37, 2.

PosPhu1. Théâtre de Dionysos *Eleuthereus*, époque hellénistique – début du IIe s. ap. J.-C. Siège de proédrie du prêtre.
IG II² 5051 (Maass 1972, p. 123).
Sur un siège de proédrie (plan F II c).

ἱερέως | Ποσειδῶνος | Φυταλμίου *feuille*
(siège de proédrie) du prêtre de Poséidon *Phutalmios*.

Les caractères des deux premières lignes sont nettement différents de ceux de la troisième ; ils peuvent être datés respectivement de l'époque hellénistique et du début du IIe s. ap. J.-C. ; l'épiclèse a donc été ajoutée peu avant le règne d'Hadrien (Maass).

Chamaizèlos (Χαμαίζηλος)

PosCha1. Athènes, Ier s. ap. J.-C. Calendrier cultuel.
LSCG 52.
éd. *IG* II² 1367. *LSCG* 52.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

Aphrodite

Enagônios

AphEn1. Théâtre de Dionysos *Eleuthereus*, époque impériale.
IG II² 5013.

Epitragia

AphEp1. Phalère (?), Ier-IIe s. ap. J.-C. Étiologie du culte.
Plutarque, *Thésée*, 18, 3.

AphEp2a. Théâtre de Dionysos *Eleuthereus*, époque impériale. Prêtresse (?).
IG II² 5148.
Sur un gradin du *koilon* (*kerkis* C, 8e rang).
[Ἀφροδίτη]ς Ἐπιτρα[γ]ί[ας] Ἥρας Ἐλλιμενίας
(place) (de la prêtresse ?) d'Aphrodite *Epitragia*.

AphEp2b. Théâtre de Dionysos *Eleuthereus*, époque impériale (tardive ?). Prêtresse (?).
IG II² 5115.
Sur un gradin du *koilon* (*kerkis* E, 5e rang).
Ἀ[φροδί]τη[ς] ἐ[π]ιτραγίας
(place) (de la prêtresse ?) d'Aphrodite *Epitragia*.

La présence de deux inscriptions indiquant la place dévolue à un(e) prêtre(sse) de la déesse n'implique pas nécessairement que le culte était desservi par plusieurs individus. Ce dédoublement résulte plutôt d'une réattribution des emplacements réservés aux desservants de plusieurs divinités, dont Aphrodite *Epitragia*. En effet, sur la première inscription, Ἥρας Ἐλλιμενίας a manifestement été inscrit (en partie) par-dessus [Ἀφροδίτη]ς Ἐπιτρα[γ]ί[ας], le/la prêtre(sse) de la première ayant pris la place de celui/celle de la seconde, qui s'est vu(e) attribuer un autre endroit (mieux placé). En effet, la deuxième inscription (ainsi que *IG* II² 5116 et 5117) ne figure pas, comme les autres, à l'emplacement où l'on s'asseyait, mais celui où les spectateurs du rang supérieur (le 6e en l'occurrence) posaient leurs pieds : le siège du 5e rang est en effet entièrement occupé par *IG* II² 5114, indiquant la place du prêtre de la Déesse Rome et d'Auguste. Il semblerait donc qu'au moment où le culte de ces deux divinités est tombé en désuétude, le siège dévolu à son desservant a été réattribué à ceux d'autres divinités, dont Aphrodite *Epitragia*, qui ont eux-mêmes laissé les leurs à d'autres. En suivant cette hypothèse, le/la prêtre(sse) d' Aphrodite *Epitragia* a d'abord été placée au 8e rang de la *kerkis* C, puis au 5e rang de la *kerkis* E, autrement dit plus au centre et plus près de l'orchestra.

Hetaira

AphHet1a. Attique, IIe s. Culte (?).
Apollodore, frg. 112 (FGrH 244), *apud* Athénée, XIII, 28 (571 c)
ἀπὸ τῆς παρ' Ἀθηναίοις καλουμένης ἑταίρας τῆς Ἀφροδίτης. Περὶ ἧς φησιν ὁ

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

᾽Αθηναῖος ᾽Απολλόδωρος οὕτως· «Ἑταίραν δε τὴν ᾽Αφροδίτην τὴν τοὺς ἑταίρους καὶ τὰς ἑταίρας συνάγουσαν· τοῦτο δ' ἐστὶ φίλας.»
du fait de l'Aphrodite appelée *Hetaira* chez les Athéniens. À son sujet, voici ce que dit Apollodore d'Athènes : « Aphrodite *Hetaira* réunit les compagnons et les compagnes (hétaïres), c'est-à-dire les amies ».

AphHet1b. Athènes, époque indéterminée. Sanctuaire.
Photios, *Lexique*, s.v. Ἑταίρας ᾽Αφροδίτης ἱερὸν ᾽Αθήνησιν·

Euploia

AphEup1. Pirée, ca. 97/6. Dédicace.
IG II² 2872.
Base découverte près du port.
Ἀργεῖος Ἀργείου Τρικο[ρύσιος]
στρατηγήσας ἐπὶ τὸμ Πειρα[ιᾶ]
Ἀφροδίτει Εὐπλοίαι τ[ύ]χη[ι ἀγαθῆι?]
ἀνέθηκεν.
Argeios fils d'Argeios de Trikorynthos, qui a été stratège du Pirée a dédié (ceci) à Aphrodite *Euploia* à la bonne fortune (?).

Hègemonè (Ἡγεμόνη, Ἡγεμόνη τοῦ δήμου)

1. Athènes.

AphHèg1. Agora, 191/0 (?). Autel.
IG II² 2798.
Cf. Monaco 2001, p. 114-119 (*SEG* LIII 214).
Grand autel de marbre découvert au nord du Théseion.
ἡ βουλὴ ἐπὶ Διονυσίου ἄρχοντος ἀνέθηκεν
Ἀφροδίτει Ἡγεμόνει τοῦ δήμου καὶ Χάρισιν
ἐπὶ ἱερέως Μικίωνος τοῦ Εὐρυκλείδου Κηφισιέως
στρατηγοῦντος ἐπὶ τὴν παρασκευὴν Θεοβούλου τοῦ Θεοφάνου Πειραιέως.
Le conseil, sous l'archontat de Dionysios, a dédié (cet autel) à Aphrodite *Hègemonè* du peuple et aux Charites, sous la prêtrise de Mikiôn fils d'Eurykleidès de Kèphisia, alors que Theoboulos fils de Theophanès du Pirée était stratège préposé aux préparatifs.

2. Rhamnonte.

AphHèg2a. Rhamnonte, 222/1. Décret honorifique.
Δῆμος τοῦ Ραμνοῦντος II n°32.
éd. Petrakos 1990 [1993], p. 21-24, n°1 (*SEG* XLI 90).
Stèle découverte à proximité d'un *naiskos* situé dans la porte est de la forteresse.
Décret de soldats athéniens affectés à Aphidna en l'honneur Nikomachos de Paiania, στρατηγὸς τῆς παραλίας.
L. 10-16 (considérants) :
ἔθυσεν δὲ καὶ τεῖ Θέμιδι καὶ τεῖ Νεμέσει καὶ τοῖς ἄλλοις

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

θεοῖς οἷς πάτριον ἦν ἐκ τῶν ἰδίων καὶ ἀναθεὶς ἀνά- ν
θημα καὶ θύσας τὰ ἐξιτητήρια τεῖ Ἀφροδίτει τεῖ Ἡγε- ν
μόνει ἐκ τῶν ἰδίων καὶ συνπαρέλαβεν τούς τε λοι-
ποὺς πάντας τοὺς ὑφ᾽ ἑαυτὸν ταττομένους ἐπὶ τὴν
θυσίαν καὶ Ἀθηναίων τοὺς τεταγμένους ἐν τῶι Ἀφί-
δνωι ·

Il a également sacrifié à Thémis et à Némésis et aux autres dieux auxquels il est d'usage sur ses fonds propres après avoir fait l'offrande, il a sacrifié les *exitètèria* à Aphrodite *Hègemonè* sur ses fonds propres et il a encore pris en charge toutes les autres choses qu'il avait lui-même fixées en vue du sacrifice et des Athéniens affectés à Aphidna.

L. 31-34 (clauses de publication) :

ἀναγράψαι δὲ τόδε τὸ ψήφισμα
ἐν στήλαις λιθίναις δυεῖν καὶ στῆσαι τὴν μὲν
ἐν Ῥαμνοῦντι, ἐν τῶι ἱερῶι τῆς Ἀφροδίτης τῆς Ἡγεμό-
νης, τὴν δ᾽ ἐν τῶι Ἀφίδνωι ·

Faire inscrire ce décret sur deux stèles de marbre et les exposer, l'une à Rhamnonte, dans le sanctuaire d'Aphrodite *Hègemonè*, l'autre à Aphidna.

Petrakos identifie le *naiskos* où a été découverte la stèle comme étant celui d'Aphrodite *Hègemonè* ; il semble avoir été détruit à la fin du Ier s.

AphHèg2b. Rhamnonte, 222/1. Dédicace.

Cf. *EAH* (1999) [2000], p. 17 (*SEG* XLIX 194) : simple mention, sans texte ni photo. À ma connaissance, l'inscription est restée inédite à ce jour.

Fragment de base dédicacée à Aphrodite *Hègemôn* par Nikomachos de Paiania, le στρατηγὸς τῆς παραλίας honoré par le décret précédent (**AphHèg2a**).

AphHèg3. Rhamnonte, *ca*. 220. Décret honorifique.

Δῆμος τοῦ Ραμνοῦντος II n°35.

éd. Petrakos 1990 [1993], p. 27, n°6 (*SEG* XLI 91).

Fragment de stèle découvert près du *naiskos* (d'Aphrodite *Hègemonè* ?) situé dans la porte est de la forteresse.

L. 7-11.

καὶ [στ]ῆσ[αι] ἐν τῶι ἱερ[ῶι τῆς Ἀφροδίτης τῆς Ἡγε]-
μόνης *v* ἑλέσθαι δὲ ἄνδρας πέν[τε ἐξ ἑαυτῶν·]
ἐπιμεληθ[εῖναι]δὲ τῆς ἀναθέσεως [οἵδε· Ἀρχέστρατος]
Εὐωνυμεύς, *vv* Ἀρίστων Ἐλευσίνιος, Ἑρμο[- - - -]
[Χο]λλείδης *vacat*

Et l'exposer dans le sanctuaire d'Aphrodite *Hègemonè* ; désigner cinq hommes parmi eux ; ont supervisé la consécration les dénommés Archestratos d'Euonymeia, Aristôn d'Éleusis, Hermo... de Cholleidai.

Kôlias

Cf. Harpocration, s.v. Κωλιάς. Hésychios, s.v. Κωλιάς. *Souda*, s.v. Κωλιάς.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

AphKô1a. Attique, 423.
Aristophane, *Nuées*, 51-52.

AphKô1abis. Cap Côlias, date indéterminée. Culte.
Scholies à Aristophane, *Nuées*, 52.

AphKô1b. Attique, 411.
Aristophane, *Lysistrata*, 1-3.

AphKô1bbis. Cap Côlias, date indéterminée. Sanctuaire.
Scholie à Aristophane, *Lysistrata*, 2.

AphKô2. Anaphlystos (Cap Côlias), Ier s. – Ier s. ap. J.-C. Sanctuaire.
Strabon, IX, 1, 21.

AphKô3. Cap Côlias, IIe s. ap. J.-C. *Agalma*.
Pausanias, I, 1, 5.

AphKô4. Théâtre de Dionysos *Eleuthereus*, époque impériale. Prêtresse (?).
IG II² 5119.
Fragment (provenant d'un siège?) de gradin du *koilon*.
Ἀφ[ροδ]ίτ[ης] Κωλιάδ[ος] κα[ὶ . . .]α -
(place) (de la prêtresse ?) d'Aphrodite *Kôlias* et … a…

AphKô5. Cap Côlias, date indéterminée. Sanctuaire.
Souda, s.v. Κολιάς.

Mètèr theôn euantètos iatrinè (Μήτηρ θεῶν εὐάντητος ἰατρίνη)

AphMèt1. Pirée, début du règne d'Auguste. Dédicace.
IG II² 4714.

Ourania

AphOu1. Athènes, deuxième moitié du IIIe s. ap. J.-C. Liste de prêtreises.
IG II² 1950.
éd. Salač 1922, p. 182-187 (*SEG* I 52). *IG* II² 1950.
Deux fragments de marbre découverts à l'ouest de la tour d'Andronikos.

	καρι -
	Διογένους - Ἀρπο]-
	κράτους· Γάιος -
	Ὥρου· Γάιος Υ / Σ -
5	Ἀγαθοῦ θεοῦ· Ἀλέξα[νδρος - - - - - - - - - - - - - - - - - - -
	Παιωνίδης. *vv* Διὸς Κασίο[υ - - - - - - - - - - - - Μ]ακαρία *vac.*
	Ἀριστοβούλου ἐξ Οἴου. - - - - - - - - - - - - ΥΧΗΑ / / *vac.*
	Ἀπόλλωνος· Νέρων - - - - - - - - - - - - ρικίδου *vac*.
	ἐξ Οἴου. *vv* ΕΔ / / Σ / ΝΗ - - - - - - - - - - - ΩΑ . Α Γάι Ἀσύν vac.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

10	Παιανιεύς. *νν* Διονύσο[υ· - - - - - - -]η *ν* Μητρὸς θεῶν· *ν*
	ΡΟΣ Γερυλλιανὸς Πειρεε[ύς - - - -]ω *vac*.
	ἐν Κ[α]νώπῳ· Ἀγαθ[ίων (?). Οὐρ]ανίας Ἀφροδείτης· Νείκη. *vac*.
	Εὐκόλου· Νεικήρατο[ς. Ἴσιδος Ταποσ]ειριάδος· Ἰνγενούα. *vac*.
13a	Ζώσιμος
	τὰ ἐπηρωτημένα ὅ[τῳ δοκεῖ τ]ῶν *ν* καὶ ἱερατευκότων *vac*.
15	καὶ κεκλειδουχ[ηκότων - - -] τῇ θεῷ *ν* ἰς τὸν ὑπόλ[υ]πον
	τόπον ἀπο[- - - - - - - - - - - ἐ]πηρωτήθη ὅτῳ δοκεῖ
	προσκαρτ[ερῆσαι? - - - - - τ]οὺς μετέχοντας *vac*.
	. . / ΓΚ - - - - - - - - - - - - ἐπηρώτησεν. *vac*.
	vac.
	App. Crit. 4. υ[ἱ]ό[ς?] Salač. 7. [Τ?]ύχη Ἀγέα? Salač. 9. ἔ[δοξ]ε? Salač. 12. Ἀγαθ[ίας?] Salač. 13. Νεικηράτο[υ δὲ γυνή ?] Salač. 14. σ[- - ἱερέ?]ων Salač.
	kari... de Diogenès… d'Harpocrate : Gaios… d'Horus : Gaios (fils ?)… d'*Agathos Theos* : Alexandros… de Paiônidai. De Zeus *Kasios*… Makaria… d'Aristoboulos d'Oion… (Tychè Agéa ?). D'Apollon : Nérôn… de …oikidès d'Oion… Gai(os ?) Asyn(…?) de Paiania. De Dionysos : … de Mètèr *theôn* : ros Geryllianos du Pirée… (De Sérapis) à Canope : Agathiôn (?). D'Aphrodite *Ourania* : Neikè. D'Eukolos : Neikèratos. D'Isis *Taposeirias* : Ingenoua. Zôsimos. Les oracles

Pontia

Cf. Euripide, *Hippolyte*, 415 et 522.

AphPo1. Sounion, 2e moitié du IVe s. Dédicace.
Kourinou 2004-2009.
Base de statue de provenance inconnue, aujourd'hui au Musée National (EAM 11815). Korinou propose de l'identifier avec celle découverte dans les fouilles d'un mur de la forteresse du Sounion en 1903 mentionnée par V. Staïs, *apud* Kavvadia 1903 [1906], p. 13-14, Oikonomidis 1957, p. 18 et Goette, 2000, p. 52, mais restée inédite jusqu'alors.

[- c.3 -]ίνθιος Μειδω[- - - - -]
[Ἀφρ]οδίτει Ποντί[αι ἀνέθηκεν]
…inthios fils de Meidô… a dédié (ceci) à Aphrodite *Pontia*

Korinou propose d'associer cette base avec un relief votif représentant Aphrodite, provenant lui aussi du Sounion.

Suria

AphSur1. Pirée, 95/4. Décret honorifique d'un *koinon* d'orgéons.
IG II² 1337.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

Psithuros (Ψίθυρος, Ψιθυριστής)

Bibliographie : Pirenne-Delforge 1994, p. 46-48.

Cf. Souda, s.v. Ψιθυρίζει.

AphPsi1. Athènes, Ve s. Sanctuaire.
Cratinos, *apud* Photios, *Lexique*, s.v. Ἀφροδίτη ψίθυρος.

AphPsi2. Attique, Ier-IIe s. Culte.
Harpocration (= *Souda*), s.v. Ψιθυριστής Ἑρμῆς.

AphPsi3a. Athènes, IIe s. ap. J.-C. *Agalma*.
Pausanias l'atticiste, s.v. Ψιθυριστὴς Ἑρμῆς (= *Souda*, s.v. Ψιθυριστοῦ Ἑρμοῦ καὶ Ἔρωτος καὶ Ἀφροδίτης).

AphPsi3b. Athènes, époque indéterminée. *Agalma*.
Lex. Segueriana (*Anecdota Graeca*, Bekker), s.v. Ψιθυριστὴς Ἑρμῆς.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

Déméter

Azèsia (Ἀζησία)

DémAz1. Agora, 2e moitié du IVe s. Borne de sanctuaire.
Agora XIX H16.
Stèle de marbre trouvée remployée dans un mur de maison moderne à l'est du temple d'Arès (plan Agora K8).

ὅρο[ς] | ἱεροῦ | Δημή|τρος | Ἀζησία[ς]
Borne du sanctuaire de Déméter *Azèsia*

Anèsidôra (Ἀνησιδώρα)

DémAn?1. Mélitè (?), IIe s. ap. J.-C. Culte (?) de Déméter *Anèsidôra*.
Plutarque, *Propos de table*, IX, 14, 4 (745a).

καὶ γὰρ ὑμῖν ἔστι Δημήτηρ ἀνησιδώρα καὶ Διόνυσος ‘δενδρέων νομὸν πολυγαθὴς αὐξάνων, ἁγνὸν φέγγος ὀπώρας’, ὡς Πίνδαρός φησιν, καὶ τοὺς ἰατροὺς ᾽Ασκληπιὸν ἔχοντας ἴσμεν ἡγεμόνα καὶ ᾽Απόλλωνι Παιᾶνι χρωμένους πάντα, Μουσηγέτῃ μηθέν· πάντες γὰρ ‘ἄνθρωποι θεῶν χατέουσι’ καθ' ῞Ομηρον, οὐ πάντες δε πάντων.
De fait, vous avez Déméter *Anèsidôra* et Dionysos « le très-joyeux qui fait croître le champ d'arbres, pure lumière de l'automne », selon les termes de Pindare (frg. 153 Snell), et les médecins, nous le savons, ont pour patron Asclépios et recourent toujours à Apollon *Paian*, jamais à Apollon *Mousègetès* ; c'est que si « tous les hommes ont besoin des dieux », comme dit Homère (*Odyssée*, III, 18), tous n'ont pas besoin de tous.

Le locuteur, Plutarque lui-même en l'occurrence, s'adresse ici à Dionysios du dème de Mélitè, un paysan. Mentionne-t-il l'épiclèse en connaissance de cause, c’est-à-dire en faisant sciemment référence à une divinité recevant effectivement un culte en Attique ? Ou bien a-t-il sélectionné dans ses lectures, hors de tout contexte cultuel, une épithète dont la signification sied à l'activité de son interlocuteur, et par conséquent sert son argumentation ? Une troisième hypothèse, intermédiaire, est encore possible. Puisque l'appellation est connue d'un fragment de Sophocle[13], cela permet d'envisager que Plutarque s'appuie sur le Tragique (comme il le fait avec Pindare pour Dionysos) pour citer une dénomination qu'il tient pour connue des Athéniens et en même temps compatible avec le métier de Dionysios.

DémAn2. Phlya, IIe s. ap. J.-C. Autel.
Pausanias, I, 31, 4.

ναὸς δε ἕτερος ἔχει βωμοὺς Δήμητρος ᾽Ανησιδώρας <καὶ> Διὸς Κτησίου καὶ Τιθρωνῆς ᾽Αθηνᾶς καὶ Κόρης Πρωτογόνης καὶ Σεμνῶν ὀνομαζομένων θεῶν·
Un second temple renferme des autels de Déméter *Anèsidôra*, de Zeus *Ktèsios*, d'Athéna *Tithrônè*, de Korè *Prôtogonè* et des déesses que l'on appelle *Semnai*.

13 Sophocle, frg. 826 Radt (TGF) : σὺ δέδωκας ταῦτ', ᾽Ανησιδώρα.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

Achaia (Ἀχαιίη, Ἀχαία)

DémAch1. Athènes, Ve s. Sanctuaire et *orgia*.
Hérodote, V, 61.

> οἱ δε Γεφυραῖοι ὑπολειφθέντες ὕστερον ὑπὸ Βοιωτῶν ἀναχωρέουσι ἐς ᾽Αθήνας. Καί σφι ἱρά ἐστι ἐν ᾽Αθήνῃσι ἱδρυμένα, τῶν οὐδεν μέτα τοῖσι λοιποῖσι ᾽Αθηναί οισι, ἄλλα τε κεχωρισμένα τῶν ἄλλων ἱρῶν καὶ δὴ καὶ ᾽Αχαιίης Δήμητρος ἱρόν τε καὶ ὄργια.
>
> Les Géphyréens, laissés en arrière, furent contraints par les Béotiens de se réfugier à Athènes. Ils y ont établi des sanctuaires où le reste des Athéniens n'a aucun droit, à part des autres sanctuaires de l'Attique, en particulier le sanctuaire de Déméter *Achaia*, avec ses *orgia*.

DémAch2a. Théâtre de Dionysos *Eleuthereus*, époque impériale. Prêtresse (?).
IG II² 5117.
Sur un gradin du *koilon* (*kerkis* E, 6e rang).

> Δήμητρος Ἀχ[αίας]
> (place) (de la prêtresse ?) de Déméter *Achaia*.

DémAch2b. Théâtre de Dionysos *Eleuthereus*, époque impériale. Prêtresse (?).
IG II² 5153.
Sur un gradin du *koilon* (*kerkis* D, 12e rang).

> Δ[ήμητ]ρος Κουροτρόφου Ἀχαίας
> (place) (de la prêtresse ?) de Déméter *Kourotrophos Achaia*.

Eleusinia

DémEl?1. Aixônè, 400-375. Règlement relatif au revenu des prêtres et prêtresses.
Ackermann 2007 (*SEG* LVII 119).
éd. *IG* II² 1356 (frg. a-c). *LSCG* 28 (frg. a-c). Matthaiou 1992-1998b, p. 135-139, n°1 (*SEG* XLVI 173) (frg. d). Steinhauer 2004 (*SEG* LIV 214) (frg. a-e). Ackermann 2007 (*SEG* LVII 119) (frg. a-e).
Cinq fragments (a-e) de stèle découverts à Glyphada.
L. 19-23.

> [. . .7. . .]|ας ἱερείαι ἱερεώσυνα : Γ :, τὸ δέρμ[α] τῆς οἰός, [δεισίας] | κρεῶν, πυρῶν ἡμιέκτεω :III:, [μέλιτο]ς κοτύλης :I[II:, ἐλαίο τ]||ριῶν κοτυλῶν :IC:, φρυ̣[γάνων :II:· ἐπὶ δ]ὲ τὴν τράπ[εζαν κωλ]|ῆν, πλευρὸν ἰσχ[ίο, ἡμίκραι]ραν χορδῆς.
>
> App.Crit. 19-20. [Ἐλευσινί]|ας Steinhauer.
>
> À la prêtresse de (l'*Eleusinia* ?), en guise de rémunération : 5 drachmes ; la peau de la brebis ; des parts de viande ; pour un hémiecte de froment : 3 oboles ; pour un cotyle de miel : 3 oboles ; pour trois cotyles d'huile : 1 ½ obole ; pour des broussailles : 2 oboles ; à prendre sur la table, une cuisse, un côté de hanche (?), une demi-tête farcie de boyaux (?) (traduction D. Ackermann).

Endokia (Ἐνδοκία)

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

DémEn1. Attique, époque indéterminée. Culte (?).
Hésychios, s.v. Ἐνδοκία.

Thesmophoros (Θεσμοφόρος)

DémThes1. Phréarrhes, ca 300-250. Prescriptions sacrificielles.
NGSL 3
éd. Vanderpool 1970 (*SEG* XXXV 113). Sokolowski 1971 (*BE* 1972, n°150 ; *SEG* XXXVI 206). *NGSL* 3.
Fragment de stèle de marbre trouvé dans les environs du village d'Olympos (sud de l'Attique).

	- -	…
	[. .6. . . τῶν ἱε]ροποιῶν /[- - - - - - - - - - Δή]-	des hiéropes...
	[μητρι Θεσμο]φόρωι ὗν πρ[- - - - - - - - - - - -]	une truie pour Déméter *Thesmophoros*...
	[. .6. . . πρ]οιστάντωσαν κα[- - - - - - - - - - -]	devront être posés devant...
	[. .6. . .] . αδος τῶι λαμπαδεί[ωι - - - - - - - - -]	au porte lampe...
5	[ἱερεώσ]υνα κωλῆν πλευρὸν ἰ<σ>χ[ίον - - - οἱ ἱε]-	*hiereôsuna* : jambe, côte, hanche...
	[ροποι]οὶ καὶ ὁ κῆρυξ δαινύσθω[σαν - - - - - -]	les hiéropes et le héraut mangeront...
	[. . . Π]λούτωνι θυόντωσαν κρ<ιό>[ν - - - - τοῖς]	ils sacrifieront un bélier à Ploutôn...
	[δημ]όταις μετὰ τῶν ἄλλων καὶ *ν* [- - - - - - - -]	pour les démotes avec les autres...
	[. . τ]ὸν ἐν τῶι Ἐλευ<σ>ινίωι βωμὸν [- - - τῶν άκ]-	l'autel dans l'Eleusinion...
10	[ολ]ούθωμ ἱεροποιὸς ἀφιέτω ΤΑΣ[- - - - - - - - -]	des assistants le hiérope laissera...
	[. . ἐ]πειδὰν αἱ ἱέρειαι ποιήσω[σι - - - - - - -]	une fois que les prêtresses auront fait...
	[. .] Φρεα<ρ>ρίων θυόντωσαν τῆι Δή[μητρι - - - -]	des Phréarrhiens il sacrifieront à Déméter
	[. .]ιωι καὶ τῆι Κόρηι βοῦμ ἄρρε[να - - - - - - -]	(*Thesmophoros* ?) et à Korè un bovin
	[. .] κ̣αὶ ἐάν τι ἄλλο βούλωνται *νν* [- - - - - - - νό]-	mâle... et si on souhaite autre chose...
15	μι<μ>όν ἐστιν· ἐπὶ δὲ τοὺς βωμοὺς [- - - - - - -]	c'est permis ; et sur les autels...
	Ι μηροὺς μασχαλίσματα ἡμίκ<ρ>α[ιραν - - - - - - μ]-	cuisses, morceaux d'épaule, demi-tête...
	ηροὺς μασχαλίσματα ἡμίκραιρ[αν - - - - - - - -]	cuisses, morceaux d'épaule, demi-tête...
	ἐπὶ τοῦ βωμοῦ ἐν τῶι Ἐλευσινίω[ι - - - - τῶι τ]-	sur l'autel dans l'Eleusinion...
	οῦ Πλούτωνος βωμῶι ἱερεώσυν[α - - - - - - - -]	à l'autel de Ploutôn *hiereôsuna*...
20	οἷν τῶν βω<μ>ῶν τῆι ἱερείαι κα[ὶ- - - - - - πλε]-	des autels pour les prêtresses et...
	υρὸν ἰσχίον ΙΙΙ τοῦ ἱερείου [- - - - - - - - - ξ]-	côte, hanche, 3 ob., de la victime...
	ύλα ἐπὶ τὸν χύτρον παρ̣ε[χ- - - - - - - - ἐν τῆ]-	(fournir ?) du bois pour la marmite...
	ι αὐλῆι τοῦ Ἐλευσινίο[υ - - - - - - - - - - - -]	dans la cour de l'Eleusinion...
	ΥΣ*ν*Ν δᾶιδα καὶ τῶν̣ ΗΓ[- - - - - - - - - - - δ]-	torche et des...
25	ᾶιδα διδόντωσαν γ[- - - - - - - - - - - - - - -]	ils donneront une torche...
	[.]ς καὶ τοῦ Ἰάκχου Ι[- - - - - - - - - - - -]	et de Iakchos...
	[. .] οι<.> τῆι δὲ ἑβδό[μηι - - - - - - - - - -]	le sept...
	[. . .] καὶ τῆς μουσ̣ι[κῆς - - - - - - - - - - - -]	et de la musique...
	[. .5. .] τὸν βωμ[όν - - - - - - - - - - - - - -]	l'autel...
30	[. .6. . .]ENOI[- - - - - - - - - - - - - - - - -]	…
	[. . .7. . .]EMI[- - - - - - - - - - - - - - - - -]	…
	[. . .8. . . .]Ọ[- - - - - - - - - - - - - - - - - -]	…
	App.Crit.[14] 12-13. τῆι Δή[μητρι Θεσμο|φό]<ρ>ωι Sokolowski.	

14 Le caractère hautement spéculatif des nombreuses (et généreuses) restitutions de Sokolowski (cf. la critique virulente des Robert dans le *BE*) rend superflue leur citation *in extenso* (pour le détail, cf. *NGSL*) : je ne mentionne que celle portant sur l'épiclèse *Thesmophoros*. Pour le reste, je reproduis le texte de Lupu.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

DémThes2. Théâtre de Dionysos *Eleuthereus*, époque impériale. Prêtresse (?).
IG II² 5132.
Sur un gradin du *koilon* (*kerkis* D, 6e rang).
Θ[εσ]μοφόρου
(place) (de la prêtresse ?) de la *Thesmophoros*

DémThes3. Théâtre de Dionysos *Eleuthereus*, époque impériale. Prêtresse (?).
IG II² 5136.
Sur un gradin du *koilon* (*kerkis* D, 8e rang).
[Δ]ήμητ[ρος Θ]εσμοφόρο[υ]
(place) (de la prêtresse ?) de Déméter *Thesmophoros*

DémThes4. Halimonte, IIe s. ap. J.-C.
Pausanias, I, 31, 1.

Karpophoros (Καρποφόρος)

DémKa1. Attique (?), Ier s. ap. J.-C. Dédicace.
IG II² 4730.

Propulaia (Προπύλαα)

DémPro1. Athènes, 2e moitié du IVe s. Dédicace.
IG II² 4597.

Phrearoos (Φρεάροος)

DémPh1. Théâtre de Dionysos *Eleuthereus*, époque impériale. Prêtresse (?).
IG II² 5155.
Sur un gradin du *koilon* (*kerkis* C, 13e rang).
Δήμητρ[ος] Φρεαρόο[υ]
(place) (de la prêtresse ?) de Déméter *Phrearoos*

Chloè (Χλόη, Χλοίη)

1. Athènes.

DémChl1. Acropole, 411. Sanctuaire.
Aristophane, *Lysistrata,* 835.

DémChl2. Acropole, Ve s. Sanctuaire et sacrifices.
Eupolis, *Marika,* frg. 7 Meineke (FCG) = frg. 183 Kock, *apud* scholie Sophocle, *Oedipe à Colone*, 1600 de Marco (Τὼ δ', εὐχλόου Δήμητρος).
εὐχλόου Δήμητρος ἱερόν ἐστι πρὸς τῇ ἀκροπόλει· καὶ Εὔπολις Μαρικᾷ·

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

ἀλλ' εὐθὺ πόλεως εἶμι· θῦσαι γάρ με δεῖ
κριὸν Χλόῃ Δήμητρι.

ἔνθα δηλοῦται ὅτι καὶ κριὸς θηλείᾳ τῇ θεῷ ταύτῃ θύεται· οὕτω ὁ τιμᾶται ἀπὸ τῆς τῶν καρπῶν χλόης· θύουσί τε Θαργηλιῶνος ἕκτῃ.

Il y a un sanctuaire de Déméter *euchloos* près de l'Acropole ; et dans *Marika* d'Eupolis :

« Mais je suis en route vers l'Acropole, car il me faut sacrifier
Un bélier à Déméter *Chloè* ».

où il apparaît que l'on sacrifie un bélier à cette déesse ; ainsi on l'honore pour la verdure des fruits ; on lui sacrifie le six Thargèliôn.

DémChl3. Athènes, *ca*. 319/8. Inventaire.
IG II² 1472.

DémChl4. Acropole, IVe-IIIe s. Sanctuaire.
Philochore, frg. 61 (FGrH 328), *apud* scholie à Aristophane, *Lysistrata,* 835

Χλόης Δήμητρος ἱερὸν ἐν ἀκροπόλει, ἐν ᾧ οἱ Ἀθηναῖοι θύουσι μηνὸς Θαργηλιῶνος, ὡς Φιλόχορός φησιν ἐν ϛ.

Il y a un sanctuaire de Déméter *Chloè* sur l'Acropole, où les Athéniens sacrifient au mois de Thargèliôn, comme le dit Philochore dans (son livre) 6.

DémChl5. Acropole, Ier-IIe s. ap. J.-C. Dédicace.
IG II² 4748.

DémChl6. Acropole, règne d'Hadrien. Oracle de Delphes.
IG II² 5006.
2 fragments non jointifs (a et b) trouvés au sud-ouest du temple de Nikè.

a	Φοῖβος Ἀθηναίοις Δελφοὺς ναίων τάδε [εἶπεν]·	(a) Phoibos qui habite Delphes aux Athéniens a dit ceci :
	ἔστιν σοὶ παρ' ἄκρας πόλεως παρὰ [τὸν Προπύλαιον],	Vous avez, près de la ville haute, auprès des Propylées,
	οὗ λαὸς σύμπας κλήιζει γλαυκώ[πιδα Ἀθήνην],	Où la foule tout entière appelle Athéna *glaukôpis*,
	Δήμητρος Χλοίης ἱερὸν Κούρη[ς τε μακαίρας],	Un sanctuaire de Déméter *Chloè* et de la bienheureuse Korè,
5	οὗ πρῶτον στάχυς εὔξη[ται - -]	Dont le premier épi a été offert en voeu...
	ἃς πρότεροι πατ[έρες - -]	Que (vos) pères autrefois...
	ἱδρυσα - -	Dresser...
b	- - - - - - - - - - - - - - - ν	(b) ...*n* ...prémices …pur ...arts ...montant ...nourrie ...il sera préférable
	- - - - - - - - - - ἀπαρχάς	
10	- - - - - - -ς ἀγνοῦ	
	[- - - - - - - τ]έχναισιν	
	- - - - - - - ἀνιούσης	
	[- - - - θ]ρεπτά	
	- - - - - λώι]ον ἔσται	

DémChl7. Acropole, IIe s. ap. J.-C. Sanctuaire.
Pausanias, I, 22, 3.

DémChl8. Acropole, 2e moitié du IIe s. ap. J.-C. Dédicace par une prêtresse.
IG II² 4777.
Table découverte au sud de la porte Beulé.

Δήμητρι Χλόῃ ἡ ἱέρεια [Νι]κοβούλη ἡ καὶ Ἱλάρα Θεοτείμου ἐξ Ἑρμείου ἀνέθηκε

À Déméter *Chloè* la prêtresse Nikoboulè dite aussi Hilara, fille de Theoteimos

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

d'Hermeios a dédié (ceci).

DémChl8bis. Acropole, 2e moitié du IIe s. ap. J.-C. Dédicace par une prêtresse.
Kapetanopoulos 1968 [1969], p. 213, n°25a.
éd. *IG* II² 4750. Kapetanopoulos 1968 [1969], p. 213, n°25a.
Trois fragments d'une même inscription.

Δήμητρι Χλόῃ ἡ ἱέρεια [Νικοβούλη ἡ καὶ Ἱλάρα Θεοτεί]μου ἐξ Ἑρμείου ἀνέθ[ηκεν].
À Déméter *Chloè* la prêtresse Nikoboulè dite aussi Hilara, fille de Theoteimos d'Hermeios a dédié (ceci).

Kapetanopoulos restitue le nom de la dédicante et propose une datation à l'avenant (Ier-IIe s. ap. J.-C. *IG*) en raison des similitudes (provenance, forme, écriture) de cette inscription avec *IG* II² 4777. Nikoboulè-Hilara serait donc à l'origine des deux dédicaces. On ne peut exclure toutefois qu'il s'agisse de la même inscription copiée deux fois (*IG* II² 4750 n'a pas de numéro d'inventaire).
Theoteimos, le père de Nikoboulè-Hilara, était prytane en 166/7 ap. J.-C. (cf. *IG* II² 1774, archontat de M. Valerius Mamertinos de Marathon).

DémChl9. Acropole, 2e moitié du IIe s. ap. J.-C. Dédicace.
IG II² 4778.
Colonnette de marbre découverte au sud de la porte Beulé.

Δήμητρι Χλόῃ | καὶ Κόρῃ | τὴν Κουροτρό|φον Εἰσίδοτος | ἀνέθηκεν | κατ᾽ ὄνειρον.
Pour Déméter *Chloè* et Korè, Eisidotos a dédié cette Kourotrophos à la suite d'un rêve.

DémChl10. Théâtre de Dionysos *Eleuthereus*, époque impériale. Prêtresse.
IG II² 5129.
Sur un gradin du *koilon* (*kerkis* D, 3e rang).

Δήμ[η]τρος Χλόη[ς ἱερέ]ας *superscript*. : Διοφά[ν]του
(place) de la prêtresse de Déméter *Chloè*.

2. Aixônè.

DémChl11. Aixônè, 400-375. Règlement relatif au revenu des prêtres et prêtresses.
Ackermann 2007 (*SEG* LVII 119).
éd. *IG* II² 1356 (frg. a-c). *LSCG* 28 (frg. a-c). Matthaiou 1992-1998b, p. 135-139, n°1 (*SEG* XLVI 173) (frg. d). Steinhauer 2004 (*SEG* LIV 214) (frg. a-e). Ackermann 2007 (*SEG* LVII 119) (frg. a-e).

DémChl?12. Aixônè, IVe s. Dédicace (?).
Matthaiou 1992-1998b, p. 143-144, n°4 (*SEG* XLVI 247)
Fragment de base de marbre découvert à Glyphada.

. .[- - -] | Δημητρ[- - - στεφανωθεὶς] | ὑπὸ τῶν δ[ημοτῶν]
App.Crit. 2. Δημητρ[ίου] ou Δήμητρ[ι Χλόηι] Matthaiou.
… (untel) fils de Démétrios/à Déméter *Chloè* (?), pour avoir été couronné par les démotes...

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

Déméter et Korè

Thesmophoroi (Θεσμοφόρω, Θεσμοφόροι, Θεαὶ Θεσμοφόροι)

Thes1. Athènes, 411. Sanctuaire.
Aristophane, *Thesmophories*, 82-84.

Thes1bis. Athènes, date indéterminée. Sanctuaire.
Scholie à Aristophane, *Thesmophories*, 83 (κἀν θεσμοφόροιν).

Thes2. Éleusis, *ca*. 330 (?). Calendrier sacrificiel.
I.Eleusis 175.
éd. *IG* II² 1363. Dow, Healey 1965 (*SEG* XXIII 80). *LSCG* 7 (*SEG* XXV 168). *I.Eleusis* 175.
Col. I, l. 24-25 (Pyanopsion).

τοῖν Θεσμο|[φόροιν θύε]ι κανοῦν
Pour les *Deux Thesmophoroi* (consacrer ?) un *kanoun*

Thes3. Agora. Ca. 180. Décret honorifique des démotes de Mélitè.
Agora XVI 277.
Cf. Tracy 1990, p. 253 (datation).
stèle de marbre découverte dans un mur moderne à l'ouest de la voie des Panathénées et de l'Eleusinion (plan Agora R 19).

[. . . . . .18. . . . . κ]λέους εἶπεν· ἐπειδὴ ἡ ἱέρεια τῶν Θεσμοφό-
[ρων προκεκριμένη ὑπὸ τῶν] δημοτῶν, Σατύρα Κρατέου Μελιτέως γυν[ή],
[ἔθυσεν ὑπὲρ τῶν δημοτῶν καλῶ]ς καὶ εὐσεβῶς πάσας τὰς καθηκούσας
[θυσίας ἃς οἱ νόμοι προσέταττ]ον, ἐπεσκεύακεν δὲ καὶ τοὺς ναοὺς πά[ν]-
[τας τοὺς ἐν τῶι Ἐλευσινίωι, ἐπε]σκεύακεν δὲ καὶ π̣ά̣[ν]τα ἐν τῶι τοῦ Πλ[ού]-
[τωνος ἱερῶι, προσανήλωκεν δὲ καὶ] ἐκ τῶν ἰδίων ὑπὲρ τὰς ἑκατὸν δρα-
[χμὰς εἰς τὰς θυσίας τὰς γιγνομένα]ς κατ' ἐνιαυτόν, ἀγαθεῖ τύχει· δεδό-
[χθαι τοῖς Μελιτεῦσι, ἐπαινέσαι τὴν ἱ]έρειαν τῶν Θ[ε]σμοφόρων Σατύρα<ν>
[Κρατέου Μελιτέως γυναῖκα καὶ στε]φ[α]νῶσαι αὐτὴν μυρρίνης στεφά-
[νωι εὐνοίας ἕνεκα καὶ εὐσεβείας τῆς εἰς τὰ]ς θεὰς καὶ τὸν δῆμον τὸν
[Μελιτέων, δοῦναι δὲ αὐτῆι καὶ εἰκόνος ἀ]νάθεσιν ἐν πίνακι, καθάπε<ρ>
[δέδοται καὶ ἄλλαις ἱερείαις ἐν τῶι ναῶι] τῆς Δήμητρος καὶ τῆς Κόρη[ς].
[ἀναγράψαι δὲ τόδε τὸ ψήφισμα τὸν ταμίαν] τῶν δημοτῶν ἐν στήλει λ[ι]-
[θίνει καὶ στῆσαι πρὸς τῶι Ἐλευσινίωι· τὸ δὲ] ἀνάλωμα εἰς ταῦτα με[ρί]-
[σαι ἐκ τῆς κοινῆς διοικήσεως].

(Untel) fils de …klès a proposé : attendu que la prêtresse des *Thesmophoroi* qui avait été choisie par les démotes, Satyra, épouse de Krateos de Melitè, a accompli au nom des démotes de belle et pieuse façon tous les sacrifices survenus (durant sa charge) que les lois avaient prescrits, fait restaurer tous les temples qui se trouvent dans l'Eleusinion, fait également restaurer tout ce qui se trouve dans le sanctuaire de Ploutôn et qu'elle a dépensé en outre, sur ses fonds propres, plus de cent drachmes pour les sacrifices annuels, à la bonne fortune : il a plu aux Mélitéens d'honorer la prêtresse des *Thesmophoroi* Satyra, épouse de Krateos de Melitè, de la couronner d'une couronne de myrte pour sa bienveillance et sa piété envers les déesses et le dème de Mélitè et de lui accorder l'offrande de son portrait sur un tableau, comme cela avait été accordé aux autres prêtresses dans le temple de Déméter et Korè. Que le trésorier des démotes fasse inscrire ce décret sur une stèle de marbre et la fasse exposer près de l'Eleusinion ; qu'il effectue à cette fin la dépense sur la caisse commune.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

Thes4. Athènes, Ier-IIe s. ap. J.-C. Dédicace.
SEG XLII 189.
éd. *IG* II² 4752. Kapetanopoulos, *per ep., SEG* XLII 189.
Cf. Peek, notes conservées aux archives des *IG* à Berlin (*SEG* XLII 189). Byrne 2003, p. 414.
Table de marbre avec relief représentant un autel entouré de serpents retrouvée à l'Asclepieion.

[- - - -]λλιος Χείλων Με(ι)λιτ[εὺς]
[Θεαῖς] Θεσμοφόροις ἀν[έθηκε]
App.Crit. 1. [Γέ]λλιος Peek. [Ποπί]λλιος Kapetanopoulos. [Γέ]λλιος ou [Ποπί]λλιος Byrne.
2. [Θεαῖς] Kapetanopoulos. [ταῖς] Peek.
Popillios/Gellios Cheilôn de Melitè a dédié (ce relief) aux *Theai Thesmophoroi*.

Thes5. Athènes, époque romaine (IIe s. ap. J.-C. ?). Dédicace.
Vanderpool 1960, p. 268.
Relief votif représentant le dédicant face à Déméter et Korè découvert au nord de l'Olympieion.

Θεσμοφοροίσι Θεαῖς· Ἀγνούσιος ἱεροφάντης
Pour les *Theai Thesmophoroi*. Hagnousios (untel, d'Hagnonte ?), hiérophante.

Korè

Prôtogonè

KorPr1. Phlya, IIe s. ap. J.-C. Autel.
Pausanias, I, 31, 4.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

Dionysos

Anthios

DioAn1. Aixônè, 400-375. Règlement relatif au revenu des prêtres et prêtresses.
Ackermann 2007 (*SEG* LVII 119).
éd. *IG* II² 1356 (frg. a-c). *LSCG* 28 (frg. a-c). Matthaiou 1992-1998b, p. 135-139, n°1 (*SEG* XLVI 173) (frg. d). Steinhauer 2004 (*SEG* LIV 214) (frg. a-e). Ackermann 2007 (*SEG* LVII 119) (frg. a-e).

DioAn2. Phlya. IIe s. ap. J.-C. Autel.
Pausanias, I, 31, 4.

Aulôneus

DioAul1. Kakosialesi, Ier-IIe s. ap. J.-C. Dédicace.
IG II² 4745.

DioAul2. Théâtre de Dionysos *Eleuthereus*, règne d'Hadrien. Siège de proédrie du prêtre.
IG II² 5078 (Maass 1972, p. 138).
Sur un siège de proédrie (plan A II e).
ἱερέως | Αὐλωνέως | Διονύσου.

La ligne 1 a été réinscrite sur une inscription précédente, martelée (Maass).

Eleuthereus

DioEl1. Éleuthères, IIe-Ier s. Culte (?).
Alexandre Polyhistor, frg. 109 (*FGrH* 273) *apud* Plutarque, *Étiologies romaines*, 104 (288f – 289a).

DioEl2. Théâtre de Dionysos *Eleuthereus*, Ier s. ap. J.-C. (?). Siège de proédrie du prêtre.
IG II² 5022 (Maass 1972, p.102-103)
Sur le trône central (plan G II c).
ἱερέως Διονύσου Ἐλευθερέως
(siège de proédrie) du prêtre de Dionysos *Eleuthereus*.

DioEl3. Théâtre de Dionysos *Eleuthereus*, ca. 57-60 ap. J.-C. Dédicace.
IG II² 3182.
Cf. Bulle 1936.

DioEl4a. Athènes, IIe s. ap. J.-C. *Agalma*.
Pausanias, I, 20, 3.

DioEl4b. Athènes, IIe s. ap. J.-C. *Agalma*.
Pausanias, I, 29, 2.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

DioEl5. Athènes, IIe-IIIe s. ap. J.-C. Temple.
Clément d'Alexandrie, *Protreptique*, IV, p. 47.

DioEl6. Éleusis, *ca*. 220 ap. J.-C. Base de statue honorifique.
I.Eleusis 523.
éd. *IG* II² 3687. *I.Eleusis* 523.
cf. Byrne 2003, p. 2-4, p. 400-402 et *stemma* I (datation).

	ἀγαθῆι τύχηι.	À la bonne fortune. (Statue de) la prêtresse de Déméter et Korè Ael(ia) Epilampsis fille de Ael(ius) Gelôs de Phalères, premier xystarque des concours à Athènes, qui avait été stratège des hoplites, prêtre de Zeus *Olumpios* ; descendante (petite-fille) de Dioklès qui avait exercé l'archontat éponyme (110-120) ; nièce d'Ael(ius) Alexandros qui avait exercé l'archontat éponyme (142/3) ; cousine germaine d'Ael(ius) Ardus, archiprêtre des Augustes, prêtre de Dionysos *Eleuthereus*, qui avait été archonte éponyme (150/1), héraut par 2 fois, agonothète des *Olumpia* et qui avait été stratège des hoplites ; cousine germaine d'Ael(ius) Kallikratès, qui avait exercé l'archontat éponyme (151/2-159/60), qui avait été stratège des hoplites, héraut et agonothète ; cousine germaine d'Ael(ius) Alexandros qui a exercé l'archontat éponyme (192-200) ; cousine germaine d'Ael(ius) Gelôs qui a exercé l'archontat éponyme (192-200) ; mère de Pu(blius) Pom(peius) Hègias qui a exercé l'archontat éponyme (*ca.* 200), qui a été stratège des hoplites par 2 fois, agonothète des *Olumpia* et gymnasiarque à ses propres frais, ambassadeur à ses propres frais, prêtre de Zeus *Olumpios*. L'archonte éponyme (en fonction) (*ca.* 220) P(ublius) Pom(peius) Hègias de Phalères *junior* et (sa soeur) Pom(peia) Epilampsis (ont érigé cette statue de) leur grand-mère.
	τὴν ἱέρειαν Δήμητρος καὶ Κόρης	
	Αἰλ Ἐπίλαμψιν Αἰλ Γέλωτος Φαληρέ-	
	ως θυγατέρα, τοῦ πρώτου ξυστάρχου	
5	τῶν ἐν Ἀθήναις ἀγώνων, στρατηγή-	
	σαντος ἐπὶ τοὺς ὁπλείτας, ἱερέως	
	Διὸς Ὀλυμπίου *ν* Διοκλέους ἄρξαν-	
	τος τὴν ἐπώνυμον ἀρχὴν ἔκγονον·	
	Αἰλ Ἀλεξάνδρου ἄρξαντος τὴν ἐπώ-	
10	νυμον ἀρχὴν ἀδελφιδῆν· Αἰλ Ἄρδυος	
	ἀρχιερέως τῶν Σεβαστῶν, ἱερέως το[ῦ]	
	Ἐλευθερέως Διονύσου, ἄρξαντος τὴν	
	ἐπώνυμον ἀρχήν, κηρυκεύσαντος τὸ β΄,	
	ἀγωνοθετήσαντος Ὀλυμπείων, στρα-	
15	τηγήσαντος ἐπὶ τοὺς ὁπλείτας ἀνεψι-	
	άν· Αἰλ Καλλικράτους ἄρξαντος τὴν ἐ-	
	πώνυμον ἀρχήν, στρατηγήσαντος ἐ-	
	πὶ τοὺς ὁπλείτας, κηρυκεύσαντος, ἀ-	
	γωνοθετήσαντος ἀνεψιάν· Αἰλ Ἀλε-	
20	ξάνδρου ἄρξαντος τὴν ἐπώνυμον	
	ἀρχὴν ἀνεψιάν· Αἰλ Γέλωτος ἄρξαντος	
	τὴν ἐπώνυμον ἀρχὴν ἀνεψιάν· Πό : Πομ	
	Ἠγίου ἄρξαντος τὴν ἐπώνυμον ἀρχήν,	
	στρατηγήσαντος ἐπὶ τοὺς ὁπλείτας τὸ β΄,	
25	ἀγωνοθετήσαντος Ὀλυμπεί<ω>ν καὶ γυ-	
	μνασιαρχήσαντος οἴκοθεν, πρεσβεύ-	
	σαντος οἴκοθεν, ἱερέως Διὸς Ὀλυμπίου,	
	μητέρα ν ὁ ἐπώνυμος ἄρχων Π · Πομ	
	Ἠγίας Φαληρεὺς νε(ώτερος) καὶ Πομ Ἐπίλαμψις	
30	τὴν ἑαυτῶν τήθην.	

DioEl7. Athènes et Éleuthères, époque indéterminée. Culte (?).
Hésychios, s.v. Ἐλευθερεύς.

DioEl8. Éleuthères, époque indéterminée. Culte.
Scholie à Clément d'Alexandrie, *Protreptique*, IV, p. 47 (Ἐλευθερέως).

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

Iatros (Ἰατρός)

DioIa1. Attique, IIIe s. Culte du dieu.
Mnésithéos, *apud* Athénée, *Deipnosophistes*, I, 41 (22 e).

…τοῦ Πυθικοῦ χρησμοῦ, ὃν ἀναγράφει Χαμαιλέων·

εἴκοσι τὰς πρὸ κυνὸς καὶ εἴκοσι τὰς μετέπειτα
οἴκῳ ἐνὶ σκιερῷ Διονύσῳ χρῆσθαι ἰητρῷ.

καὶ Μνησίθεος δ' ὁ Ἀθηναῖος Διόνυσον Ἰατρόν φησι τὴν Πυθίαν χρῆσαι τιμᾶν Ἀθηναίοις.

…l'oracle pythique que rapporte Chamailéon :

« Vingt jours avant la canicule et vingt jours après
À l'ombre dans ta maison prend Dionysos pour médecin (*ièthros*) ».

D'ailleurs Mnésithéos d'Athènes rapporte que la Pythie ordonna par un oracle aux Athéniens d'honorer Dionysos *Iatros.*

DioIa1bis. Attique, IIIe s. Culte du dieu.
Mnésithéos, *apud* Athénée, *Deipnosophistes*, II, 2 (36b).

διὸ καὶ καλεῖσθαι τὸν Διόνυσον πανταχοῦ Ἰατρόν.

ἡ δε Πυθία εἴρηκέ τισι Διόνυσον ὑγιάτην καλεῖν.

« C'est pourquoi on appelle d'ailleurs partout Dionysos *Iatros* ».

La Pythie a dit à je ne sais quels consultants d'appeler Dionysos guérisseur (*hugiatès*).

On imagine aisément la matière parodique que peut fournir à la comédie le croisement de deux faits établis, à savoir la prescription de vin par les médecins d'une part et la probable diffusion du culte d'un Dionysos guérisseur (*Iatros* et/ou *Hugiatès*) par l'intermédiaire de l'oracle de Delphes d'autre part. C'est probablement de ce processus que résulte la forme des citations de Chamailéon et de Mnésithéos telles qu'Athénée les rapporte. On peut du moins raisonnablement l'envisager pour la première, vraisemblablement transmise après manipulation d'un auteur comique : on peut douter que l'oracle de Delphes ait prescrit de prendre Dionysos pour médecin – comprendre ici boire du vin en guise de remède – durant tout le coeur de l'été. En revanche, il est possible que la teneur du premier témoignage de Mnésithéos (**DioIa1**), médecin et Athénien, soit avérée (la deuxième citation qu'Athénée lui attribue – **DioIa1bis** – en serait alors une probable forme parodique) : on ne peut totalement écarter le fait qu'un Dionysos *Iatros* ait pu recevoir un culte à Athènes à l'initiative de Delphes, même temporairement, voire exceptionnellement. Le cas échéant, on ne pourrait toutefois en déterminer ni les modalités (cadre spatio-temporel, rites associés), ni les acteurs et finalités (en lien avec l'usage médical du vin ? pour un dieu des « professionnels » de la médecine ?).
La confusion avec un Héros *Iatros* – il y en avait plusieurs à Athènes –, ou même avec l'*Agathos theos* (cf. **DioOr1**) n'est pas à exclure.

Kissos (Κισσός)

DioKis1. Acharnes, IIe s. ap. J.-C. Culte du dieu.
Pausanias, I, 31, 6.

Lènaios (Ληναῖος)

DioLèn1. Rhamnonte, 252 ou peu après. Dédicace.
IG II² 2854.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

éd. *IG* II² 2854. Pouilloux 1954, n°9. *Δῆμος τοῦ Ραμνοῦντος* II n°136 (l. 1-2).
Deux fragments d'une petite architrave.

Καλλισθένης Κλεοβούλου Προσπάλτιος στρατηγὸς χειροτονηθεὶς ἐπὶ τὴν παραλίαν στεφανωθεὶς ὑπὸ τῆς βουλῆς καὶ τοῦ δήμου Διονύσωι Ληναίωι ἀνέθηκεν.					
dans une couronne : οἱ ἱππεῖς φυλαρχή-σαντα ἐπὶ Φιλο-[στ]ράτου	*dans une couronne :* ἡ βουλὴ ὁ δῆμος φυ-λαρχήσαν-τα ἐπὶ Φι-λοστράτου	*dans une couronne :* ἡ βουλὴ ὁ δῆμος στρα-τηγήσαντα ἐπὶ Φανο-στράτου	*dans une couronne :* ἡ βουλὴ ὁ δῆμος στρα-τηγήσαντα ἐπὶ Φει-[δο]στράτου	*dans une couronne :* ἡ βουλὴ ὁ δῆμος ἱππαρ-χήσαντα ἐπὶ Ἀντι-μάχου	*dans une couronne :* οἱ ἱππεῖς ἱππαρχή-σαντα ἐπὶ Ἀντι-μάχου.
Kallisthenès fils de Kleoboulos de Prospalta, qui a été élu stratège sur la côte (et) couronné par le conseil et le peuple, a dédié (ceci) à Dionysos *Lènaios*.					
Les cavaliers (l'ont honoré quand) il a été phylarque sous Philostratos (260/59).					
Le conseil (et) le peuple (l'ont honoré quand) il a été phylarque sous Philostratos (260/59).					
Le conseil (et) le peuple (l'ont honoré quand) il a été stratège sous Phanostratos (254/3).					
Le conseil (et) le peuple (l'ont honoré quand) il a été stratège sous Pheidostratos (253/2).					
Le conseil (et) le peuple (l'ont honoré quand) il a été hipparque sous Antimachos (256/5).					
Les cavaliers (l'ont honoré quand) il a été hipparque sous Antimachos (256/5).					

Les dimensions de l'architrave interdisent de l'attribuer à une « chapelle de Dionysos Lénaios » ; les deux fragments proviendraient plutôt d'une base (Pouilloux).

DioLèn2. Athènes, IIe s. Fête.
Apollodore, frg. 28 Müller (*FHG*), *apud* scholie à Aristophane, *Acharniens* 961 (Χόες).

> ...ἑορτή τις παρ' Ἀθηναίοις ἀγομένη Ἀνθεστηριῶνος δωδεκάτῃ. Φησὶ δε Ἀπολλόδωρος, Ἀνθεστήρια καλεῖσθαι κοινῶς τὴν ὅλην ἑορτὴν Διονύσῳ ἀγομένην, κατὰ μέρος δε Πιθοιγία{ν}, Χόας, Χύτρα{ν}. Καὶ αὖθις. Ὅτι Ὀρέστης μετὰ τὸν φόνον εἰς Ἀθήνας ἀφικόμενος (ἦν δε ἑορτὴ Διονύσου Ληναίου), ὡς μὴ γένοιτο σφίσιν ὁμόσπονδος ἀπεκτονὼς τὴν μητέρα, ἐμηχανήσατο τοιόνδε τι Πανδίων· χοᾶ οἴνου τῶν δαιτυμόνων ἑκάστῳ παραστήσας, ἐξ αὐτοῦ πίνειν ἐκέλευσε μηδεν ὑπομιγνύντας ἀλλήλοις, ὡς μήτε ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ κρατῆρος πίοι Ὀρέστης, μήτε ἐκεῖνος ἄχθοιτο καθ' αὑτὸν πίνων μόνος· καὶ ἀπ' ἐκείνου Ἀθηναί οις ἑορτὴ ἐνομίσθη οἱ Χόες.
>
> (Choes) : …fête chez les Athéniens, célébrée le douze d'Anthestèriôn. Apollodore dit que l'on appelle communément Anthestèria la fête dans son ensemble, qui se divise en Pithoigia, Choes, Chytra. Et il ajoute que c'est parce qu'Oreste, arrivant à Athènes après le meurtre (c'était la fête de Dionysos *Lènaios*), comme il ne pouvait partager les libations avec eux parce qu'il avait tué sa mère, Pandion imagina ceci : ayant mis à disposition de chacun des convives une conge de vin, il demanda que personne n'y boive en se mélangeant l'un à l'autre, de sorte qu'Oreste ne boive (du vin) du même cratère mais qu'il ne souffre pas pour autant de boire seul. C'est depuis que la fête des Choes est d'usage chez les Athéniens.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

DioLèn3. Éleusis, Ier-IIe s. ap. J.-C. Dédicace.
I.Eleusis 394.
éd. Skias, *AEph* 1896, col.52, n°53. *IG* II² 3567. *I.Eleusis* 394.
Fragment de base de marbre ronde.

dans une couronne de lierre :
[ἡ βουλ]ὴ | [καν]ηφο|[ρήσ]ασαν | [Διο]νύσῳ | [Λην]αίῳ
App. Crit. 1. Clinton. 2-4. Skias. 5. Clinton. [Λυ]αίῳ Skias.
Le conseil (honore une telle) qui a été canéphore pour Dionysos *Lènaios*.

DioLèn4a. Athènes, date indéterminée. Sanctuaire.
Hésychios, s.v. ἐπὶ Ληναίῳ ἀγών.

Hésychios, s.v. ἐπὶ Ληναίῳ ἀγών· ἔστιν ἐν τῷ ἄστει Λήναιον περίβολον ἔχον μέγαν καὶ ἐν αὐτῷ Ληναίου Διονύσου ἱερόν, ἐν ᾧ ἐπετελοῦντο οἱ ἀγῶνες <τῶν> Ληναίων, πρὶν τὸ θέατρον οἰκοδομηθῆναι
concours au Lènaion : il y a dans l'asty un Lènaion qui a une grande enceinte avec à l'intérieur un sanctuaire de Dionysos *Lènaios,* où se déroulaient les concours des Lénéennes avant que le théâtre soit construit.

DioLèn4b. Athènes, date indéterminée. Sanctuaire.
Photios, *Lexique*, s.v. Ληναῖον.

Photios, *Lexique*, s.v. Ληναῖον· περίβολος μέγας ᾿Αθήνησιν· ἐν ὧ τοὺς ἀγῶνας ἦγον, πρὸ τοῦ τὸ θέατρον οἰκοδομηθῆναι, ὀνομάζοντες ἐπὶ Ληναίωι· ἔστιν δε ἐν αὐτωῖ καὶ ἱερὸν Διονύσου Ληναίου.
Lènaion : grande enceinte à Athènes, dans laquelle les concours étaient donnés, avant la construction du théâtre ; il y a à l'intérieur un sanctuaire de Dionysos *Lènaios*.

DioLèn4c. Athènes, date indéterminée. Sanctuaire.
Etymologicum Magnum, s.v. ᾿Επιληναίῳ.

Etymologicum Magnum, s.v. ᾿Επιληναίῳ· Περίβολός τις μέγας ᾿Αθήνῃσιν, ἐν ᾧ ἱερὸν Διονύσου Ληναίου, καὶ τοὺς ἀγῶνας ἦγον τοὺς σκηνικούς.
Au lènaion : grande enceinte à Athènes, dans laquelle se trouve un sanctuaire de Dionysos *Lènaios* et où étaient donnés les concours scéniques.

Melanaigis/Melanthidès

DioMela1. Attique, Ier s. – Ier s. ap. J.C. Étiologie des Apatouries.
Conon, *Narrations* 39, *apud* Photius, *Bibliothèque*, III, 186 (138 a-b).

῾Η λθ᾽, Μέλανθος γένος μεν ἦν τῶν Νηλειδῶν οἳ Πύλου καὶ Μεσσήνης ἀπὸ Ποσειδῶνος ἐβασίλευον. Τοῦτον ἀναστήσαντες ῾Ηρακλεῖδαι πολέμῳ τὴν γῆν ἔσχον. ῾Ο δε κατὰ χρησμοὺς ᾿Αθήναζε ἀφικνεῖται, καὶ πολίτης γίνεται, καὶ ἦν τῶν τιμωμένων. ᾿Αθηναίοις δε καὶ Βοιωτοῖς πόλεμος ὑπερ Οἰνόης συνίστατο, καὶ ἐδόκει ἐν τῇ τῶν βασιλέων μονομαχίᾳ τὴν κρίσιν εἶναι. Θυμοίτης μεν οὖν βασιλεύων ᾿Αθηναίων ἐδεδοίκει τὸν ἀγῶνα, καὶ ἐξίστατο τῆς βασιλείας τῷ βουλομένῳ διακινδυνεῦσαι πρὸς Ξάνθον, ὃς ἐβασίλευσε Βοιωτῶν. Καὶ Μέλανθος ἐπ' ἄθλῳ τῆς βασιλείας ὑπέρχεται τὸν ἀγῶνα, καὶ προβαίνουσιν αἱ συνθῆκαι· ἐπεὶ δ' εἰς μάχην ἦκον, καθορᾷ ὁ Μέλανθος φάσμα τι τῷ Ξάνθῳ ἄνδρα ἑπόμενον ἀγένειον. ῾Ως δ' ἀνεβόησε μὴ δίκαια ποιεῖν παρὰ τὰς συνθήκας ἐπαγόμενον βοηθόν, μετεστράφη ὁ Ξάνθος, πρὸς τὸ ἄπιστον τοῦ λόγου ἐκπλαγείς· καὶ αὐτὸν

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

εὐθὺς ὁ Μέλανθος τῷ δόρατι βαλὼν κτείνει, καὶ τήν τε Οἰνόην Ἀθηναίοις καὶ ἑαυτῷ τὴν βασιλείαν ἐνὶ περιεποιήσατο ἀγωνίσματι. Τὸ μεν δὴ τῶν Ἐρεχθειδῶν γένος εἰς τοὺς Μελανθίδας, ὧν ἦν καὶ Κόδρος ἀπὸ τούτου μετέστη· Ἀθηναῖοι δ' ὕστερον Διονύσῳ Μελανθίδῃ κατὰ χρησμὸν ἱερὸν ἱδρυσάμενοι θύουσιν ἀνὰ πᾶν ἔτος, καὶ τῷ Ἀπατουρίῳ Διὶ ἱερὰ ἀνάπτοντες, ὅτι αὐτοῖς ἐκ τῆς ἀπάτης ἀγώνισμα ἐγένετο.

Trente-neuvième narration. Mélanthos était de la race des Néléides qui régnaient sur Pylos et Messène et descendaient de Poséidon. Celui-ci, au cours d'une guerre, fut renversé par les Héraclides, qui occupèrent son pays ; il s'en vint à Athènes sur l'ordre des oracles et y devint un citoyen honoré. Une guerre éclata entre les Béotiens et les Athéniens au sujet d'Oinoè et on convint que la décision dépendrait d'un combat singulier entre les rois. Or, Thymoitès, roi des Athéniens, qui redoutait le combat, renonça à la royauté en faveur de qui voudrait s'exposer contre Xanthos, roi des Béotiens. Et Mélanthos, pour l'enjeu de la royauté, accepta le combat et les conventions furent établies. Comme ils marchaient au combat, Mélanthos aperçut un fantôme, un homme imberbe qui suivait Xanthos. Et comme il s'écriait que Xanthos agissait d'une façon malhonnête en amenant un second, à l'encontre des conventions, Xanthos se retourna, frappé de stupeur à cette parole incroyable, et aussitôt Mélanthos le frappa d'un coup de lance et le tua, assurant ainsi en un seul combat Oinoè aux Athéniens et à lui-même la royauté. La descendance des Érechthéïdes devint à partir de lui celle des Mélanthides, dont Codrus était issu. Plus tard, les Athéniens, se conformant à un oracle, érigèrent un sanctuaire à Dionysos *Melanthidès,* auquel ils sacrifient chaque année en offrant, en outre, des victimes à Zeus *Apatourios* parce que le prix du combat leur était échu à la suite d'une tromperie (*apatè*).

Melpomenos

DioMelp1. Delphes, 117/6. Décret amphictionique.
CID IV 117.
éd. *FD* III 2, 69. Le Guen 2001, I, p. 92-98, n°11. *CID* IV 117.

DioMelp1bis. Acropole, 117/6. Décret amphictionique.
IG II² 1134+.
Copie athénienne de l'inscription précédente, conservée dans un état très lacunaire. L'établissement du texte se fonde donc pour l'essentiel sur l'exemplaire delphien.

DioMelp2. Théâtre de Dionysos *Eleuthereus*, fin du Ier s. ap. J.-C. Siège de proédrie du prêtre.
IG II² 5060 (Maass 1972, p. 128).
Sur un siège de proédrie (plan D I b).

ἱερέως | Διονύσου | Μελπομενοῦ | ἐκ τεχνειτῶν
(siège de proédrie) du prêtre de Dionysos *Melpomenos* (désigné) parmi les technites.

La pierre a été inscrite à trois reprises : une première fois à l'époque hellénistique (martelée) ; d'une deuxième phase n'a été conservé que la l. 1, le nom de la divinité ayant été martelée pour faire place aux l. 2-4, inscrites en écriture cursive (epsilon et sigma lunaires) peu avant le IIe s. ap. J.-C. (Maass).

DioMelp3. Théâtre de Dionysos *Eleuthereus*, début du IIe s. ap. J.-C. Siège de proédrie du prêtre.
IG II² 5056 (Maass 1972, p. 125-126).

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

Sur un siège de proédrie (plan E II c).

ἱερέως | Μελπομενοῦ | Διονύσου | ἐξ Εὐνειδῶν

(siège de proédrie) du prêtre de Dionysos *Melpomenos* (désigné) parmi les Euneidai.

La pierre a été inscrite à trois reprises : une première fois à l'époque hellénistique (martelée) ; d'une deuxième phase n'a été conservé que la l. 1 ; les l. 2-4, ont été inscrites (en caractères plus grands) peu avant le règne d'Hadrien (Maass).

DioMelp4. Athènes, vers le 2e tiers du IIe s. ap. J.-C. Lettre des technites à l'empereur et réponse.
IG II² 1348.

DioMelp5. Athènes, IIe s. ap. J.-C. Sanctuaire du dieu.
Pausanias, I, 2, 5.

DioMelp6. Acharnes, IIe s. ap. J.-C. Culte du dieu.
Pausanias, I, 31, 6.

Orthos

DioOr1. Attique, IVe-IIIe s. Autel.
Philochore, frg. 5b (*FGrH* 328), *apud* Athénée, *Deipnosophistes*, II, 7 (38c-d).

> Φιλόχορος δέ φησιν ᾽Αμφικτύονα τὸν ᾽Αθηναίων βασιλέα μαθόντα παρὰ Διονύσου τὴν τοῦ οἴνου κρᾶσιν πρῶτον κεράσαι. Διὸ καὶ ὀρθοὺς γενέσθαι τοὺς ἀνθρώπους οὕτω πίνοντας, πρότερον ὑπὸ τοῦ ἀκράτου καμπτομένους· καὶ διὰ τοῦτο ἱδρύσασθαι βωμὸν ᾽Ορθοῦ Διονύσου ἐν τῶι τῶν ῾Ωρῶν ἱερῶι· αὗται γὰρ καὶ τὸν τῆς ἀμπέλου καρπὸν ἐκτρέφουσι. Πλησίον δ' αὐτοῦ καὶ ταῖς Νύμφαις βωμὸν ἔδειμεν, ὑπόμνημα τοῖς χρωμένοις τῆς κράσεως ποιούμενος· καὶ γὰρ Διονύσου τροφοὶ αἱ Νύμφαι λέγονται. Καὶ θέσμιον ἔθετο προσφέρεσθαι μετὰ τὰ σιτία ἄκρατον μόνον ὅσον γεύσασθαι, δεῖγμα τῆς δυνάμεως τοῦ ᾽Αγαθοῦ Θεοῦ, τὸ δε λοιπὸν ἤδη κεκραμένον, ὁπόσον ἕκαστος βούλεται· προσεπιλέγειν δε τούτῳ τὸ τοῦ Διὸς Σωτῆρος ὄνομα διδαχῆς καὶ μνήμης ἕνεκα τῶν πινόντων ὅτι οὕτω πί νοντες ἀσφαλῶς σωθήσονται.
>
> Philochore dit que le roi d'Athènes Amphictyon, ayant appris de Dionysos l'art de mélanger le vin, fut le premier à faire ce mélange ; que c'est ainsi que les hommes commencèrent à rester droits (*orthoi*) en buvant dans ces conditions, alors qu'antérieurement le vin pur les tenait courbés et qu'enfin c'est pour cela qu'il édifia un autel de Dionysos *Orthos* dans le sanctuaire des Heures ; ce sont elles, en effet, qui mènent la fructification de la vigne. Tout auprès, il construisit aussi un autel aux Nymphes, voulant rappeler à ceux qui en usent l'art du coupage : et en effet les Nymphes sont dites nourrices de Dionysos. De plus, il posa en principe qu'on prendrait après les aliments solides du vin pur, tout juste assez pour en sentir le goût, comme spécimen de la puissance de l'*Agathos Theos*, mais que reste du temps on le boirait coupé autant que chacun voudrait ; que là-dessus on prononcerait le nom de Zeus *Sôtèr*, pour apprendre ou rappeler aux buveurs qu'en buvant ainsi ils seront sûrs de rester saufs (*sôthèsontai*).

DioOr1bis. Attique, IIIe s. ap. J.-C. Sanctuaire.
Athénée, *Deipnosophistes* V, 8

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

Paideios

DioPai1. Lieu indéterminé, IIIe s. Dédicace.
IG II² 2979.
Petite base de marbre avec des traces de fixation pour un trépied au sommet. Aujourd'hui au Musée épigraphique.

> [ἐπὶ . .7-8. . .] ἄρχοντος | Λύσιππος Λυσιφίλου Χο|λαργεὺς ἀγωνοθετήσας | [Διονύ]σωι Παιδείωι.
> Sous l'archontat de …, Lysippos fils de Lysiphilos de Cholarges, ayant été agonothète (a dédié ce trépied) à Dionysos *Paideios*.

Il est probable, compte tenu de l'épiclèse du dieu et de la petite taille du monument, que Lysippos ait été vainqueur dans la catégorie des enfants. Cf. la dédicace à Dionysos « tout court » par un chorège vainqueur dans cette même catégorie retrouvée au théâtre d'Érétrie (*IG* XII 9, 273, IVe s.).

Héraclès

Épiclèses d'Héraclès attestées en Attique : *Alexikakos, Mèlôn/Mèlos/Mèleios, Menutès, Pankratès*

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

Héra

Boulaia

HéraBo1. Lieu indéterminé, milieu du IIIe s. Dédicace.
IG II² 4675.
Stèle de marbre (aujourd'hui au Musée Épigraphique).

Ἥραι Βουλαίαι
[Ἀ]πο[λ]λό[δ]ωρος Ἀρίστωνος : Ὀ[ῆθεν]
[πρ]οστάξαντος τοῦ θεοῦ ἀν[έθηκεν].
vacat
ἐπ[ὶ] ἱ[ε]ρ[έως] Κηφισοφῶντος
Ἀθμ[ον]έ[ως] τὸ πένπτον.
À Héra *Boulaia*.
Apollodôros fils d'Aristôn d'Oa, a dédié (ceci) sur injonction du dieu.
Alors que Kephisophôn d'Athmonia était prêtre pour la cinquième fois.

Ellimenia

HéraEl1. Théâtre de Dionysos *Eleuthereus*, époque impériale. Prêtresse (?).
IG II² 5148.
Sur un gradin du *koilon* (*kerkis* C, 8e rang).

[Ἀφροδίτη]ς Ἐπιτρα[γ]ί[ας] Ἥρας Ἐλλιμενίας
(place) (de la prêtresse ?) d'Héra *Ellimenia*.

Ἥρας Ἐλλιμενίας a été inscrit en partie au-dessus de [Ἀφροδίτη]ς Ἐπιτρα[γ]ί[ας]. Cf. **AphEp2** pour une hypothèse de reconstitution du processus de (ré)inscription.

Thelxinoè

Cf. *IGDGG* I, 54.

HéraThelx1. Attique, époque indéterminée. Culte.
Hésychios, s.v. Θελξινόη.

Θελξινόη· Ἥρα τιμᾶται παρὰ Ἀθηναίοις.
Thelxinoè : Héra qui est honorée chez les Athéniens.

Thelchinia

HéraThelch1. Erchia, *ca.* 375-360. Calendrier sacrificiel.
LSCG 18.
Col. I, l. 7-12 (Metageitniôn).

δεκάτει προτ|έραι, Ἥραι Θελ|χινίαι, ἐμ Πάγ|ωι Ἐρχι(ᾶσιν), ἄρνα π|αμμέλαιναν, ο|ὐ φορά, Γ|-|-
Le 20e jour (de Metageitniôn), pour Héra *Thelchinia*, au Tertre d'Erchia, une agnelle toute noire, ne pas emporter, 7 dr.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

Horia

HeraHor1. Attique, début du Ier s. ap. J.-C. Dédicace.
Peek 1942 [1951], p. 76, n°132.
éd. *IG* II² 5172. Peek 1942 [1951], p. 76, n°132 (*BE* 1952, 54, p.145).
L. 4-6.

> [Αὐρη]λ̣ία Εἰρήνη ἡ καὶ ἐξ Ἀθμονέων Ἐπικράτους Ἀθμονέως γυν[ὴ]
> [?ἱερατεύσ]α̣σα Ἥ̣ρας Ὀρίας κατ' ἐπιταγὴν ἀνέθηκεν ἐπὶ ἱερέως Σ[.2-4.]
> [- c.8 -] Εἰτεαίου.
> App. Crit. 4-6. Restitutions Peek. 4. ou [Καικ]ιλία ?
> Aurelia (Caecilia?) Eirènè, dite d'Athmonon, l'épouse d'Épikratès d'Athmonon, qui a été prêtresse d'Héra *Horia*, a dédié (ceci) sur injonction (de la déesse?), alors que… d'Eitea était prêtre.

Faut-il identifier cette dédicante avec l'Eirènè Aurèlia qui apparaît sur une inscription funéraire (*IG* II² 5303) que Follet 1976, p. 91, n°7 estime postérieure à 160, voire 212 ap. J.-C. ?

Gè

Olumpia

GèOl1. Acropole, 429/8. Comptes des trésoriers des autres dieux.
IG I³ 383.
L. 72-73.

> ΗΗΗΗΓΔ Γε̂ς Ὀλυμ[πίας]
> ΔΔΔ|-|-|-|- ἀργύριο[ν]
> (biens) de Gè *Olumpia*, argent : 494dr.

GèOl2. Athènes, Ier-IIe s. ap. J.-C. Sanctuaire.
Plutarque, *Thésée*, 27, 6.

GèOl3. Athènes, IIe s. ap. J.-C. Sanctuaire.
Pausanias, I, 18, 7.

GèOl4. Athènes (Asklèpieion ?), après 212 ap. J.-C.
IG II² 4521a.

Autres épiclèses de Gè attestées en Attique : *Hèmeros, Themis, Karpophoros, Kourotrophos, Megalè Theos.*

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

Asclépios

Sôtèr

Cf. *IG* II² 4368. *IG* II² 4356. *Agora* XVIII C187. *IG* II² 4532.

AscSôt1. Sounion (sanctuaire d'Asclépios), IIe s. Dédicace.
Oikonomidis 1957, p. 18 (*SEG* XVI 177).

AscSôt2. Athènes (Asklèpieion), époque augustéenne. Base de statue avec signature d'artiste
SEG XXXVIII 186.
éd. *IG* II² 4308. Donnay 1988 (*SEG* XXXVIII 186).
Cf. Kapetanopoulos 1968 [1969], p. 194-195 et p. 213, n°25. S. Follet, *BE* 1989, 399 (autopsie). Aleshire 1991, p. 122-123 (*SEG* XXXIX 228).

AscSôt3. Athènes (Asklèpieion), Ier s. ap. J.-C. Borne.
IG II² 5180.

AscSôt4. Athènes (Asklèpieion), Ier-IIe s. ap. J.-C. Dédicace.
IG II² 4501 = Forsén 1996b, p. 49-50, n°1.40.

AscSôt5. Athènes (Asklèpieion ?), après 128/9 ap. J.-C. Prêtre du dieu.
IG II² 3579.
Cf. Byrne 2003, p. 236.

AscSôt6. Agora, 140-160 ap. J.-C. Monument chorégique de Sarapion redédié en base de statue
Agora XVIII H377.

AscSôt7. Athènes (Asklèpieion), IIe s. ap. J.-C. Dédicace.
IG II² 4516.

> Φιλιστεί|δης *folium* εὐ|χὴν ἀν|έθηκεν | Ἀσκληπ[ι]|ῷ Σωτῆρ[ι].
> Philisteidès, (à la suite d'un/engage de) vœu, a dédié (ceci) à Asclépios *Sôtèr*.

AscSôt8. Pentélique, ca. 200 ap. J.-C. Dédicace.
IG II² 4531.
Cf. Dow 1982 (*SEG* XXXII 265).
Base de statue.

> [Ἀσκληπιῷ | Σωτῆρι καὶ | Ὑγιείᾳ *v*] κα[ὶ *v* | Τελ]εσφόρῳ | Φ[ιλι]στείδης | εὐξάμενος.
> Pour Asclépios *Sôtèr* et Hygie et Télesphoros, Philisteidès, qui a fait un vœu.

Dow rapproche cette dédicace de la précédente et suppose qu'elles émanent du même dédicant. Ce Philisteidès serait originaire d'une famille importante du Pirée. Cette base (et sa statue) ont dû être originellement érigées dans un sanctuaire d'Asclépios du mont Pentélique, inconnu par ailleurs.

AscSôt9. Athènes (Asklèpieion ?), après 212 ap. J.-C.
IG II² 4521a.

AscSôt10. Athènes (Asklèpieion), 240-260 ap. J.-C. Statue honorifique.
IG II² 3704 = Aleshire 1991, p. 59-74 (*SEG* XXXIX 222).

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

Cf. Follet 1976, p. 422-426, n°10. Byrne 2003, p. 443-444 et 540.

Autres épiclèses d'Asclépios attestées en Attique : *Epèkoos*, *Mounuchios*, *Xenios*.

Hestia

Boulaia

HesBo1a. Athènes, 343.
Eschine, *Sur l'ambassade infidèle* (II), 45.

HesBo1b. Athènes, date indéterminée.
Scholie à Eschine, *Sur l'ambassade infidèle* (II), 45.

HesBo2. Athènes, IVe s.
Dinarque, frg. 8 (*Contre Callisthène*), *apud* Harpocration, s.v. Βουλαία.

HesBo3. Athènes, Ier s. (404/3).
Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, XIV, 4, 7.

HesBo?4. Agora, début du Ier s.
Agora XV 260.

HesBo5a. Agora, 55/4. Dédicace.
Agora XVIII C109.
Deux fragments d'une base votive de marbre destinée à supporter un hermès, trouvés (a, gauche) dans le comblement de la fortification romaine tardive au-dessus de la bibliothèque de Pantainos (plan R15) et (b, droit) dans un comblement moderne dans la zone au-delà de l'Eleusinion (plan U 20).

[- - - - - - - - - - - - - - - - - -]
ταμιεύσας πρυτά[νεων τῆς - - - -]-
̣τίδος ἐν τῶι ἐπὶ Ἀ[ριστο]ξέν[ου ἄρχον]-
τος ἐνιαυτῶι ὑπὲρ [αὐτ]οῦ καὶ τῆ[ς φυλῆς]
Διὶ Βουλαίωι καὶ Ἑ[σ]τίαι Βουλαίαι.
vacat
…, ayant été trésorier des prytanes de la tribu …tis l'année de l'archontat d'Aristoxénos, au nom de sa tribu, pour Zeus *Boulaios* et Hestia *Boulaia*.

HesBo5b. Agora, 53/2 (prytanie de la tribu Akamantis). Dédicace.
Agora XV 269.
Deux fragments de marbre découverts (a) sur une pile de marbre au pied du versant nord de l'Aréopage, et (b) juste à l'extérieur de l'angle S-O de la Bibliothèque de Pantainos (plan R 15).

Μηνόδωρος Αρ[- - - c.14 - - - τα]-
[μιεύ]σας πρυ̣τ[άνεων τῆς Ἀκαμαντί]-
[δος φυλῆς ἐν τῶι ἐπ]ὶ Διοδώ[ρου ἄρχον]-
[τος ἐνιαυτῶι ὑπὲρ τῆς] φυλῆς Διὶ Βου-
[λαίωι καὶ Ἑστίαι Βου]λαίαι *vacat*

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

Mènodôros (fils d'?)Ar..., ayant été trésorier des prytanes de la tribu Akamantis l'année de l'archontat de Diodôros, au nom de sa tribu, pour Zeus *Boulaios* et Hestia *Boulaia*.

La grande similitude entre ces deux inscriptions permet d'assurer la restitution d'Hestia dans la seconde.

Arès

Enualios (Ἐνυάλιος)

ArEn1. Athènes, 99/100 ap. J.-C. Décret honorifique posthume pour Antonius Oxylos d'Élis.
IG II² 1072.
cf. Byrne 2003, p. 200-201.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

Theos

Agnôstos

TheosAg1. Attique, Ier s. ap. J.-C. Autel.
Actes des apôtres, 17, 22-23.

Xenikos

TheosXe1. Parthénon, 429/8. Comptes des trésoriers des autres dieux.
IG I^3 383.

TheosXe2. Acropole, 423/2. Comptes des trésoriers des autres dieux.
IG I^3 369.

Thea

Agathè

TheaAg1. Pirée (musée), milieu du IVe s. Dédicace.
IG II² 4589.

TheaAg2. Athènes, IIIe s. Décret honorifique d'un thiase de la déesse.
Tsirigôti-Drakôtou 2006 (*SEG* LVI 203).

Hagnè

TheaHag1. Aixônè, 400-375. Règlement relatif au revenu des prêtres et prêtresses.
Ackermann 2007 (*SEG* LVII 119).
éd. *IG* II² 1356 (frg. a-c). *LSCG* 28 (frg. a-c). Matthaiou 1992-1998b, p. 135-139, n°1 (*SEG* XLVI 173) (frg. d). Steinhauer 2004 (*SEG* LIV 214) (frg. a-e). Ackermann 2007 (*SEG* LVII 119) (frg. a-e).

Epèkoos

TheaEp1. Agora, IIe-IIIe s. ap. J.-C. Dédicace.
IG II² 4818a.

Euporia Belèla (Εὐπορία Βελήλα)

TheaEuBel1. Pirée, 196/7-205/6 (archontat de Claudius Phôkas). Synode de la déesse.
IG II² 4632.
Cf. *BE* 1961, 264. Baslez 2004, p.106, note 4 et p. 110 (*SEG* LV 265).

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

Theoi

Agnôstoi

TheoiAg1. Phalère, IIe s. ap. J.-C. Autels.
Pausanias, I, 1, 4.

Athanatoi

TheoiAth1. Salamine, milieu du IVe s. Dédicace.
IG II² 3830.

TheoiAth2. Oinoè, IIe s. ap. J.-C. Dédicace.
SEG XLVI 313.
éd. Marinatos 1972 [1974], p. 7.
Cf. Petrakos 1995, p. 93-95.

Epèkooi

TheoiEp1. Pirée (musée), époque impériale. Dédicace.
IG II² 5019.

Megaloi

TheoiMeg1. Provenance exacte indéterminée, 41 ap. J.-C. Base de statue de Claude.
IG II² 3268.

TheoiMeg2. Provenance exacte indéterminée, époque impériale. Dédicace.
IG II² 5216.

Meilichioi

TheoiMeil1. Acropole, époque impériale. Épigramme funéraire.
IG II² 11674.

Sôtères

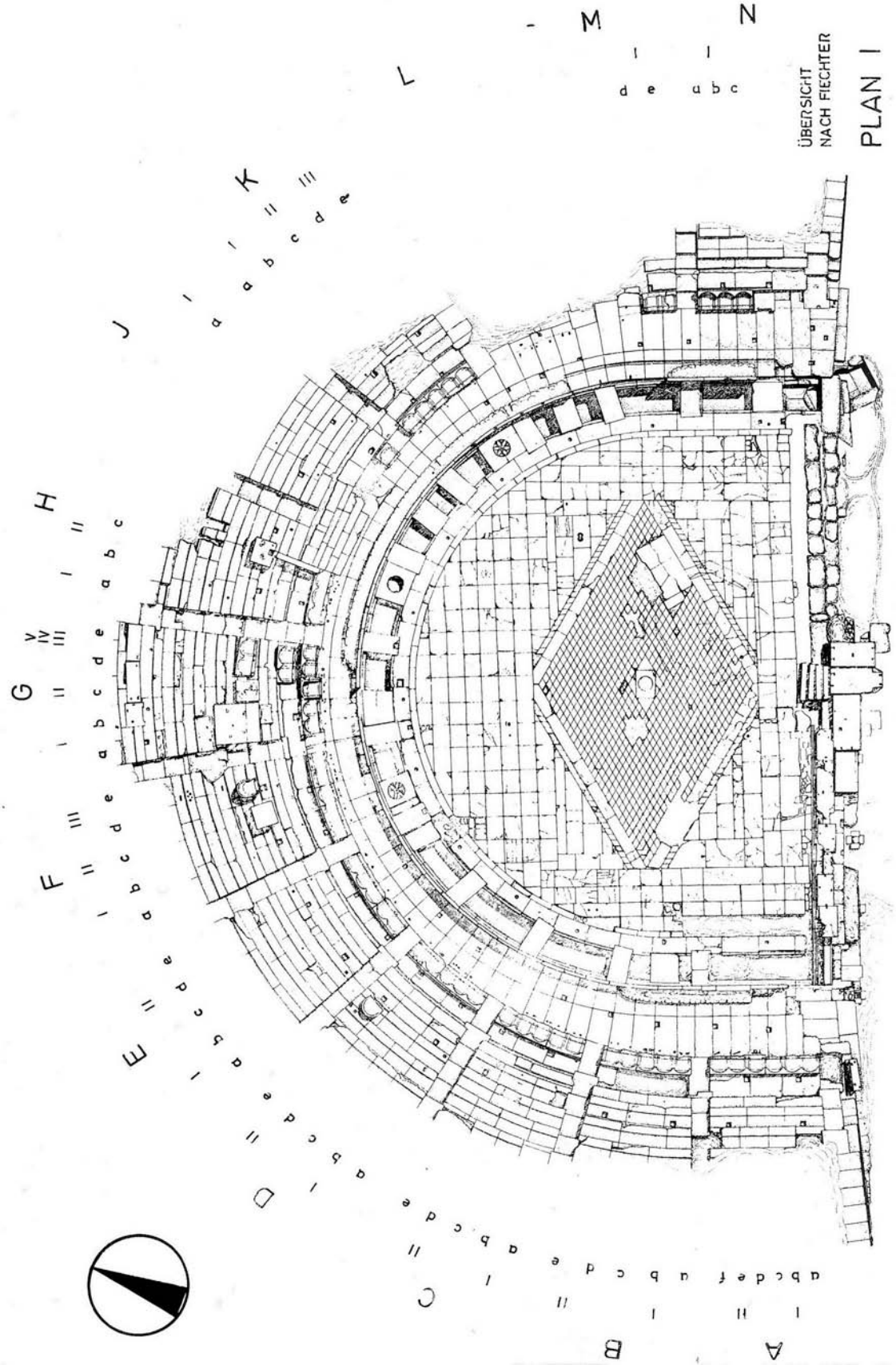
TheoiSôt1. Éleusis, 166 ap. J.-C. ou peu après ? Double dédicace.
I.Eleusis 486.
éd. *IG* II² 4779. *I.Eleusis* 486.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

Annexe 7.

Plan du théâtre de Dionysos *Eleuthereus*.

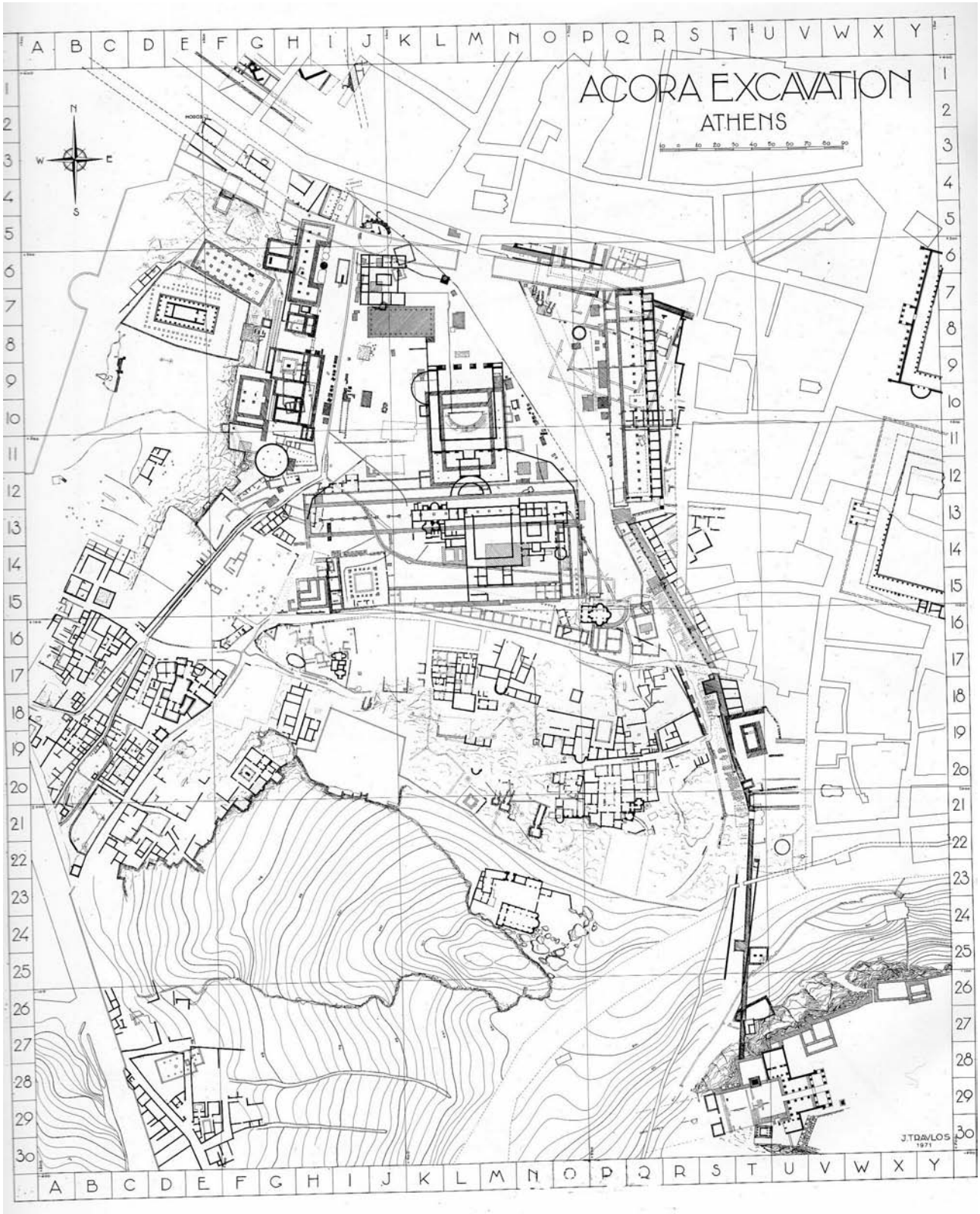
(E. Jakobi, *apud* Maass 1972)



Annexe 8.

Plan de l'Agora d'Athènes.

(J. Travlos, *apud Agora* XV)



Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

Index des épiclèses.

La référence à la page inclut les renvois aux notes de celle-ci. Lorsque l'épiclèse n'apparaît que dans une note, la page et son numéro sont indiqués.

Les épithètes ne sont pas reprises dans cet index.

Aphrodite

Antheia 34 n 39.
en hippoluteioi – epi hippoluto 25 et n. 61.
Meilichia 93 n. 202.

Apollon

Alexikakos 10.
Dèlios 11 ; 279.
Didumeus 314 n. 18.
Ephopsios 50 n. 73.
Huakinthios 11 n. 24.
Karneios 165 n. 409.
Lukeios 172 – 173.
Metagteinios 14.
Moiragetès 254 n. 705.
Patrôios 10 ; 59 ; 70 ; **143 – 144** ; 150 ; 152 ; 153 ; **159 – 160** ; 162 ; 258 ; 259 n. 716.
Proopsios 38 ; 49 ; 54 ; 90.
Prostatèrios 15 n. 34 ; 56 n. 100 ; 136 n. 323 – 324 ; 308.
Prostaterios Apotropaios Agueus 159 n. 394.
Puthios 6 n. 12 ; 10 n. 22 ; 27 ; **157 – 160** ; 243 ; 244 n. 669 ; 279 ; 321.
Sôter 56 n. 100.
Thargèlios 9 n. 20.
Hup'Akrais / hupo Makrais 29 n. 72.

Arès

Enualios 161.

Artémis

Agrotera 237 n. 648 ; 244 n. 671 ; 307 n. 11.
Amarusia 12 n. 27 ; 279.
Boulaia 15 n. 34 ; 135 ; 136 n. 324 ; 213 n. 572.
Braurônia 11 ; 12 n. 27 ; 244 n. 671.
Hekatè 159.
Mounichia 12 n. 27.
Phosphoros 15 n. 34 ; 159 ; 213 n. 572 ; 308.
Puthia 314 n. 18.
Sôteira 230.

Athéna

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

Aphaia 11 n. 22.
Areia 313.
Athenon medeousa 60 ; 243.
Boulaia 186 ; **188 – 190** ; **312 – 313**.
Erganè 313.
Hephaistia 313 n. 16.
Hippia 12 ; 313.
Horia **128 – 130** ; 312.
Hugieia 195 n. 497 ; 313.
Hupatè 56 n. 100.
Hupellaia 88 n. 188.
Nikè 6 n. 12 ; 261 ; 313.
Oinaia 87 n. 181.
Pallènis 30 ; 290 ; 313.
Polias 6 ; 7 ; 56 ; 60 ; 130 ; 144 ; **163 – 165** ; 170 ? ; 172 ; 177 ; 179 ; 180 n. 449 ; 187 ; 221 ; 233 ; 246 – 247 ; 257 ; 309 n. 11 ; 313 ; 314 ; 321.
Phratria 26 ; 70 ; 146 ; **149 – 154** ; 161 ; 312 – 313.
Pronoia 313.
Sôteira 26 ; 191 n. 481 ; 214 ; 215 ; **220 – 225** ; 228 ; **230 – 235** ; 312.
Sounias 23 ; 313.
Tithrônè 135.
Zôsteria 313.

Déméter

Amphiktuonis 36.
Anèsidora 135.

Dionysos

Antheus 35 n. 40.
Anthios 34 – 35.
Anthister 35 n. 40.
Eleuthereus 13 ; 15 ; 24 ; 250 ; 281 n. 752.
en Limnais 241.
Euanthos 35 n. 40.
Krèsios 17 n. 41.
Meilichios 93 n. 202.
Melanthidès 35 n. 40.
Omnestès 13 n. 31.

Gè

Olumpia 243.

Héra

Antheia 35.
Boulaia 315.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

Horia 315.
Meilichia 93 n. 202.
Teleia **117 – 119** ; 121.

Héraclès

Hègemôn **209 – 210** ; 259.

Hermès

Agoraios 181 n. 455 ; 315.
Kataibatès 80 n. 157.

Hestia

Boulaia 186 ; 188 ; 189 ; 314.

Korè

Prôtogonè 135.

Mètèr

en Agras 244 n. 669.

Poséidon

Asphaleios 261.
Chamaizelos 91 n. 194.
Erechtheus 159 n. 393 ; 221 ; 298 n. 8.
Gaièchos 298 n. 8.
Hippios 12 ; 91 n. 196.
Prosbatèrios 129.
Phutalmios 16 n. 38.
Themeliouchos 129.

Theos / Thea / Theoi

Hupsistos **264 – 279**.
Ombrios 62 n. 115.
Sôtères 315.

Venus

Genetrix 11 n. 24.

Zeus

Agoraios 7 n. 13 ; 33 ; 162 ; **181 – 185** ; 189 ; 191 n. 183 ; 292 ; 294 ; 301 ; 305 ; 307 ; 309 ; 315.
Alastoros 24 (douteux) ; 59 n. 109 ; 66 – 67 ; 69 n. 132 ; 108.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

*Alexikako*s 105.
em Palladiôi – epi Palladiou **26 – 29**.
Anchesmios 29 ; 30 ; 38 ; **49** ; 72 ; 293 ; 296 ; 301 ; 306.
Anthaleus/ès **34 – 36** ; 294 ; 295 ; 302 ; 306.
Apatourios 24 (douteux), **149**.
Apèmios **38 – 41** ; 48 ; 72 ; 73 ; 74 n. 143 ; 76 ; 293 ; 296 ; 301 ; 302 ; 306 ; 311.
Asteropètès 48 n. 68.
Astrapaios 23 ; 39 ; 41 ; 44 ; **46 – 49** ; 62 ; 72 ; 79 ; 87 n. 182 ; 88- 89 ; 293 ; 296 ; 301 ; 306.
Astrapatas 48 n. 68.
Astrapopoios 48 n. 68.
Astraptôn 48 n. 68.
Auantèr **74 – 75** ; 76 ; 293 ; 296 ; 301 ; 306 ; 311 ; 320.

Basileus **258 – 260** ; 293 ; 301 ; 306.
Boulaios 162 ; 180 ; 182 n. 459 ; **184 – 190** ; 294 ; 301 ; 305 ; 306 ; 308 ; 312.

Dôdônaios (?) 281 n. 756.

Elasteros 67 n. 126.
Eleutherios 131 ; 161 ; 182 n. 459 ; 184 ; **190 – 202** ; 212 ; 219 ; 225 ; 236 ; 239 ; 294 ; 301 ; 305 ; 306 ; 307 ; 308 ; 310.
Epakrios 33 ; 38 ; 40 ; 41 ; **43 – 47** ; 55 ; 57 ; 71 ; 293 ; 296 ; 301 ; 305 ; 306.
Enchôrios 126 ; **130 – 132** ; 294 ; 301 ; 306.
Epôpetès 43 n. 62 ; **49 – 54** ; 69 ; 71 – 72 ; 82 ; 90 n. 193 ; 162 ; 257 ; 294 ; 296 ; 301 ; 306.
Epopsios 50.
Epiteleios 115 – 116.
Epiteleios Philios 115 ; 121.
Eubouleus 22 (à écarter).
Eumenès 107 n. 240.
Exakestèr 24 (douteux) ; 59 n. 109 ; 67 n. 128 ; 108.
Exakestèrios 67 n. 128.

Geleôn 11 n. 25 ; **160 – 161** ; 294 ; 296 ; 301.
Geôrgos 89 ; 90 ; **92 – 93** ; 178 ; 294 ; 302 ; 306 ; 310.

Hekaleios **30 – 32** ; 123 ; 294 ; 296 ; 301.
Hellanios – Hellènios **24 – 26** (douteux) ; 32 ; 59 n. 109 ; 62.
Hèraios 93 ; **116 – 120** ; 294 ; 296 ; 302 ; 305 ; 315.
Herkeios 33 ; 59 ; 60 ; 71 n. 135 ; **140 – 146** ; 162 ; 171 ; 203 ; 236 ; 294 ; 296 ; 301 ; 305 ; 306 ; 314.
Hikesios 24 n. 14 ; 39 – 41 ; 43 – 44 ; **62 – 71** ; 79 ; 93 ; 99 ; 108 ; 123 ; 125 – 126 ; 145 n. 353 ; 289 ; 296 ; 302 ; 305 ; 311.
Horios 21 ; 92 ; 93 ; **126 – 130** ; 141 ; 178 ; 294 ; 296 ; 298 ; 302 ; 306 ; 312.
Huetios 23 (douteux) ; 24 ; **75 – 76**.
Humèttios 29 ; 30 ; 38 ; 40 ; 41 ; 43 ; 44 ; 72 ; 293 ; 296 ; 301 ; 306.
Hupatos 16 n. 39 ; 33 ; **54 – 60** ; 71 – 72 ; 168 ; 172 ; 257 ; 263 ; 296 ; 301 ; 305 ; 306 ; 314.
Hupellaios 88 n. 188.
Hupsistos 33 ; 38 ; 111 n. 250 ; **264 – 279** ; 296 ; 297 ; 299 ; 301 ; 306.

Karios 31 ; 33 ; **287 – 290** ; 293 ; 296 ; 301 ; 305.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

Kasios 31 ; 82 n. 166 ; 283 ; **286 – 287** ; 293.
Kataibatès 23 ; 54 n. 88 ; 79 ; **80 – 85** ; 86 ; 88 – 89 ; 176 ; 293 ; 296 ; 301 ; 305 ; 306.
Katharsios 24 (douteux) ; 67 n. 68 ; 78 – 79 ; 93.
Kènaios 31 ; **280 – 281** ; 294.
Keraios 22 (pierre errante).
Keraunios 79.
Keraunobolos 79.
Keraunos 79.
Ktèsios 16 n. 39 ; 90 n. 193 ; 93 ; 106 n. 236 ; 126 ; **131 – 140** ; 141 n. 337 ; 142 ; 162 ; 294 ; 299 ; 302 ; 305 ; 306 ; 310.
Kunthios 319.

Labraundos/eus 31 ; **283 – 285** ; 294.
Labranos79.
Lukaios 57.

Maimaktès 14 ; 77 – 79 ; 105 – 107 ; 125 ; 293 ; 295 ; 296 ; 301 ; 311 n. 15.
Meilichios 7 n. 13 ; 8 n. 16 ; 11 ; 52 – 53 ; 78 – 79 ; 90 ; **93 – 112** ; 125 – 126 ; 132 – 140 ; 173 n. 426 ; 182 n. 459 ; 257 ; 262 ; 282 n. 757 ; 292 ; 294 ; 295 ; 299 ; 302 ; 305 ; 306 ; 311 ; 321.
Mèlôsios 89 ; 90 ; 91 n. 197 ; 92 ; 294 ; 295 ; 302 ; 306.
Moiragetès 239 ; **253 – 258** ; 294 ; 296 ; 297 ; 301 ; 305 ; 314 ; 319.
Morios 82 ; 84 – 89 ; 293 ; 296 ; 301 ; 305 ; 306.

Naios 16 n. 39 ; 279 ; **281 – 283** ; 294.
Nemeios 31 ; 186 n. 471 ; 279 ; **281** ; 294.
Nèphalios **52 – 53** ; 294 ; 296 n. 5.

Olumpios 13 ; 31 ; 32 ; 33 ; 174 – 175 ; 204 n. 534, 539 ; 206 ; 234 ; 235 ; **239 – 253** ; 294 ; 301 ; 305 ; 306 ; 307 ; 308 ; 310 ; 322.
Ombraros 62 n. 115.
Ombrimos 62 n. 115.
Ombrios 23 ; 37 n. 45 ; 38 – 43 ; 47 – 49 ; 62 ; 72 – 73 ; 76 ; 292 ; 293 ; 296 ; 301 ; 302 ; 311 ; 320.
Ourios 59 n. 109.

Panellènios 25 n. 15 ; 33 ; 131 ; 249 ; **252 – 253** ; 294 ; 301 ; 306 ; 307 ; 309 ; 310 ; 322.
Pankratès 16 n. 39 ; **260 – 264** ; 294 ; 299 ; 302 ; 305 ; 306 ? ; 314 n. 20.
Parnèssios 29 ; 30 ; 33 ; 38 ; 40 ; 47 – 49 ; 72 ; 293 ; 296 ; 297 ; 301 ; 305.
Parnèthios 38 – 41 ; 48 ; 61 ; 293.
Patrôios 20 ; 69 n. 132.
Philios 93 ; 100 ; 101 ; **112 – 116** ; 121 ; 136 ; 262 ; 292 ; 294 ; 296 ; 299 ; 302 ; 305.
Phratrios 24 n. 14 ; 26 ; 59 ; 70 ; 143 n. 344 ; **145 – 161** ; 294 ; 296 ; 302 ; 306 ; 307 ; 312.
Polieus 6 ; 16 ; 33 ; 56 ; 59 n. 109 ; 60 ; 73 ; 130 ; **162 – 181** ; 234 ; 246 ; 293 ; 296 ; 301 ; 305 ; 306 ; 310 ; 314.
Pompaios 22 (à écarter).

Sèmaleos 38 – 41 ; 61 ; 70 ; 293 ; 296 ; 302 ; 306.
Sèmios 41 – 44 ; 61 ; 70 ; 293 ; 296 ; 305.
Sôtèr 7 n. 13 ; 13 ; 16 ; 26 ; 53 ; 162 ; 173 ; 174 n. 432 ; 182 n. 459 ; 183 – 184 ; **190 – 194** ; 198 ; 199 n. 520 ; **201 – 236** ; 239 ; 241 ; 245 ; 247 ; 259 ; 260 ; 294 ; 301 ; 305 ; 306 ; 308 – 309 ; 312 ; 315 ; 320 ; 321.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

Sounieus 24 ; 26 - 27 (douteux).
Storpaos 79.
Stratios 31 ; 33 ; 283 ; 284 n. 762 ; **285 – 286** ; 294.

Teleios 13 ; 29 n. 28 ; 93 ; **116 – 122** ; 175 n. 436 ; 178 ; 204 ; 206 ; 294 ; 296 ; 302 ; 305 ; 315.
Termieus 22 (*incertum*).
Tropaios 162 ; **237 – 239** ; 294 ; 301 ; 305 ; 306 ; 319.

Xeinios 69 n. 133.
Xenios 59 n. 106 ; 65 ; 93 ; **122 – 125** ; 127 ; 143 n. 344 ; 146 ; 294 ; 296 ; 299 ; 302 ; 305.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

Conventions et abréviations.

Sauf indication contraire, les conventions suivantes ont été adoptées tant dans le corps du texte que dans le recueil documentaire.

1. Sources littéraires.

Sauf indication contraire, ont été utilisées les éditions et traductions (le plus souvent légèrement modifiées) des *CUF* pour les auteurs disponibles dans cette collection. Les autres textes sont tirés des éditions Teubner ; leurs traductions sont miennes.

2. Sources épigraphiques.

L'objectif de cette thèse n'est pas de constituer un corpus épigraphique proposant de nouvelles éditions établies en bonne et due forme par l'étude exhaustive des publications précédentes, d'estampages, copies ou des pierres elles-mêmes. L'enjeu est de faciliter la consultation des inscriptions mobilisées et commentées dans le corps de la présente étude. C'est pourquoi on reprend le plus souvent le texte des éditions faisant autorité, tirées notamment des grands *corpora* (*IG*, *Agora*, *I.Eleusis*), dont la référence est donc fréquemment mentionnée seule. D'autres publications n'ont été ajoutées que lorsque cela était nécessaire, soit à titre indicatif (pour donner les équivalences avec des éditions connues, mais vieillies, telles que les *IG* II² et les *LSS-LSCG* notamment), soit lorsqu'une ou plusieurs restitutions appelaient un choix, une discussion, un commentaire, tout particulièrement lorsqu'elles influaient sur la lecture d'une épiclèse. Le cas échéant, les lemmes ont été simplifiés autant que possible, ne remontant le plus souvent pas au-delà des grands *corpora* : l'*editio princeps* n'est ainsi pas systématiquement mentionnée, pas plus que d'éventuelles éditions intermédiaires.

Les abréviations des titres des *corpora* sont empruntées au *SEG*. On y a ajouté :

Agora XVIII : D.J. Geagan, *The Athenian Agora. XVIII. Inscriptions : The Dedicatory Monuments*, Princeton, 2011.

APMA 3 = G.E. Malouchou, O. Vizienou, *Ἀρχεῖον τῶν μνημείων τῶν Ἀθηνῶν καὶ τῆς Ἀττικῆς* III (*BAAH* vol. 177), Athènes, 1998.

DAA : A.E. Raubitschek, *Dedications from the Athenian Akropolis*, 1949.

Δῆμος τοῦ Ραμνοῦντος II : V.Ch. Petrakos, *Ο Δῆμος τοῦ Ραμνοῦντος.* II. *Οἱ Ἐπιγραφές*, Athènes,

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

1999.

IG II/III^3 : St.D. Lambert, *Inscriptiones Graecae. Vol.* II *et* III. *Inscriptiones Atticae Euclidis anno posteriores. Pars* I. *Leges et decreta. Fasc.* 2. *Leges et decreta annorum 352/1-322/1* (n°292-572), Berlin, 2012. V. N. Bardani, St.V. Tracy, *Inscriptiones Graecae. Vol.* II *et* III. *Inscriptiones Atticae Euclidis anno posteriores. Pars* I. *Leges et decreta. Fasc.* 5. *Leges et decreta annorum 229/8-168/7* (n°1135-1461), Berlin, 2012.

IGDGG I : L. Dubois, *Inscriptions grecques dialectales de Grande Grèce.* I. *Colonies eubéennes. Colonies ioniennes. Emporia*, Genève, 1995.

IGDOP : L. Dubois, *Inscriptions grecques dialectales d'Olbia du Pont*, 22. Genève, 1996.

IThesp : P. Roesch †, *Les inscriptions de Thespies*, Lyon, 2009 (édition électronique).

LGS : I. von Prott, L. Ziehen, *Leges Graecorum sacrae e titulis collectae*, Leipzig, 1896-1906.

Lôte, *Lamelles* : É. Lhôte, *Les lamelles oraculaires de Dodone*, Genève, 2006.

Milet I : P. Herrmann, *Inschriften von Milet. Teil 1. A. Inschriften n. 187-406 von Albert Rehm mit einem Beitrag von Hermann Dessau. B. Nachträge und Ubersetzungen zu den Inschriften n. 1-406 von Peter Herrmann*, Berlin, 1997.

NGSL : E. Lupu, *Greek Sacred Law. A Collection of New Documents (NGSL)*, Leiden-Boston, 2005.

Perinthos-Herakleia : M.H. Sayar, *Perinthos-Herakleia (Marmara Ereğlisi) und Umgebung. Geschichte, Testimonien, griechische und lateinische Inschriften* (*DAW* 269), Vienne, 1998.

Peek, *Asklepieion* : W. Peek, *Inschriften aus dem Asklepieion von Epidauros,* (*ASAW* 60, 2), Berlin 1969.

Rhodes, Osborne, *GHI* : P.J. Rhodes, R. Osborne, *Greek historical inscriptions*, Oxford, 2003.

Salamine XIII : J. Pouilloux, P. Roesch, J. Marcillet-Jaubert, *Salamine de Chypre,* XIII. *Testimonia Salaminia,* 2. *Corpus épigraphique*, Paris, 1987.

SGHI : R. Meiggs, D. Lewis, *A Selection of Greek Historical Inscriptions to the End of the Fifth Century*, Oxford, 1969, 1989².

Tit.Calymnii : M. Segre, « Tituli Calymnii », *ASAA* 22-23, 1944-1945 [1952], p. 1-248.

Tit.Cam. : M. Segre, G. Pugliese Carratelli, « Tituli Camirenses », *ASAA* 27-29, 1949-1951, p. 141-318.

Les abréviations des titres de revues sont empruntées à l'*Année Philologique*.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

Bibliographie

Abréviations :

Agora III : R.E. Wycherley, *The Athenian Agora. III. Testimonia*, Princeton, 1957.

APF : J.K. Davies, *Athenian Propertied Families*, Oxford, 1971.

BAGRW : R.J.A. Talbert (éd.), *The Barrington Atlas of The Greek and Roman World*, Princeton-Oxford, 2000.

Cook, *Zeus* : A.B. Cook, *Zeus. A Study in Ancient Religion.* I. *Zeus God of the Bright Sky*, Cambridge, 1914. II. *Zeus God of the Dark Sky (Thunder and Lightning)*, Cambridge, 1925. III. *Zeus God of the Dark Sky (Earthquakes, Clouds, Wind, Dew, Rain, Meteorites)*, Cambridge, 1940.

DELG : P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, 1968, 1999².

DNP : H. Cancik, H. Schneider *et alii* (éds), *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, 16 vol., Stuttgart, 1996-2003.

IACP : M.H. Hansen, Th.H. Nielsen (éds), *An Inventory of Archaic and Classical Poleis*, Oxford, 2004.

Kerameikos XVII : U. Knigge, *Kerameikos XVII. Der Bau Z*, Munich, 2005.

La Grèce d'à côté : P. Brulé, *La Grèce d'à côté. Réel et imaginaire en miroir en Grèce antique*, Rennes, 2007 (pour les articles repris dans cette compilation – ci-dessous marqués d'une astérisque – c'est la pagination de cette dernière édition qui a été adoptée).

Meritt, *Athenian Year* : B.D. Meritt, *The Athenian Year*, Berkeley-Los Angeles, 1961.

Preller-Robert : L. Preller, *Griechische Mythologie. I. Theogonie und Götter*, Berlin, 1894 (Vierte Auflage bearbeitet von C. Robert).

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

Ackermann D., « Rémunération des prêtres et déroulement des cultes dans un dème de l'Attique. Le règlement religieux d'Aixonè », *LEC* 75, 2007, p. 111-136.

Alensten S.B., « Towards a definition of "state cult" for Ancient Athens », R. Hägg (éd.), *Ancient Greek Cult Practice from the Epigraphical Evidence. Proceedings of the Second International Seminar on Ancient Greek Cult, organized by the Swedish Institute at Athens, 22-24 November 1991* (*Skrifter Utgivna av Svenska Institutet i Athen* 8°, 13), Stockholm, 1994, p. 9-16.

Aleshire S.B., *The Athenian Asklepieion. The People, their Dedications, and the Inventories*, Amsterdam, 1989.

Aleshire S.B., *Asklepios at Athens. Epigraphic and prosopographic Essays on the Athenian healing Cults*, Amsterdam, 1991.

Alfieri Tonini T., « L'*euergesia* delle *poleis* nei decreti onorari ateniesi de V sec. a.C. », *DHA* 21.2, 1995, p. 71-83.

Alfieri Tonini T., « Il decreto ateniese per Carpato (IG, I^3 1454 A). Una proposta di interpretazione », S. Evangelisti, L. Galli (éds), *XI Congresso Internazionale di Epigrafia Greca e Latina, Roma, 18-24 settembre 1997. Atti* I, Rome, 1999, p. 157-165.

Alfieri Tonini T., « Samo crocevia di scritti d'oltremare », *Acme* 58.2, 2005, p. 47-57.

Anderson C.A., Dix T.K., « Politics and State Religion in the Delian League. Athena and Apollo in the Eteocarpathian Decree », *ZPE* 117, 1997, p. 129-132.

Anderson C.A., Dix T.K., « Small States in the Athenian Empire. The Case of the Eteokarpathioi », *SyllClass* 15, 2004, p. 1-31.

Aneziri S., « Vom Haus des Pulytion zum Temenos des Dionysos Melpomenos », *MDAI(A)* 115, 2000, p. 259-279.

Arafat K.W., *Classical Zeus. A Study in Art and Litteratur*e, Oxford, 1990.

Avagianou A., « Hermes Βρυχάλειος and Ἐριούνιος at Pharsalus. The Epigraphical Evidence Reconsidered », *Kernos* 10, 1997, p. 207-213.

Bardani V.N., « Δημοτικὸ ψήφισμα Ἁλαιέων », *Horos* 10-12, 1992-98, p. 53-60.

Baslez M.-Fr., « Les notables entre eux. Recherches sur les associations d'Athènes à l'époque romaine », S. Follet (éd.), *L'hellénisme d'époque romaine : nouveaux documents, nouvelles approches (Ier s.* a.C. *– IIIe s.* p.C.*). Actes du colloque international à la mémoire de Louis Robert. Paris, 7-8 juillet 2000*, Paris, 2004, p.105-120.

Baumer L.E., « Le paysage cultuel de l'Attique de l'époque classique à l'époque impériale », *RHR* 227, 2010, p. 519-533.

Belayche N., « De la polysémie des épiclèses : Ὕψιστος dans le monde gréco-romain », N. Belayche, P. Brulé, G. Freyburger, Y. Lehmann, L. Pernot, Fr. Prost (éds.), *Nommer les dieux. Théonymes, épithètes, épiclèses dans l'Antiquité*, Turnhout, 2005a, p. 427-442.

BELAYCHE N., « *Hypsistos*. Une voie de l'exaltation des dieux dans le polythéisme gréco-romain », *ARG* 7, 2005b, p. 34-55.

BERTRAND J.-M., *Inscriptions historiques grecques*, Paris, 1992, 2004².

BESCHI L., « I trofei di Maratona e Salamina e le colonne del Pireo », *RAL* 13, 2002, p. 51-94.

BESCHI L., « Culti Stranieri e fondazioni private nell'attica classica. Alcuni casi », *ASAA* 80, 2002 [2003], p. 13-42.

BLÖSEL W., *Themistokles bei Herodot. Spiegel Athens im fünften Jahrhundert. Studien zur Geschichte und historiographischen Konstruktion des griechischen Freiheitskampfes 480 v. Chr.* (*Historia* Einz. 183), Stuttgart, 2004.

BODNAR E.W., *Cyriacus of Ancona and Athens*, Bruxelles-Berchem, 1960.

BOERSMA J.S., *Athenian Building Policy from 561/0 to 405/4 B.C.*, Groningen, 1970.

BOND, G.W., *Euripides* Heracles, Oxford, 1981.

BONNECHERE P., « Comment aborder le système religieux des Grecs ? À propos de deux ouvrages récents », *Kernos* 25, 2012, p. 304-317.

BORGEAUD Ph., *Aux origines de l'histoire des religions*, Paris, 2004.

BOULOGNE J., « Hénothéisme et polythéisme sous les Antonins. L'imaginaire religieux de Plutarque », *Euphrosyne* 25, 1997, p. 281-293.

BOULOGNE J., « L'unité multiple de Dieu chez Plutarque », *RPhA* 22, 2004, p. 95-106.

BOURRIOT F., *Recherches sur la nature du genos. Étude d'histoire sociale athénienne – périodes archaïque et classique*, Lille, 1976.

BOWDEN H., « Xenophon and the Scientific Study of Religion », Chr. TUPLIN (éd.), *Xenophon and his World. Papers from a conference held in Liverpool in July 1999* (*Historia* Einz. 172), Stuttgart, 2004, p. 229-246.

BOWERSOCK G.W., « The Highest God with particular reference to North-Pontus », *Hyperboreus* 8, 2002a, p. 353-363.

BOWERSOCK G.W., « The new Hellenism of Augustan Athens », *ASNP* 7, 2002b, p. 1-16.

BRELICH A., « Der Polytheismus », *Numen* 7, 1960, p. 123-136.

BRESSON A., *L'économie de la Grèce des cités. I. Les structures et la production*, Paris, 2007.

BRESSON A., *L'économie de la Grèce des cités. II. Les espaces de l'échange*, Paris, 2008.

BRIXHE Cl., *Le Dialecte grec de Pamphylie. Documents et grammaire*, Paris, 1976.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

Brouskari M.S., « ΟΙ ΑΝΑΣΚΑΦΕΣ ΝΟΤΙΩΣ ΤΗΣ ΑΚΡΟΠΟΛΕΩΣ », *AEph* 141, 2002 [2004], p. 25-115.

Bruchmann C.F.H., *Epitheta deorum quae apud poetas graecos leguntur* (W.H. Roscher (éd.), *Ausführliches Lexicon der Griechischen und Römischen Mythologie, Supplement*), Leipzig, 1893.

Bruit Zaidman L., « La notion d'archaïsme et la construction de l'identité religieuse dans le monde grec », A.H. Rasmussen, S.W. Rasmussen (éds), *Religion and Society. Rituals, Ressources, and Identity in the Ancient Graeco-Roman World. The BOMOS-Conferencces 2002-2005 (ARID suppl. 40)*, Rome, 2008, p. 179-188.

Brulé P., *La fille d'Athènes. La religion des filles à Athènes à l'époque classique. Mythes, cultes et société*, Paris, 1987.

Brulé P., « Le langage des épiclèses dans le polythéisme hellénique », *Kernos* 11, 1998a, p. 13-34 (repris dans *La Grèce d'à côté*, p. 313-332)*.

Brulé P., « La sainte maison commune des Klytides de Chios », *Ktèma* 23, 1998b, p. 307-324 (repris dans *La Grèce d'à côté*, p. 385-403).

Brulé P., « La religion, histoire et structure », P. Brulé, R. Descat, *Le monde grec aux temps classiques. Tome 2. Le IVe siècle*, Paris, 2004, p. 413-479.

Brulé P., « Le polythéisme en transformation : les listes de dieux dans les serments internationaux en Grèce antique (Ve-IIe siècles) », N. Belayche, P. Brulé, G. Freyburger, Y. Lehmann, L. Pernot, Fr. Prost (éds.), *Nommer les dieux. Théonymes, épithètes, épiclèses dans l'Antiquité*, Turnhout, 2005a, p. 143-173 (repris dans *La Grèce d'à côté*, p. 333-363)*.

Brulé P., « "La cité est la somme des maisons". Un commentaire religieux », V. Dasen, M. Piérart (éds.), Idia kai dèmosia. *Les cadres « privés » et « publics » de la religion grecque antique* (*Kernos*, suppl. 15), Athènes-Liège, 2005b, p. 27-54 (repris dans *La Grèce d'à côté*, p. 405-428)*.

Brulé P., « Comment dire le divin ? », N. Belayche, P. Brulé, G. Freyburger, Y. Lehmann, L. Pernot, Fr. Prost (éds.), *Nommer les dieux. Théonymes, épithètes, épiclèses dans l'Antiquité*, Turnhout, 2005c, p. 5-11.

Brulé P., « La parenté selon Zeus », A. Bresson, P.-P. Masson, St. Pérentidis, J. Wilgaux (éds), *Parenté et société dans le monde grec de l'Antiquité à l'âge moderne*, Pessac, 2006, p. 97-119 (repris dans *La Grèce d'à côté*, p. 429-452)*.

Brulé P., « Le polythéisme à l'épreuve des rites dans la Grèce des cités », *La Grèce d'à côté*, p. 365-381.

Brulé P., « Contribution des *Nuées* au problème de l'incroyance au Ve siècle », P. Brulé (éd.), *La norme en matière religieuse en Grèce ancienne. Actes du XIe colloque du CIERGA (Rennes, septembre 2007)* (*Kernos*, suppl. 21), Liège, 2009, p. 49-67.

Brulé P., *Comment percevoir le sanctuaire grec ? Une analyse sensorielle du paysage sacré*, Paris, 2012.

Brulé P., Lebreton S., « La Banque de données des épiclèses (BDDE) du Crescam : sa philosophie », *Kernos* 20, 2007, p. 217-228.

Brun P., *Impérialisme et démocratie à Athènes. Inscriptions de l'époque classique*, Paris, 2005.

Bulle H., « Weihinschrift und Stifter des Bühnengebäudes neronischer Zeit », E.R. Fiechter, *Das Dionysos-Theater in Athen III. Einzelheiten und Baugeschichte*, Stuttgart, 1936, p. 60-66.

Burian P., « Zeus ΣΩΤΗΡ ΤΡΙΤΟΣ and Some Triads in Aeschylus' *Oresteia* », *AJPh* 107, 1986, p. 332-342.

Burkert W., *Homo Necans. Rites sacrificiels et mythes de la Grèce ancienne*, Berlin, 1972, 1997², Paris, 2005 (traduction française).

Burkert W., *La religion grecque à l'époque archaïque*, Stuttgart, 1977, 2010², Paris, 2011 (traduction française).

Byrne S.G., *Roman Citizens of Athens*, Leuven, 2003.

Cassella D'Amore P., « La denominazione di Zeus Ἱκέσιος con particolare riferimento alla tragedia », N. Belayche, P. Brulé, G. Freyburger, Y. Lehmann, L. Pernot, Fr. Prost (éds.), *Nommer les dieux. Théonymes, épithètes, épiclèses dans l'Antiquité*, Turnhout, 2005, p. 121-127.

Chamoux Fr., « Hermès Propylaios », *CRAI* 1996, p. 37-53.

Chamoux Fr., Les épigrammes dans Pausanias », D. Knoepfler, M. Piérart *et alii* (éds.), *Éditer, traduire, commenter Pausanias en l'an 2000. Actes du colloque de Neuchâtel et de Fribourg (18-22 septembre 1998) autour des deux éditions en cours de la Périégèse (Coll. des Universités de France – Fondazione Lorenzo Valla)*, Neuchâtel-Genève, 2001, p. 79-91.

Chôremi E.-L., « Ἀναθηματικὲς ἐπιγραφές ἀπὸ τὸ Ἐπιγραφικὸ Μουσεῖο », *Horos* 17-21, 2004-2009, p. 125-132.

Christopoulos M., « Poseidon Erechtheus and ΕΡΕΧΘΗΙΣ ΘΑΛΑΣΣΑ », R. Hägg (éd.), *Ancient Greek Cult Practice from the Epigraphical Evidence. Proceedings of the Second International Seminar on Ancient Greek Cult, organized by the Swedish Institute at Athens, 22-24 November 1991* (*Skrifter Utgivna av Svenska Institutet i Athen* 8°, 13), Stockholm, 1994, p. 123-130.

Clinton K., *Sacred Officials of the Eleusinian Mysteries* (*TAPhS* N.S. 64, 3), Philadelphie, 1974.

Clinton K., *Myth and Cult. The Iconography of the Eleusinian Mysteries (Skrifter Utgivna av Svenska Institutet i Athen,* 8°, 11), Stockholm, 1992.

Clinton K., « The Thesmophorion in Central Athens and the Celebration of the Thesmophoria in Attica », R. Hägg (éd.), *The Role of Religion in the Early Greek Polis* (*Skrifter Utgivna av Svenska Institutet i Athen* 8°, 14), Stockholm, 1996, p. 111-125.

Clinton K., « Eleusis and the Romans : Late Republic to Marcus Aurelius », M.C. Hoff, S.I.

Rotroff (éds), *The Romanization of Athens. Proceedings of an International Conference held at Lincoln, Nebraska (April 1996)*, Oxford, 1997, p. 161-182.

Clinton K., « Preliminary Initiation in the Eleusinian Mysteria », A.P. Matthaiou, I. Polinskaya (éds), *Μικρός Ἱερομνήμων. Μελέτες εἰς μνήμην Michael H. Jameson*, Athènes, 2008, p. 25-34.

Cole S.G., « Civic Cult and Civic Identity », M.H. Hansen (éd.), *Source for the Ancient Greek City-State. Symposium August, 24-27 1994. Acts of the Copenhagen Polis Center* vol. 2, Copenhague, 1995, p. 292-325.

Comstock M.B., Vermeule C.C., *Sculpture in Stone : the Greek, Roman and Etruscan Collections of the Museum of Fine Arts, Boston*, Boston, 1976.

Connor W.R., « City Dionysia and Athenian Democracy », *C&M* 40, 1989, p. 3-32.

Conophagos C.E., *Le Laurium Antique et la technique grecque de la production de l'argent*, 1980, Athènes.

Consoli V., « Atena Ergane. Sorgere di un culto sull'acropoli di Atene », *ASAA* 82, 2004 [2006], p. 31-60.

Cromey R.D., « Apollo Patroos and the Phratries », *AC* 75, 2006, p. 41-69.

Crosby M., « Greek Inscriptions », *Hesperia* 6, 1937, p. 442-468.

Culley G.R., « The Restauration of Sanctuaries in Attica : *I.G.*, II², 1035 », *Hesperia* 44, 1975, p. 207-223.

Culley G.R., « The Restauration of Sanctuaries in Attica, II. The Structure of *IG* II², 1035 and the Topography of Salamis », *Hesperia* 46, 1977, p. 282-298.

Curtius E., *Attische Studien I. Pnyx und Stadtmauer*, Göttingen, 1862.

Cusumano N., « Zeus *Meilichios* », *Mythos* 3, 1991, p. 19-47.

Darthou S., « Retour à la terre : fin de la Geste d'Érechthée », *Kernos* 18, 2005, p. 69-83.

Dasen V., Wilgaux J., « De la palmomantique à l'éternuement, lectures divinatoires des mouvements du corps », *MANTEIA. Pratiques et imaginaire de la divination grecque antique. Actes du XIIIe Colloque international du C.I.E.R.G.A., 6-8 octobre 2011, Paris*, à paraître.

Daux G., « Notes de lecture », *BCH* 82, 1958, p. 358-367.

Daux G., « Chronique des fouilles et découvertes archéologiques en Grèce en 1959 », *BCH* 84, 1960, p. 617-874.

Daux G., « La grande démarchie : un nouveau calendrier sacrificiel d'Attique (Erchia) », *BCH* 87, 1963, p. 603-634.

Daux G., « Deux stèles d'Acharnes », *Χαριστήριον εἰς Ἀναστάσιον Κ. Ὀρλάνδον* I (*BAAH* 54),

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

Athènes, 1965, p. 78-90.

Daux G., « Le calendrier sacrificiel de Thorikos au musée J. Paul Getty », *AC* 52, 1983, p. 150-174.

Demetriou D., « Τῆς πάσης ναυτιλίης φύλαξ : Aphrodite and the Sea », *Kernos* 23, 2010, p. 67-89.

Derda T., Łajtar A., « An Athenian Dedicatory Inscription to Zeus Hypsistos Reconsidered », *ZPE* 70, 1987, p. 163-164.

De Roguin Cl.-Fr., « Apollon Lykeios dans la tragédie : dieu protecteur, dieu tueur, "dieu de l'initiation" », *Kernos* 12, 1999, p. 99-123.

De Schutter X., « Le culte d'Apollon Patrôos à Athènes », *AC* 56 1987, p. 103-129.

Detienne M., « L'olivier : un mythe politico-religieux », M. Finley (éd.), *Problèmes de la terre en Grèce ancienne*, Paris-La Haye, 1973, p. 293-306.

Detienne M., « Expérimenter dans le champ des polythéismes », *Kernos* 10, 1997, p. 57-72.

Detienne M., Vernant J.-P., *Les ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs*, Paris, 1974.

Deubner L., *Attische Feste*, Darmstadt, 1932 (réimpr. 1969).

Dillon M.P.J., « Post-nuptial Sacrifices on Kos (Segre, ED 178) and Ancient Greek Marriage Rites », *ZPE* 124, 1999, p. 63-80.

Dodds E.R., *Les Grecs et l'irrationnel*, Berkeley, 1959 (trad.fr. Paris, 1977²).

Donnay G., « Signature du sculpteur Agathon d'Anagyre », *BCH* 112, 1988, p. 445-448.

Dow St., « The Greater Demarkhia of Erkhia », *BCH* 89, 1965, p. 180-213.

Dow St., « Six Athenian sacrificial Calendars », *BCH* 92, 1968, p. 170-186.

Dow St., « Healing Deities on Pentelikon », *Phoenix* 36, 1982, p. 313-328.

Dow St., Healey R.F., *A Sacred Calendar of Eleusis*, Cambridge, 1965.

Dow St., Kirchner J., « Inschriften vom attischen Lande », *MDAI(A)* 62, 1937, p. 1-12.

Doyen Ch., *Poséidon souverain. Contribution à l'histoire religieuse de la Grèce mycénienne et archaïque*, Bruxelles, 2011.

Dragatsis I.Ch., « Τὸ ἐν Πειραιεῖ Σήραγγιον », *AEph* 1925-1926, p. 1-8.

Dreyer B., « Der Beginn der Freiheitsphase Athens 287 v. Chr. und das Datum der Panathenäen und Ptolemaia im Kalliasdekret », *ZPE* 111, 1996, p. 45-67.

Dreyer B., « Wann endet der klassische Demokratie Athens ? », *AncSoc* 31, 2001, p. 27-66.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

Du Sablon V., « Religiosité hellénistique et accès au cosmos divin », *LEC* 74, 2006, p. 3-23.

Durand J.-L., *Sacrifice et labour en Grèce ancienne*, Paris-Rome, 1986.

Eickstedt Kl.-V. v., *Beiträge zur Topographie des Antiken Piräus* (*BAAH* 118), Athènes, 1991.

Ekroth G., *The Sacrificial Rituals of Greek Hero-Cults in the Archaic to the Early Hellnistic Periods* (*Kernos* suppl. 12), Liège, 2002.

Eliopoulos Th., « Athens : News from the Kynosarges Site », H. Frielinghaus, J. Stroszeck (éds.), *Neue Forschungen zu griechischen Städten und Heiligtümern. Festschrift für Burkhardt Wesenberg zum 65. Geburtstag*, Möhnesee, 2010, p. 85-91.

Eliot C.W.J., *Coastal Demes of Attica*, Toronto, 1962.

Engels D., « "Dieu est la vraie mesure de toutes choses...". Platon et le culte grec traditionnel », *RHR* 226, 2009, p. 547-581.

Étienne R., Piérart M., « Un décret du koinon des Hellènes à Platées en l'honneur de Glaucon, fils d'Étéoclès, d'Athènes », *BCH* 99, 1975, p. 51-75.

Farnell L.R., *The Cults of The Greek States*, 5 vol., Oxford, 1896a (I), 1896b (II), 1907a (III), 1907b (IV), 1909 (V).

Ferguson W.S., « The Attic orgeones », *HThR* 37, 1944, p. 61-140.

Festa N., « Longibardos », *Byzantion* 6, 1931, p. 101-222.

Feyel M., *Contribution* à *l'Épigraphie béotienne*, Le Puy, 1942.

Feyel Chr., « Xénophon, fils de Philoxénos, du dème de Myrrhinonte. À propos d'une inscription métrique méconnue », N. Badoud (éd.), *Philologos Dionysios. Mélandes offerts au professeur Denis Knoepfler*, Genève, 2011, p. 23-37.

Flower M., « IG ii² 2344 and the Size of Phratries in Classical Athens », *CQ* 35, 1985, p. 232-235.

Follet S., *Athènes au IIe et au IIIe siècle. Études chronologiques et prosopographiques*, Paris, 1976.

Follet S., « Chronologie attique et chronologie delphique (IIe s. *a.C.*-Ier s. *p.C.*) », *Topoi* 8, 1998, p. 243-260.

Follet S., Peppas-Delmousou D., « Le décret de Thyatire sur les bienfaits d'Hadrien et le « Panthéon » d'Hadrien à Athènes (*IG* II² 1088 + 1090 + *IG* III 3985, complétés = *TAM* V 2, 1180, complété) », *BCH* 121, 1997, p. 291-309.

Follet S., Peppas-Delmousou D., « Inscriptions du Musée épigraphique d'Athènes », *BCH* 132, 2008, p. 473-553.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

Forsén Bj., « A Rediscovered Dedication to Zeus Hypsistos EM 3221 », *Tyche* 5, 1990, p. 9-12.

Forsén Bj., « The Sanctuary of Zeus Hypsistos and the Assembly Place on the Pnyx », *Hesperia* 62, 1993, p. 507-521.

Forsén Bj., « The Sanctuary of Zeus Hypsistos and the Date and Construction of Pnyx III », Bj. Forsén, Gr. Stanton (éds.), *The Pnyx in the History of Athens. Proceedings of an International Colloquium Organised by the Finnish Institute at Athens, 7-9 October, 1994*, Helsinki, 1996a, p. 47-55.

Forsén Bj., *Griechische Gliederweihungen. Eine Untersuchung zu ihrer Typologie und ihrer religions- und sozialgeschichtlichen Bedeutung*, Helsinki, 1996b.

Foucart, P.-Fr., « Bas-relief du Pirée, le culte de Zeus Milichios », *BCH* 7, 1883, p. 507-514.

Fraenkel E., *Aeschylus Agamemnon. III. Commentary on 1056-1673. Appendices, Indexes*, Oxford, 1950 (3e tirage revu et corrigé 1974).

Freeden J. von, *OIKIA KYPPHΣTOY. Studien zum sogennanten Turm der Winde in Athen*. Rome, 1983.

Freeden J. von, « Πιστοκράτης καὶ Ἀπολλόδωρος Σατύρου Αὐρίδαι (IG II² 2949) », *ZPE* 61, 1985, p. 215-218.

French D.H., « Amasian Notes 4. Cults and Divinities : The Epigraphic Evidence », *EA* 26, 1996a, p. 87-98.

French D.H., « Amasian Notes 5. The Temenos of Zeus Stratios at Yassiçal », *EA* 27, 1996b, p. 75-92.

Frija G., *Les prêtres des empereurs. Le culte impérial civique dans la province romaine d'Asie*, Rennes, 2012.

Garland R., *The Piraeus. From the Fifth to the First Century B.C.*, Ithaca (NY), 1987.

Garland R., *Introducing New Gods. The Politics of Athenian Religion*, Londres, 1992.

Gawlinski L., « The Athenian Calendar of Sacrifices. A New Fragment from the Athenian Agora », *Hesperia* 76, 2007, p. 37-55.

Geagan D.J., « Greek Inscriptions », *Hesperia* 40, 1971, p. 96-108.

Geagan D.J., « Hadrian and the Athenian Dionysiac Technitai », *TAPhA* 103, 1972, p. 133-160.

Geagan D.J., « Greek Inscriptions from the Athenian Agora », *Hesperia* 52, 1983, p. 155-172.

Geagan D.J., « Children in Athenian dedicatory monuments », J.M. Fossey (éd.), *Boeotia Antiqua IV. Proceedings of the 7th International Congress on Boiotian Antiquities. Boiotian (and Other) Epigraphy*, Amsterdam, 1994, p. 163-173.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

Gelzer H.K., « Die Sitzinschriften im Dionysostheater in Athen », *Monatsberichte der Königlich preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, 1872 [1873], p. 164-181 + pl. I-V.

Georgoudi St., « Sacrifices dans le monde grec : de la cité aux particuliers. Quelques remarques », *Ktèma* 23, 1998a, p. 325-334.

Georgoudi St., « Les Douze Dieux les autres dans l'espace cultuel grec », *Kernos* 11, 1998b, p. 73-83.

Gernet L., Boulanger A., *Le génie grec dans la religion*, Paris, 1932 (1970²).

Gessler J., « Un soldat de Xénophon a éternué (Anabase, l. III, ch. 2, § 9). Commentaire folklorique », *BMB* 30, 1926, p. 193-203.

Gill D., *Greek Cult Tables*, New York, 1991.

Gladigow B., « Gottesnamen (Gottesepitheta) I », *Reallexikon für Antike und Christentem. XI. Girlande-Gottesnamen*, Stuttgart, 1981, col. 1202-1238.

Graf Fr., *Nordionische Kulte*, Zürich-Rome-Vevey, 1985.

Grand-Clément A., « Dans les yeux d'Athéna *Glaukôpis* », *ARG* 12, 2010, p. 7-22.

Grotta C., *Zeus Meilichios a Selinunte*, Rome, 2010.

Guarducci M., « Nuovi cippi sacri a Velia », *PP* 130-133, 1970, p. 252-261.

Goette H.R., « Ὁ δήμος της Παλλήνης. Επιγραφές από την περιοχή του ναού της *Ἀθηνᾶς Παλληνίδος* », *Horos* 10-12, 1992-98, p. 105-118.

Goette H.R., *Ὁ ἀξιόλογος δῆμος Σούνιον. Landeskundliche Studien in Südost-Attika*, Rahden, 2000.

Gorrini M.E., « Gli eroi salutari dell'Attica », *ASAA* 79, 2001, p. 299-315.

Graef B., Langlotz E., *Die antiken Vasen von der Akropolis zu Athen*, II, Berlin, 1933.

Habicht Chr., « Athens and the Ptolemies », *ClAnt* 11, 1992, p. 68-90.

Habicht Chr., « Versäumter Götterdienst », *Historia* 55, 2006, p. 153-166.

Hallof Kl., « Ein neues Fragment des Asklepios-Päans ; IG II² 4509 », *Horos* 10-12, 1992-98, p. 71-72.

Harris D., « Nikokrates of Kolonos, Metalworker to the Parthenon Treasurers », *Hesperia* 57, 1988, p. 329-337.

Hartswick K.J., « The Ares Borghese Reconsidered », *RA* 1990, p. 227-283.

Haspels C.H.E., *The Highlands of Phrygia. Sites and Monuments*, Princeton, 1971.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

Hedrick Ch.W.Jr., « The Temple and Cult of Apollo Patroos in Athens », *AJA* 92, 1988, p. 185-210.

Hedrick Ch.W.Jr., « The Phratry from Paiania », *CQ* 39, 1989, p. 126-135.

Hedrick Ch.W.Jr., « Phratry Shrines of Attica and Athens », *Hesperia* 60, 1991, p. 241-268.

Henrichs A., « Writing Religion. Inscribed Texts, Ritual Authority, and the Religious Discourse of the Polis », H. Yunis (éd.), *Written Texts and the Rise of Literate Culture in Ancient Greece*, Cambridge, 2003, p. 38-58.

Hoff M.C., « The So-called Agoranomion and the Imperial Cult in Julio-Claudian Athens », *AA* 1994, p. 93-117.

Hoff M.C., « The politics and architecture of the Athenian imperial cult », A. Small (éd.), *Subject and Ruler. The Cult of the Ruling Power in Classical Antiquity. Papers presented at a conference held in The University of Alberta on April 13-15, 1994, to celebrate the 65th anniversary of Duncan Fishwick*, Ann Arbor, 1996, p. 185-200.

Hollis A.S., « Epops in the Erchian sacred calendar and the Aetia of Callimachus », E.M. Craik (éd.), *Owls to Athens. Essays on Classical Subjects Presented to Sir Kenneth Dover,* Oxford, 1990, p. 127-130.

Hollis A.S., « Attica in Hellenistic Poetry », *ZPE* 93, 1992, p. 1-15.

Holtzmann B., « Collection de l'École française d'Athènes. IV. Bronzes », *BCH* 96, 1972, p. 73-99.

Holtzmann B., *L'Acropole d'Athènes*, Paris, 2003.

Humphreys S.C., « Lycurgus of Butadae : an Athenian Aristocrat », J.W. Eadie, J. Ober (éds), *The Craft of The Ancient Historian*, Lanham, 1985, p. 199-252.

Humphreys S.C., *The Strangeness of Gods. Historical Perspectives on the Interpretation of Athenian Religion*, Oxford, 2004.

Humphreys S.C., « Notes on Attic Propography », *ZPE* 160, 2007, p. 65-75.

Immerwahr H.R., *Attic Script: A Survey*, Oxford, 1990.

Ismard P., *La cité des réseaux. Athènes et ses associations. VIe-Ier siècle av. J.-C.*, Paris, 2010.

Jahn O., *Giove Polieo in Athene*, Leipzig, 1865.

Jameson M.H., « A Decree of Themistokles from Troizen », *Hesperia* 29, 1960, p. 198-223.

Jameson M.H., « A Revised Text of the Decree of Themistokles from Troizen », *Hesperia* 31, 1962, p. 310-315.

Jameson M.H., « Notes on the Sacrificial Calendar from Erchia », *BCH* 89, 1965, p. 154-172.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

Jameson M.H., « Sacrifice and animal husbandry in Classical Greece », C.R. Whittaker (éd.), *Pastoral Economies in Classical Antiquity*, Cambridge, 1988, p. 87-119.

Jameson M.H., « Theoxenia », R. Hägg (éd.), *Ancient Greek Cult Practice from the Epigraphical Evidence. Proceedings of the Second International Seminar on Ancient Greek Cult, organized by the Swedish Institute at Athens, 22-24 November 1991* (*Skrifter Utgivna av Svenska Institutet i Athen* 8°, 13), Stockholm, 1994, p. 35-57.

Jameson M.H., « Religion in the Athenian democracy », I. Morris, K. Raaflaub (éds), *Democracy 2500 ? Questions and Challenges*, 1998, Dubuque, p. 171-195.

Jameson M.H., « An Altar for Herakles », P. Flensted-Jensen, Th. H. Nielsen, L. Rubinstein (éds), *Polis & Politics. Studies in Ancient Greek History presented to Mogens Herman Hansen on his Sixtieth Birthday, August 20, 2000*, Copenhague, 2000, p. 217-227.

Jameson M.H., Jordan D.R., Kotansky R.D., *A Lex Sacra from Selinous (GRBS Monographs* 1), Durham, 1993.

Jay-Robert Gh., « Fonction des dieux chez Aristophane », *REA* 104, 2002, p. 11-24.

Jeanmaire H., *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris, 1951.

Jeffery L.H., « Poseidon on The Acropolis », *Πρακτικά του XII Διεθνούς Συνέδριου Κλασικής Ἀρχαιολογίας. Ἀθήνα, 4-10 Σεπτεμβρίου 1983*. T. 3, Athènes, 1988, p. 124-126.

Jeppesen Kr., *The Theory of the Alternative Erechtheion. Premises, Definition, and Implications* (*Acta Jutlandica* 63,1 *Humanities Series* 60), Aarhus, 1987.

Jones Chr.P., « The Panhellenion », *Chiron* 26, 1996, p. 29-56.

Jones Chr.P., « A Decree of Thyatira in Lydia », *Chiron* 29, 1999, p. 1-21.

Jordan D.R., « New Greek Curse Tablets (1985-2000) », *GRBS* 41, 2000, p. 5-46.

Jost M., « Quelques épiclèses divines en Arcadie : typologie et cas particuliers », N. Belayche, P. Brulé, G. Freyburger, Y. Lehmann, L. Pernot, Fr. Prost (éds.), *Nommer les dieux. Théonymes, épithètes, épiclèses dans l'Antiquité*, Turnhout, 2005, p. 389-400.

Judet de La Combe P., *L'*Agamemnon *d'Eschyle. Commentaire des dialogues*, Villeneuve d'Ascq, 2001.

Jung M., « Methodisches : Heiligtümer und *lieux de mémoire* », M. Haake, M. Jung (éds), *Griechische Heiligtümer als Erinnerungsorte. Von der Archaik bis in den Hellenismus. Erträge einer internationalen Tagung in Münster, 20.-21. Januar 2006*, Stuttgart, 2011, p. 9-18.

Kazamiakis K.N., « Θησαυρός Αφροδίτης Οὐρανίας· η κατασκευή », *Horos* 8-9, 1990-1991, p. 29-44.

Kakavogianni O., « Τοπογρφία του αρχαίου δήμου Μυρρινούντος », V. Vassilopoulou, St. Katsarou-Tzeveleki (éds), *ΑΠΟ ΤΑ ΜΕΣΟΓΕΙΑ ΣΤΟΝ ΑΡΓΟΣΑΡΩΝΙΚΟ. Β᾽ Εφορεία*

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

Πριστορικών και Κλασσικών Αρχαιοτήτων. Το έργο μιας δεκαετίας, 1994-2003. Πρακτικά Συνεδρίου. Αθήνα, 18-20 Δεκεμβρίου 2003 – From Mesogeia to Argosaronikos. B' Ephorate of Prehistoric and Classical Antiquities. Research of a Decade, 1994-2003. Proceedings of Conference. Athens, December 18-20, 2003, Markopoulo, 2009, p. 47-78.

Kakavogianni O., Argyropoulos V., « Αρχαίος ναός και κρήνη στη Μερέντα », V. Vassilopoulou, St. Katsarou-Tzeveleki (éds), *ΑΠΟ ΤΑ ΜΕΣΟΓΕΙΑ ΣΤΟΝ ΑΡΓΟΣΑΡΩΝΙΚΟ. Β᾽ Εφορεία Προιστορικών και Κλασσικών Αρχαιοτήτων. Το έργο μιας δεκαετίας, 1994-2003. Πρακτικά Συνεδρίου. Αθήνα, 18-20 Δεκεμβρίου 2003 – From Mesogeia to Argosaronikos. B' Ephorate of Prehistoric and Classical Antiquities. Research of a Decade, 1994-2003. Proceedings of Conference. Athens, December 18-20, 2003*, Markopoulo, 2009, p. 177-188.

Kakavogianni O., Argyropoulos V., Anetakis M., Kontopanagou M., Sklavos M., « Δημόσια κτίρια, μικρά ιερά και οδοί πέριξ του αρχαίου ναού στη Μερέντα », V. Vassilopoulou, St. Katsarou-Tzeveleki (éds), *ΑΠΟ ΤΑ ΜΕΣΟΓΕΙΑ ΣΤΟΝ ΑΡΓΟΣΑΡΩΝΙΚΟ. Β᾽ Εφορεία Προιστορικών και Κλασσικών Αρχαιοτήτων. Το έργο μιας δεκαετίας, 1994-2003. Πρακτικά Συνεδρίου. Αθήνα, 18-20 Δεκεμβρίου 2003 – From Mesogeia to Argosaronikos. B' Ephorate of Prehistoric and Classical Antiquities. Research of a Decade, 1994-2003. Proceedings of Conference. Athens, December 18-20, 2003*, Markopoulo, 2009, p. 103-125.

Kallipolitis V., « ΑΤΤΙΚΗ », *AD* 19 B, 1964 [1966], p. 65-79.

Kaloyeropoulou Ath.G., « Ὅρος Διὸς Παρνησσίου », *Horos* 2, 1984, p. 111-118.

Kaloyeropoulou Ath.G., « ᾽Απὸ τὸ ἱερὸ τοῦ Παγκράτους στὴν ᾽Αθήνα. Πρόδρομη ἀνακοίνωση », *Πρακτικά του Η' Διεθνούς Συνέδριου Ἑλληνικής καὶ Λατινικής Ἐπιγραφικής. Ἀθήνα, 3-9 Ὀκτωβρίου 1982. Τ. 2*, Athènes, 1987, p. 298-304.

Kapetanopoulos E., « Attic Inscriptions », *AEph* 1968 [1969], p. 177-224.

Kavvadia P., « ΕΚΘΕΣΙΣ ΤΩΝ ΠΕΠΡΑΓΜΕΝΩΝ ΤΗΣ ΕΤΑΙΡΕΙΑΣ ΚΑΤΑ ΤΟ ΕΤΟΣ 1903 », *PAAH*, 1903 [1906], p. 9-26.

Kearns E., « Saving the City », Murray, S. Price (éds), *The Greek City. From Homer to Alexander*, Oxford, 1990, p. 323-344.

Keesling C.M. , « Regarding the Acropolis Dedications », D. Jordan, J. Traill (éds), *Lettered Attica. A day of Attic Epigraphy. Actes du Symposium d'Athènes/Proceedings of the Athens Symposium, 8 mars/March 2000*, Toronto, 2003, p. 41-54.

Keesling C.M., « Misunderstood Gestures. Iconatrophy and the Reception of Greek Sculpture in the Roman Imperial Period », *ClAnt* 24, 2005, p. 41-79.

Kellogg D., « Οὐκ ἐλάττω παραδώσω τὴν πατρίδα. The Ephebic Oath and the Oath of Plataia in Fourth-Century Athens », *Mouseion* 52, 2008, p. 355-376.

Keramopoullos A.D., « Ὑπὸ τὰ προπύλαια τῆς Ἀκροπόλεως », *AD* 12, 1929, p. 73-101.

Kerényi C., *Zeus and Hera. Archetypal Image of Father, Husband and Wife*, Princeton-Londres, 1976.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

KINDT J., *Rethinking Greek Religion*, Cambridge, 2012.

KNELL H., « Der jüngere Tempel des Apollo Patroos auf der Athener Agora », *JDAI* 109, 1994, 217-237.

KNIGGE U., KOVACSCOVICS W., « Kerameikos. Tätigkeitsbericht 1979 », *AA* 1981, p. 385-396.

KORRES M., « Ἀπό τον Σταυρό στην Αγορά », *Horos* 10-12, 1992-98, p. 83-104.

KÔSTAKI L., « Πάντα πλήρη θεῶν εἶναι : παρόδια ἱερὰ στὴν ἀρχαία Ἀθήνα », A.P. MATTHAIOU, I. POLINSKAYA (éds), *Μικρός Ἱερομνήμων. Μελέτες εἰς μνήμην Michael H. Jameson*, Athènes, 2008, p. 145-166.

KOTZIAS N., « Δημοτικὸν ψήφισμα Ἁλῶν τῶν Ἀραφηνίδων », *AEph* 1925-1926, p. 168-177.

KOUMANOUDIS S.A., « ΑΤΤΙΚΑΙ ΕΠΙΓΡΑΦΑΙ », *AEph* 1885, 161-170.

KOUMANOUDIS S.N., « ΕΠΙΓΡΑΦΑΙ ΕΞ ΑΘΗΝΩΝ », *AD* 25 A, 1970 [1971], p. 54-86.

KOURINOU E., « Ἐνεπίγραφη βάση ἀναθήματος στὴν Ἀφροδίτη », *Horos* 17-21, 2004-2009, p. 119-124.

KOUROUNIÔTIS K. « Τὸ ἱερὸν τοῦ Ἀπόλλωνος τοῦ Ζωστῆρος », *AD* 11, 1927-1928 [1930], p. 9-53.

KOUROUNIÔTIS K., THOMPSON H.A., « The Pnyx in Athens », *Hesperia* 1, 1932, p. 90-217.

KRANZ P., *Hygieia – Die Frau an Asklepios' Seite. Untersuchungen zu Darstellung und Funktion in klassicher und hellenistischer Zeit unter Einbeziehung der Gestalt des Asklepios*, Möhnesee, 2010.

KREUZ N., *Zeus und die griechischen Poleis. Topographische und religionsgeschichtliche Untersuchungen von archaischer bis in hellenistische Zeit*, Rahden, 2007.

KYPARISSIS N., THOMPSON H.A., « A Sanctuary of Zeus and Athena Phratrios Newly Found in Athens », *Hesperia* 7, 1938, p. 612-625.

KYPARISSIS N., PEEK W., « Attische Urkunden », *MDAI(A)* 66, 1941, p. 218-239.

LACORE M., « Euripide et le culte de Poséidon-Érechthée », *REA* 85, 1983, p. 215-234.

ŁAJTAR A., « An Athenian Vow to Zeus Hypsistos », *ZPE* 70, 1987, p. 165-166.

LALONDE G.V., « Agora I 5983. Zeus Exou- Again », *Hesperia* 68, 1999, p. 155-159.

LALONDE G.V., *Horos Dios (ΗΟΡΟΣ ΔΙΟΣ). An Athenian Shrine and Cult of Zeus (Monumenta Graeca et Romana XI)*, Leiden-Boston, 2006.

LAMBERT St.D., « The Phratries of Attica », Ann Arbor, 1993.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

Lambert St.D., « The Attic Genos Salaminioi and the Island of Salamis », *ZPE* 119, 1997, p. 85-106.

Lambert St.D., « The Sacrificial Calendar of the Marathonian Tatrapolis : A Revised Text », *ZPE* 130, 2000a, p. 43-70.

Lambert St.D., « Two Notes on Attic Leges Sacrae », *ZPE* 130, 2000b, p. 71-80.

Lambert St.D., « The Greek Inscriptions on stone in the collection of the British School at Athens », *ABSA* 95, 2000c, p. 485-516.

Lambert St.D., « Two documents of Attic Gene », *Horos* 14-16, 2000-2003, p. 77-82.

Lambert St.D., « The Sacrificial Calendar of Athens », *ABSA* 97, 2002a, 353-399.

Lambert St.D., « Parerga III. The Genesia, Basile and Epops Again », *ZPE* 139, 2002b, 75-82.

Lambert St.D., « *IG* II² 410. An Erasure Reconsidered », D. Jordan, J. Traill (éds), *Lettered Attica. A day of Attic Epigraphy. Actes du Symposium d'Athènes/Proceedings of the Athens Symposium, 8 mars/March 2000*, Toronto, 2003, p. 56-67.

Lambert St.D., « Athenian State Laws and Decrees, 352/1 – 322/1. II. Religious Regulations », *ZPE* 154, 2005, p. 125-159.

Lambert St.D., « Athenian State Laws and Decrees, 352/1 – 322/1. III Decrees Honouring Foreigners. B. Other Awards », *ZPE* 159, 2007, p. 101-154.

Langdon M.K., « Two Epigraphical Notes », *AJA* 77, 1973, p. 195-196.

Langdon M.K., *A Sanctuary of Zeus on Mount Hymettos* (*Hesperia*, suppl. 16), Princeton, 1976.

Lauter H., *Der Kulplatz auf dem Turkovuni*, Berlin, 1985.

Lawall M.A., « The Temple of Apollo Patroos Dated by an Amphora Stamp », *Hesperia* 78, 2009, p. 387-404.

Lebreton S., « Dionysos *Ômèstès* (Plutarque, *Thémistocle*, 13 ; *Antoine*, 24) », L. Bodiou, V. Mehl, J. Oulhen, Fr. Prost, J. Wilgaux (éds), *Chemin Faisant. Mythes, cultes et société en Grèce ancienne. Mélanges en l'honneur de Pierre Brulé*, Rennes, 2009, p. 193-203.

Lebreton S., « Les épiclèses dans les *Hymnes orphiques* : l'exemple de Dionysos », R. Bouchon, P. Brillet-Dubois, N. Le Meur-Weissman (éds), *Hymnes de la Grèce antique : approches littéraires et historiques. Actes du colloque international de Lyon, 19-21 juin 2008* (*CMO* 50), Lyon, 2012, p. 201-218.

Lecomte C., « L'Athéna de Platon », *Kernos* 6, 1993, p. 225-243.

Leduc Cl., «"Rêveries" sur la vierge à l'olivier », M.-M. Mactoux, É. Geny, *Mélanges Pierre Lévêque. 4. Religion*, Paris, 1990, p. 259-275.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

Leduc Cl., « Poésie et politique dans le mythe de l'autochtonie athénienne », *Ithaca* 22, 2006, p. 13-22.

Lefka A., « Le regard rationnel de Platon sur les dieux traditionnels », *Kernos* 16, 2003, p. 125-132.

Le Guen-Pollet Br., *La vie religieuse dans le monde grec du Ve au IIIe siècle avant notre ère*, Toulouse, 1991.

Le Guen Br., *Les associations de Technites dionysiaques à l'époque hellénistique*, 2 tomes, Paris-Nancy, 2001.

Leventi I., *Hygieia in Classical Greek Art*, Athènes, 2003.

Lévêque P., « Bilan des travaux. La personnalité d'Héra », J. De La Genière (éd.), *Héra. Images, espaces, cultes. Actes du colloque International de Lille (1993)*, Naples, 1997, p. 267-270.

Lévêque P., Séchan L., *Les grandes divinités de la Grèce*, Paris, 1990².

Levinskaya I., *The Book of Acts in its Diaspora Setting*, Grand Rapids-Carlisle, 1996.

Lippman M., Scahill D., Schultz P., « Knights 843-59, the Nike Temple Bastion and Cleon's Shields from Pylos », *AJA* 110, 2006, p. 551-563.

Lippolis E., « Apollo Patroos, Ares, Zeus Eleutherios. Culto e architettura di stato ad Atene tra la democrazia et i Macedoni », *ASAA* 76-78, 1998-2000 [2001], p. 139-218.

Lloyd-Jones P.H.J., *The Justice of Zeus*, Los Angeles-Londres, 1971.

Loewe B., *Ancient Greek Theophoric Tomonyms*, Chicago, 1980.

Lolling A., « ΕΙΣΑΓΩΓΗ ΑΡΧΑΙΩΝ ΕΝ ΤΟΙΣ ΜΟΥΣΕΙΟΙΣ », *AD* 1890, p. 136-143.

Lougovaya-Ast J., « Myrrhine, the First Priestess of Athena Nike », *Phoenix* 60, 2006, p. 211-225.

Luce J.-M., « Érecthée, Thésée, les Tyrannoctones et les espaces publics athéniens », E. Greco (éd.), *Teseo e Romolo. Le origini di Atene e Roma a confronto. Atti del Convegno Internazionale di Studi. Scuola Archeologica Italiana di Atene. Atene, 30 giugno-1 iuglio 2003*, Athènes, 2005, p. 143-164.

Lupu E., « Μασχαλίσματα : A Note on *SEG* XXXV 113 », D. Jordan, J. Traill (éds), *Lettered Attica. A day of Attic Epigraphy. Actes du Symposium d'Athènes/Proceedings of the Athens Symposium, 8 mars/March 2000*, Toronto, 2003, p. 69-77.

Maass M., *Die Prohedrie des Dionysostheaters in Athen*, Munich, 1972.

Makri A.K., « Ἀναθηματικὴ ἐπιγραφὴ ἀπὸ τὶς Ἀχαρνές », *Horos* 17-21, 2004-2009, p. 143-146.

Malouchou G.E., « Ἀττικὸ ψήφισμα τοῦ ἔτους τοῦ Πολυεύκτου », *Horos* 17-21, 2004-2009, p. 45-50.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

March D.A., « Kleisthenes and the League of Athena Pallenis », *Historia* 57, 2008, p. 134-141.

Marinatos S., « Ἀνασκαφὴ Μαραθῶνος », *PAAH* 1972 [1974], p. 5-7.

Mark I.S., *The Sanctuary of Athena Nike in Athens : Architectural Stages and Chronology* (*Hesperia*, suppl. 26), Princeton, 1993.

Mastrokostas E., « ΑΛΑΒΑΣΤΡΑ ΤΟΥ 700 ΠΧ. ΕΚ ΤΗΣ ΑΝΑΣΚΑΦΗΣ ΤΟΥ ΒΩΜΟΥ ΤΟΥ ΔΙΟΣ ΕΠΙ ΤΗΣ ΚΟΡΥΦΗΣ ΤΗΣ ΠΑΡΝΗΘΟΣ / Alabastra del 700 a.C. ca. dall'altare di Zeus sul Parnete » *ASAA* 61, 1983 [1984], p. 339-344.

Matthaiou A.P., « Νεό θραῦσμα τῆς IG II² 689 », *Horos* 10-12, 1992-1998a, p. 29-48.

Matthaiou A.P., « Αἰξωνικά », *Horos* 10-12, 1992-1998b, p. 133-169.

Matthaiou A.P., « Ἐλάστερος – Ἀλάστορος », *Horos* 13, 1999, p. 241-242.

Matthaiou A.P., « Ἀπόλλων Δήλιος ἐν Ἀθήναις », D. Jordan, J. Traill (éds), *Lettered Attica. A day of Attic Epigraphy. Actes du Symposium d'Athènes/Proceedings of the Athens Symposium, 8 mars/March 2000*, Toronto, 2003, p. 85-93.

Matthaiou A.P., « Νέες Ἀττικὲς ἐπιγραφές », *Horos* 17-21, 2004-2009, p. 11-22.

Mattingly H.B., « Epigraphy and the Athenian Empire », *Historia* 41, 1992, p. 129-138.

Mattingly H.B., « Two Fifth-Century Attic Epigraphic Texts Revisited », *ZPE* 162, 2007, p. 107-110.

Mayer Chr., « Der Volksbeschluss in der "Thesmistokles-Inschrift" von Troizen (ca. 370-350 v. Chr.). Die Rückberufung der Ostrakisierten vor der Schlacht von Artemision (480 v. Chr.) », P. Siewert (éd.), *Ostrakismos-Testimonien I* (*Historia* Einz. 155), Stuttgart, 2002, p. 357-367.

Mehl V., « Au plus près de l'autel, la circumambulation au cours des sacrifices », *REA* 104, 2002, p. 25-48.

Meliadis I., « Ἀνασκαφὴ παρὰ τὴν κοίτην τοῦ Ἰλισσοῦ », *PAAH* 1953 [1956], p. 47-60.

Meliadis I., « Ἀνασκαφὴ παρὰ τὴν κοίτην τοῦ Ἰλισσοῦ », *PAAH* 1954 [1957], p. 41-49.

Meritt B.D., « The Inscriptions », *Hesperia* 3, 1934, p. 1-114.

Meritt B.D., « Greek Inscriptions », *Hesperia* 7, 1938, p. 77-160.

Meritt B.D., « Greek Inscriptions », *Hesperia* 9, 1940, p. 53-96.

Meritt B.D., « Greek Inscriptions », *Hesperia* 10, 1941, p. 38-64.

Meritt B.D., « Greek Inscriptions », *Hesperia* 15, 1946, p. 169-253.

Meritt B.D., « Greek Inscriptions », *Hesperia* 16, 1947, p. 147-183.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

Meritt B.D., « Greek Inscriptions », *Hesperia* 17, 1948, p. 1-53.

Meritt B.D., « Greek Inscriptions », *Hesperia* 21, 1952, p. 340-380.

Meritt B.D., « Greek Inscriptions », *Hesperia* 23, 1954, p. 233-283.

Meritt B.D., « Greek Inscriptions », *Hesperia* 26, 1957, p. 51-97.

Meritt B.D., « Greek Inscriptions », *Hesperia* 29, 1960, p. 1-77.

Meritt B.D., « Greek Inscriptions », *Hesperia* 30, 1961, p. 205-292.

Meritt B.D., « Greek Inscriptions », *Hesperia* 32, 1963, p. 1-56.

Meritt B.D., « Greek Inscriptions », *Hesperia* 36, 1967, p. 57-100.

Meritt B.D., « Greek Inscriptions », *Hesperia* 37, 1968, p. 266-298.

Meritt B.D., « Mid-Third-Century Athenian Archons », *Hesperia* 50, 1981, p. 78-99.

Mikalson J.D., « The Heorte of Heortology », *GRBS* 23, 1982, p. 213-221.

Mikalson J.D., *La religion populaire à Athènes*, Chapel Hill, 1983 (trad. fr. Paris, 2009).

Mikalson J.D., *Honor Thy Gods. Popular Religion in Greek Tragedy*, Chapel Hill-Londres, 1991.

Mikalson J.D., *Religion in Hellenistic Athens*, Berkeley-Los Angeles-Londres, 1998a.

Mikalson J.D., « The Heracleotai of Athens », G. Schmeling, J. D. Mikalson (éds.), *Qui miscuit utile dulci. Festschrift Essays for Paul Lachlan McKendrick*, Wauconda, 1998b, p. 253-263.

Mitchell St., « The Cult of Theos Hypsistos between Pagans, Jews, and Christians », P. Athanassiadi, M. Frede (éds.), *Pagan monotheism in late antiquity*, Oxford, 1999, p. 81-148.

Mitropoulou E., « Attic workshops », *AAA* 8, 1975, p. 118-123.

Mitsos M.Th., Vanderpool E., « Inscriptions from Attica », *Hesperia* 19, 1950, p. 24-30.

Mitsos M.Th., « Ἐκ τοῦ Ἐπιγραφικοῦ Μουσείου (III) », *AEph* 1961 [1964], p. 198-203.

Mitsos M.Th., « Ἐκ τοῦ Ἐπιγραφικοῦ Μουσείου V », *AEph* 1964 [1967], p. 36-51.

Monaco M.Ch., « Contributi allo studio di alcuni santuari ateniesi I. Il *temenos* del *Demos* e delle *Charites* », *ASAA* 79, 2001, p. 103-150.

Morel J.P., « Observations sur les cultes de Velia », A. Hermary, H.Tréziny, *Les Cultes des cités phocéennes. Actes du colloque international. Aix-en-Provence / Marseille, 4-5 juin 1999*, Aix-en-Provence, 2000, p. 33-49.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

Morgan J.D., « Determination of the Calendar Equation of IG II² 689 + MA 14906 », *Horos* 10-12, 1992-1998, p. 49-51.

Moretti J.-Ch., « Le théâtre du sanctuaire de Dionysos Éleuthéreus à Athènes, au Ve s. av. J.C. », *REG* 113, 2000, p. 275-298.

Moretti J.-Ch., *Théâtre et société dans la Grèce antique. Une archéologie des pratiques théâtrales*, Paris, 2001 (rééd. 2011).

Müller H., « Pergamenische Parerga. III. Die Athenapriesterin Brimo und die pergamenischen Nikephorien », *Chiron* 33, 2003, p. 433-445.

Müller J.M., « "...weihte es der Athena." Basen von Weihgeschenken für Athena auf der nachklassischen Akropolis », R. Krumeich, Chr. Witschel (éds.), *Die Akropolis von Athen im Hellenismus und in der römischen Kaiserzeit*, Wiesbaden, 2010, p. 157-217.

Nachtergael G., *Les Galates en Grèce et les Sôtéria de Delphes. Recherches d'histoire et d'épigraphie hellénistiques*, Bruxelles, 1977.

Nock A.D., Roberts C., Skeat Th.C., « The Gild of Zeus Hypsistos », *HThR* 29, 1936, p. 39-88 repris de façon abrégée dans Nock A.D.†, *Essays on Religion and the Ancient World* (selected and edited, with an Introduction, Bibliography of Nock's writings, and Indexes, by Zeph Stewart), Oxford, 1972, p. 414-443.

Nulton P.E., *The sanctuary of Apollo Hypoakraios and Imperial Athens*, Providence, 2003.

Oikonomidis A.N., *Σούνιον (ἀρχαιολογικὸς ὁδηγός)*, Athènes, 1957.

Oikonomidis A.N., « Ἀνέκδοτοι ἐπιγραφαὶ ἐκ τοῦ παρὰ τὴν ἱερὰν ὁδὸν "Πυθίου" εἰς τὸν χῶρον τῆς μονῆς Δαφνίου », *Platon* 11, 1959a, p. 218-222.

Oikonomidis A.N., « Ἀττικαὶ ἐπιγραφαί », *Τὰ Ἀθηναϊκά* 14, 1959b, p. 7-13.

Oikonomidis A.N., *The Two Agoras in Ancient Athens*, Chicago, 1964.

Oikonomidis A.N., « Five Athenian Inscriptions of the Emperor L. Septimius Severus », *BASP* 21, 1984, p. 179-186.

Oikonomidis A.N., « Graffiti-inscriptions from the excavations of the Athenian Agora at Kerameikos », *Horos* 4, 1986, p. 43-64.

Oliver J.H., « Greek and Latin Inscriptions », *Hesperia* 10, 1941, p. 237-261.

Oliver J.H., « From Gennetai to Curiales », *Hesperia* 49, 1980, p. 30-56.

Oliver Gr.J., « (Re-)locating Athenian Decrees in the Agora : *IG* II² 448 », D. Jordan, J. Traill (éds), *Lettered Attica. A day of Attic Epigraphy. Actes du Symposium d'Athènes/Proceedings of the Athens Symposium, 8 mars/March 2000*, Toronto, 2003, p. 95-110.

Osborne M.J., « T.L. Shear : Kallias of Sphettos and the Revolt of Athens in 286 BC (*Hesperia*

Supplement, xvii.) » *CR* 30, 1980, p. 298-299.

Osborne M.J., « Shadowland : Athens under Antigonos Gonatas and his successor », O. Palagia, St.V. Tracy, *The Macedonian in Athens, 322-229 B.C. Proceedings of an International Conference held at The University of Athens, May 24-26, 2001*, Oxford, 2003, p. 67-75.

Osborne M.J., « The Archons of Athens 300/299-228/7 », *ZPE* 171, 2009, p. 83-99.

Osborne R., *The Classical Landscape with Figures. The Ancient Greek City and its Countryside*, Londres, 1987.

Oulhen J., « La société athénienne », P. Brulé, R. Descat, *Le monde grec aux temps classiques. Tome 2. Le IVe siècle*, Paris, 2004, p. 251-351.

Pakkanen P., « *Polis* within the *polis*. Crossing the border of official and private religion at the sanctuary of Poseidon at Kalaureia on Poros », M. Haysom, J. Wallensten (éds), *Current approaches to religion in ancient Greece. Papers presented at a symposium at the Swedish Institute at Athens, 17-19 April 2008* (*Skrifter Utgivna av Svenska Institutet i Athen* 8°, 21), Stockholm, 2011, p. 111-134.

Palaiokrassa L., *Τὸ Ἱερὸ τῆς Ἀρτέμιδος Μουνιχίας*, Thessalonique, 1983.

Palaiokrassa L., « Neue Befunde aus dem Heiligtum der Artemis Munichia », *MDAI*(*A*) 104, 1989, p. 1-40.

Palaiokrassa L., *Τὸ Ἱερὸ τῆς Ἀρτέμιδος Μουνιχίας* (*BAAH* 115), Athènes, 1991.

Palaiokrassa N., « Partial Inscribed Rim of Hydria », N. Kaltsas, A. Shapiro (éds), *Worshiping Women. Ritual and Reality in Classical Athens*, New York, 2008, p. 56.

Palagia O., « Ζεὺς Νάιος και Διώνη στην Ακροπόλη των Αθηνών », D. Damaskos (éd.), *Αρχαία Ελληνική Γλυπτική. Αφιέρωμα στη μνήμη του γλύπτη Στέλιου Τριάντη (Μουσείο Μπενάκη. 1° Παράρτημα)*, Athènes, 2002, p. 171-180.

Panciera S., « What Is an Inscription ? Problems of Definition and Identity of an Historical Source », *ZPE* 183, 2012, p. 1-10.

Papachristodoulou I., « Β᾽ ΕΦΟΡΕΙΑ ΚΛΑΣΣΙΚΩΝ ΑΡΧΑΙΟΤΗΤΩΝ » *AD* 28 B, 1973 [1977], p. 46-51.

Papazarkadas N., « Ἀττικὰ ἐπιγραφικὰ σημειώματα », *Horos* 17-21, 2004-2009, p. 91-108.

Papazarkadas N., « Four Attic Deme Documents Revisited », *ZPE* 159, 2007, p. 155-177.

Parker R., *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford, 1983 (réédition 1996, réimpr. 2003).

Parker R., « Festivals of the Attic Demes », T. Linders, G. Nordquist (éds.), *Gifts to the Gods. Proceedings of the Uppsala Symposium 1985 (Acta Universitatis Upsaliensis. Boreas. Uppsala Studies in Ancient Mediterranean and Near Eastern Civilizations* 15), Uppsala, 1987, p. 137-147.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

Parker R., *Athenian Religion. A History*, Oxford, 1996.

Parker R., « The Cult of Aphrodite Pandamos and Pontia on Cos », H.F.J. Horstmanshoff, H.W. Singor, F.T. Van Straten, J.H.M. Strubbe (éds), *Kykeon. Studies in Honour of H.S. Versnel*, Leiden-Boston-Cologne, 2002, p. 143-160.

Parker R., « The problem of the greek cult epithet », *OAth* 28, 2003, p. 173-183.

Parker R., *Polytheism and Society at Athens*, Oxford, 2005a.

Parker R., « Artémis Ilithye et les autres : le problème du nom divin utilisé comme épiclèse », N. Belayche, P. Brulé, G. Freyburger, Y. Lehmann, L. Pernot, Fr. Prost (éds.), *Nommer les dieux. Théonymes, épithètes, épiclèses dans l'Antiquité*, Turnhout, 2005b, p. 219-226.

Parker R., « A festival that moved, and other problems relating to Skirophorion », A.P. Matthaiou, I. Polinskaya (éds), *Μικρός Ἱερομνήμων. Μελέτες εἰς μνήμην Michael H. Jameson*, Athènes, 2008a, p. 35-39.

Parker R., « πατρῷοι θεοί : The Cults of Sub-Groups and Identity in the Greek World », A.H. Rasmussen, S.W. Rasmussen (éds), *Religion and Society. Rituals, Ressources, and Identity in the Ancient Graeco-Roman World. The BOMOS-Conferencces 2002-2005 (ARID suppl. 40)*, Rome, 2008b, p. 201-214.

Parker R., *On Greek Teligion*, Ithaca-Londres, 2011.

Paul St., « À propos d'épiclèses "trans-divines" : le cas de Zeus et d'Athéna à Cos », *ARG* 12, 2010, p. 65-81.

Pébarthe Chr., *Cité, Démocratie et Ecriture. Histoire de l'alphabétisation d'Athènes à l'époque classique*, Paris, 2006.

Peek W., « Attische Inschriften. Nachträge und Verbesserungen zu IG. I². II² », *MDAI(A)* 67, 1942 [1951], p. 1-217.

Pélékidis Chr., « Notes d'épigraphie attique », *REG* 63, 1950, p. 107-120.

Pélékidis Chr., *Histoire de l'éphébie attique des origines à 31 avant Jésus-Christ*, Paris, 1962.

Peppas-Delmousou D., « ΕΠΙΓΡΑΦΙΚΗ ΣΥΛΛΟΓΗ ΑΘΗΝΩΝ 1973-1974 », *AD* 29, 1973-1974 B [1979], p. 16-20.

Peppas-Delmousou D., « Autour des inventaires de Brauron », D. Knoepfler, N. Quellet (éds.), *Comptes et inventaires dans la cité grecque. Actes du colloque international d'épigraphie tenu à Neuchâtel du 23 au 26 septembre 1986 en l'honneur de Jacques Tréheux*, Neuchâtel, 1988, p. 323-346.

Petrakos V.Ch., « ΑΝΑΣΚΑΦΗ ΡΑΜΝΟΥΝΤΟΣ », *PAAH* 153, 1990 [1993], p. 1-39.

Petrakos V.Ch., Ὁ Μαραθών (*BAAH* 146), Athènes, 1995.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

Petrakos V.Ch., « ΑΝΑΣΚΑΦΗ ΡΑΜΝΟΥΝΤΟΣ », *PAAH* 153, 1995 [1998], p. 1-31.

Petrakos V.Ch., « ΑΝΑΣΚΑΦΗ ΡΑΜΝΟΥΝΤΟΣ », *PAAH* 153, 1998 [2000], p. 1-39.

Petrakos V.Ch., « ΑΝΑΣΚΑΦΗ ΡΑΜΝΟΥΝΤΟΣ », *PAAH* 154, 1999 [2002], p. 1-31.

Petrakos V.Ch., « ΑΝΑΣΚΑΦΗ ΡΑΜΝΟΥΝΤΟΣ », *PAAH* 155, 2000 [2003], p. 1-31.

Petre Z., « Aphrodite Pandemos », *StudClas* 28-30, 1992-1994 [1997], p. 5-14.

Petritaki M., « Προσπάθεια ανασύνθεσης του αρχαιολογικού τοπίου στην ευρύτερη περιοχή του Πειραιά βάσει των νέων ανασκαφικών δεδομένων », V. Vassilopoulou, St. Katsarou-Tzeveleki (éds), *ΑΠΟ ΤΑ ΜΕΣΟΓΕΙΑ ΣΤΟΝ ΑΡΓΟΣΑΡΩΝΙΚΟ. Β᾽ Εφορεία Προιστορικών και Κλασσικών Αρχαιοτήτων. Το έργο μιας δεκαετίας, 1994-2003. Πρακτικά Συνεδρίου. Αθήνα, 18-20 Δεκεμβρίου 2003 – From Mesogeia to Argosaronikos. B' Ephorate of Prehistoric and Classical Antiquities. Research of a Decade, 1994-2003. Proceedings of Conference. Athens, December 18-20, 2003*, Markopoulo, 2009, p. 451-480.

Petterson M., *Cults of Apollo at Sparta, The Hyakinthia, the Gymnopaidiai and the Karneia* (*Skrifter Utgivna av Svenska Institutet i Athen* 8° 11), 1992.

Picard Ch., « Sanctuaires, représentations et symboles de Zeus Meilichios », *RHR* 126, 1943, p. 97-127.

Piérart M., « Deux notes sur la politique d'Athènes en mer Égée », *BCH* 108, 1984, p. 161-176.

Pikoulas G.A., « ῞Αρτεμις ᾽Αμαρυσία ᾽Αθμονῆσι », *Horos* 10-12, 1992-1998, p. 205-214.

Piolot L., « Nom d'une Artémis ! À propos de l'Artémis *Phôsphoros* de Messène (Pausanias, IV, 31, 10) », *Kernos* 18, 2005, p. 113-140.

Pirenne-Delforge V., *L'Aphrodite grecque. Contribution à l'étude de ses cultes et de sa personnalité dans le panthéon archaïque et classique* (*Kernos*, suppl. 4), Athènes-Liège, 1994.

Pirenne-Delforge V., « Qui est la Kourotrophos athénienne ? », V. Dasen (éd.), *Naissance et petite enfance dans l'Antiquité. Actes du colloque de Fribourg, 28 novembre – 1er décembre 2001*, Fribourg-Göttingen, 2004, p. 171-185.

Pirenne-Delforge V., « Des épiclèses exclusives dans la Grèce polythéiste ? L'exemple d'*Ourania* », *Nommer les dieux* : N. Belayche, P. Brulé, G. Freyburger, Y. Lehmann, L. Pernot, Fr. Prost (éds.), *Nommer les dieux. Théonymes, épithètes, épiclèses dans l'Antiquité*, Turnhout, 2005, p. 271-290.

Pirenne-Delforge V., *Retour à la source. Pausanias et la religion grecque* (*Kernos*, suppl. 20), Liège, 2008a.

Pirenne-Delforge V., « La notion de "populaire" est-elle applicable au polythéisme grec ? », C. Bobas, C.E. Evangelidis (éds), *Croyances populaires. Rites et représentations en Méditerranée orientale. Actes du Colloque de Lille (2-4 décembre 2004)*, Athènes, 2008b, p. 17-27.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

Pirenne-Delforge V., « Des marmites pour un méchant petit hermès. Ou comment consacrer une statue », Estienne S., Jaillard D., Lubschansky N., Poumadoux Cl. (éds), *Image et religion dans l'Antiquité gréco-romaine. Actes du colloque de Rome, 11-113 décembre 2003*, Naples, 2008c, p. 103-110.

Pirenne-Delforge V., « Les codes de l'adresse rituelle en Grèce : le cas des libations sans vin », V. Pirenne-Delforge, Fr. Prescendi (éd.), *"Nourrir les dieux ?" Sacrifice et représentation du divin* (*Kernos*, suppl. 26), Liège, 2011, p. 117-147.

Pirenne-Delforge V., Pironti G., « La féminité des déesses à l'épreuve des épiclèses : le cas d'Héra », L. Bodiou, V. Mehl (éds), *La religion des femmes en Grèce ancienne. Mythes, cultes et société*, Rennes, 2009, p. 95-109.

Pirenne-Delforge V., Purnelle G., *Pausanias. Periegesis. Index verborum. Liste de fréquence. Index nominum* (*Kernos*, suppl. 5), Liège, 1997.

Pironti G., *Entre ciel et guerre. Figures d'Aphrodite en Grèce ancienne* (*Kernos*, suppl. 18), Liège, 2007, p. 13-27.

Pironti G., « Dans l'entourage de Thémis : les Moires et les "normes" panthéoniques », P. Brulé (éd.), *La norme en matière religieuse en Grèce ancienne. Actes du XIe colloque du CIERGA (Rennes, septembre 2007)* (*Kernos*, suppl. 21), Liège, 2009, p. 13-27.

Pittakes K.S., *L'ancienne Athènes ou la description des antiquités d'Athènes et de ses environs*, Athènes, 1835.

Platonos-Yiota M., *Αχαρναί. Ιστορική και τοπογραφική επισκόπηση των αρχαίων Αχαρνών, των γειτονικών δήμων και των οχυρώσεων της Πάρνηθας*, Acharnai, 2004.

Polignac Fr. de, « Un paysage religieux entre rite et représentation. Éleuthères dans l'*Antiope* d'Euripide », *RHR* 227, 2010, p. 481-495.

Pouilloux J., *La forteresse de Rhamnonte (Etude de topographie et d'histoire)*, Paris, 1954.

Pouilloux J., « Un nouvel archonte d'Athènes au IIIe siècle dans un décret d'Éleusis ? », *ZPE* 4, 1969, p. 1-6.

Price S., « Memory and Ancient Greece », A.H. Rasmussen, S.W. Rasmussen (éds), *Religion and Society. Rituals, Ressources, and Identity in the Ancient Graeco-Roman World. The BOMOS-Conferencces 2002-2005 (ARID suppl. 40)*, Rome, 2008, p. 167-178.

Prott, J. von, Ziehen L., *Leges Graecorum Sacrae*, Leipzig, 1896.

Raaflaub K.A., « Zeus Eleutherios, Dionysos the Liberator, and the Athenian Tyrannicides. Anachronostic Uses of Fifth-Century Political Concepts », P. Flensted-Jensen, Th. H. Nielsen, L. Rubinstein (éds), *Polis & Politics. Studies in Ancient Greek History presented to Mogens Herman Hansen on his Sixtieth Birthday, August 20, 2000*, Copenhague, 2000, p. 249-275.

Raeburn D., Thomas O., *The* Agamemnon *of Aeschylus*, Oxford, 2011.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

Raubitschek A.E., « Greek Inscriptions », *Hesperia* 12, 1943, p. 12-88.

Reinmuth O.W., « An Ephebic Text of ca. 43/2 B.C. : *I.G.*, II², 1040 and 1025 » *Hesperia* 34, 1965, p. 255-272.

Robert L., *Études épigraphiques et philologiques*, Paris, 1938.

Robert L., « Inscriptions d'Athènes et de la Grèce centrale », *AEph* 1969 [1970], p. 1-58.

Robert L., « Les conquêtes du dynaste lycien Arbinas », *JS* 1978, p. 3-48.

Robertson N., « False Documents at Athens. Fifth-Century History and Fourth-Century Publicists », *Historical Reflections* 3, 1976, p. 3-24.

Robertson N., « The Decree of Themistocles in Its Contemporary Setting », *Phoenix* 36, 1982, p. 1-44.

Robertson N., « The Origin of the Panathenaea », *RhM* 128, 1985, p. 231-295.

Robertson N., « A Point of Precedence at Plataia. The Dispute between Athens and Sparta over Leading the Procession », *Hesperia* 55, 1986, p. 88-102.

Robertson N., « Athens' Festival of the New Wine », *HSPh* 95, 1993, p. 197-250.

Robertson N., « Σπλαγχνόπτης », *ZPE* 127, 1999, p. 175-179.

Robertson N., « Athena as Weather Goddess. The Aigis in Myth and Ritual », S. Deacy, A. Villing (eds), *Athens in the Classical World*, Leiden, 2001, p. 29-55.

Robertson N., « The Praxiergidai Decree (*IG* I^3 7) and the Dressing of Athena's Statue with the *Peplos* », *GRBS* 44, 2004, p. 111-161.

Robertson N., « Athenian shrines of Aphrodite, and the early development of the city », E. Greco (éd.), *Teseo e Romolo. Le origini di Atene e Roma a confronto. Atti del Convegno Internazionale di Studi. Scuola Archeologica Italiana di Atene. Atene, 30 giugno-1 iuglio 2003*, Athènes, 2005, p. 44-112.

Robu A., « Le culte de Zeus Meilichios à Sélinonte et la place des groupements familiaux et pseudo-familiaux dans la colonisation mégarienne », P. Brulé (éd.), *La norme en matière religieuse en Grèce ancienne. Actes du XIe colloque du CIERGA (Rennes, septembre 2007)* (*Kernos*, suppl. 21), Liège, 2009, p. 277-291.

Roesch P., « Zeus Karaios », *CH* 22, 1977, p. 79-80.

Roesch P., *Études béotiennes*, 1982, Paris.

Rocchi M., « Culti sui monti della Grecia. Osservazioni da una lettura di Pausania », *ARG* 7, 2005, p. 56-61.

Romano D.G., « Lykourgos, the Panathenaia and the Great Altar of Athena. Further Thoughts

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

Concerning the Pnyx Hill », Bj. Forsén, Gr. Stanton (éds.), *The Pnyx in the History of Athens. Proceedings of an International Colloquium Organised by the Finnish Institue at Athens, 7-9 October, 1994*, Helsinki, 1996, p. 71-85.

Rosato Cl., « Liste di epiteti divini nei testi letterari greci e latini. Una raccolta », O. Vox (éd.), *Materiali di nomenclatura divina greca*, Lecce, 2008, p. 39-88.

Rosivach V.J., « The Altar of Zeus Agoraios in the "Heraclidae" », *PP* 33, 1978, p. 32-47.

Rosivach V.J., « The Cult of Zeus Eleutherios at Athens », *PP* 42, 1987, p. 262-285.

Rosivach V.J., *The System of Public Sacrifice in Fourth Century Athens*, Atlanta, 1994.

Roussel R., « À propos d'un décret attique relatif à la déesse Bendis », *REA* 45, 1943, p. 177-182.

Rudhardt J., *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Paris, 1958 (2e édition1992).

Rumpf A., « ΑΘΗΕΝΑ ΑΘΗΝΩΝ ΜΕΔΕΟΥΣΑ », *JDAI* 51, 1936, p. 65-71.

Ruschenbusch E., « Die Diaiteteninschrift von Jahre 371 v.Chr. », *ZPE* 54, 1984, p. 247-252.

Salač A., « ΖΕΥΣ ΚΑΣΙΟΣ », *BCH* 46, 1922, p. 160-189.

Salviat Fr., « Les Théogamies attiques, Zeus Téléios et l'*Agamemnon* d'Eschyle », *BCH* 88,1964, p. 647-654.

Sandin P., *Aeschylus'* Supplices. *Introduction and Commentary on vv. 1-523*, Göteborg, 2003.

Savo M.B., « Lo Zeus con μηλωτή : una nuova iscrizione dal Monte Zas di Nasso », E. Lanzillotta (éd.), *Ricerche di antiquità e tradizione classica*, Tivoli, 2004, p. 149-171.

Sakurai M., « The Thesmophoria and marital institutions in democratic Athens », A.P. Matthaiou, I. Polinskaya (éds), *Μικρός Ἱερομνήμων. Μελέτες εἰς μνήμην Michael H. Jameson*, Athènes, 2008, p. 41-51.

Schmidt-Dounas B., « Die Halle des Antigonos Gonatas auf Delos – ein Monument der Befreiung », Fr. Blakolmer *et al.* (éds.), *Fremde Zeiten. Festschrift für Jürgen Borchhardt zum sechzigsten Geburtstag am 25. Februar 1996 dargebracht von Kollegen, Schülern und Freunden 2*, Vienne, 1996, p. 125-137.

Schmitt-Pantel P., *La cité au banquet. Histoire des repas publics dans les cités grecques* (*CEFR* 157), Rome, 1992.

Scholl A., « *ΑΝΑΘΗΜΑΤΑ ΤΩΝ ΑΡΧΑΙΩΝ. Die Akropolisvotive aus dem 8. bis frühen 6. Jahrhundert v. Chr. Und die Staatswerdung Athens* », *JDAI* 121, 2006, p. 1-173.

Schwabl H., *Zeus*, Munich, 1978.

Schwenk C.J., *Athens in the Age of Alexander. The dated Laws & Decrees of « The Lykourgan Era »*

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

338-322 B.C., Chicago, 1985.

Scullion Sc., « Three Notes on Attic Sacrificial Calendars », *ZPE* 121, 1998, p. 116-122.

Shear T.L. Jr, *Kallias of Sphettos and the Revolt of Athens in 286 B.C.* (*Hesperia* suppl. 17), Princeton, 1978.

Shear J.L., « Reusing statues, rewriting inscriptions and bestowing honours in Roman Athens », Z. Newby, R. Leader-Newby (éds.), *Art and Inscriptions in the Ancient World*, Cambridge, 2007, p. 221-246.

Simms R., « Agra and Agrai », *GRBS* 43, 2002, p. 219-229.

Simon E., *Festivals of Attica. An Archaeological Commentary*, Madison-Londres, 1983.

Sjövall H., *Zeus im altgriechischen Hauskult*, Lund, 1931.

Skias A., « Ανάγλυφα εκ της κοίτης του Ιλισσού », *AEph* 1894, p. 133-142.

Sklavos M., « 23. The Sanctuary of Zeus Phratrios », O. Kakavogianni (éd.), *Archaeological Investigations at Merenda, Marcopoulo at the New Race-Course and Olympic Equestrian Centre*, Athènes, 2003, p. 49.

Smarczyk B., *Untersuchungen zur Religionspolitik und politischen Propaganda Athens im Delisch-Attischen Seebund*, Munich, 1990.

Smith W.D., *Hippocrates. Pseudepigraphic Writings. Letters, Embassy, Speech from the Altar, Decree*, Leiden, 1990.

Sokolowski Fr., « On The Lex Sacra of the Deme Phrearrhioi », *GRBS* 12, 1971, p. 217-220.

Solders S., *Die ausserstädtischen Kulte und die Einigung Attikas*, Lund, 1931.

Sommerstein A.H., Bayliss A.J., *Oath and State in Ancient Greece*, Berlin-Boston, 2013.

Sôtiriadis G., « Anaskaphè Marathônos », *PAAH* 1933, p. 46.

Sôtiriou G.A., « Τὰ ἐρείπια τοῦ παρὰ τὸν ῞Αρειον Πάγον Βυζαντινοῦ Ναοῦ » *AD* 2, 1916, p. 119-143.

Sourvinou-Inwood Chr., « What is *Polis* Religion ? », Murray, S. Price (éds), *The Greek City. From Homer to Alexander*, Oxford, 1990, p. 295-322.

Sourvinou-Inwood Chr.†, *Athenian Myths & Festivals. Aglauros, Erechtheus, Plynteria, Panathenaia, Dionysia*, Oxford, 2011.

Spawforth A.J.S., « The Panhellenion Again », *Chiron* 29, 1999, p. 339-352.

Spawforth A.J.S., Walker S., « The World of the Panhellenion », *JRS* 75, 1985, p. 78-104.

Spawforth A.J.S., Walker S., « The World of the Panhellenion », *JRS* 76, 1986, p. 88-105.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

Stanton G.R., « Some Attic Inscriptions », *ABSA* 79, 1984, p. 289-306.

Stein M., « Die Verehrung des Theos Hypsistos : ein allumfassender pagan-jüdischer Synkretismus ? » *EA* 33, 2001, p. 119-125.

Steinhauer G., « Δύο δημοτικὰ ψηφίσματα τῶν Ἀχαρνέων », *AEph* 1992 [1993], p. 179-193.

Steinhauer G., « Ἱερὸς νόμος Αἰξωνέων », A.P. Matthaiou (éd.), *Ἀττικαὶ Ἐπιγραφαί. Πρακτικά συμπόσιου εἰς μνήμην Adolf Wilhelm (1864-1950)*, Athènes, 2004, p. 155-173.

Stevens G.P., « The Northeast Corner of the Parthenon », *Hesperia* 15, 1946, p. 1-26.

Themos A.A., « Τεῖς ἀναθηματικὲς ἐπιγραφὲς ἀπὸ τὸ Μουσεῖον Ἀκροπόλεως », *Horos* 8-9, 1990-1991, p. 59-62.

Thériault G., *Le culte d'*Homonoia *dans les cités grecques*, Lyon-Québec, 1996.

Thompson H.A., « Pnyx and Thesmophorion », *Hesperia* 5, 1936, p. 151-200.

Thompson H.A., « Buildings on The West Side of The Agora », *Hesperia* 6, 1937, p. 1-226.

Thompson H.A., « The Excavation in the Athenian Agora. 1951 », *Hesperia* 21, 1952, p. 83-113.

Threpsiadis I., « Ἀνασκαφικαὶ ἔρευναι ἐν Καστελλᾳ τοῦ Πειραιῶς », *PAAH* 1935 [1936], p. 159-195.

Toma A., « Epiteti di collettività divine nelle tragedie di Eschilo », O. Vox (éd.), *Materiali di nomenclatura divina greca*, Lecce, 2008, p. 89-104.

Tracy St.V., « Greek Inscriptions from the Athenian Agora », *Hesperia* 48, 1979, p. 174-179.

Tracy St.V., « Two Attic Letter Cutters of the Third Century : 286/5-235/4 B.C. », *Hesperia* 57, 1988, p. 303-322

Tracy St.V., *Attic Letter-Cutters of 229 to 86 B.C.*, Berkeley, 1990.

Tracy St.V., *Athenian Democracy in Transition. Attic Letter-Cutters of 340 to 290 B.C.*, Berkeley, 1995.

Tracy St.V., *Athens and Macedon. Attic Letter-Cutters of 300 to 229 B.C.*, Berkeley, 2003.

Traill J.S., *The Political Organization of Attica. A Study of the Demes, Trittyes, and Phylai, and Their Representation in the Athenian Council* (*Hesperia*, suppl. 14), Princeton, 1975.

Traill J.S., « Greek Inscriptions from the Athenian Agora. Addenda to the Athenian Agora, Vol. XV, Inscriptions. The Athenian Councillors », *Hesperia* 47, 1978, p. 269-331.

Traill J.S., « Prytany and Ephebic Inscriptions from the Athenian Agora », *Hesperia* 51, 1982, p. 197-235.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

Tréheux J., « Études sur les inventaires attiques », *Études d'Archéologie Classique* III (*Annales de l'Est* 29), Paris, 1965, p. 1-85.

Tsakos K., « Θησαυρός Αφροδίτης Οὐρανίας· η επιγραφή », *Horos* 8-9, 1990-1991, p. 17-28.

Tsirigôti-Drakôtou I., « ΤΙΜΗΤΙΚΟ ΨΗΦΙΣΜΑ ΑΠΟ ΤΗΝ ΙΕΡΑ ΟΔΟ », N.Chr. Stampolidis (éd.), *Γενέθλιον*, Athènes 2006, p. 285-294.

Vanderpool E., « News Letter from Greece », *AJA* 64, 1960, p. 265-271.

Vanderpool E., « A Monument to the Battle of Marathon », *Hesperia* 35, 1966a, p. 93-106.

Vanderpool E., « Some Attic Inscriptions », *Hesperia* 35, 1966b, p. 274-283.

Vanderpool E., « Three Inscriptions from Eleusis », *AD* 23 A, 1968, p. 1-9.

Vanderpool E., « A Lex Sacra of the Attic Deme Phrearrhioi », *Hesperia* 39, 1970, p. 47-53.

Vanderpool E., « Victories in the Anthippasia », *Hesperia* 43, 1974, p. 311-313.

Vélissaropoulos J., *Les nauclères grecs, recherches sur les institutions maritimes en Grèce et dans l'Orient hellénisé*, Genève-Paris, 1980.

Vérilhac A.-M., Vial Cl., *Le mariage grec. Du VIe siècle av. J.-C. à l'époque d'Auguste* (*BCH* suppl. 32), Athènes, 1998.

Vernant J.-P., « La société des dieux », *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, 1974, p. 103-120.

Versnel H.S., *Coping with the Gods. Waynard Readings in Greek Theology*, Leyde-Boston, 2011.

Vikela E., *Die Weihreliefs aus dem Athener Pankrates-Heiligtum am Ilissos* (*MDAI*(A), Beiheft 16), Berlin, 1994.

Vox O., « Nomenclatura divina in Giulio Polluce », O. Vox (éd.), *Materiali di nomenclatura divina greca*, Lecce, 2008, p. 105-130.

Vidal-Naquet P., *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris, 1981 (3e éd. 2005).

Vivliodetis E.P., *Ὁ δῆμος τοῦ Μυρρινοῦντος. Ἡ ὀργάνωση καὶ ἡ ἱστορία του* (*AEph* 144, 2005), Athènes, 2007.

Walbank M.B., « Greek Inscriptions from the Athenian Agora », *Hesperia* 66, 1997, p. 235-243.

Walbank M.B., *Fragmentary Decrees from the Athenian Agora* (*Hesperia* Suppl. 38), Princeton, 2008.

Walker S., « A Sanctuary of Isis on the South Slope of the Athenian Akropolis », *ABSA* 74, 1979, p.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

243-257.

Wallensten J., « Personal protection and tailor-made deities : the use of individual epithets », *Kernos* 21, 2008a, p. 81-95.

Wallensten J., « Ressources for Manpower. Magistrate's Dedications to Aphrodite », A.H. Rasmussen, S.W. Rasmussen (éds), *Religion and Society. Rituals, Ressources, and Identity in the Ancient Graeco-Roman World. The BOMOS-Conferences 2002-2005 (ARID suppl. 40)*, Rome, 2008b, p. 140-150.

Wallensten J., « Apollo and Artemis. Family ties in Greek dedicatory language ? », M. Haysom, J. Wallensten (éds), *Current approaches to religion in ancient Greece. Papers presented at a symposium at the Swedish Institute at Athens, 17-19 April 2008* (*Skrifter Utgivna av Svenska Institutet i Athen* 8°, 21), Stockholm, 2011, p. 23-40.

Walter O., « Archäologische Funde in Griechenland von Frühjahr 1939 bis Frühjahr 1940 », *AA* 1940, col. 121-308.

Walters K.M., Jordan W., « Ἀν[τ]ίβους », *RhM* 130, 1987, p. 357-360.

Wentzel G., *ΕΠΙΚΛΕΣΕΙΣ ΘΕΩΝ sive DE DEORUM COGNOMINIBUS PER GRAMMATICORUM GRAECORUM SCRIPTA DISPERSIS*, Göttingen, 1889.

Whitehead D.W., *The Demes of Attica 508/7 - ca. 250 B.C.*, Princeton, 1986.

Wickkiser Br.L., *Asklepios, Medicine, and the Politics of Healing in Fifth-Century Greece. Between Craft and Cult*, Baltimore, 2008.

Williams A., « Leasing of Sacred Land in 4th-century Athens. A Reassessment of Six Inscribed Fragments », *Hesperia* 80, 2011, p. 261-286.

Williams D., « Onesimos and the Getty Iliupersis », *Greek Vases in the J.Paul Getty Museum* 5, Malibu, 1991, p. 41-64.

Wirbelauer E., « Zeus auf Salamis », *ZPE* 141, 2002, p. 125-128 + pl. X.

Woloch M., *Roman Citizenship in the Athenian Elite, A.D. 96-161 : Two Prosopographical Catalogues*, Amsterdam, 1973.

Wolters P., « Zur Athena Hygieia des Pyrros », *MDAI(A)* 16, 1891, p. 153-165.

Woodhead A.G., « Greek Inscriptions », *Hesperia* 28, 1959, p. 273-288.

Woodhead A.G., « Greek Inscriptions », *Hesperia* 29, 1960, p. 78-86.

Woodward A.M., « Treasure-Records from the Athenian Agora », *Hesperia* 25, 1956, p. 79-121.

Wycherley R.E., « Two Athenian Shrines », *AJA* 63, 1959, p. 67-72.

Wycherley R.E., « The Pythion at Athens : Thucydides 2.15.4 ; Philostratos, Lives of the Sophists

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

2.1.7 », *AJA* 67, 1963, p. 75-79.

WYCHERLEY R.E., « The Olympieion at Athens », *GRBS* 5, 1964, p. 161-179.

WYCHERLEY R.E., « Zeus Exopsios (?) », *Hesperia* 37, 1968, p. 121-122.

YOUNG R.S., « Excavation on Mount Hymettos, 1939 », *AJA* 44, 1940, p. 1-9.

Lebreton, Sylvain. Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire - 2013

Résumé

La présente thèse a pour objectif d'apporter un éclairage nouveau sur les conceptions que les anciens Athéniens se faisaient de leurs dieux, et notamment de Zeus. On tentera ainsi de dresser un tableau des qualités, fonctions et caractères attribués à ce dieu à travers l'étude exhaustive et systématique de ses, dans une perspective tant qualitative que quantitative. Ce tableau sera envisagé dans sa plasticité : on s'efforcera de prendre en compte ses évolutions à travers les époques (de l'archaïsme à l'époque impériale) et selon les contextes sociaux, dans une approche multi-scalaire (du domestique au politique). On replacera ensuite Zeus au sein du panthéon athénien, en déterminant ses positionnements, associations et distinctions par rapport aux autres divinités recevant un culte en Attique. On espère ainsi pouvoir contribuer à une meilleure compréhension du fonctionnement du polythéisme hellénique.

Mots-clés : Monde grec antique – Athènes, Attique – Histoire – Société – Religion grecque – Polythéisme – Divin, Divinités, Dieux, Déesses – Zeus – Épiclèses.

Abstract

This work aims to give a new enlightenment of the divine conceptions of the ancient Athenians, in particular through the case of Zeus. We shall attempt to draw a picture of the qualities, functions and characters attributed to this god by making a comprehensive and systematic survey of his *epikleseis*, in a quantitative and qualitative prospect. This picture will be considered in its plasticity : we shall try to take into account its evolutions through time (from the archaic to the imperial period) and according to the social contexts, in a multi-scalar approach (from the domestic to the civic scale). We shall then replace Zeus within the Athenian pantheon, by determining its positionings, associations and distinctions towards the other divinities worshiped in Attica. We hope we can so contribute to a better understanding of the Greek polytheism.

Keywords : Ancient Greek World – Athens, Attica – History – Society – Greek Religion – Polytheism – Divine, Divinities, Gods, Goddesses – Zeus – *Epikleseis*.

UNIVERSITÉ RENNES

n° d'ordre :

Université Rennes 2

Place du recteur Henri Le Moal – CS 24307 – 35043 Rennes cedex

Tél. : +33 (0)2 99 14 10 00